

О МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ ЛЮБВИ¹

Альмира Усманова²

“Требование (женское) свободы любви” советую вовсе выкинуть. ...В самом деле, что Вы под ним понимаете? Что можно понимать под этим?

В.И. Ленин³

Слово “любовь” имеет не один и тот же смысл для мужчин и женщин, что является источником возникающих между ними недоразумений.

Симона де Бовуар⁴

Abstract

The article explores the role and the status of the concept of Love in classical Marxist theory *vis-à-vis* feminist discourses of love and intimacy. At first sight it may seem that Marxism (being primarily a socio-economic theory) has nothing to do with love, however, this particular ‘indifference’ has its own historical and political reasons. The author argues that Marxist project of gender emancipation and its approach to the issues of marriage, family and sexual relationship has resulted from the appropriation of some discourses of love and/or deliberate denial of other topoi, which had been of crucial importance for the European culture (starting from the ancient philosophies of love and proceeding to the mythologies of courtly and romantic love). Marxism accepted ‘love’ from the domain of private life and intimacy and assigned to it political meaning, having brought together the issues of sexuality, (private) property and the social order, which would be based on the principles of justice and equality. This conceptual framework was inherited by K. Marx and F. Engels from French utopian socialists and was further elaborated by Soviet Marxists in the context of revolutionary praxis of the Soviet 1920s. The author demonstrates that ‘love’ has no place in Marxist theory in a

¹ Пользуясь случаем, я хотела бы поблагодарить Аудроне Жукаускайте за подлинно дружескую поддержку в написании этой статьи.

² Альмира Усманова – кандидат философских наук, профессор департамента медиа и коммуникации Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

³ Ленин В.И. *Письмо И.Ф. Арманд, 17 января 1915 г.* // Ленин В.И. ПСС. Т. 49. С. 52.

⁴ Бовуар С. де. *Второй пол.* М: Прогресс, 1997. С. 723.

sense that it denies the value of non-reproductive love (all together with subjectivity and individual autonomy which can be seen as cornerstones of feminist theory), for the latter compromises the politico-economic project of the transformation of the social structure under socialism. However, the idea of the emancipation of love from the repressive order of capitalism and the analysis of correlations between love and commodity exchange has paved the way to the 'political critique of sexuality, desire and love' (E. Illouz).

Keywords: marxism, love («free love», non-reproductive love, «pure love», courtly love, romantic love, «individual sexual love»), sexuality, family, promiscuity, sexual asceticism, private property.

Любовь как привилегированный объект философской рефлексии

Не будет преувеличением сказать, что в основе философии лежит понятие любви. Любовь сокрыта в самой сердцевине философской рефлексии – идёт ли речь о любви к истине, любви к ближнему, любви к Богу, любви к Родине или любви к Другому, о любви как эстетическом переживании, христианской добродетели или как особом опыте (интер)субъективности. «Тот, кто не познал сначала, что такое любовь, никогда не придёт к пониманию того, что такое философия» – написал Ален Бадью в своей недавней книге *Похвала любви*⁵. Возможно, с различения понятий «агапе» (ἀγάπη), «эроса» (ἔρως), «филии» (φιλία) и «сторге» (στοργή) и началось истинное «любомудрие». В то же время в истории западной культуры во многом именно благодаря философским медитациям любовь обрела статус не только высшей этической ценности, но и привилегированного объекта репрезентации в литературе и искусстве – во всей его противоречивости и полисемичности.⁶ Признание особого символического статуса любви в европейской культуре очень точно обозначено в парадоксальной, на первый взгляд, мысли Дени де Ружмона (Denis de Rougemont) о том, что Западный мир – это, прежде всего, идея любви («L'Occident, c'est avant tout une conception de l'Amour»⁷).

⁵ См.: Badiou A., Truong N. *Éloge de l'amour*. Paris: Flammarion, 2009.

⁶ Достаточно сказать, что каждое из приведённых выше понятий, использовавшихся древними греками для обозначения любви в различных её модальностях, содержало в себе множество смысловых нюансов, которые в дальнейшем (и уже в других языках) обрели самостоятельное концептуальное развитие – и отнюдь не только в рамках философии любви. Некоторое представление о разнообразии и способах интерпретации феномена любви в философских учениях даёт антология трактатов о любви; см.: *Трактаты о любви* / Под ред. О.П. Зубец. М.: ИФРАН, 1994.

⁷ См.: Rougemont D. de. *L'amour et l'Occident*. Paris: Librairie Plon, 1939. На русском языке опубликован фрагмент из этой книги, см.: Ружмон Д. де. Любовь и Запад (главы из книги) // *Новое литературное обозрение*. 1998. № 31. С. 52–72. Примерно в таком же ключе трактует феномен любви и его значение для всей европейской культуры и Юлия

Не вдаваясь сейчас в детальное исследование истории вопроса (что было бы крайне затруднительно, учитывая множественность и разнообразие интерпретаций любви), можно, тем не менее, предположить, что практически в любой философской концепции мы обнаружим фрагменты «любовного дискурса» – от Платона и Спинозы до Киркегора и Сартра.⁸ Симптоматично, что феминистская философия также началась с трактатов о любви: я имею в виду один из первых философских текстов, написанный в русле неоплатонической традиции и опубликованный в 1547 итальянской куртизанкой Туллией Д'Арагона⁹, чей статус публичной женщины сделал возможным и публичное высказывание о «бесконечности любви», а также и другой, получивший известность при жизни автора, текст, написанный в XVI веке, – эссе *О любви и безумии* французской поэтессы Луиз Лабэ¹⁰. Для современной феминистской философии тема любви сохраняет значение не тривиального, а подлинно экзистенциального вопроса, который далёк от своего окончательного разрешения. Более того, как считает Юлия Кристева, огромное количество текстов, написанных женщинами, связано в первую очередь именно с переформулированием идеи любви вследствие глубинной неудовлетворенности христианской концепцией любви, которая, с одной стороны, образовала глубокие метастазы в европейских нарративах о любви, но, с другой – никоим образом не соответствует ни потребностям, ни желаниям женщины как суверенного субъекта. По её мнению, и сам феминизм является продуктом кризиса предшествующих представлений о любви...¹¹

Словом, было бы более чем странно, если бы нам удалось найти авторов или концепции, в которых эта тема не затрагивается вовсе. Не является исключением и марксистская традиция. Однако на первый взгляд может показаться, что философия любви и марксизм – взаимоисключающие дискурсы. Марксизм традиционно воспринимается как социально-экономическая теория (по крайней мере в том, что касается классического марксизма), для которой «чисто культурные» вопросы являются маргинальными и в чём-то даже вредными (наносящими репутационный ущерб?). Признание вклада нео- и постмарксистов в развитие социологии культуры и искусства, а также и психоанализа, не положило конец спорам о том, не уводят ли размышления о культуре и культурной политике

Кристева (см.: Kristeva J. *Tales of Love*. New York: Columbia University Press, 1987).

⁸ В качестве примера можно было бы вспомнить о том, какую мыслительную траекторию прошло понятие «агапе» – от *caritas* (жертвенной и снисходительной любви) до творящей энергии природы (у Ч.С. Пирса).

⁹ См.: D'Aragona T. *Dialogue on the Infinity of Love*. The University of Chicago Press, 1997.

¹⁰ См.: Labé L. *Oeuvres complètes. Sonnets – Elegies. Debat de Folie et d'Amour*. GF – Flammarion, 1986.

¹¹ Kristeva J. Talking about *Polylogue* // T. Moi (ed.) *French Feminist Thought. French Feminist Thought*. A Reader Blackwell, 1987. P. 112.

в сторону от материалистического проекта марксизма и не компрометируют ли подобные дискуссии «систематическое понимание общественных и экономических способов производства»¹². Поэтому, несмотря на то что вопросы брака, семьи и неравенства, основанного на половом различии, были проработаны в марксизме наиболее тщательным образом (по сравнению, например, с либеральными идеологами), на вопрос, есть ли место «любви» в философии исторического и диалектического материализма (говорим ли мы о любви как философском концепте или как о значимом культурном мифе, связанном с европейской традицией куртуазной и романтической любви), мы, скорее всего, услышим отрицательный ответ как от последователей (не обязательно сторонников ортодоксии), так и от критиков марксистской теории.¹³ Примечательно, что несколько лет назад журнал *Science & Society*¹⁴, объявляя тему номера *Marxism and Love*, сформулировал её следующим образом: *What's Love got to do with it?* – в то время как мой вопрос звучал бы совсем в другой формулировке: *Marxism and Love: What's Marxism got to do with it...*

Странное безразличие марксистского дискурса к проблеме любви имеет, однако, свои исторические и политические причины, исследованию которых и посвящена данная статья. Тем более что речь на самом деле должна идти не о безразличии, а о весьма симптоматичных умолчаниях и лакунах, обнаруживающихся при внимательном прочтении марксистских теоретических текстов – в том смысле, что и идеологически, и лингвистически любви нет места в материалистической философии марксизма. И это не «филистерство», не ханжеское лицемерие – ведь, напротив, марксистским теоретикам удалось разблокировать молчание вокруг самых проблемных зон сексуальной жизни, переведя их из регистра табуированных (психологических или даже психиатрических) тем в область социального анализа, предложив соответствующий аналитический инструментарий, – а именно неуместность. В мои намерения не входит стремление доказать, что в действительности марксизм – это своего рода философия любви (это было бы слишком сильным утверждением), но то, что меня интересует, это вопрос о том, каким

¹² Я имею в виду размышления Джудит Батлер, высказанные ею в полемическом ключе в работе *Merely Cultural* (*New Left Review*. 1998. January-February. № 227. P. 33–44). На русском языке см.: Батлер Дж. Чисто культурное // *Введение в гендерные исследования*. Хрестоматия. Ч. II; под ред. С. Жеребкина. СПб.: Алетейя, 2001. С. 289–305.

¹³ Симптоматично, что в антологиях и монографиях, посвящённых «философии любви», в лучшем случае мы обнаружим главы, посвящённые Ф. Энгельсу и его работе о происхождении семьи, частной собственности и государства, но вряд ли можем рассчитывать на изложение более или менее целостной концепции «теории любви» в рамках марксистской традиции в целом; в качестве примера см.: Шестаков В. *Эрос и культура: философия любви и европейское искусство*. М.: Республика; ГЕРРА-Книжный клуб, 1999.

¹⁴ Журнал марксистской теории и анализа, основанный ещё в 1936 г.

образом тема любви, будучи вынесенной за скобки марксизма как социально-политического учения, при этом оказывается своеобразным *petit objet a*, на «месте» которого воздвигается здание всего исторического материализма, а позднее – теория и практика пролетарской революции в России. По меньшей мере, я надеюсь показать, что марксистские взгляды на брак, семью и отношения между полами сформировались вследствие апроприации или отторжения значимых для европейского сознания культурных топов, связанных с темой любви.

На каком материале возможно исследование этого вопроса – о месте и значении любви в марксистском дискурсе? Здесь мы имеем дело с четырьмя различными типами источников.

Во-первых, это теоретические тексты, политические манифесты и тезисы выступлений представителей разных поколений марксистов, как-то: работа Августа Бебеля *Женщина и социализм*, 1979; книга Энгельса *Происхождение семьи, частной собственности и государства*, 1884; выступления и статьи Александры Коллонтай (*Новая женщина*, 1913; *Дорогу крылатому Эросу!*, 1923; *Отношения между полами и классовая мораль*, 1922; *Революция быта*, 1923); Арона Залкинда (*Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата*, 1924; *Половой вопрос в условиях советской общственности*, 1926) и т. д.

Во-вторых, это частная переписка марксистских теоретиков нескольких поколений: в некоторых случаях – это деловая корреспонденция (что в первую очередь касается переписки Маркса и Энгельса с различными респондентами), но в основном – дружеская и интимная – например, между Лениным и Инессой Арманд, между Вальтером Беньямином и Асей Лацис¹⁵ (а также Теодором В. Адорно, Герхардтом Шолемом или же Юлой Радт), между Розой Люксембург и её адресатами (например, Лео Йогихесом), между Антонио Грамши и сестрами Шухт.

В-третьих, это мемуарная литература – дневники и воспоминания (например, *Московский дневник* (1927) Вальтера Беньямина или же воспоминания Клары Цеткин о беседах с Лениным, вышедшие в 1955); но также здесь было бы уместно вспомнить и о дневниках «туристов-троцкистов» – западно-европейских интеллектуалов, симпатизировавших марксизму и совершивших в разное время поездки в СССР (воспоминания Лиона Фейхтвангера, Андре Жида, Рене Этъембля и др.), в которых мы можем найти немало интересных свидетельств и наблюдений, касающихся несовершенств социалистического строя.

¹⁵ К сожалению, в рамках данной статьи не представляется возможным осуществить детальный анализ переписки между всеми выше- и нижеупомянутыми персонажами интеллектуальной истории «левой мысли». Но, справедливости ради, следовало бы сказать, что во всех этих случаях (от Вальтера Беньямина с Асей Лацис до Ленина с Инессой Арманд) *happу end*, по определению, был невозможен, что вытекает из самого характера отношений между людьми, пытавшимися подчинить личное политическому на протяжении всей своей жизни...

В-четвёртых, это литературные тексты – в первую очередь это касается повестей и рассказов, написанных Александрой Коллонтай (таких как *Любовь трёх поколений*, 1923; *Василиса Мавлыгина*, 1923 или *Большая любовь*, 1927), но также следовало бы учесть и большое количество литературных произведений, опубликованных в Советской России в эпоху нэпа и касающихся животрепещущих вопросов любви, половой этики и классовой морали освобождённого пролетариата...

К этому следует добавить, что количество работ (на разных европейских языках), посвящённых исследованию личной корреспонденции вышеупомянутых авторов, равно как и их позиции по вопросам приватной жизни, «индивидуальной половой любви» и сексуальной этики, – поистине неисчислимо. Именно по этой причине мне следует сказать о том, что я не претендую на исчерпывающее рассмотрение обозначенной проблемы, отдавая себе отчёт в том, насколько сложна и неисчерпаема предложенная тема (поэтому я позволю себе довольно субъективным и иногда насильственным образом осуществлять отбор текстов, позволяющих прояснить основные вопросы, затрагиваемые в данной статье), однако самым жестом (*a tribute to marxism?*) мне хотелось бы не только реанимировать дискуссии о разнообразии и продуктивности марксистской традиции, но и обозначить некоторые малоизученные или незаслуженно забытые темы, позволяющие освежить наше понимание взаимоотношений между марксизмом и феминизмом – отношений, которые нередко трактуются как «неудачный брак»¹⁶.

Теоретический/политический «брак» между марксизмом и феминизмом был, возможно, потому не вполне удачным, что с самого начала он носил инцестуозный характер – я имею в виду наличие почти кровнородственной связи между феминизмом и социализмом. Вопросы семьи и брака, равно как и обсуждение способов социальной регуляции сексуальности, всегда были «архиважными» (позволю себе позаимствовать словечко из полемического лексикона Ленина) для марксистской теории. Для социалистического феминизма до сих пор имеет огромное значение тот проект эмансипации, который был сформулирован классиками марксизма, но в ещё большей степени, наверное, важны критический импульс и «научно обоснованное»¹⁷ представление об исторически преходящем

¹⁶ Например, в начале 1990-х появилась статья Б.Э. Шелтон и Б. Эггер *Вынужденная свадьба, несчастный брак, беспричинный развод? Размышления над отношениями феминизма и марксизма* (Shelton B.A., Agger B. *Shotgun wedding, unhappy marriage no-fault divorce? Rethinking the feminism-Marxism relationship*, 1993). Другим примером можно считать известную статью Корнелии Клингер; см.: Клингер К. Либерализм – марксизм – постмодернизм. Феминизм и его счастливый или несчастный «брак» с различными теоретическими течениями XX столетия // *Гендерные исследования*. 1998. № 1. С. 35–54).

¹⁷ Учитывая, что марксистская теория в Советском Союзе в конце концов свелась к стандартному набору воспроизводимых (к месту и не к месту) лингвистических клише, некоторые из фразеологических

характере всех социальных устоев. Однако критика «буржуазного феминизма», неоднократно звучавшая со стороны последователей Маркса в Советской России, целью которой было подчинение феминистского проекта эмансипации более «универсальным» (классовым) целям¹⁸ (что привело к формированию устойчивого иммунитета нескольких поколений советских и постсоветских граждан к феминистским идеям в целом), в какой-то момент заблокировала возможность продуктивного диалога между обеими традициями критического мышления, породив взаимную неприязнь и забвение общего прошлого. Учитывая значимость этой темы – почему марксизм и феминизм (по крайней мере, в советской культуре) оказались чуть ли не идеологическими антиподами (вопреки родственности их теоретических и политических взглядов), – я полагаю, что в рамках данной статьи будет весьма уместным обращение к дискуссиям по вопросам любви и брака, которые разворачивались в Советской России на протяжении почти целого десятилетия (вплоть до 1929 г.), что позволит нам проследить и понять истоки этого взаимного отторжения.

Как мне представляется, водораздел между феминизмом и марксизмом пролегает в сфере решения (или обсуждения) двух основных (и тесно связанных между собой) вопросов: *вопроса о любви* и *вопроса о семье как политэкономической категории*. Что касается вопроса о семье, то здесь, как отмечает Джудит Батлер, для социалистического феминизма имело решающее значение открытие того факта,

«что семья не дана от природы, и что как специфически социальная регуляция функций родства она обусловлена исторически и в принципе поддаётся трансформациям»¹⁹.

И в *Немецкой идеологии* (1846) Карла Маркса, и в работе Фридриха Энгельса *Происхождение семьи, частной собственности и государства* (1884) эксплицитно сформулирована мысль о том, что сфера сексуального воспроизводства – это часть материальных условий жизни, а это означает, что проблема воспроизводства себе подобных («производство самого человека, продолжение рода») входит в сферу интересов политической экономии. Однако Батлер подчёркивает, что как только под вопрос ставится нормативная сексуальность (а тем самым и роль нормативной гетеросексуальной семьи) – связь между критическим анализом и концепцией способа производства в рамках марксистской теории общества становится эфемерной. Для самой Джудит Батлер (в рамках дискуссии о том,

оборотов (которые сами по себе вполне нейтральны) мне приходится брать в кавычки, обозначая тем самым критическую дистанцию по отношению к дискурсивным конструкциям марксизма-ленинизма.

¹⁸ Я полагаю, что дискуссии об универсализме и партикуляризме в отношениях между марксизмом и феминизмом ещё далеки от своего решения.

¹⁹ См.: Батлер, указ. соч., с. 298.

что можно считать «чисто культурным» с точки зрения марксизма) здесь имеет значение то, что маргинализация и обесценивание ненормативных сексуальностей вовсе не является проблемой только культурного признания, поскольку, по сути, такой подход подрывает основы марксистской политэкономической теории.²⁰

В том же ключе (следуя логике рассуждений Джудит Батлер) я хотела бы здесь отметить, что таким же образом компрометирует политэкономическую теорию марксизма и представление о *нерепродуктивной любви* – то есть психосоматической связи между двумя индивидами, в чьи цели не входит воспроизводство потомства, а тем более забота об общественном благе, то есть об интересах всего социума. Иначе говоря, можно предположить, что любовь – как чувство, не подчинённое ни классовым интересам, ни репродуктивной функции, – по сути, составляет основу женской автономии как средоточия самости (то есть эмоциональной автономии, обособленной (настолько, насколько это возможно в каждом конкретном случае) от экономических отношений), и именно этот конфликт «интересов» между марксистами и феминистами, я думаю, достаточно очевидным образом вытекает из двух эпиграфов, которые предваряют прочтение данной статьи, равно как и объясняет мысль Юлии Кристевой об отсутствии нарративов о любви в западной культуре, которые были бы приемлемы для женщин(ы).

Любовь, частная собственность и принципы справедливого устройства общества

Как известно, тремя основными источниками (и «составными частями») марксизма являлись французский утопический социализм, немецкая идеалистическая философия и английская классическая политэкономия. Тема любви, половой морали и регулирования семейных отношений досталась марксизму в наследство от французских утопистов, которые связали идею любви с идеей разумной и справедливой социальной организации. Мне представляется, что многие из этих идей оказались чрезвычайно востребованными после революции, поскольку в Советской России 1920-х гг. вопросы любви были неразрывно связаны с начавшейся «революцией быта», а в утопических проектах построения справедливого общества, сформулированных в конце XVIII – первой половине XIX вв., мы обнаруживаем немало конкретных деталей, касающихся регламентации повседневной жизни в обществе будущего во всех её аспектах – от личной гигиены до вопросов воспитания детей и распределения обязанностей в домашнем хозяйстве.²¹

²⁰ См.: Батлер, указ. соч., с. 298.

²¹ Как известно, «воображаемые миры» на удивление реалистичны и насыщены множеством точных деталей, и хотя это в большей мере относится к литературному диегесису, описание воображаемых миров в философских утопиях подчиняется тому же правилу.

В любом случае знакомство с теориями Шарля Фурье или Теодора Дезами позволяет лучше понять, на каких аргументах базировались взгляды Александры Коллонтай и Арона Залкинда (во многом противоположные друг другу) на сексуальные отношения и любовь при социализме.

Будучи солидарными в вопросе о том, что новый мир невозможен без гармонизации отношений в сфере эмоциональных привязанностей, французские утописты, однако, расходились в деталях: воспитание или же законодательство должно играть решающую роль в преобразовании отношений между мужчинами и женщинами; должен ли социализм поощрять полигамию (как проявление свободы индивидов в выборе своего сексуального партнёра при упразднении «нерушимости» брачных уз), или же только моногамный и верный брак обеспечит поддержание социалистических принципов; как скажется полигамия на трансформации брачных отношений и воспитании детей; является ли любовь (как форма эмоциональной привязанности) движущей силой в создании брака, или же заключение браков определяется некоей иной, надындивидуальной целесообразностью (забота о здоровье будущего потомства, защита государственных интересов и т. д.). Так, Этьен-Габриэль Морелли ещё в середине XVIII века в *Кодексе природы*²² недвусмысленно высказывался против любых проявлений «разврата» (полигамный брак или же адюльтер), что должно регулироваться брачными законами, которые, в том числе, предусматривают и немедленное вступление в брак всех, кто достиг брачного возраста (для Морелли – это 15–16 лет); полагая, что безбрачие – это общественное зло, Морелли допускает возможность безбрачия только для лиц, достигших... сорокалетнего возраста, а возможность развода – лишь для тех, кто прожил совместно не менее десяти лет...

Идеи Теодора Дезами наиболее систематическим образом высказаны в трактате *Кодекс общности* (1843)²³. Для Дезами одним из главных объектов критики выступает «режим семейного очага» (антипод «режима общности»), оплотом которого являются патриархальная семья, власть отца, подчинённое положение женщины и соответствующие формы ведения хозяйства. Он настроен решительно против регламентации половых отношений в интересах общества и человеческого рода, поскольку это, как он пишет, создаёт угрозу разрушения «сладкого чувства любви», при этом парадоксальным образом право на нерегламентируемую обществом любовь утверждается им на языке закона: пункт 3 «Законов о союзе полов» в *Кодексе общности* гласит:

«Никакие другие узы, кроме взаимной любви, не смогут связать друг с другом мужчину и женщину».

²² См.: Морелли Э.-Г. *Кодекс природы, или Подлинный дух её законов*. М.: АН СССР, 1947 (*Code de La Nature, ou le véritable Esprit de ses Loix*, 1755).

²³ См.: Дезами Т. *Кодекс общности*. М.: АН СССР, 1956 (*Code de la commune, 1842*).

Родительская любовь (к детям) является, однако, серьёзным препятствием на пути к созданию системы общности; так, Дезами пишет:

«Что мне кажется чрезвычайно порочным – так это *создание родительского очага*, где система *общности* сможет оказывать только косвенное и даже второстепенное влияние».²⁴

Вслед за Морелли, усматривавшим в частной собственности и «любостяжании» исток всех пороков и несчастий общества, он утверждает, что причиной извращения любви в современном обществе является частная собственность (и принуждение – счастье как отдельных индивидов, так и всего общества не может быть основано на принуждении)²⁵. Залог справедливого устройства общества – свободный союз мужчины и женщины, полное равенство полов и свобода расторжения браков. «Общность» имущества – единый «общественный очаг» – и совместное воспитание детей являются гарантией того, что при разводе никто не пострадает – ни имущественно, ни психологически. Вопрос состоит в том, как сделать этот общественный очаг «центром дружбы и любви» для всех членов коммуны. В этой единой семье (всё общество) отменяется и *нерасторжимая* моногамия: люди могут сходиться и расходиться исключительно в силу влечения друг к другу.

В *Кодексе* мы обнаруживаем и ещё одну тему, которая позднее, в XX веке, в различных, и отнюдь не только марксистских («линия Залкинда» в Советской России), работах займёт одно из центральных мест, – это тема «моральной гигиены», освящённой брачными узами.²⁶ Согласно мысли Дезами, утверждение новых гигиенических норм, основанных *на любви к себе* (фуколдианское *le souci de soi?* – А. У.), путём воспитания будет способствовать тому, что отказ от моногамии не приведёт к «разврату». К сожалению, последующее сведение другими теоретиками темы моральной гигиены к «гигиене брака» было значительным упрощением в постановке самой проблемы. Говоря о «гигиене», французский теоретик имеет в виду совокупность правил поведения индивида, обусловленных его физическими потребностями и чувствами. Соблюдение

²⁴ Дезами, указ. соч., с. 253.

²⁵ Очевидно, что идея «диктатуры» пролетариата совершенно противоположна утопическому представлению об обществе, основанном на согласии и доброй воле.

²⁶ В качестве примера можно сослаться на книгу Жоржа Сюрбле *Жизнь вдвоём: гигиена брака* (см.: Surbled G. *La vie à deux. Hygiène du mariage*. Paris: A. Maloine & Fils, 1913), в которой он развивает идеи, сформулированные в двух других своих книгах под характерными названиями *Здоровая любовь* и *Нездоровая любовь* (он использует термин *l'Amour malade*). Тема медиализации дискурса о браке и семье во второй половине XIX века – предмет отдельных размышлений.

правил моральной гигиены, как он полагает, обеспечит и «чистоту в любви»²⁷.

Я хотела бы оставить в стороне вопрос о контроверзах, связанных с понятием «чистой любви» (тем более, Дезами имеет в виду не «чистую любовь», а именно «чистоту в любви»), поскольку это увело бы нас очень далеко от обсуждаемой здесь темы, однако отсылка к этому понятию в контексте данной статьи не случайна. Тому есть несколько причин. *Во-первых*, было бы уместно вспомнить, что «материалистическая» теория любви, обнаруживаемая нами в текстах французских утопистов, стала возможна, в том числе, и потому, что к середине XIX века детеологизация «чистой любви» уже состоялась.²⁸ *Во-вторых*, именно по контрасту с идеей «чистой любви» в религиозном смысле проясняется настойчивое использование многими марксистами понятия «индивидуальная половая любовь». (Признаться, мне далеко не сразу удалось понять, почему в работах первого поколения марксистов любовь практически всегда упоминается именно в таком словосочетании – как если бы в качестве невидимых ветряных мельниц, на которые была направлена вся тяжёлая артиллерия марксистской мысли, – *одновременно* оказывались «любовь» в полигамном обществе (промискуитетные половые отношения) и любовь, не предполагающая никаких сексуальных отношений вообще (очевидным образом, отсылающая к христианскому представлению о любви к Богу и монашеской аскезе).) *В-третьих*, в советском лексиконе представление о бескорыстном и лишённом сексуальных коннотаций чувстве связывалось именно с понятием «платоническая любовь» (и, будучи редуцированным к культурному клише, данное понятие сохраняет вышеобозначенный смысл по сей день), несмотря на то что «платоническая любовь» – лишь один из вариантов трактовки идеи «чистой любви». Показательно также, что конфликт Любви и Идеи, эксплицитно сформулированный в советской культуре²⁹, может быть прекрасной иллюстрацией на тему того, к чему привело разделение философской и религиозной версий «чистой любви», а также – как связаны понятия «чистой любви» (как спиритуалистического, экстатического переживания) и полового аскетизма (как сознательного отказа от мимолетного «сексуального удовлетворения», продиктованного, в том числе, и гигиенической заботой о себе) в большевистской идеологии.

Вопрос о полигамии (и промискуитете) – на самом деле чрезвычайно важный для всей марксистской теории, поскольку он

²⁷ Развитие этой темы можно обнаружить полвека спустя в переписке Инессы Арманд и Ленина, в 1915 г.; так, комментируя предлагаемые Арманд трактовки понятия «свобода любви», Ленин пишет: «Поцелуй без любви у пошлых супругов *грязны*. Согласен» (см.: Ленин, *Письмо И.Ф. Арманд*, указ. соч., с. 55.)

²⁸ Более подробно на эту тему см.: Brun J. le. *Le pur amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002.

²⁹ Я рассматриваю эту проблему в другом тексте, посвящённом «историко-героическим» фильмам 1960-х гг.

тесно связан с проблемой «общности» и объектами обобществления, что в свою очередь позволяет нам увидеть связь между частной собственностью как экономической категорией, обозначающей неотъемлемое право субъекта на вещи и другие «богатства», и «имущественными отношениями» в сфере эмоционально-психологической.³⁰ Показательно, что если для Дезами обобществлению подлежат только вещи, то для Шарля Фурье – обобществление распространяется и на людей обоего пола. (В своей скандально известной работе *Новый любовный мир*³¹ Фурье приводит пример, в котором речь идёт о нескольких самых привлекательных в физическом смысле мужчинах и женщинах, которые есть в каждом городе. Эти люди обязаны «поделиться» собой с теми, кто их желает – поскольку в мире социальной гармонии страсти каждого должны удовлетворяться в полной мере, а социальная сплочённость в фалангах должна обеспечиваться как трудовыми отношениями, так и сексуальным (в различных сериях и с различными сексуальными партнёрами).)

Каждое из этих утверждений само по себе достаточно проблематично, но все вместе они представляют собой почти неразрешимый клубок противоречий, сотканных из фрагментов самых разных любовных дискурсов – от христианской морали до идеалов романтической любви. Неудивительно, что в Советской России при попытке практической реализации марксистской программы социальных преобразований во всех сферах не возникло, да и не могло возникнуть единой точки зрения по вопросам любви и «половой морали», поэтому и «брачные сценарии» менялись чуть ли не каждое десятилетие.

Энгельс, уделив немало внимания проблеме возникновения моногамии (и нуклеарной семьи), полагал, что причины возникновения единобрачия – сугубо экономические (а не романтические, если можно так сказать), а именно: наследование имущества и ведение домашнего хозяйства. «Индивидуальная половая любовь» является следствием того, что богатство переходит в частное владение отдельных семей и отныне наследуется по мужской линии (по отцу).³² Стоит вспомнить, что, согласно Энгельсу, это историческое

³⁰ К сожалению, в рамках данной статьи невозможно рассмотреть все аспекты этой проблемы – начиная с того, что к моногамии на протяжении многих веков «приговаривались» только женщины (о чем писали и Бебель, и Энгельс), и коммунизм – устранив основы неравенства – должен был утвердить моногамию как правило и для мужчин (однако не по принуждению), и переходя к тому, что слишком часто марксизм подвергался нападкам извне за пропаганду полигамии, хотя ещё в *Коммунистическом манифесте* Маркс и Энгельс попытались объяснить, почему отказ от модели буржуазного брака вовсе не означает отставание идеи об «общности жен».

³¹ См.: Фурье Ш. *Новый любовный мир // Трактаты о любви*; под ред. О.П. Зубец. М.: ИФРАН, 1994. С. 32–52.

³² См.: Энгельс Ф. *Происхождение семьи, частной собственности и государства* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21. С. 60–61.

«достижение» по сути означало ниспровержение материнского права и явилось «началом “всемирно-исторического поражения женского пола”: муж захватил бразды правления и в доме, а жена была лишена своего почётного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения»³³.

Энгельс полагает, что («половая») любовь, не скованная брачным контрактом, возможна только среди угнетённых классов, то есть в среде пролетариата, но при этом, поскольку «здесь нет никакой собственности, для сохранения и наследования которой как раз и были созданы моногамия и господство мужчин»³⁴, устраняются и все основы «классической» моногамии. С одной стороны, это утверждение позволяет нам увидеть, что любовь в марксистской теории оказывается своеобразной панацеей от промискуитетных половых отношений; с другой стороны, означает ли это, что упразднение индивидуальной буржуазной семьи, основанной на экономическом подчинении женщины мужу как кормильцу, вместе с отменой частной собственности предполагает иную форму брака – без прав собственности во всех смыслах? Что, собственно говоря, в таком случае можно понимать под браком? И коль скоро брак либо освящается на небесах (то есть санкционируется церковью), либо узаконивается светской властью, то какую роль в формировании нуклеарной семьи при изменении общественного строя должно играть государство – в условиях, когда церковь лишается своих посреднических функций?

Частично ответы на эти вопросы мы можем найти в работах Маркса и Энгельса, но в ещё большей мере нам здесь был бы полезен экскурс в историю обсуждения этих проблем в первые годы Советской власти, поскольку именно революционный праксис в полной мере обнажил все те противоречия, о которых шла речь выше.

«Левое неприличие» Октября, или Обмен женщинами при коммунизме³⁵

Изменение семейного права стало одной из первых забот большевиков, попытавшихся сразу же законодательно закрепить «научно обоснованные» взгляды на брак и семью с опорой в первую очередь на те идеи, которые были высказаны Энгельсом и Марксом, но, по сути, следуя тем утопическим принципам, которые мы на-

³³ Энгельс, указ. соч., с. 58.

³⁴ Там же, с. 74.

³⁵ Здесь я парафразирую выражение Юрия Цивьяна, анализирующего «левое неприличие» в фильме Сергея Эйзенштейна «Октябрь» (см.: Цивьян Ю.Г. *Историческая рецепция кино: Кинематограф в России, 1896–1930*. Рига: Зинатне, 1991. С. 354). Говоря об «обмене женщинами», я имею в виду не только и не столько все те идеи относительно первобытных систем родства, которые мы можем найти у западных антропологов (в первую очередь, Клода Леви-Стросса), сколько феминистскую интерпретацию этого феномена, предложенную Гейл Рубин.

ходим не только у Дезами и Фурье, но и у их предшественников, далеких и близких – Ликурга, Мора, Кампанеллы, Морелли, Руссо, Гельвеция и др.³⁶ Первыми актами, положившими начало советскому семейному праву, были Декреты ВЦИК и СНК РСФСР от 18 декабря 1917 г. «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» и от 19 декабря 1917 г. «О расторжении брака», которые, как известно, в первую очередь были направлены на изменение положения женщин. Авторы этих декретов (вслед за Марксом и Энгельсом) исходили из того, что в результате общественного переворота положение женщины изменится – она перестанет продаваться мужчине за деньги в жены, поскольку также сможет участвовать общественном производстве. Достигнутое равноправие мужчины и женщины приведёт к тому, что браки должны (будут) заключаться по взаимной склонности, при этом женщине, если она более не испытывает никаких чувств к своему сожителю, отныне ничто не должно помешать уйти к другому мужчине и заключить новый брак. Роль же «единого общественного очага» (используя термин Дезами) отводилась теперь государству, которое должно взять на себя не только функцию защиты нового типа отношений, но также и бремя по уходу и воспитанию детей.

Несмотря на то что в советских нормативных актах того периода не обнаруживается точной дефиниции брака, тем не менее, в различных документах и декретах фигурируют следующие формулировки: «брак есть свободное сожителство двух лиц», «брак основан на взаимном притяжении, на культурном и идейном единомыслии и на половых отношениях»³⁷ (под «взаимным притяжением» здесь, конечно же, имеется в виду любовь, хотя в такой трактовке было бы более уместно использование английской идиомы «*chemistry*»³⁸). Учитывая, что согласно коммунистической утопии государство должно рано или поздно естественным образом отмереть, подчёркиваемая роль государства в легитимации брачных отношений, видимо, на тот момент была важна как противодействие институту религиозной власти, всё ещё сохранявшей своё значение, особенно в крестьянской среде. Тем более что в *Принципах коммунизма* Энгельс писал о том, что в будущем

³⁶ Более того, можно зайти так далеко, чтобы вспомнить о параграфе под названием «Общность жен и детей у стражей» в *Государстве* Платона.

³⁷ См. более подробно об этом: Нижник Н.С. Семья и брак в первые годы Советской власти // *Новейшая история Отечества XX–XXI вв.*: Сб. науч. тр. Вып. 2. Саратов: Наука, 2007. С. 428–430.

³⁸ Вправе ли мы искать параллели между материалистической теорией любви и современными биологизаторскими теориями, сводящими эмоциональные состояния субъекта к работе гормонов и пониманию любви как «поведенческого механизма, обеспечивающего максимальную приспособленность особи путём оптимальной связи между удовлетворяющими друг друга партнёрами» (в формулировке Бараша, см.: Barash D.P. Human reproductive strategies: A sociobiological overview // *The evolution of human social behavior*. N. Y., 1980. P. 146)?

«отношения полов станут исключительно частным делом, которое будет касаться только заинтересованных лиц и в которое обществу нет нужды вмешиваться»³⁹.

Столь радикальная перемена в законодательстве потребовала не только многих лет, но и больших усилий со стороны Советской власти по разъяснению своей политики в отношении семьи и брака и преодолению патриархальных норм. Очевидно, что без работы «государственных идеологических аппаратов» (к которым следовало бы отнести и новую пролетарскую литературу) это вряд ли было бы возможно. Но, как известно, идеологические аппараты вступают в действие не сразу, первоначально новая власть опирается лишь на государственные репрессивные аппараты. В советской истории этот зазор приходится на первые три-четыре года после революции (на эпоху военного коммунизма), а новая социалистическая мораль стала предметом публичных обсуждений лишь в начале 1920-х гг. Каким образом заполнялся этот идеологический вакуум? Что предшествовало возможности публичных дискуссий о «половых сношениях» на собраниях комсомольцев, маршу «обнажённых» пролетариев с радикальными лозунгами «Любовь! Любовь! Долой стыд! Долой чувство вины!»⁴⁰ и отрицанию любви как буржуазного предвзвеса среди пролетарской молодежи 1920-х гг.?

Как ни странно, но этому предшествовало... обобществление женщин (по крайней мере декларативное, на языке постановлений и декретов): лишив мужчин патриархального права на нерасторжимую моногамию и обладание женщинами на законных основаниях, практически сразу же эту власть на обладание и распоряжение женскими телами государство попыталось присвоить себе (что позволило ему, государству то есть, частично вернуть «экспроприированные» блага пострадавшей стороне – то есть мужчинам). Женщины, бывшие ранее объектами присвоения в системе частной собственности, объявляются объектами, находящимися в собственности государства(!). Во многих городах Советской России имел хождение «Декрет о социализации женщин», выпущенный в 1918 г. Вот некоторые выдержки из Декрета Саратовского губернского Совета Народных Комиссаров об отмене частного владения женщинами (я позволю себе довольно пространные цитаты из этого «документа» с тем, чтобы чуть позднее проанализировать некоторые из его положений. Несмотря на то что достоверность этого документа сомнительна⁴¹, для меня он интересен в первую

³⁹ Энгельс Ф. *Принципы коммунизма* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4. С. 332–339.

⁴⁰ Такая демонстрация на самом деле имела место в 1922 г. в Москве.

⁴¹ Этот и другие подобные декреты можно найти в брошюре, выпущенной в 1918 г. под характерным названием: *Социализация женщин*. Петроград, 1918. Относительно этого документа существует мнение историков о том, что это фальшивка, сфабрикованная неким Уваровым как пародия на половой нигилизм большевиков. Важно, однако, что, несмотря на осуждение со стороны верховных властей, этот де-

очередь как дискурсивный феномен, возникший в совершенно определённый исторический момент и вполне согласующийся с некоторыми положениями марксистской теории. Итак:

«До сих пор законные браки служили серьёзным оружием в руках буржуазии в её борьбе с пролетариатом, благодаря им *все лучшие экземиляры прекрасного пола* (здесь и далее курсив мой. – А. У.) были собственностью буржуев империалистов и такую собственностью не могло быть не нарушено правильное продолжение человеческого рода. Поэтому СГСНК постановляет:

1. С 1 января 1918 года отменяется право *постоянного владения* женщинами, достигшими 17 лет и до 30 лет

2. Действие настоящего декрета не распространяется на замужних женщин, имеющих пятеро и больше детей

3. За бывшими *владельцами* и (мужьями) сохраняется право на *внеочередное* использование своей жены

4. Женщины *изымаются из частного постоянного владения* и объявляются достоянием всего трудового народа

5. *Распределение заведывания отчуждёнными женщинами* предоставляется Совету Рабочих и крестьянских депутатов (Губернскому, Уездному и Сельскому по принадлежности)

6. Граждане мужчины имеют право пользоваться женщиной не чаще четырёх раз в неделю и не более трех часов при соблюдении условий, указанных ниже...

7. *Каждый член трудового народа* обязан отчислять от своего заработка 2% в фонд народного поколения

8. Каждый мужчина, желающий воспользоваться *экземиляром народного достояния*, должен предоставить от рабоче-заводского комитета или профессионального союза удостоверение *о принадлежности своей к трудовому классу*

9. Не принадлежащие к трудовому классу мужчины приобретают право воспользоваться отчужденными женщинами *при условии ежемесячного взноса*, указанного в п. 8, в фонд 1000 рублей

10. Все женщины, объявленные данным декретом *народным достоянием*, получают из фонда народного поколения вспомоществование в размере 280 рублей...»

При чтении подобного документа не могут не возникнуть ассоциации с идеями, высказанными Шарлем Фурье почти веком раньше⁴², но, скорее, речь должна была бы идти о «первобытном

крет вскоре начал жить своей жизнью, и его распространение вышло из-под контроля властей, он начал использоваться *à tout faire* (в том числе и белогвардейцами). В этом смысле он перестал быть фикцией (более подробно на эту тему см.: Велидов А. “Декрет” о национализации женщин // *Московские новости*. 1990. № 8). К тому же расхождение между реальным опытом и идеологическими принципами в целом является одной из основных проблем в интерпретациях советской культуры.

⁴² На этом фоне позиция Фурье выглядит как более прогрессивная, более эгалитарная, коль скоро для него обобществлению (гипотетически)

коммунизме», а точнее – той фазе развития социальных отношений, которая предшествовала появлению государства, а именно – о первобытных системах родства⁴³. С той существенной разницей, что вновь (из)обретённая система сексуально-экономических обменов, *во-первых*, отныне должна регулироваться государством, *во-вторых*, в её основе лежит не «дар», а (капиталистический по сути) обмен, опосредованный деньгами⁴⁴, а *в-третьих*, ключевую роль в организации этого типа обмена играет принадлежность к определённому классу. Иначе говоря, при всей радикальности и шокирующей новизне этих положений, документ выглядит как результат скрещивания взаимоисключающих правил регулирования социальных и экономических отношений – логики рыночного обмена и логики социального государства, логики «дара» и логики «товара».

Итак, женщинами обмениваются, но они не «дарятся», а уступаются за деньги. Причина, по которой я не говорю здесь о женщинах как о «товаре», состоит в том, что если это и товар, то весьма специфический (который в полной мере отражает противоречия, присущие социалистической системе обмена, распределения и потребления), ведь речь идёт не о «свободном» рыночном обмене, а об обмене, регулируемом государством, которое в данном случае выступает в качестве «продавца», определяющего цену не в соответствии с «рыночной стоимостью», а согласно другим – идеологическим – критериям (для разных по своему классовому происхождению покупателей – разная цена). Более того, это такой «товар», который сдаётся в аренду, причём на специально оговариваемых условиях («не чаще четырёх раз в неделю...»), но не отчуждается совсем. «Он» не может отчуждаться ещё и потому, что – в известных

подлежали и женщины, и мужчины.

⁴³ В формулировке Гейл Рубин, «система родства является наложением социальных целей на часть природного мира». Системы родства – это не только обмен женщинами, но и обмен доступом к сексуальным отношениям, обмен генеалогическими статусами, родословными и именами, предками и правами, но главное – людьми (см.: Рубин Г. Обмен женщинами: заметки по политэкономии пола // *Антология гендерной теории*; под ред. Е. Гаповой, А. Усмановой. Мн.: ПроPILEI, 2000. С. 106).

⁴⁴ Гейл Рубин отмечает, что обмен подарками всегда являлся «идиомой конкуренции и соперничества» (Рубин, указ. соч., с. 103), и в этом смысле товарно-денежный обмен – всего лишь «естественный» продукт исторического развития. От обмена дарами до обмена деньгами, образно говоря, один шаг (по крайней мере, в западном обществе) – антропологам не удалось обнаружить такие слова, как «обмен» и «продажа», например, в языке квакиютлей (см.: Мосс М. Очерк о даре // *Общество. Обмен. Личность*. М.: Восточная литература, 1996. С. 142). Тем более что в современном обществе друг друга часто одаривают (по случаю свадьбы, Дня рождения и т. д.) именно деньгами, и более того – спонсорская помощь и другие формы якобы безвозмездной помощи, по сути, являются разновидностями потлача. Более подробно о сопоставлении экономики дара и экономики товарно-денежных отношений как двух различных систем обмена см.: Мосс, указ. соч., с. 201–222.

пределах – принадлежит себе самому! В том смысле, что имеет право выбора своего нового «владельца». В других похожих документах (изданных во Владимирском, Пермском и иных уездах) оговаривалось, например, что женщине, зарегистрированной в «*бюро свободной любви*», предоставляется право выбора мужчины в возрасте от 19 до 50 лет себе в сожители, причём с гарантированным правом менять партнёров один раз в месяц.

Далее, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в этом документе переходного периода уже присутствуют зачатки идеи социального государства, устанавливающего «льготные тарифы» для разных групп населения на различные виды услуг (в данном случае – на сексуальные), а также пытающегося через систему налогов («ежемесячного взноса») обеспечить механизмы защиты беременных женщин⁴⁵ и детей, рождённых вне брака (документом предусматривалась передача младенцев в «Народные ясли» и обеспечение их государством до момента достижения 17-летнего возраста). По этой причине мы вряд ли можем здесь, в вопросе об использовании удовольствия при социализме, говорить о «холодном утилитарном расчёте» (выражение М. Мосса), являющемся одной из движущих сил капиталистического обмена. Другое дело, что совершенно в духе Адама Смита, полагавшего возможным направить личный эгоизм и рыночные механизмы на пользу общему благу, мы наблюдаем нечто вроде той самой «невидимой руки», по мановению которой отдельные индивиды подводятся, помимо их воли, к реализации общественных интересов, а именно: к выстраиванию новой модели семьи и брака, пока – через регулируемый и контролируемый (в том числе экономическими мерами) промискуитет и разрушение прежних систем родства.

Возможно, самым поразительным в этом документе является не только и не столько его содержание, сколько те дискурсивные конструкции, посредством которых эти революционные идеи артикулируются. Наиболее проблематичные формулировки, выделенные мною курсивом в тексте самого документа, наводят на мысль о специфическом «левом неприличии Октября», которое проявляется, с одной стороны, в том, что государство считает своей прямой обязанностью вторгаться в интимную жизнь всех граждан без исключения (а не только в опочивальню императрицы, как в фильме Эйзенштейна «Октябрь»), а с другой – в том, что новая власть не прибегает к эвфемизмам при обсуждении столь щекотливых тем, приспособляя для своих нужд имеющийся в её распоряжении язык – политэкономический язык марксистской теории. Единственным эвфемизмом, пожалуй, является «бюро свободной любви», но даже и здесь речь идёт не о санкционируемой государством проституции (как «свободной любви» за деньги), а

⁴⁵ Пункт 11: «Забеременевшие женщины освобождаются от своих обязанностей прямых и государственных в течение 4 месяцев (3 месяца до и 1 после родов)».

необходимости встать на учёт, зарегистрироваться, стать видимым для государства.

Можно было бы сказать, что скудный, «коснобуквальный» (Ролан Барт), сухой, оскорбительный в своей прямоте язык обобществления и экспроприации несёт на себе отпечаток неуклюжести любого *langue de bois* («деревянного», бюрократического, официозного языка). Но дело не в этом – ведь схожие лингвистические и идеологические конструкции мы обнаруживаем в разнообразных текстах 1920-х гг. и даже позже, – а в том, что, *во-первых*, это «нищий» язык бывшего угнетённого класса⁴⁶, который, как писали Маркс и Энгельс, при буржуазном *status quo* обречён на «вынужденную бессемейность» и публичную проституцию»⁴⁷ (не говоря уж о нехватке просвещённости в самом широком смысле); *во-вторых*, он сводит всё потенциальное разнообразие отношений между мужчинами и женщинами к удовлетворению биологической потребности (любовь-товарищество и другие «сценарии» возникнут позже); *в-третьих*, он обращён к мужчинам, но не к женщинам – женщины, объявляемые «достоянием республики», здесь выступают как объекты отчуждения/присвоения/перераспределения, и эта объективация осуществляется открыто и без стеснения. И даже если женщина здесь не товар, она всё-таки оказывается почти вещью (хоть и с душой). Но в любом случае субъектом сексуальных отношений, как и на протяжении многих предшествующих столетий, оказывается вновь мужчина (даже мужчина, принадлежащий к презираемому низвергнутому классу), тогда как женщины остаются «полуобъектами» (Г. Рубин⁴⁸). Впрочем, как известно, в марксистской теории субъекту в целом отводится весьма скромное место – объективации в некотором роде подлежит абсолютно всё, и для самого марксизма (в отличие от, например, экзистенциализма) забвение субъекта (ради более универсальных целей) являлось скорее достоинством теории, нежели свидетельством её ущербности.

Далее, специфическим нематериальным товаром, которым готово поторговать новое социалистическое государство, здесь выступает не женщина и её тело, а *удовольствие*. Об этом свидетельствует детально обсуждаемая в указе монетизация удовольствия: введение дифференцированной оплаты за сексуальную жизнь. Женщины при этом получают не только сексуальное удовлетворение (прибавочное удовольствие), но и социальные гарантии для себя и своих детей, и эти отношения опосредуются государством. Для многих исследователей советской культуры «извращение» любви при социализме состояло в возникновении пресловутого «сталинского треугольника» («он – она – Сталин»), но, вообще

⁴⁶ Вслед за Роланом Бартом можно сказать, что это язык поступков, и роскошь «метаязыка» ему пока не доступна (см.: Барт Р. *Мифологии*. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. С. 275).

⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. *Манифест Коммунистической партии*. Соч., т. 4. С. 443.

⁴⁸ Рубин, указ. соч., с. 106.

говоря, треугольник этот возник задолго до того, как произошла подмена – то есть до того, как государство оказалось персонифицированным одним человеком. Таким образом, как мы видим, наметенная Шарлем Фурье программа превращения удовольствия «при режиме гармонии» в «государственное дело», в «часть целенаправленной социальной политики»⁴⁹, когда лица всех возрастов обеспечиваются «благами любви», но не в рамках семейно-брачных отношений, являлась вовсе не столь уж утопической.

Любовь как классовое чувство

Итак, Революция принесла с собой «правду нового класса, с новыми чувствами, новыми понятиями, новыми усмотрениями»⁵⁰ (А. Коллонтай), но до конца 1920-х гг. любовь оставалась под подозрением и у представителей «освобождённого класса», и у тех, кто содействовал их освобождению – я имею в виду интеллектуальную и политическую элиту постреволюционной России. И в литературных текстах, и в газетно-журнальных публикациях (посвящённых «половому вопросу»), и в научно-популярных брошюрах мы можем встретить прямо противоположные точки зрения, авторы которых, тем не менее, убеждены в том, что именно им известна эта новая (и что важно – подлинно коммунистическая!) правда. «Мы не признаём никакой любви! Это всё буржуазные штучки, мешающие делу! Развлечение для сытых!» – говорили одни⁵¹, те, для кого сексуальное раскрепощение пролетариата явилось главным достижением новой власти. Парадоксальным образом, отказывались «говорить о любви» и те, кто был очень далёк от пропаганды новых взглядов на сексуальную свободу: например, Ленин тоже считал, что даже разговоры о любви («копание в вопросах пола и любви») – это «буржуазное дело». Другие полагали, что сексуальное наслаждение – абсолютно буржуазно по самой своей сути, и усматривали в любви не только прочный фундамент пролетарского брака, но и панацею от половой распущенности, «эксцессов полового анархизма»⁵² – от всего того, что противоречит евристическим задачам пролетариата по созданию нового совершенного человека. В такой трактовке «любовь» фактически отождествлялась

⁴⁹ Фурье, указ. соч., с. 34.

⁵⁰ Коллонтай А. *Любовь трёх поколений*. М., 1923. С. 18.

⁵¹ Гумилевский Л.И. *Собачий переулок*. М., 1926. С. 14.

⁵² Тезис IV из *Двенадцати половых заповедей революционного пролетариата* (1924) Арона Залкина, «врача партии», как его часто называют, гласил: «Половой акт должен быть лишь конечным звеном в цепи глубоких и сложных переживаний, связывающих в данный момент любящих». А в тезисе VII мы читаем: «Любовь должна быть моногамной, моноандрической» (одна жена, один муж») (см.: Залкин А.Б. *Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата // Революция и молодёжь* (изд-во Коммунистического университета им Я.М. Свердлова, 1924. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.a-z.ru/women/texts/zalkinr.htm>).

с сексуальной аскезой (транспонированная версия «чистой любви» при коммунизме?). «Освобождение сексуальности» в рамках этой парадигмы означало выведение сексуальности из-под власти животного начала (освобождение от «полового дурмана») и её подчинение иным – социальным – задачам. При этом и те и другие нещадно клеймили друг друга за извращение принципов коммунизма и контрабанду мещанской идеологии⁵³, но в конечном счёте мы могли бы сказать, что речь шла о разделении «любви чувственной» и «любви сентиментальной» (как в своё время обозначил эту дилемму Шарль Фурье). Разрешению этих коллизий должна была поспособствовать предпринятая *Комсомольской правдой* в 1927 публикация специальной подборки цитат «К. Маркс и Ф. Энгельс о браке и семье» – по всей видимости, эта публикация должна была «расставить “точки над *i*” в неумолимо продолжавшейся дискуссии о сексуальной свободе, заставить её войти в нужные рамки», чтобы она не превратилась «ни в анархию, ни в бордель»⁵⁴.

Пожалуй, единственным тезисом, который разделяли и те и другие (и образованная элита, и полуграмотные массы), была мысль о том, что любовь должна основываться на «сродстве душ», а значит на «одинаковости интересов борьбы» и «одинаковости классовых идеалов».⁵⁵ В более жёсткой (биологизаторской) трактовке это могло бы звучать так:

«Половой подбор должен строиться по линии классовой, революционно-пролетарской целесообразности»⁵⁶.

Этот вопрос заслуживает более детального рассмотрения, несмотря на всю его кажущуюся простоту. На первый взгляд, это одна из тех банальных истин, которая сформировалась как «категория практики» и в конце концов стала восприниматься как аксиома здравого смысла, поскольку во все времена и при любом социально-экономическом и политическом порядке «спаривание с себе подобными» являлось незыблемым правилом для представителей всех социальных групп (на основе принадлежности к определённому классу, этносу, касте, религиозной общине или клану). В своей основе эта идея восходит к патриархальному договорному браку и отрицанию различных видов мезальянса (неравного брака) внутри каждой отдельной социальной группы («выгодная партия» позволяла изменить своё финансовое и – иногда – социальное положение, но, как правило, это было незначительным отклонением

⁵³ Николай Бухарин отозвался о «заповедях» Залкинда так: «Чушь и мещанская накипь, которая желает лезть во все карманы».

⁵⁴ См.: Пушкарёв А.М. Из “тьмы” приватности на “свет” публичности: сексуальная этика в дискурсе художественной литературы и критики 1920-х гг. // *Вестник РУДН. Серия «История России»*. 1997. № 1. С. 146.

⁵⁵ Эти формулировки можно встретить в различных текстах, но в данном случае я пользуюсь выдержками из рецензии на один из романов Александры Коллонтай (см.: Буднее Ф. Половая революция // *На посту*. 1924. № 1. С. 248).

⁵⁶ Залкинд, указ. соч.

от требования классовой гомогенности брачующихся). Одним из достижений Советской власти в области социальной политики явилось разрушение института договорных браков⁵⁷ (вместе с уничтожением социальных перегородок между ранее непроницаемыми сообществами) и утверждение такой модели брака, которая была бы основана на взаимном притяжении двух индивидов, а не на интересах семьи или клана, участие которых в выборе брачного партнёра всё более минимизировалось. В этом смысле, в советском обществе «здоровая» точка зрения на полезность любви как подлинного основания для создания семьи и прочного брака, высказывавшаяся неоднократно марксистскими теоретиками (от Бебеля до Залкинда), одержала историческую победу. Попутно следует отметить, что если Советской власти и удалось превратить всю страну в гигантский «плавильный котёл», в том числе посредством кросс-культурных, межэтнических браков, то вопрос о классовых различиях как препятствии для создания счастливой семьи, хоть и в завуалированной форме, всё же сохранил своё значение. Можно обнаружить серьёзное расхождение между идеологическим дискурсом (в том, что касается равенства и стирания классовых различий) и реальностью повседневных практик: в «бесклассовом» обществе позднего социализма браки заключались между людьми примерно одинакового символического статуса и экономического положения (в том смысле, что брак между учительницей и офицером вписывался в эту модель, а вот между крестьянином и актрисой – вряд ли). Как бы то ни было, во всех этих случаях классовый характер любви, по умолчанию или же эксплицитно, привязывался к решению вопроса о браке.⁵⁸

С точки зрения сегодняшнего дня, заключение любви в капсулу брачно-семейных отношений выглядит как совершенный анахронизм. Но в контексте дискуссий XIX – начала XX вв. «возвращение» любви в семью означало очень многое. *Во-первых*, для сторонников марксистской теории это означало утверждение свободы и равенства в сфере семейных отношений, поскольку в браке, основанном на «половой любви и на действительно свободном согласии супругов», реализуется фундаментальное право человека,

⁵⁷ Разрушение модели договорных браков является следствием модернизации и кризиса института брака как такового (что произошло в Европе ещё в середине XIX века), однако, например, на «Красном Востоке» (в Закавказье и Средней Азии) именно активное вмешательство Советской власти в эти вопросы, включая пропаганду социалистических идеалов семьи, имело решающее значение в модернизации института брака в советский период. Весьма интересный материал для размышления по поводу значимости этой темы для Советской власти мы можем найти в литературе и кинематографе (в качестве примера можно вспомнить фильм «Свинарка и пастух» (1941) Ивана Пырьева).

⁵⁸ Перефразируя мысль Энгельса, высказанную им в отношении прогрессивности буржуазного брака, можно сказать, что и при советском режиме брак оставался классовым браком, однако «в пределах класса» сторонам предоставлялась известная свобода выбора.

«и притом не только *droit de l'homme*», но и «*droit de la femme*», и такое положение вещей должно было стать нормой не только для привилегированного класса (буржуазии в XIX веке), но и для всех бывших угнетённых классов:

«Полная свобода при заключении браков может, таким образом, стать общим достоянием только после того, как уничтожение капиталистического производства и созданных им отношений собственности устранил все побочные экономические соображения, оказывающие теперь ещё столь громадное влияние на выбор супруга. Тогда уже не останется больше никакого другого мотива, кроме взаимной склонности».⁵⁹

Во-вторых (и это тесно связано с первым тезисом), в рамках марксистской политической утопии любовь (как основа семьи при коммунизме) антиномична корысти (как основанию патриархального брака), что позволяет говорить о разведении частнособственного «инстинкта» и искренних человеческих эмоций – любовь перестаёт быть «товаром», что, как полагает Эва Иллуц, является предпосылкой для формирования подлинно человеческих отношений.⁶⁰ *В-третьих*, признание любви в качестве основного мотива для создания семьи означало также преодоление двойной морали (любовь переставала быть губительной «страстью» за стенами домашнего очага) и появление новых этических принципов – по мнению Энгельса, «появляется новый нравственный критерий для осуждения и оправдания половой связи; спрашивают не только о том, была ли она брачной или внебрачной, но и о том, возникла ли она по взаимной любви или нет?»⁶¹.

Любовь всегда являлась «классовым сентиментом» ещё и в том смысле, что сама идея любви являлась продуктом сословной культуры: несмотря на то что только представители низших сословий и классов (несвободные в остальном) были относительно свободны в своём выборе брачного партнёра, культ любви и поэтизация различных её форм сложились в культуре людей благородного происхождения, чья несвобода в первую очередь определялась (до XVIII века как минимум) невозможностью избежать брака по расчёту (пресловутая «буржуазная мораль» – это результат драматического сосуществования двух моралей и принятие этого как своеобразной нормы). Напрашивается мысль о том, что с этим связана и аристократическая ассоциация любви и благородства (любовь *облагораживает* человека и буквально, и метафорически – поднимает его над обстоятельствами, но также и социальным окружением). В истории советской культуры (начиная с 1920-х гг.) можно увидеть, что, с одной стороны, пролетариат, с присущим ему исторически сложившимся безразличием (и отчасти невежеством) в отношении

⁵⁹ См.: Энгельс, *Происхождение семьи*, указ. соч., т. 21, с. 79–80, 83–84.

⁶⁰ Illouz E. *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. University of California Press, 1997. P. 7.

⁶¹ См.: Энгельс, *Происхождение семьи*, указ. соч.

романтической любви, фактически уравнивает любовь и половые отношения, с другой – по мере «облагораживания» и просвещения идеалы романтической и даже куртуазной любви, не сводимой к сексу, становятся достоянием рабочего класса и всего советского общества – через классическую литературу, культивировавшую аристократичное отношение к чувственности (от Шекспира до Толстого). Отсюда и многие культурные противоречия любви при социализме (перефразируя название известной книги Эвы Иллуц о «культурных противоречиях любви при капитализме»).

Далее, в понимании любви как «классового чувства» есть и другие смысловые оттенки. Не только партийные идеологи, но также кинематограф и литература пытались убедить свою аудиторию в том, что любовь – это чувство, которое может и должно контролироваться классовым чутьём, и что конфликт между личной симпатией и классовым долгом должен был неизменно решаться в пользу долга. Призывы к сублимации сексуальной энергии на дело Революции и половому воздержанию, несомненно, играли большую роль в кристаллизации идеалов коммунистической утопии, а подчинение любви классовому долгу всеми большевиками рассматривалось как один из главных принципов новой коммунистической морали, обуславливающих и биологическое и социальное совершенство «нового человека». Тем самым «чистая любовь» (вместе с целомудрием), как уже отмечалось ранее, в полной мере соответствовала представлению о благородстве и чистоте идеалов революции.

Чтобы ответить на вопрос о том, почему не только помыслы о браке, но даже сексуальное влечение по отношению к классово чуждому «элементу» выглядели как предательство дела Революции, нам стоило бы вернуться к идеям Арона Залкинда и прислушаться к его аргументам. Тезис о том, что «основной половой приманкой должны быть основные классовые достоинства», тесно связан с критикой патриархальных представлений о женской и мужской привлекательности: в новом обществе основанием для сближения двух индивидов – безразлично, мужчина это или женщина, – должны быть совсем другие качества (смелость, твёрдость, «точный интеллектуальный аппарат» и т. д.). Утверждая, что любовь к «классовому врагу» подобна любви к «крокодилу» или «орангутангу», он имел в виду опасность, которая возникает в силу того, что у пролетария и у «крокодила» разное отношение к удовольствию – по этой причине привнесение в любовные отношения «элементов флирта, ухаживания, кокетства и прочих методов специально полового завоевания»⁶² являлось бы уступкой пролетариата чуждой ему идеологии. (Залкинд как врач имел дело с различными типами психосоматических отклонений и сталкивался с тем, что в некоторых случаях истоком индивидуальной «психодрамы» мужчины или женщины (или даже преступления на сексуальной почве) яв-

⁶² Залкинд, указ. соч.

лялись именно разные установки и ожидания в сфере сексуальных отношений.) Мировоззренческая полярность пролетария и буржуа усматривается Залкиндом также и в вопросе о ревности (ревность в этом смысле – тоже классовое чувство): у пролетария её нет и быть не должно. Собственно говоря, размышления Залкинда об отсутствии причин для ревности у сознательного пролетариата очень хорошо поясняют известное изречение Ленина о том, что в делах любви на первый план выходит «объективная логика классовых отношений»⁶³. Наконец, эмоциональная привязанность к «классовому врагу» (к тому, чьи интересы не связаны с революционными преобразованиями общества) чревата тем, что интересы индивида тем самым перечёркивают интересы класса, «личное» (в данном случае – биологическое) оказывается более важным, чем политическое!

Но как быть с неутилитарным пониманием любви – как чувства, которое не подчиняется ни «классовому долгу», ни задачам создания здоровой «ячейки общества», ни репродуктивной цели?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, нам следовало бы обратиться к анализу столь популярной в те годы идеи «свободной любви», теоретические контуры которой мы можем найти в первую очередь в работах женщин-марксисток – Инессы Арманд и Александры Коллонтай. Прежде всего, следует сказать, что тема «свободной любви» в массовом сознании оказалась прочно ассоциированной с представлением о сексуальной анархии и теорией «стакана воды». Однако, несмотря на хрупкость дискурсивных границ, разделявших эти два понятия в 1920-е гг., сексуальная свобода и «свободная любовь» вовсе не являлись тождественными понятиями (хотя в рамках теории свободной любви вопрос о том, как возможна сексуальная свобода для женщин, занимал отдельное место). Под сексуальной свободой имелись в виду «половая распущенность», «разврат», что в свою очередь являлось причиной таких социальных проблем, как аборт (и, как следствие, ухудшение здоровья женщин), венерические болезни, различные психические заболевания и изнасилования.⁶⁴ Поэтому в этом вопросе позиция советской политической элиты была более или менее консолидированной.

Однако с понятием «свободной любви» дело обстояло гораздо сложнее. Именно в артикуляции идеи «свободной любви» мы можем услышать «женский голос» Революции: во многом отличная от взглядов мужчин-большевиков точка зрения на «свободную любовь», представленная в текстах Инессы Арманд и Александры

⁶³ Ленин, *Письмо И.Ф. Арманд*, указ. соч. с. 51–52.

⁶⁴ На эту тему более подробно см. замечательную книгу Эрика Наймана, посвящённую проблеме «выведения в дискурс» темы сексуальности в эпоху нэпа, а также: Naiman E. *Sex in Public. Reincarnation of Soviet Ideology*. Princeton University Press, 1999. Весьма познавательной является и другая книга, вышедшая значительно раньше, тоже на английском языке, и написанная бывшим врачом, эмигрировавшим из СССР: Stern M., Stern A. *Sex in the USSR*. Times Books, 1980.

Коллонтай, обозначала возможность обретения женщинами своего языка и нахождения «истины» своего пола в новом социальном контексте (рассказы и повести Коллонтай написаны о женщинах, для женщин и с позиции женщины), причём в рамках именно той темы, которая женщинам наиболее близка в силу специфики их социального опыта – любовь, быт, семья. В то же время «копание в вопросах» «свободной любви» воспринималось многими однопартийцами как своеобразная ересь, как то, что компрометирует большевизм. И именно здесь мы обнаруживаем идеологические разногласия между феминистским марксизмом и марксизмом-ленинизмом (если можно так сказать), равно как и неразрывную связь между идеями Коллонтай и Арманд, с одной стороны, и «буржуазным феминизмом» – с другой. Более того, если мы и можем говорить о марксистской теории любви, то прежде всего благодаря женщинам-марксисткам, сумевшим через понятие любви не только пробить брешь в объективирующем дискурсе марксизма, но и обозначить возможности для реализации женской субъективности. Проговаривание темы любви оказывается тем самым и способом (контрабандного) возвращения Субъекта «в лоно» марксистской теории.

Начнём с того, что, может быть, любовь по определению «свободна»⁶⁵ – и не является ли в таком случае выражение «свободная любовь» плеоназмом? Понятие любви всегда было окружено аурой трансгрессии. Любовь символизирует отрицание социального мира, невозможность и нежелание подчиняться ожиданиям общества – в том числе и навязываемым гендерно специфичным нормам поведения. Собственно говоря, мифология романтической любви базируется как раз «на имплицитном представлении об асоциальном характере этого чувства и о временном выпадении любящих из системы социальных отношений», и если институт брака являлся оплотом системы социального воспроизводства, то романтическая любовь «вступала в конфликт с этими регулятивными механизмами, вносила элемент деструкции, непредсказуемости, иррациональности и порождала прецедент нарушения закона»⁶⁶. И всё же... Вероятно, мы могли бы сказать, что само выведение в дискурс темы свободной любви явилось попыткой осмыслить несвободу, с которой была сопряжена любовь, ведь на протяжении слишком долгого времени свободная любовь была преимущественно мужской прерогативой...

⁶⁵ Примечательно (но, пожалуй, не вполне здесь уместно, в силу того что нам пришлось бы переместиться совершенно в другую систему координат) в этой связи размышления Сартра о диалектике любви и свободы: именно в любви мы можем убедиться в том, что «свобода ни в коем случае не может перестать быть свободной», она может быть лишь на время «околдована». Говоря иначе, если для Алена Бадью любовь является основанием философского мышления, то для Сартра любовь является верной спутницей свободы.

⁶⁶ Усманова А. Повторение и различие, или «Ещё раз про любовь»... // *Новое литературное обозрение*. 2004 № 5(69). С. 185.

Позицию Александры Коллонтай⁶⁷ по вопросу о «свободной любви» слишком часто сводят к пресловутой «теории стакана воды» – то есть провозглашения той самой сексуальной анархии и промискуитетности, о которой уже говорилось выше как о неприемлемом для новой власти сценарии реализации сексуальных желаний пролетариата. Хотя уже давно доказано, что это вовсе не было теорией, которую Коллонтай отстаивала, да и само представление о любви как «стакане любви» возникло значительно раньше и совсем в другом контексте.⁶⁸

Концепция «крылатого Эроса» (духовной близости между любящими) во многом сложилась под влиянием идей Греты Мейзель-Хесс⁶⁹, анализу которых посвящена работа Александры Коллонтай *Любовь и новая мораль* (1911). Рассматривая вслед за немецкой феминисткой три основные формы отношений между полами при капитализме: легальный брак, проституцию и свободный союз, – особое внимание она уделяет анализу третьей формы – свободной любовной связи, несовершенство которой при капитализме связано в первую очередь с изуродованной двойной моралью психикой. В современном обществе, пишет Коллонтай, «свободная любовь» натакивается на два неизбежных препятствия: «любовную импотенцию», составляющую сущность нашего расплывчатого индивидуалистического мира, и отсутствие необходимого досуга для истинно душевных переживаний.⁷⁰ Любовная импотенция – удел мужчин, занятых либо «наживой и карьерой», либо погоней за «простым куском хлеба», но главное – любовь для мужчины играет второстепенную роль, он опасается того, что она может отвлечь его от «главного» в жизни, а свободная любовная связь, между тем, «требует несравненно большей затраты времени и душевных сил, чем оформленный брак или беглые похотные ласки».⁷¹ Современному человеку «некогда любить» и расходовать накопленные человечеством запасы «великой любви». Для женщины свободный союз является ещё большей проблемой, поскольку ей также приходится делать выбор между любовью и профессией, а кроме того, рано

⁶⁷ Об Александре Коллонтай написано так много, что я позволю себе не вдаваться в детальный анализ её проектов социального преобразования (а тем более, её литературного творчества), сосредоточившись лишь на тех идеях, которые нам важны в контексте обсуждения темы свободной любви.

⁶⁸ Тема любви как «стакана воды» действительно фигурировала в различных курсах XIX века, связанных с «эмансипацией тела», но авторство этого выражения приписывается Авроре Дюдеван (Жорж Санд): «Любовь, как стакан воды, даётся тому, кто его просит». Вероятно, имела место специфическая контаминация нескольких тем: сама Коллонтай говорила о необходимости «утоления жажды» современного человека в его потребности обрести любовь.

⁶⁹ Meisel-Hess G. *Die Sexuelle Krise*. Iena, 1911.

⁷⁰ Цит. по: Коллонтай А. *Любовь и новая мораль // Марксистский феминизм. Коллекция текстов Александры Коллонтай*; под ред. В.И. Успенской. М.: Феминист-Пресс Россия, 2003. С. 224

⁷¹ Коллонтай, указ. соч., с. 224.

или поздно возникает конфликт между любовью и материнством (не только в аспекте разнонаправленности типов любви по отношению к партнёру и ребёнку, но ещё в большей мере это связано с увеличением ответственности за последствия свободной любви). Мейзель-Хесс усматривает способ решения проблемы нехватки любви в культивировании «любви-игры» как «школы накопления» любовного потенциала в человеческой психике. Коллонтай предпочитает говорить об эротической дружбе, что способствует и развитию человеческой психики, её усложнению, и самосохранению личности (не погружающейся в «волны страсти»), и избавлению от эгоизма посредством воспитания взаимоуважения, и возможности установления паритета в любовных отношениях – ведь, в конечном счёте, для Коллонтай высшей формой любви являлась любовь-товарищество. По её мнению, любовь – свободная от материальной зависимости (и связанного с этим унижения) – должна быть не столько главной целью в жизни женщины (в этом случае она оказывается рабой любви), сколько одной из ступеней в постижении своего Я.

Десятилетием позже Александра Коллонтай возвращается к теме любви, но уже при совершенно других обстоятельствах: одна из самых известных её работ *Дорогу крылатому Эросу!* была написана в 1923; она представляет собой развёрнутый ответ на вопрос о том, «какое место занимает любовь в идеологии рабочего класса»⁷². Как мы уже могли убедиться ранее, сама постановка вопроса была чрезвычайно актуальной в ситуации идеологической сумятицы 1920-х гг., но для меня здесь более важно то, что в ситуации огромного культурного и образовательного разрыва между политической элитой и освобождёнными пролетариями Коллонтай обращалась к молодёжи не на репрессивном языке медицины или политических лозунгов, а на языке классической европейской литературы и философии, одновременно осуществляя пересмотр европейской традиции куртуазной и романтической любви с позиции женского субъекта.⁷³

«Бескрылый Эрос» – это не только отсутствие эмоциональной связи в сексуальных отношениях (превращение полового акта в самодовлеющую цель), это и понимание любви как частного дела, как того, что препятствует возникновению социальных связей между членами трудового коллектива. «Крылатый Эрос», напротив, означал и признание права на любовь за пределами «узкого русла законно-брачных отношений», и преодоление «неприкрытого инстинкта воспроизводства», и отказ от права на «обладание любимым человеком *целиком и безраздельно*», и, в конечном счёте –

⁷² Коллонтай, *Дорогу крылатому Эросу!*, указ. соч., с. 273.

⁷³ Интересные размышления на тему (не)возможности говорить о любви для женщины-революционерки, происходившей из другой социальной среды, можно найти в статье Елены Гаповой: Гапова Е. Любовь как революция, или «Несмотря на Грамши» Полуты Бодуновой // *Травма: пункты*; под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: НЛО, 2009. С. 840–863.

это признание ценности любви при коммунизме как «психосоциальной силы».⁷⁴ Тема свободной любви здесь возвращается в рамках размышлений о «любви-товариществе», и, пожалуй, можно со всей определённой сказать, что в понимании Коллонтай свобода в любви достигается через установление равенства во взаимных отношениях («без мужского самодовления и рабского растворения своей личности в любви со стороны женщины»); через взаимное признание прав другого (подавление инстинкта собственности); и, наконец, через установление связи между двумя влюбленными и коллективом (подчинение любви-товарищества любви-долгу).

Взгляды Инессы Арманд на проблему свободной любви тоже сформировались ещё до революции: первоначально, в связи с проходившим в 1908 в Петербурге женским съездом, на котором вопрос о свободе любви был одним из наиболее дискуссионных. Затем несколько лет спустя (в 1915 г.) она задумала писать брошюру о свободной любви, по поводу которой в их переписке с Лениным возникла серьёзная полемика. Интересно, что многие из тезисов этой работы впоследствии легли в основу статьи *Маркс и Энгельс по вопросу семьи и брака* (1919), но «свободная любовь» в этом тексте уже не фигурировала. Вообще, судя по всему, тема «свободной любви» была очень популярной именно в первое десятилетие XX века, так что тексты о «свободе в любви» являлись во многом данью времени. После 1917 года сам терминологический оборот «свободная любовь» практически не появляется в работах женщин-марксисток, но не столько по причине деактуализации этого понятия как такового, сколько уже по другим – идеологическим – основаниям. Эти идеологические причины можно реконструировать по переписке Инессы Арманд и Ленина именно в связи с этой брошюрой (судить о проекте которой мы можем лишь по комментариям Ленина, увы!).

Во-первых, из переписки становится понятным, что Инесса Арманд рассматривала понятие свободной любви в контексте женской эмансипации – Ленин категорично выступает против и предлагает вообще изъять этот пункт о «требовании (свободной) женской любви» из текста брошюры, считая его буржуазным. Далее он расшифровывает целый спектр возможных интерпретаций этого понятия (свобода от материальных (финансовых) расчётов в деле любви, от религиозных и общественных предрассудков, от патриархального закона, от суда и полиции, от деторождения, от ... «серьёзного в любви»)⁷⁵. При этом некоторые из этих значений он считает буржуазно-феминистскими (а именно пп. 8–10 – о свободе от обязательств в любви, от деторождения и о свободе выбора сексуальных партнёров), в то время как Инессе Арманд он приписывает те значения, которые связаны со свободой от материальных забот, от финансовой обусловленности и от различного рода предрассудков. Для пролетариата, как он считает, наиболее важны пп. 1–2

⁷⁴ Коллонтай, *Дорогу крылатому Эросу*, указ. соч., с. 288–289.

⁷⁵ См.: Ленин, *Письмо И.Ф. Арманд*, указ. соч., с. 51–52.

(о финансовой независимости). Но наиболее интересно здесь то, что Ленин предлагает вообще не говорить о «свободе любви» в этих «правильных» пунктах, ибо сама проблема – гораздо шире. Во-вторых, из переписки следует, что Инесса Арманд говорит, в том числе, и о свободе любви вне брачно-семейных уз – в этой связи она пишет, что даже мимолетная страсть оказывается чище, чем «поцелуи без любви» между супругами. Ленин в ответ на это предлагает ей развернуть тему противопоставления мещански-интеллигентски-крестьянского брака как «пошлого и грязного брака без любви» – «пролетарскому гражданскому браку».⁷⁶

Между тем, из других личных писем и дневниковых записей Инессы Арманд (о которых можно судить по немногим опубликованным фрагментам)⁷⁷ становится понятно, что, несмотря на опыт её собственных удачных замужеств, она видит причину угасания любви в ущербности брака как социального института, поскольку для женщины брак означает повседневную рутину, в которой всё меньше остаётся возможностей для реализации любовного чувства. По сравнению с Коллонтай, взгляды Арманд выглядят менее радикальными, но то, что несомненно заслуживает внимания, – это размышления об освобождающем пафосе любви и о роли романтической любви, которой, по её мнению, в современной жизни практически не осталось места, а после Революции – и тем более...⁷⁸

Таким образом, если для Ленина и других советских марксистов тема любви казалась не только слишком маргинальной, но и идеологически опасной – поскольку многие из них воспринимали любовный дискурс как производное буржуазной идеологии и основание для возникновения двойной морали (ещё Фурье писал о том, что романтическая (или идеалистическая) любовь – это порождение тех, кто материально обеспечен), то представители феминистского марксизма, напротив, полагали возможным и необходимым инкорпорирование европейской традиции романтической любви (как культурной традиции) в проекты социалистического переустройства, показав, что любовь выступает той формой эмоционального совершенствования, которая способствует созданию новых граждан, а также той формой субъективации, которая, не разрушая коллективной связности, позволяет обеспечить гармоничное сочетание индивидуальных и коллективных целей.

Эпилог

Есть несколько причин, которые побудили меня написать этот текст, и некоторые я уже упомянула в начале этой статьи. Но есть и другие. Превращение марксизма в догму самым худшим образом

⁷⁶ См.: Ленин В.И. *Письмо И.Ф. Арманд, 24 января 1915 г.* // ПСС. Т. 49. С. 55–57.

⁷⁷ Арманд И. *Статьи, речи, письма.* М.: Изд-во политич. литер., 1975.

⁷⁸ Примечательно, что именно об этом шла речь в самом последнем абзаце её дневника, незавершённого по причине смерти в 1920 году.

сказалось на судьбе этой теории в Советском Союзе. В сознании нескольких поколений советских людей марксизм оказался урезанным до нескольких дежурных высказываний, вырванных из контекста, лишённых своей имманентной логики и употребляемых к месту и не к месту, по мере необходимости и сугубо из карьерных соображений (неслучайно на закате социалистической эпохи самыми популярными изданиями стали цитатники под названием «Маркс и Энгельс о...», допустим, о педагогике или сельском хозяйстве). Не только огромный интеллектуальный потенциал теории, но и её критический пафос оказались утраченными если не навсегда, то надолго. После распада Советского Союза марксизм стал частью интеллектуальной истории, но перестал восприниматься как живая традиция, тем более что с текстами нео-, пара- и постмарксистов мы практически не были знакомы до 1991 года. После 1991 (и вплоть до недавнего времени) переводы и публикации весьма значимых для западного марксизма авторов (например, Антонио Грамши) уже не имели смысла – цитировать «классиков» оказалось не только не нужно, но даже стало дурным тоном, поскольку весь марксизм был сильно скомпрометирован не только стражами ортодоксии, но и всем опытом социализма (на теорию свалена ответственность за создание бесчеловечного сталинского режима). Видимо, мы должны были дожидаться, пока Ленина нам «вернёт» Славой Жижек, представив его как вполне уважаемого мыслителя, а «идею коммунизма» вновь начнут обсуждать в Лондоне...⁷⁹

Как я уже отмечала ранее, фатальным образом не сложились и отношения между марксизмом и феминизмом – во всяком случае, в той системе координат, в которой оказались мы – постсоветские исследователи, с энтузиазмом встретившие феминизм, пришедший к нам с Запада, – ещё и потому, что он пришёл к нам с «либеральным» лицом. Не менее проблематично выглядела судьба марксизма и на Западе: после 1989-го, а тем более 1991-го многим стало казаться, что марксизм «скорее мёртв, чем жив», поскольку затея с применением Теории к практике потерпела сокрушительную неудачу. И так продолжалось, в общем-то, до тех пор, пока не случился экономический кризис 2008 г., когда Маркс и *Капитал* неожиданно появились на первых страницах вовсе не прокоммунистических газет. Как бы то ни было, в 1990-х гг. «открытие» критической теории и знакомство с современным марксизмом (в лице Бадью, Джеймсона, Негри и других авторов) происходили как бы с чистого листа, и многое в марксизме и его истоках нам приходится сейчас открывать или переосмысливать заново.

В рамках данной статьи для меня было очень важно разомкнуть порочный круг обвинений в адрес марксизма, касающихся того, что, «как и во многих других вопросах общественной жизни, большевистская философия пола и сексуальности была примитивна,

⁷⁹ См.: Douzinas C., Zizek S. (eds. *The Idea of Communism*. London: Verso, 2010.

как огурец»⁸⁰. Подобные утверждения – во многом результат распространения той самой квазимарксистской фразеологии, в которой фигурируют «теория стакана воды», «любовь к крокодилу или орангутангу», тема буржуазной морали и пр. Мне хотелось вернуться к истокам, чтобы показать, в какой мере марксистская теория оказалась своего рода порождающей матрицей для современного феминизма, но также – насколько марксистская мысль сама была пропитана духом времени, в котором уже витали идеи об эмансипации женщин, о «счастье всего человечества» и необходимости радикального переустройства общества, начиная с пересмотра роли и значения приватной сферы и интимных отношений. Расшифровка культурных смыслов, обусловивших появление и популярность марксистского проекта гендерной эмансипации, позволяет увидеть, в какой мере эти идеи впитали в себя полемику вокруг любви, начиная, если угодно, с конфликта между куртуазной поэзией и христианскими догматами в аспекте противопоставления любви – браку (в том смысле, что в Средние века, с точки зрения христианской религии, любовь была оправдана, только если она приводила к таинству (*sacrilige*) брака, а куртуазная ересь предполагала, напротив, отрицание брака как завершающей стадии любви). Обе морали, соответственно, расходились в вопросе об адюльтере (история формирования двойной морали должна начинаться именно со Средневековья)⁸¹. Конечно, заочная полемика между, например, Александрой Коллонтай и Ароном Залкиндом не может быть сведена к классическому противопоставлению религиозной аскезы и романтической любви (ведь, скажем, куртуазная любовь также предполагала сексуальную аскезу в отношении недосягаемого объекта любви), но в этом конфликте двух теоретиков «пролетарской любви» мы обнаруживаем следы и отголоски всех прежних дискуссий по этому вопросу, начиная от античного различия между «эросом» и «сторге».

Попробую перейти к выводам. Как мне представляется, неуместность (или структурная невозможность) любовного дискурса в марксизме связана со следующими причинами (при этом идеологическое разногласие между марксизмом и феминизмом в наибольшей степени касается первого и второго пунктов):

1) любовь вне брака, равно как и любовь, не ведущая к воспроизводству (нерепродуктивная любовь, включая гомосексуальные отношения) ставит под сомнение не только рационально-материалистическое понимание общества (в том числе, учение о семье как «ячейке общества»), но и подрывает базовые принципы политэкономической теории в вопросе о репродукции как способе производства и основе материальной жизни;

⁸⁰ Персональный сайт И.С. Кона: <http://sexology.narod.ru/chapt604.html>.

⁸¹ Мне не удалось здесь детально рассмотреть идеи Дени де Ружмона, хотя они чрезвычайно важны в контексте данной статьи, поэтому ограничусь ссылкой: Rougemont D. de. *L'amour et l'Occident*. Paris: Librairie Plon, 1939. P. 231–232.

2) любовь как локус автономии и интимности обнажает конфликт между индивидом и общественными интересами, между свободой и необходимостью, между частным и публичным – поскольку она утверждает примат индивидуального над социальным (любовь как трансгрессия социального порядка), тем самым уводя в сторону от классовой борьбы за счастье всего человечества;

3) любовь отвергается как идеологически скомпрометированная тема и как «классовое» чувство – в том смысле, что культурная мифология любви – это порождение иерархически устроенного общества (говоря буквально, идеалы романтической любви не имеют ничего общего с историей угнетённых классов); здесь же следует добавить, что любовь в буржуазном обществе тесно связана с утверждением «двойной морали» как этической нормы, что для социализма совершенно неприемлемо;

4) метафизическая связь между любовью и частной собственностью: любовь как прибежище индивидуальности и приватности является также и чувством, основанным на желании «присвоения», превращения Другого в свою собственность (с этим связана и критика ревности как опасного и вредного аффекта);

5) наконец, «объективным» фактором, препятствующим инкорпорированию любовного дискурса в марксистскую теорию, порождающим и обуславливающим эту структурную нехватку, является сам язык теории – это объективирующий, лишённый литературного воображения язык (не с этим ли связана и «бедность революционного мифа», по Барту?) – например, отказ от стандартов двойной морали косвенным образом упраздняет значение литературных нарративов о любви, опосредующих и артикулирующих травму невозможности реализации идеального любовного сценария в культуре XIX века.

В то же время, быть может, наиболее важным достижением марксистской теории в осмыслении феномена любви является придание ей политического смысла – неудивительно, что, покинув домен приватной жизни индивидов, любовь растворилась в потоке других социальных «обменов». И вполне возможно, что забвение субъекта, равно как и коррозию мифа о романтической любви, пропущенного через политэкономические фильтры марксистской теории, не следует считать наиболее циничными «продуктами» марксистской мысли, учитывая то обстоятельство, что проект эмансипации любви от репрессивного характера капиталистической системы производства и анализ корреляций между любовью и товарно-денежным обменом положили начало «политической критике сексуальности, желания и любви»⁸².

⁸² Illouz, op. cit.