

Центр женских исследований (ИСИТО)

Серия: Культура. Власть. Различие.

ЖЕНЩИНА НЕ СУЩЕСТВУЕТ:

Современные исследования
полового различия

Под ред. И. Аристарховой

Сыктывкар 1999

Contents

<i>Editor's Introduction</i>	7
I. Theories of Sexual Difference	
<i>Svetlana Yaroshenko. En route to Russian Feminist Theory</i>	15
<i>Irina Aristarkhova. Does The Woman Exist?: Introduction to Theory of Sexual Difference (Luce Irigaray)</i>	24
<i>Bodily Materialism, Sexual Difference and Cyberfeminism. Interview with Rosi Braidotti by Irina Aristarkhova</i>	32
<i>Feminist Heritage: Art and New Fields of Intervention. A Round Table Discussion. Faith Wilding, Maria Fernandez, Irina Aristarkhova</i>	53
II. Representations of Sexual Difference	
<i>Elena Omelchenko. From "Sex" to "Gender"?: An analysis of Discourses on Sexuality in Russian Teenage Magazines</i>	77
<i>Sergei Ushakin. Appearance of Masculinity</i>	116
<i>Elena Tshavskaya. Love for Men, War for Women</i>	132
III. Different Methodologies, Different Strategies	
<i>Marina Kiblitckaya. "Writing Diaries" : Live Strategies of Single Mothers</i>	143
<i>Irina Aristarkhova Cyberjouissance: A Sketch for a Politics of Pleasure</i>	159
<i>Contributors</i>	171

Translated by Irina Aristarkhova

И. Аристархова

КИБЕР-JOUISSANCE: НАБРОСОК ДЛЯ ПОЛИТИКИ НАСЛАЖДЕНИЯ*

Киберполитика

Киберпространство является клубком властных отношений, как и любое другое пространство, и в нем проигрывается уже существующая гендерная политика. В своей работе о коммуникативном действии Юрген Хабермас применяет демократические либеральные принципы к сфере общения и способам передачи информации. Он считает, что в будущем можно достичь "равного доступа" к коммуникации. Фуко написал по поводу этой основной идеи Хабермаса, что такое положение вещей (при котором истины обращаются свободно, без ограничений или принуждений) кажется ему непродуктивным и утопичным. Он пишет, что "именно это выражает ошибку в понимании властных отношений как чего-то плохого, от чего мы должны освободиться. Я думаю, что общество не может существовать без отношений власти, если под ними мы понимаем стратегии, которыми пользуются индивидуумы для направления и контроля поведения других. Проблема не в том, чтобы стараться растворить их в утопии полностью прозрачной коммуникации, но в том, чтобы приобрести такие юридические правила, техники управления, а также нравственность, *ethos*, обращение с собой, которые позволили бы нам вести эти властные игры с минимумом подавления" [5. С.446-7].

Мне хотелось бы подчеркнуть необходимость таких новых форм феминистских властных игр, в которых я считаю киберфеминизм осо-

* Данная статья написана на основе моего выступления на международной конференции "Киберфеминизм: Восток/Запад" (Санкт-Петербург, сентябрь 1997 г). Конференция была организована Аллой Митрофановой и Ириной Актюгановой, создательницами "Киберфеминклуба", и я благодарю их за приглашение и гостеприимство. Материалы конференции, а также интернет-ресурсы по киберфеминизму расположены по электронному адресу Киберфеминклуба: <http://www.cyferfeminclub.spb.ru>. Перевод статьи на англ. И нем. языки в Интернете можно найти в журнале Телеполис: <http://www.heise.de/tp/>

бым случаем. Киберпространство как новое культурно-политическое "место", которое все еще в процессе своего становления, контролируется по-другому, чем уже традиционные места, как, например, Академия. Его можно более эффективно использовать для феминистской политики, пользуясь уже существующими социальными отношениями между женщинами, которые они выбирают самостоятельно. Чтобы успешно политизировать киберпространство как женщинам, нам необходимо раскрыть его возможности посредством создания новых силовых отношений, чтобы изменить там лицо власти, "раскрывая его потенциальные возможности не менее, чем опасности".

Некоторые критики сводят киберпространство к остаточному явлению позднего капитализма или утверждают, что виртуальная реальность опасна для феминизма, так как она воспроизводит патриархальное воображаемое и заполнена "мужскими фантазиями". Подобные аргументы указывают на довольно бедное представление о современном феминизме, а власть для них всегда ассоциируется со злом. С другой стороны, если мы считаем киберпространство идеальным местом для неограниченного полета Желания и бессознательного как нечто, где можно строить безвластное "свободное киберобщество", мы оказываемся в другой ловушке: это подразумевает, что "избежать реальность" с ее испорченной властью позволит "освободиться" от нее в виртуальной реальности, что опять ведет к онтологическим, этическим и политическим тупикам либеральной утопии. Таким образом, чем быстрее мы осознаем, что мы не можем избежать вопроса о власти в киберпространстве, тем быстрее мы начнем его использовать для своих целей. При этом мы стараемся уменьшить насильственное подавление, заключенное как возможность в любых властных отношениях, используя их для создания новых форм женской субъектности, основываясь на политике наслаждения.

Почему политике? Для Фуко "политическое" не является чем-то внешним к своего рода "первичному" уровню отношений, которые "чисты или нейтральны" по своей природе. Сказать, что "все политично" или "все - политика" - это значит признать наличие силовых отношений и их имманентности к политическому полю. При этом необходимо избегать двух частых реакций на такое осознание. Во-первых, это так называемое сведение всего к личной вине и самобичеванию ("каждый человек ответственен за все, что происходит в мире", мы являемся сообщниками всего зла, и т. п.). Во-вторых, следует избегать сведения ситуации к общим теориям и универсальным объяснениям по типу "все - это результат рыночной экономики", или капиталистической эксплуатации, или испорченной человеческой природы... Вышесказанное значит, что "политическая критика все еще должна быть изобретена" и что "вместо определения нашей позиции в старом политическом раскладе,

нам необходимо представить и воплотить новые формы политизации" [5. С.211].

Наиболее эффективным источником таких новых форм политизации киберпространства мне представляется "воплощенная женская субъектность". Часто утверждалось, что понятие воплощенной субъектности и женской идентичности в конце концов тотально и основано на утверждениях об определенной женской сути/эссенции, что опасно для феминистской теории. Это верно только при условии, что мы ищем "твердую почву" под понятием идентичности и не принимаем во внимание вопрос о половом различии. Однако мы не нуждаемся в дефинициях для своего становления, так как они ограничивают наши изобретения своей субъектности. Скорее, мы нуждаемся в новых способах получения наслаждения, основанного на этике полового различия. В этом процессе мы не занимаемся поиском какой-то своей "истинной" идентичности, производной от нашего пола или рода, это не освобождение наших желаний или выпуск "сексуальной энергии". Это политический социальный выбор, хотя и рискованный, в балансировании внутри определенной, хотя и не предопределенной и не стабильной, диспозиции власти, с целью ее оформления и изобретения. Не существует никакой "истинно женственной меня", которую необходимо раскрыть или обнаружить. Словами Фуко: "Я думаю, что есть опасность в понимании идентичности и субъектности как нечто укорененного и естественного, а не определяемого политическими и социальными факторами. Психологическая субъектность, которой занимается психоанализ, - нам необходимо освободиться от такой субъектности. Мы - пленники определенных представлений о себе и своем поведении. Нам необходимо освободить собственную субъектность, наше собственное отношение к самим себе" [5. С.298].

Слово "освободиться" относится здесь к "освободиться от" [сущностного себя], не к "освободиться по отношению к" [своей сущности.] Что это значит для женщин, если они даже еще не являются субъектами, как Лакан и Иригари утверждают? Если для Лакана это выражает порядок вещей, который он не ставит под сомнение в исторически-культурном контексте [15], то для Иригари совершенно по-другому [13]. Она видит настоятельную необходимость в изменении этой ситуации, если женский род, а с ним и человеческий, хотят выжить (в широком смысле этого слова). По Иригари, женщины *еще* не субъекты. Половое различие должно быть артикулировано в этических рамках, где различие признано по своему собственному праву, безотносительно какой-либо тождественности и (не)похожести. Чтобы освободиться, необходимо создавать различные политические и социальные условия, а не искать определений своей природы. Иригари ведет психоанализ в этом же направлении, показывая, что "женщины являются пленницами

определенных представлений о себе и своем поведении", перефразируя Фуко, и она критикует Фрейда и Лакана в укреплении культурно-символьного "женского плена", который они сами аккуратно описали, и посчитали естественно-необходимым. Только через установление социальных и политических связей между собой женщины могут комфортно создавать свою собственную субъектность, и этика различия, а не одиановости, должна стать важным аспектом этого процесса.

Субъектность и наслаждение

Иригари в своей книге "Я, ты, мы: К культуре различия" (1990) показывает, что тему полового различия нельзя свести к проблемам полового акта или сексуальности, как это делалось до сих пор [14]. По Иригари, это вопрос о субъектности, понятой как пересечение нашей материальности и окружающего мира. В этом смысле виртуальная реальность не может считаться "не-реальной", определяемой по противоположности реальному, а является местом создания реальных связей, началом новых отношений и рядом новых удовольствий. Возможно, киберфеминистки являются первым открыто политическим сообществом в Интернете, в котором проигрываемые различия служат пищей для новых форм организаций. В этих организациях нет программ и ограничений, они приглашают разных людей для коллективного изобретения наслаждения, которое не единственно и по роду и по числу - *l'un(e/es)*. Очевидно, что это происходит и мы изобретаем новые игры властных отношений в (кибер)пространстве. Делая это, мы выходим за пределы своих культур сексуализации, мы "десекуализуем" наслаждение, в полном осознании того, что это политический (хотя и не только политический) жест: "В течение тысяч лет нас заставляют верить, что закон всего наслаждения - это, хотя и тайно, сексуальная жизнь. ... Именно эта кодификация наслаждения "законами" секса позволила подняться целой аранжировке сексуальности. И это заставляет нас задуматься об открывшемся сомнительном значении "освобождения" себя при его декодировании в терминах секса. Напротив, нам необходимо стремиться к десекуализации, к общей экономии удовольствий, которая не будет сексуально нормированна" [5. С.212].

Поэтому, когда мы относимся к себе как к женщинам, важно не спрашивать себя "Кто я?" или "Какова тайна моего желания?". Более эффективно спросить "Что за отношения, между женщинами, можно создать, установить, изобрести, сформировать и умножить?" [5. С.308]. Принадлежность к женственности здесь не сводится к какой-либо "истине пола", но скорее выступает как возможность создания разнообразных отношений. Мы должны ее использовать не как "форму желания", а скорее как "нечто желанное". Вспоминаются слова Иригари о том, что

женская генеалогия отсутствует в наших культурах в присутствии мизогинистского (женоненавистнического) и материубийственного воображаемого, что цементирует (кибер) сообщества. Необходимо создавать женские связи, дружбу и отношения за пределами "разрешенных" пространств. В чем наслаждение для женщин "бытия вместе"? Делиться временем и идеями, знаниями и (не)уверенностью в себе вне институциональных отношений, конструирующих нас в патриархальных культурах? Это не простые вопросы, не решаемые какой-либо врожденной или приобретенной "женственностью". Мы должны быть осторожными и не праздновать универсальное и эссенциалистское "бытие женщиной", так как существует много различий между женщинами, которые необходимо признать, выразить и сделать источником новых взаимоотношений. При участии в создании новых пространств, - например, киберпространства, - мы не столько "освобождаем какие-то свои женские желания", сколько создаем и испытываем новые удовольствия как женщины, прокладывая пути к новым желаниям и "себе самим". Фуко и Иригари предупреждают нас об опасности стремления к "слиянию свободных идентичностей", так как это может подразумевать усвоение Другой подруги и насилия против нее.

Это стремление к наслаждению не является своего рода безответственным "приятным времяпрепровождением", как может показаться. Призывая к ответственности наслаждения, мы не согласны с Жижекком, что любое удовольствие становится "действием суперэго". Его идея состоит в том, что наши удовольствия только кажутся невинными и исключительными, на самом деле являясь продуктом суперэго. А так как суперэго в патриархальном обществе соответствует его параметрам, то проблематично ожидать проявления женского наслаждения, не говоря уже о вечных культурных попытках его ограничения и контроля над "неуправляемой женской jouissance". На это мы можем ответить, что, во-первых, никто здесь не подразумевает возможность получения "чистого" или "невинного" наслаждения. Наслаждение невозможно вне властных отношений и сферы политического, однако его невозможно *свести* к политическому *без остатка*, и в этом его стратегическая сила. Предполагать, что все наши удовольствия предопределены - значит пропустить идею о "продуктивной власти" и том, что сопротивление всегда выступает первым в связке "сопротивление/власть", порождая силовой ответ. Во-вторых, как Фуко показал в "Истории сексуальности", в христианских обществах было произведено гораздо больше управленческих вложений (инвестиций) и нормализаций в сферу желания и его проявлений, чем в сферу наслаждения. Это позиционирует наслаждение более эффективным и подходящим для политической феминистской интервенции и стратегического сопротивления. Да, изобретение новых удовольствий не безопасно, как ничто не может быть пол-

ностью безопасно, однако оно кажется более продуктивным (чем политика желаний) для феминистских субъектных творений.

Женское время-пространство традиционно использовалось для создания дома Бытия, как показывает Иригари в своем анализе Хайдеггера [12]. Чтобы стать субъектами, женщинам приходится создавать заново само определение субъекта и субъектной позиции, им не подходит классический "субъект" мужского рода, против которого борется постмодернизм. Женщинам противопоказано бросать свой якорь в доме Отца, Бога или другого мужчины - они там исчезают, они приносятся в жертву этим убежищам и их названиям. Маргарет Уитфорд замечает, что для Иригари женщины всегда "становятся", находятся в состоянии становления, которое не есть *повторение* в духе мужской философии (*la répétition*), а скорее напоминает кружение в танце. Это такое повторение, которое не боится изменения, не боится "кончиться". Они - субъекты-кочевники [10;1], движущиеся в соответствии со своими ритмами. Если для мужчин достижение перехода-связи от чувственного к интеллигибельному, от смертного и бессмертному заключено в ритме известной игры "в прятки" (*fort-da*), анализируемой Фрейдом, Лаканом и Деррида, которая "позволяет им огорождение этого движения "в" и "из", "к" и "от", с "наивысшего" к "низшему" [20. С.164], то женщины не могут использовать этот ритм, который соответствует мужской субъектности. Здесь половое различие необходимо поставить в центр субъектного развития. До сих пор женщины не имели ничего своего в символическом / культурном ряду, что ограничивает их выбор двумя возможностями - либо стремиться к мужским теоретическим и социальным нормам, либо прыгнуть в бездонную пропасть "воображаемого" (истерию и/или безумие) и пропасть в ней. Иригари говорит о необходимости создания опорной оси для женщин, как вертикальной, так и горизонтальной, которая позволит им проходить как микрокосмически (от ступней до затылка), так и макрокосмически (от центра земли до неба). Эта ось видима не некоторых следах, оставшихся нам от древних традиций. Именно на этой оси женщины найдут условия для оформления своей территории, автономии для своего тела, своей плоти, и возможность распространения своего ликования, радости и наслаждения [13. С.114].

Наше тело

Факт того, что мы являемся телами, всегда продуктивно использовался феминистками, но только недавно понятию тела было позволено занять свое собственное место в теории феминизма. С моей точки зрения, *морфология* тела у Иригари гораздо более политически полезна, чем эссенциальна или редукционна, как это многие о ней заявляли [19; 4; 17]. Однако если принять во внимание целостный корпус ее сочине-

ний, то этику и поэтику телесности у Иригари невозможно представлять как биологические редукции. Напротив, полагание творения женской субъектности на разделяемой нами телесности и материальности прочитывается мною как далеко идущий теоретический и политический жест. Это движение в сторону возможности воплощенной этики полового различия и уважения к женской субъектной позиции. Оно не сводит женщин к так называемым половым органам, и когда такое прочтение выдвигается, оно также мотивируется определенным политическим выбором, на что указывает Роза Брайдотти [2]. В таком жесте Иригари не предполагает, что "анатомия - это судьба", но подчеркивает важность воплощенности и субъектности и последствий дискурса. Любая политика субъекта укоренена в его плотскости, и именно тело является фокусом продуктивной власти. Эта телесная сторона субъектности эффективно выражена в понятиях управленитета и биовласти у Фуко [7; 8. СС.213-18, 388-39, 582-83, 728-29].

Иригари также указывает на важность тела и его возможностей для дружбы и любовного обмена среди женщин, а также между мужчинами и женщинами. Женская судьба станет известна только тогда, когда *женщины заговорят и проживут ее сами, рядом с другими женщинами*. Когда они заговорят *как женщины*, для женщин и мужчин, создавая пространство для вхождения Других и обмена идеями, мечтами, удовольствиями, жизнями. Иригари считает странным то, как некоторые женщины заявляют, что они пишут не *как женщины*, а как (нейтральные) люди для *всех людей*, нейтрально по роду. Однако средний род неадекватно прикрывает позицию мужского, принимая *его* вид и значения постоянно. Женщина все еще чувствует себя неуютно как женщина, в той культуре, в которой женщина образно существует только гинекологически, а не социально и культурно, артикулирован род человеческий, и *за себя, и за нее*. Она хочет быть им - человеком, быть средней. Кто она, спрашивает Иригари, если не женщина? "Не принимать участие в создании языка и в обусловленных полом его сочинениях, означает увековечивать псевдо-нейтралитет тех законов и традиций, которые привилегируют мужские генеалогии и их логические кодировки" [14. С.53]. Женщинам важно учиться, как любить себя и друг друга, если они хотят *стать*, родиться. Когда Иригари возрождает женскую субъектность через тело и его морфологию, это можно истолковать как политический жест, так как именно телесность позволяет нам жить и любить *как* женщинам, и делиться этим наслаждением между собой.

Не существует никакой виртуальной реальности до/вне наших тел и тех силовых отношений, которые наша телесность пропускает. Рассматривать киберпространство как бестелесное является таким же политическим выбором, как и видение его воплощенным. Вместо определения его "без тела" и его политики, как то место, в котором мы можем

(наконец-то!) освободиться и отдохнуть от своей неидеальной (с лишним весом, пищеварением и старением) материальности, нам следует, как мне кажется, вернуть соматофобию разуму современности. Требуется политизировать киберпространство, встречаясь в нем своими телами, но не фантазиями о превращении или продолжении себя в проводах, а печатая, массируя свои уставшие пальцы, улыбаясь перед экраном, наслаждаясь словами и ответами друг друга, воплощающими нашу боль и радости, проистекающими из наших отношений, чувств, нашей дружбы. Эти поля интенсивности вкладываются в создание *женских корпоральных субъектностей*. Нам приятно быть в киберпространстве с женщинами и как женщинам, хотя не всегда все гладко и без проблем: Иригари через свой анализ европейской философии и родового строя, которое она выражает, показывает, что "отношения женщин со своими матерями, дочерьми и друг с другом" традиционно приносятся в жертву патриархальной экономии, и что "все нормы существующей культуры и общества ... стоят... на разлучении женщин друг с другом" [20. СС.182-83]. Становится ясно, почему совместная социальность и работа среди женщин - как она, в том числе, выражена в виртуальной реальности - является политической, так как это удовольствие, созданное женщинами и для женщин. Эта социальность выявляет и освещает женские линии и генеалогии творения. Для нас наши различия становятся еще одним источником взаимного наслаждения, которое мы открываем, не являясь субъектной материей для усвоения в одинаковость.

Русская * *jouissance*?

Тина Чантер в своей монографии об Иригари *Этика Эроса* пишет, что "(О)дин из наиболее памятных моментов для меня, в котором Иригари использует юмор, чтобы что-то объяснить, встречается в книге *Этот не единственный пол*, когда Иригари комментирует понимание женщин и их наслаждения у Лакана. ... Ряд вопросов, которые она затем поднимает, - как мне она видится, с поднятыми бровями в насмешливом удивлении, - выполняет больше, чем удается многим писателям за целую книгу" [3. С. 243].

Лакан утверждает, что к женщинами не стоит прислушиваться, так

* Здесь слово "русская" относится к русско-язычному пространству, и в этом смысле хотелось бы подчеркнуть необходимость феминистской практики в России, открытой для различий между женщинами (например, этнически или религиозно). Феминизм в России (уже многоликий) учится на ошибках феминистского движения в других странах, чтобы не становиться рупором женщин доминантной этничности (русской), говорящим *за всех* женщин России. Вопрос этот сложный и выходит за рамки нашей статьи, но необходимо о нем хотя бы постоянно помнить, если мы серьезны в своем феминизме (что также проблематичное заявление, и я это понимаю).

как "они не понимают, что говорят", и что о своем наслаждении "женщины ничего не знают". Он заключает, что женщины-психоаналитики "не продвинулись ни на шаг в вопросе о женской сексуальности". Чтобы узнать, что такое женское наслаждение, Лакан предлагает "съездить в Рим и посмотреть на статую Святой Терезы скульптора Бернини, чтобы сразу увидеть, что Святая Тереза "кончает", вне всякого сомнения" [10. СС.90-1]. Затем Иригари ставит свои знаменитые вопросы: "В Рим? Так далеко? Посмотреть? На статую? Святой? Сделанную мужчиной? О каком наслаждении мы говорим? Чем наслаждения? Если касаться наслаждения самой Св. Терезы, ее собственные сочинения, возможно, более уместны" (там же).

Нам не нужны религиозные или эстетические оправдания для создания статуй или картин обнаженных женщин, чтобы понять *женское* наслаждение или чтобы его испытать, мы можем это оставить тем, кто в них нуждается для своего творческого вдохновения, и для кого *наши* слова, *наши* идеи, *наше* наслаждение и *наши* открытые сердца недостаточно "прекрасные и объективные" произведения. Мы создаем свои собственные киберкультуры, воплощающие наши силовые линии и нашу жизненную энергию, меняющую киберпространство как феминистское пространство. Это не исключительное место, оно приглашает ее и его. Нас учат, что мы еще не существовали, поэтому мы только рождаемся, здесь и сейчас, а кто еще знает там много о рождении, как женщины? По словам Сэди Планта [18], технология всегда была женской сферой, сетью матриц, которые сплетены особым образом. Кто еще знает так много об этом удовольствии творения, как ткачихи и прядильщицы, наблюдающие за появляющимися узорами, выходящими из-под их женских натруженных пальчиков? Будучи киберфеминистками, важно не забывать о тех женских пальчиках, которые собирают тела наших компьютеров по всему миру и которые работают на этих фабриках потому, что они женщины - что значит трудолюбивы и способны, а не только дешевы. Мы знаем, как делать узелки, сети, клубки и паутины. Что может быть более политическим в культурах символического материубийства и унижения женского рода, чем коллективное и публичное ткачество и плетение компьютерных сетей?

Я полагаю, что "jouissance", как женское наслаждение и ликование, особенно уместно здесь, в России, и подходит в качестве поправки к русской культуре "мученичества" и страдания. Православие и исторические формы, которые оно приняло в России, делает упор на важность и полезность страдания, особенно для женщин. Это распространилось в различных формах на доминантную русскую культуру и общество в целом. Именно поэтому идея совместного удовольствия видится мне даже более подходящим "стратегическим ходом" субъекта для российских женщин. Не кажется ли вам, что наши матери, Матушка-Русь и

мы, ее дочери, достаточно намучились? Или нужно еще немного? Кому это нужно? Для кого? Ради чего? Кажется, что женщины в России перевыполнили свою долю страдания, последний раз в Чечне. Мы уже, наверное, стали ангелами. Мы - ангелы, которые оставляют мир мученичества ради своего ангельского "становления". Мы используем киберпространство для общения друг с другом издалека, чтобы обнять Друг(их) ПоДруг(а). Мы позволяем переход между землей и небом, раем и адом, и - да, мы это делаем с удовольствием.

Конечно, уже существует много других мест, в которых женщины используют политику удовольствия: в феминистских организациях, в искусстве, в политике, в различных женских клубах, и т.д. В данной статье нет возможности подробно остановиться на их взаимодействии с киберпространством, можно только поднять некоторые вопросы: "До какой степени предшествующий опыт женской борьбы определил своими дискурсами возможность женского удовольствия в киберпространстве, если между ними вообще есть связь? Какие у этой связи потенциальные возможности для теории и практики феминизма, принимая во внимание все большую проблематичность этого разделения?" Конечно, очевидно, что не все женские организации ставят своей целью совместное получение радости и удовольствия, особенно принимая во внимание устойчивость дискурса страдания. Наши отношения можно рассматривать и как "десексуализацию" наслаждения, о которой мы писали ранее, как расширение наших возможностей к удовольствию без сведения его к "истории своей сексуальности". Мы ощущаем себя вместе, здесь и сейчас. Мы чувствуем себя уютно друг с другом, несмотря на бесконечные проблемы между нами и негативные стереотипы о женской дружбе, раздражающие нас. Женщины в России делят свою жизнь друг с другом, и все чаще - с женщинами земли. Они уже получают удовлетворение от своей совместной деятельности, что очень важно, так как наше действенное удовольствие порожд(д)ает новую политическую ситуацию. Более того, забытая и покрытая пылью история наслаждения наших матерей, бабушек и пра-пра-матерей и пра-пра-бабушек получает свою современную артикуляцию, предоставляя нам еще больше возможностей для обнаружения и продолжения женской генеалогии. Это воплощение этики полового различия.

Положительная энергия феминизма в России создает новые формы субъектности для российских женщин, артикулируя женскую генеалогию и создавая все новые киберсети. Мы оставляем ментальность и практики мученичества и жертвоприношения тем, кто в них нуждается. Мы также рисуем новые радостные лица феминизма, накрывая огромные пространства России без репрессии инакомыслия - инаковости других. Если женщины, отказывающиеся наслаждаться совместным становлением женщинами, хотят страдать, они имеют полное и одобренное

право на мазохизм. Они будут съедены с большим удовольствием культурно, символически, а иногда и буквально, - их жертва будет должным образом оценена, переварена и усвоена. Однако все больше российских женщин избегает выполнение требований о женской всестерпимости, притворстве и мученичестве. Они различны поколенчески, этнически, социально, и они совершают шаги друг к другу - то есть, к себе самим. Мы действительно живем далеко друг от друга, и нам редко удастся встретиться "лицом-к-лицу" (Левинас). В то же время о постсоветских женщинах говорят, что они грамотны, высоко образованны, а непростая жизнь научила их "думать быстро" в своего рода "fuzzy logic", такой современной и модной, которую я бы (естественно, рискуя), перевела как "женская логика". Для женщин в России Интернет и киберпространство дают возможность (несмотря на все экономические и патриархальные "но"), начинать новые отношения друг с другом "телом-к-телу" (Иригари) которые, как мы наблюдаем, размножаются в другие пространства и вплетают российскую нить в толстую цветастую ткань мирового женского наслаждения и современного феминизма.

* * *

1. *Braidotti R.* Nomadic subjects: Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory. New York: Columbia University Press, 1993.
2. *Braidotti R.* Comment on Felski's "Doxa of difference": Working through sexual difference // *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 23, No. 1, 1997, PP. 23-40.
3. *Chanter T.* Ethics of Eros. London: Routledge, 1995.
4. *Christian B.* "The Race for theory" // *Gender & theory: Dialogues on feminist criticism* / Ed. by L. Kaulfman. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
5. *Foucault M.* Foucault live: Collected interviews, 1961-1984 / Ed. by S. Lotringer. Translated by L. Hochroth and J. Johnston. New York: Semiotext[e], 1996.
6. *Foucault M.* L'Usage des plaisirs. Paris: Editions Gallimard, 1984a.
7. *Foucault M.* L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté // *Concordia: Revista internacional de filosofia*, No. 6, 1984b, PP. 99-116.
8. *Foucault M.* Dits et Écrits: 1954-1988, IV 1980-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Editions Gallimard, 1994.
9. *Haraway D.* Simians, cyborgs and women: The reinventions of nature. London: Routledge, 1991.
10. *Irigaray L.* This sex which is not one. Translated by Catherine Porter. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
11. *Irigaray L.* Marine lover of Friedrich Nietzsche. Translated by Gillian Gill. New York: Columbia University Press, 1991.
12. *Irigaray L.* L'oubli de l'air chez Martin Heidegger. Paris: Minuit, 1983.
13. *Irigaray L.* Sexes et parentés. Paris: Minuit, 1987.
14. *Irigaray L.* je, tu, nous: Toward a culture of difference. Translated by Alison Martin. London: Routledge, 1993.
15. *Lacan J.* Feminine sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne. Ed. J. Mitchell & J. Rose. Translated by J. Rose. New York: W.W.Norton & Company, 1982. PP. 61-172.
16. *Levinas E.* Totalité et infini. La Haye: Martinus Nijhoff, 1980.
17. *Moi T.* Sexual / textual politics. London: Methuen, 1985.

18. *Plant S.* The future looms: Weaving women and cybernetics // *Cyberspace/cyberbodies/cyberpunk: Cultures of technological embodiment* / Ed. by M. Featherstone & R. Burrows. London: Sage Publications, 1995. PP. 45-64.
19. *Schor N.* This essentialism which is not one: Coming to grips with Irigaray" // *Differences*. Vol. 1. No. 2. 1989. PP. 38-58.
20. *Whitford M.* Luce Irigaray: Philosophy in the feminine. London: Routledge, 1991.

Сведения об авторах

Аристархова Ирина - кандидат социологических наук, магистр социологии (MA, Warwick University), руководительница Центра Женских Исследований ИСИТО.

Ярошенко Светлана - кандидат социологических наук, заведующая отделом Экономической социологии Института Социально-Экономических и Энергетических Проблем Севера Коми Научного Центра Уральского отделения академии наук.

Брайдотти Роза - профессор, директор Факультета Женских Исследований Университета Утрехта (Utrecht University, Holland), одна из основательниц теорий полового различия и номадизма .

Уайлдинг Фэйт (Faith Wilding) - художница, активистка и писательница, работающая в разных дисциплинах. Основоположница движения феминистского искусства 70-х и член киберфеминистской организации Old Boys Network. Она в настоящий момент участвует в работе активистской группы subRosa, организуя симпозиумы, публикации и акции на темы биотехнологии и телесности. ><http://www-art.cfa.cmu.edu/www-wilding/>>

Фернандез Мария – искусствовед, специализирующаяся в постколониальных исследованиях, теории электронных медиа, латиноамериканском колониальном и современном искусстве, а также в смежных областях. Она получила докторскую степень (Ph. D.) от Колумбийского Университета в Нью-Йорке в 1993 году и с тех пор преподавала в различных учебных заведениях, включая Колумбийский Университет, Университет Питтсбурга, Карнеги Меллон Университет и Университет Коннектикута. В настоящее время она живет и работает в Питтсбурге, штат Пенсильвания.

Омельченко Елена - кандидат философских наук, доцент Ульяновского Государственного Университета, руководительница НИЦ «Регион».

Ушакин Сергей – докторант Колумбийского Университета (Нью-Йорк).

Тшавская Елена - аспирантка кафедры социальной работы Саратовского Государственного Университета

Киблицкая Марина - доктор социологии (Ph.D. Warwick University), кандидат социологических наук, научный сотрудник ИСИТО.

**ЖЕНЩИНА НЕ СУЩЕСТВУЕТ:
Современные исследования
полового различия**

Под редакцией **И.Аристарховой**
Ответственная за выпуск **С.Ярошенко**

Электронная версия: <http://www.komi.org>

Редактор **С.Б. СВИГЗОВА**
Компьютерный макет **Д.А. ТРОФИМОВ**

Подписано в печать 25.06.99.

Лицензия ЛР № 020283 от 25.02.98.

Формат 60x84/16. Печать офсетная. Бумага тип №2.

Усл.п.л. 9,9. Уч-изд.л. 9,7

Тираж 400. Заказ №87

ИПО СГУ. 167001. Сыктывкар, Октябрьский пр.,55