

**УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
СКОПЈЕ**

Институт за филозофија

**Женските морални искуства како основа на современите етички
пристапи во традиционалната западна етика
- докторска дисертација -**

**Кандидатка:
М-р Светлана Поп-Дучева**

**Менторка:
Проф. д-р Сузана Симоновска**

Скопје, 2015

СОДРЖИНА

Вовед.....	4
1. Женската положба и искуства низ историјата.....	12
1.1 Жената во палеолитот и неолитот.....	13
1.2 Жената во гинециумот.....	15
1.2.1 Женските ликови во античката литература.....	19
1.3 Римската жена	22
1.4 Жената во средновековието	25
1.5 Жената во Ренесансата	30
1.6 Жената во 19. век.....	35
1.7 Жената во 20. век.....	37
2. Женскиот субјект - темел на женските морални искуства....	43
2.1 Женскиот принцип во митското	43
2.2 Жената и духовниот живот	48
2.3 Женската еротика.....	53
3. Теории на женскиот идентитет	60
3.1 Натуралистички и есенцијалистички гледишта.....	60
3.2 Феминистички гледишта.....	63
3.2.1 Мајчинството и феминистичките теории.....	68
4. Женскиот морал во традиционалната западна етика.....	74
4.1 Ставовите на Платон	76
4.2 Ставовите на Аристотел	89
4.3 Женскиот морал во Христијанската етика.....	98
4.4 Ставовите на Дејвид Хјум.....	106
4.5 Ставовите на Имануел Кант	110
4.6 Ставовите на Артур Шопенхауер	116
4.7 Ставовите на Џон Стјуарт Мил.....	120

4. 8 Ставовите на Фридрих Ниче.....	124
5. Феминистички етички теории	131
5.1 Критика на традиционалната западна етика.....	132
5.2 Феминистички етики.....	133
5.2.1 Етика на грижата.....	136
5.2.2 Мајчинска етика.....	143
5.2.3 Етика на релациите.....	149
5.2.4 Гиноморфички етики.....	151
Заклучок.....	159
Библиографија.....	170

ВОВЕД

Со појавата на историската сцена, феминизмот придонесе за ревидирање и деконструирање на постојните традиционални гледишта и откри нови и свежи видувања во низа области на човековото живеење и творештво.

Феминистичкото движење како и секое политичко, социјално и научно има своја иманентна логика, придонесе во менувањето на свеста во низа области на човековото живеење и делување. Во доменот на етиката, ова движење изврши влијание врз формирањето на спектар од современи феминистички теории и придонесе за деконструкција и реинтерпретација на традиционалните етички парадигми. Феминизмот постави нова епистемиолошка рамка и откри нови постулати во новите етички правци. Притоа, во втемелувањето на новите координати на етичките парадигми, започна со моралните искуства на жените, нивното размислување, чувствување и решавање на моралните дилеми во секојдневието. Феминизмот, не само што ја преиспита онтолошката издржаност на претпоставките на традиционалната етика, туку придонесе и за ослободување од стереотипните и мизогини гледишта во однос на жената, посочувајќи една нова перцепција на женските морални вредности, судови и акции.

Предмет на истражувањето на овој труд е женскиот морален субјект и женските морални практики кои се јавуваат како основа на современите етички гледишта познати како феминистички теории на моралот. Традиционалната западна етика не ги проучува автентичните форми на женскиот морален израз, па оттука, со цел да се согледа главната причина на непризнавање на легитимниот морален агенс на жената, неопходно беше да се прикажат низа историски аспекти и антрополошки перспективи, врз кои се засноваат гледиштата на современите феминистички етички теории. Притоа, истражувачката се соочи со неправедно, историски континуирано и репититивно негирање на женскиот морален хабитус, со евидентно присуството на елементи на негација, дискриминација, непочитување и елиминирање на жената и женските способности и морални квалитети, кои се исто толку човечки колку и машките, а кои во западната етичка традиција беа/се дефинирани, акцептирани и афирмирани за рационални, и нужно човечки. Во долгата патријархална традиција, машките и женските морални практики се разликуваат

онака како што се различни мислите, чувствата, говорот, моралните вредности, делувањата и културата на живеење, а коишто се изградени и водени од принципите на разумот и од оние од милосрдното срце. Женската морална перспектива се разликува во приодот и согледувањето на решенијата на секојдневните проблеми во реалниот живот. Доколку се следи линијата на едната или другата перспектива, ќе се забележи евидентната разлика во изборот на моралните одлуки, делувања, активности и решенија, а кои во основа се две различни патеки кои се испреплетуваат, надополнуваат и водат кон еднаква цел и практикување на доброто, за подобар живот во заедницата.

Со цел да се прикажат женските морални искуства и да се навлезе подлабоко во корените на онтолошките, епистемолошките и етичките дискриминации на жените, трудот започнува со кус историски приказ на местото на жената во општествените уредувања, моралните искуства низ времето и просторот, со акцент врз одредени значајни женски фигури, по што следи експликација на женскиот морален субјект, проследен низ митското духовното и еротското претставување на жената. Во третиот дел се прикажани теориите на идентитетот, а во четвртиот е проследена западната етичка парадигма. Низ призмата на етичките системи на најзначајните претставници на историјата на западната традиција е анализирано местото на женскиот морален агенс во оваа парадигма. Во последниот дел од трудот се изложени современите феминистички етички теории на моралот, кои нужно произлегуваат од епистемиолошката позиција на традиционалната западна етичка парадигма.

При процесот на работа и формирањето на гледиштата, истраживачката помина низ повеќе фази, а особен белег остави запознавањето со Христијанството и христијанската етика. Тоа понуди одговори на одредени суштински прашања, поврзани со улогата на мајката и мајчинството како манифестација на „нежноста на Бога“ (Евдокимов, 2001:244), која директно кореспондира со божественото татковство и се пројавува преку женската морална и религиозна особеност на човечката природа (Евдокимов, 2001: 228).

Долго време низ историјата, женските морални искуства не се признаваат, тие се апстрахирани, негирани, занемарени и деградирани, сепак, тие не се непостоечки, туку невидливи. Постоеле и постојат, тие се реални, живи и автентични, и се производ и контрапункт на машката моќ, одговор и резултат на подредената улога во заедницата. Во традиционалните етички модели, жената е

сведена на инстинктивно и еднодимензионално суштество, со биолошко репродуктивни особености. Таа е телесност, „машина“ во функција на природата и репродуктивните сили. Во патријархалните средини на жената се гледа/ло како на морално неспособна и неразвиена личност, инхибирана во својот ментален и умствен развој. Токму на историската мизогинија и честите забелешки на адреса на креативноста и интелектот на жената, писателката Вирџинија Вулф, во својот славен текст *Сопствена соба*, луцидно ќе одговори дека историјата не памети женски креативци како еден Данте, Шекспир, бидејќи на жената и се „потребни пари и сопствена соба за да пишува фикција“ (Вулф, 1998: 6). На жената и биле „скратени крилјата“, па сè до 16. век не и било дозволено ниту да глуми на сцените на театрите ширум Европа. Таа со векови му служела на мажот како „магично огледало“ со моќ да го отслика машкиот лик во двојна големина, а без таа моќ, како што ќе забележи и Вулф земјата сè уште би била „калива бара и џунгла“.

Неразбрана и обвинувана поради убавината и женскиот ерос, жената била принудена мудро да ја води својата борба за ослободување и еманципација, избегнувајќи директна конфронтација со машката моќ и патријархалните социо-културолошки матрици. Таа успева да делува под притисок и контрола на патријархалните механизми и системот на подреденост, со цел да преживее и истрае и продуктивно да го искаже и реализира своето битие, мечти, планови, амбиции и потреби. Својот интимен морален израз, кој е различен од востановениот со легислативата на времето и општеството во кое живее, ќе го соопшти на свој, автентичен начин. Во рамките на семејството, одвнатре, таа ги развива оние женски квалитети кои и овозможиле успешно да делува во рамките на заедницата, и преку нив да ги изгради и формите на својот оригинален морален агенс. Токму, овој вид на активност и делување, во кругот на семејството и фамилијата, во така наречената внатрешна, приватна и интимна сфера на животот, лежи изворот на женската морална практика. Еклатантен пример е мајчинството како автентично морално искуство и едно од низата морални практики. Главната улога на жената била/е да раѓа. Другите квалитети и биле/се не/признати, бидејќи долго време за неа било резервирано место во темните одаи на колективното несвесно, а таа била ограничена на полето на приватното, оградена со ѕидини, затворена во тајната на домот и семејството - робинка и слугинка на машката хиерархија и редот и поредокот на

машката доминација и контрола. Жената од памтивек, раѓа, негува, се грижи, расте, го заштитува крвниот живот на чедата и сèжivotот, посветено подучува и воспитува, а оваа своевидна доблесна матрица треба да биде пресликана и во рамките на општеството, како конструктивен двигател во развивањето на добрите меѓучовечки релации и односи. Мајката е мост на поврзување и помирување на различностите меѓу културите, идеологиите, системите, верувањата, светогледите, помеѓу индивидуите. Мајката е симбол на заедница и целина. Мајките, како приватно, така и општествено, се првите морални учители, воспитувачи, градители и втемелувачи на личноста и карактерот на детето. Тие се морална и емотивна поткрепа во животот на детето, а мајчинството е првото училиште на не/моралните „архитектонски“ личностни зданија.

Во рамките на етиката, мајчинството како морална димензија, е во фокусот на интерес дури во последните децении на 20. век, и се истражува во рамките на групата на феминистички етики, под одредницата - мајчинска етика. Во мајчинската етика главната етичка вредност е грижата. За разлика од неа, во традиционалната етичка парадигма тоа е праведноста. Во западната етичка парадигма главното мото е „секој треба да биде третиран исто“, во современата етика на грижата оваа етичка максима гласи: „никој не треба да биде повреден“ (Мироју, 2002: 146). Разликата е евидентна, а станува збор за два различни дискурса и перцепции на животот и реалноста, па оттука и разликата во решавањето на моралните дилеми и реалитети, што нужно укажува на постоење на две етички парадигми, традиционална и современо-феминистичка.

Денес, во втората деценија на 21. век, во некои делови на светот, историјата се повторува: жената се мажи на 12 годишна возраст, нема право на образование, а за нејзината судбина одлучуваат нејзиниот сопруг, таткото или машките роднини. Жената ја претставува/ла „втората“ половина на човештвото, и таа не му припаѓа/ла на начин на кој му припаѓа машкиот род. Таа била/е надвор од меморијата на историјата на светот, во која се создаваат филозофијата, науката, уметноста, иако, се разбира дека оваа невидливост не значи дека е помалку талентирана, креативна, интелигентна, вредна и способна, за што, ќе проговорат дури современите феминистички трудови. Со ретки исклучоци, жената низ историјата е систематски и континуирано поттурната понастрана од цивилизаторските текови, од хронологијата на историските

настани, и е оставена на маргините на активното вклучување во јавниот, културниот, политичкиот живот и уметноста.

Таа деградирачка и дискриминирачка политика на патријархатот го поттикнува феминистичкото движење, кое за првпат се јавува кон крајот на 18. век, а својот интензитет го доживува во втората половина на 20. век, кога и започнува со организиран отпор против облиците и формите на доминација и поттчинување, како во реалноста, на практично ниво, така и на теориско ниво, во научната и творечка сфера. Во рамките на етичката наука, феминистичките истражувачи донесоа свежина и нови идеи, а најпрвин започнаа со исчитување, преиспитување и ревидирање на традиционалната западна етика. Современите феминистички авторки, меѓу кои, Карол Гилиган, Алисон Јегер, Нел Нодингс, Сара Радик, Вирџинија Хелд и др., согледаа една заедничка, речиси репититивна нота на занемарување, тривијализирање, маргинализирање, игнорирање, потценување и непризнавање на женскиот морален субјект и препознаа нова, автентична морална перспектива, нарекувајќи ја женска и феминистичка. Оваа морална перспектива содржи во себе низа теориски закономерности, принципи и вредности, кои произлегуваат од моралното искуство на жената. Со појавата на современите етички феминистички правци дојде и до ревидирање на позициите во рамките на етичката наука. Така на пример, за приврзаниците на радикалниот феминизам, западната етичка парадигма е „менструим“ етика или, како уште ќе ја нарече Карен Ворен, „канонска етика“ која е паралелен систем на современите етички гледишта, додека други теоретичари, како Анет Баер, (Annette Baier) се залагаат за фузија помеѓу западната етичка парадигма и современите феминистички етики (Baier, 1987).

Бидејќи секое истражување започнува со основно прашање, во овој труд прашањето се однесува на потеклото и формите на женската морална практика, причините за нејзиното негирање и деградирање, како во општествениот живот, така и на теориско ниво, во науката. Машките морални искуства произлегуваат од надворешниот свет, од т.н. јавна сфера, и претставуваат еден вид на послушност кон универзалните закони, кои на теориско ниво се разработени во гледиштата на Аристотеловата и Кантова морална теорија - двата темела на западната етика. Во западна традиција, од нејзиното етичко ткиво елиминирани се живите, конкретни, емотивни, сензибилни, корелациони и длабоко социјални

практики, кои се оригинални, уникатни, посебни и кои се реално-постоечки морални ангажмани и делувања на жената. Традиционалната западна етика, е индивидуална етика, која за парадигма ги зема правилата на разумноста, апстракцијата и праведноста, а кои, низ долгата историја на етиката се сметаат за исклучиво машки морални концепти на делување. Уште од Аристотел, па сè до Шопенхауер и Ниче, жената е сметана за анимална природа, „женка“ и суштество со слабости, затворена во својата репродуктивна функција, а на која и е оспорувана способноста за трансценденција и моќ на расудување. Големите филозофи ќе заклучат дека местото на жената во светот е резултат на природата на жената и нејзината затвореност во својот пол. Поради нејзината природа, таа не може да се издигне над својата првобитна суштина и бивствување, а нејзината трагична судбина е да живее затворена во својата биолошка зададеност, не достигнувајќи ја универзалната општочовечка димензија. Суштеството кое не може да достигне универзална трансценденција - нема суштина, односно, не е човек во целосна смисла на зборот. Сублимирано, главниот став во западната етика е дека женската природа е телесна, а не духовна, без сила и моќ да се одвои од примордијалните сили и надмине дијалектичкиот тек на природата на полот/родот. Меѓутоа, анализата на моралните искуства на жените го покажуваат токму спротивното.

Емоцијата, чувствата, емпатијата, симпатијата, поврзувањето, грижата, довербата, кои лежат во основата на женскиот морал, во традиционалната етичка парадигма не се признаваат за релевантен извор и мотивација во моралното вреднување и делување, па оттука тие се сметаат за ефемерни, темпорални, минливи и ирелевантни во градењето на аксиолошкиот вредносен систем и принципи на размислување. Феминистичката етика отвори нова перспектива/перцепција и отвори нови етички содржини, актуелизирајќи ги прашањата за женската интуиција, сочувство, љубов и грижа за меѓучовечките односи во заедницата. Токму од различниот пристап и перцепција на согледување на секојдневните проблеми на современото живеење произлегуваат и разликите во вредносните системи. Взаемното дополнување и испреплетување на машките морални концепти со живите, конкретни, спонтани и постоечки интерелациони искуства на жената, и вредносните системи кои произлегуваат од овој вид морално искуство, може да придонесе во градењето на една нова етичката перспектива, која ќе отвори нови морални димензии и

перспективи на вреднување и делување. Со фузијата помеѓу западната етичка традиција и современите фемнистички етички теории може да дојде до взаемна и целосна интеграција на хоризонталната и вертикална димензија на моралната перспектива, со што ќе се отворат нови димензии во етиката, а како резултат на интеграцијата на двете парадигми во една целина. Потребата од интегрирање на таканаречената женска морална димензија, која е исто толку женска колку и човечка, жива и автентична, означена како хоризонталната димензија на моралното размислување и делување, со картезијанската нишка, или вертикалната димензија, која е исто толку машка колку и човечка, е крајната цел на истражувањето на овој научен труд.

Со вкрстувањето на двете морални димензии – машката и женската, може да дојде до баланс и „помирување“ на двата субјекта/принципи и до поништување на дистанцата помеѓу нив. На тој начин, моралното заедништво на машката и женската димензија ќе се обедини во нова форма, на ниво на взаемно почитување и решавање на секојдневните проблеми, а врз основа на повисоките духовни и морални димензии како единство, слобода, хармонија, доверба и возвишена форма на љубов. На општествено и практично ниво, во доменот на социјалната сфера, новата етичка парадигма може да придонесе во решавањето на тешките, комплицирани, специфични и чувствителни морални дилеми, а сè во прилог на пронаоѓање на *modus vivendi* и заштита на сèживото, за што не е потребен само тврд, маскулинизиран, агресивен и системски подреден, тоталитарен став, туку и емпатичност, интуиција, грижа, нежност, суптилност и топла практичност - кои се само нијанси од спектарот на женските морални искуства и вредносни артикулации на општочовечкото и универзалното.

Методологија на истражувањето

Бидејќи целта на ова истражување е да се прикаже женскиот морален пракси и да се проследи неговата не/видливост и евидентност во меморијата на колективната свест, а кој пак е во основата на новите современи феминистички етички теории, методолошки трудот е поделен на пет тематски целини во кои:

- Во првиот дел е прикажана куса ретроспектива на историја на женската положба и моралните искуства низ историјата и општествените уредувања:

- Вториот дел е посветен на повеќеслојниот женски морален субјект;
- Во третиот дел изложени се теориите на идентитетот во формирањето на свеста и моралниот агенс;
- Во четвртиот дел анализирани се гледишта за женскиот морал во традиционалната западна етика;
- Во последната тематска целина изложени се современите феминистички етички теории.

Крајната цел на овој труд е да понуди една нова етичка перспектива, која може да произлезе од взаемното дополнување и интегрирање на различните етички парадигми, и која може да послужи како патоказ во справувањето со новите морални искушенија, предизвици и дилеми.

Согласно целите на овој труд, истражувачот при неговото обликување, помина низ три методолошки фази:

1. Детектирање, препознавање, разоткривање на мизогините и деградирачки елементи и влијанија од долговековната патријархална култура и едновременно откривање на женскиот морален праксис;

2. Дефинирање и наведување на моралните искуствата на жената врз чии темели се изградени современите феминистички етики;

3. Анализа на традиционалната етичка парадигма и местотото на жената во неа, како и анализа на современите феминистичките етички правци.

Во процесот на работа беа употребени аналитичко-синтетичкиот метод, компаративниот и методот на генерализацијата.

1. Женската положба и искуства низ историјата

Историјата изобилува со безброј настани: револуции, војни, освојувања, републики, монархии, народи, култури - победи и порази, промени, циклуси и парадокси - запишани, документирани и фактографирани во колективната меморија на светската цивилизација. Но сепак, во историјата на човештвото, под одредницата жена, изостануваат податоци. „Историјата е една клучна област во која жените, сè до неодамна биле буквално невидливи“ (Џордан, Велон, 1999-2000:178). За жената, нејзината природа, специфика, местото и улогата во општеството/заедницата, за нејзините достигнувања, придонеси, успеси и падови, револт и бунтови, за креативната и творечка моќ, малку е познато. Плутарх, во својот есеј посветен на *Доблестите на жените* (*Gynaikón Aretai*), напишан во почетокот на 1-2. век од нашата ера, пишува дека „за жените не треба да се зборува, што помалку-тоа подобро“. Во есејот Плутарх ја опишува доблеста *arete* што во старогрчкиот јазик означува повеќе храброст отколку доблест, при што појаснува дека „дејностите и ставовите што по правило се однесуваат на женското „arete“ се само општи места на античката реторика“ (Пантел, 2011: 2). Дванаесетина века подоцна, Џовани Бокачо во делото *Познати жени*, првата колекција на биографии посветена на жените во западната литература и релативно непознато дело, напишано помеѓу 1361/2, а посветено на грофицата Андреа Ачиоли (*Andrea Acciaiuoli*), нè информира дека инспирацијата за делото потекнува од дело на Петрарка, коешто го посветил на животите на познатите мажи и дека целта на записот е да се забележат животите на жените, запаметени по добри дела и од општествено значење.

Парадоксално, но дури во 20. век, поради влијанието на феминизмот, кој секако, врши влијание и врз историската наука, и проблематизира нови дискурси и отвара нови прашања во однос на жената, во 1973 година од печат излегува првата систематизирана историја на жените *Hidden from History* на Шејла Роуботам во која се раскажува за „скриената тајна на човештвото“ (Џордан, Велон, 1999-2000:179) а тоа, секако е жената.

Изворите од прва рака за животот и делата на жените, бидејќи изостануваат од колективната свест, а со цел да се дојде до што поцелосни сознанија, барем на едно базично ниво, а во прилог на аргументацијата и откривањето на општествената позиција на жената и нејзиниот морален хабитус, наведени се и секундарни извори и податоци и од сродни науки - литература, антропологија, социологија, психологија итн. Поради многуслојната човечка историска перспектива и можната опасност од губење во лавиринтите на историските нивоа и аспекти, за критериум на изложување на историската аргументација ќе биде земена слободата и можноста на жената да гради, твори и создава во рамките на заедницата. Во колкава мера жената била слободна да се искаже себе си како морално и творечко суштество/ентитет? За да се одговори на ова прашање ќе биде проследено местото и улогата на жената низ времето и просторот, и во рамките на заедницата и општеството.

1.1 Жената во палеолитот и неолитот

Положбата на жената во овој период е најмалку позната, од причина што нема писмени записи, што се разбира не било ниту возможно со оглед на нивото на еволутивниот развој на човештвото. Сепак, познавањето на положбата на жената од времето на палеолитот и неолитот е од големо значење за понатамошните теориски согледби и истражувања. Според француските историчари, специјалисти за овој период, жените и мажите живееле во хармонија со природата, собирале плодови и се занимавале со лов и риболов. Ваквиот начин на живеење бил ограничен и претставувал главна сопирачка при процесот на размножување, па оттука и членовите на заедниците биле малубројни. Праисторискиот човек живеел мирољубиво, а за тоа потврдуваат и гробниците од тој период, каде не се забележани траги од борба и војување на скелетите на ловците. Од проучувањето на знаковната симболика на пештерските ѕиднини и артефакти изработени од камен и коска, пронајдени во гробовите или огништата од палеолитот, може да се дојде до поконкретни сознанија за местото на жената во заедницата.

Според Лероар Гуран, (Leroar Guran), првите геометриски знаци или цртежи на ѕидовите на пештерите пред 30.000 години биле симболи на машки и женски телесни облици, а нивното исцртување и бележење траело околу 20.000

години, при што единствено знаците за женскиот пол биле реалистични (Mišel,1997:14). Американските антрополози ја застапуваат тезата дека бројот на жените во овој период бил помалуброен и поради суровите природни услови тие почесто умирале при пораѓањето, а малубројноста сама по себе им обезбедила равноправен, ако не и привилегиран статус во групата. Во прилог на тезата дека жените биле привилегирани одат и пронајдените артефакти - фигури на жени, со нагласени женски облини што укажува на значајното место на жената во заедницата, или во најмала рака, за култот кон неа.

Од друга страна, постојат претпоставки дека цртежите во пештерите биле насликани од самите жени со намера да им се додворат на натприродните сили за нивните животи, бидејќи чинот на раѓање секако носел сознанија дека со нив владеат надприродни сили, но и поради фактот што се грижеле за огништето, децата и постарите членови на заедницата, па оттука сликале во опкружувањето на нивниот простор. Додека мажите трагале по плен и храна за заедницата. Американските антрополози ја поставуваат тезата дека поделбата на трудот помеѓу половите во палеолитската заедница се одвивал по принципот на соработка и активно учество на жената, поради што потомството во палеолитската заедница се пресметувало двоиниски, и од машка и од женска страна. Ваквата пракса се должела на придонесот на жената во заедницата: исхраната и грижата за најкревките и најмалите членови и грижата кон најстарите членови била обврска на жените. За ова сведочат и археолошките и антрополошки пронајдоци - костури од најстарите членови на заедницата кај кои е детектиран артритис, поради што не можеле да водат самостоен живот, а за нив се грижеле жените (Mišel,1997:15).

Периодот околу 10.000 година пред новата ера, е период на неолитот, а во ова време собирањето на плодови, обработката на земјата со мотика, ловот и риболовот се основните дејности со кои се прехранувала човечката заедница. И во овој период жената придонесува во собирањето на плодови, ја обработува земјата, ги унапредува новите техники на обработка, го пронаоѓа предењето и ткаењето, и ги подучува на разни вештини новите генерации во групата. Женските фигури изработени од камен и слонова коска кои се главно својствени за палеолитот, исто така се сретнуваат и во неолитот, но со таа разлика што во овој временски период тие главно се изработуваат од глина. И неолитот како и палеолитот се сметаат за мирољубив период. Во времето на средниот неолит,

некаде помеѓу 6000 и 3000 година пред нашата ера се случува демографска експлозија која придонесува за менување на положбата на жената во општеството како и на целокупната општествена организација. Плугот ја заменува мотиката, а мажот ја заменува жената во земјоделството. Од малите палеолитски родови заедници, кои подоцна прераснуваат во населби и големи села, се создаваат градовите. Во градовите доаѓа до размена на вишокот - земјоделски производи, се јавува една класа која се храни со трудот на друга класа, а со тоа и појава на приватна сопственост. Поделбата на трудот овозможува појава на класи-занаемци, свештеници, војници кои се во служба на најбогатите. Концентрирањето на богатството во рацете на една група поединци, доведува до создавање на едно етатистичко општество, засновано на ропство, создавање на класи, а тоа е почетокот и на деградацијата на жената. (Mišel, 1997: 17-20).

Во долг временски период, речиси 1000 години Божицата-мајка, била единствен предмет на обожување, а потоа се јавуваат и првите фалусоидни фигури, изработени од глина и камен. Во втората половина на неолитот се јавува повисока свест за придонесот, улогата и моќта на мажите, позиција која ќе предизвика промена на односите меѓу половите (Mišel, 1997: 22). Во номадскиот период мажот ја зајакнува својата моќ, а жената својот углед, бидејќи се развива свеста за улогата на мајката во однос на потомството во заедницата. Колку е значајно местото на мајката во заедницата се согледува и преку фактот дека Божицата-мајка, во еден подолг период, е единствен тотем на обожување, и тоа далеку пред појавата на првите фалусоидни фигури кои ја слават машката моќ и потенција. Мајката во земјоделската заедница ужива посебен углед и извонреден престиж поради фактот што придонесува во зацврстувањето на заедницата, и бидејќи новиот живот што таа го носи на свет, е од витално значење за заедницата. Во овој период мајчинството станува култ во функција на заедницата и „прераснува во должност“ (Бовоар, 1989: 99).

1.2 Жената во гинециумот

Главната улога на жените во класичниот период на Атина е во рамките на домот, во гинециумот. Тие се грижат за најмалите деца, за болните и

изнемоштени робови и стари лица, за производството на храна, како и за изработка на облека и обувки неопходни за задоволување на потребите на членовите на семејството.

За време на владеењето на Солон, сексуалното однесување на граѓанките е регулирано со закон, а доколку граѓанката е фатена *in flagrante delicto*, може да биде продадена за робинка. Без разлика дали прељубата се случила своеволно или не, мажот законски е сметан за активен учесник, а жената за пасивен. Сопругот на силуваната или заведена жена законски е принуден да се разведе, а обвинетата нема можност за одбрана или да ја докаже својата невиност, иако со одредени тешкотии нејзиниот старател можел да го стори тоа, по што осудената жена немала право да учествува на јавни свечености ниту право на друг сопруг. Жените граѓанки се под постојано старателство на мажот, или таткото, а доколку тој е починат, таа е под старателство на најблиските машки роднини. Татковците не си дозволуваат да одгледуваат повеќе ќерки, доколку не се во можност да им обезбедат мираз, што значи и пристоен брак и иднина. По склучувањето на бракот миразот преминува од старателство на таткото, во старателство на младоженецот. Од миразот младоженецот може да ја користи главнината, но истовремено од него се бара и да ја издржува својата жена со 18 проценти од годишниот приход на миразот. Во случај на развод од сопругот, старателот може да побара да биде вратен миразот или да биде платена камата од 18 проценти (Померов, 2005). Девојките граѓанки, не учествуваат во јавниот живот на полисот, а од мајките се воспитувани на вештини за водење на домаќинството.

За обврските на жената говори и Исомах во Ксенофоновото дело *За стопанството*: таа треба постојано да биде присутна во домот, да им издава наредби на слугите, да ги надгледува домашните работи; тоа што ќе се внесе, треба да го дели, да се грижи за вишокот и да внимава она што е за цела година да не се потроши за еден месец; да се погрижи за облеката, суровото жито, за слугите, а доколку некој се разболе да го негува (Фласерјер, 2002:74).

Животот на античките жени се одвива зад затворените врати на гинециумот, во домот и семејството. Вратите на гинециумот не се заклучени, освен навечер, а прозорците немаат решетки, но обичаите се доволно силни за да ги задржат жените во домовите. Превладува мислењето дека местото на чесната жена е во домот, а улицата е за „расипаните“. Дури и оние жени кои

имаат обичај да стојат на прагот од куќата, се сметаат за сомнителни. Жената не треба да се интересира за надворешниот живот, ниту да се дружи со мажите за време на семејните прослави. Во домот е неприкосновена господарка, а домашните обврски ги извршува еднакво како и робинките. Знак на статусен симбол на господарката се клучевите од подрумот и оставата за кои е задолжена. Но, доколку е лакома или се опива, па троши, домаќинот има право да и ги одземе клучевите. Побогатите жени освен што се одговорни за водење и раководење на домот, се бават и со ткаење, готвење, боење на памучни ткаенини и сл. Посиромашните граѓанки се занимаваат со професии кои се своевидно продолжение на она што го работат по домовите, па заработуваат како перачки, готвачки, ткајачки (Фласерјер, 2002: 72).

Во сите периоди на антиката, атинските закони ја третираат жената инфантилно. Клодин Ледик истражувајќи го бракот во античка Грција, пишува за обичајот *eggve* (полна рака) кој е договор помеѓу таткото и зетот: Како што укажува и самиот израз, „подавање рака“ означува договор помеѓу таткото кој ја дава ќерката и мирзот во рацете на зетот, кој ја прима невестата (Ледик, 2011: 266). Атинската жена нема контрола над себе, својата личност, имот-мираз, деца и фигурира како алка од низата синџири на машката моќ, која е цврсто стегната околу неа. Потврда за таквиот однос кон жената наоѓаме и кај Аристотел, според кој таквиот однос е сосема природен: „сопругот да владее со сопругата и децата, а нивната меѓусебна врска да се заснова на релација добротвор и корисник, при што и едната и другата страна се многу неопходни“ (Померој, 2005: 103).

Според Сара Померој, во 5. век п.н.е., Атињанките во просек умираат од 5 до 10 години пред мажот, бидејќи, рано стапуваат во брак, а раѓаат веднаш по првото крварење на неполни четиринаесет години. Просечниот животен век на мажите во класична Грција изнесува 45 години, а на жените 36.2 (Померој, 2005: 95). И Аристотел го потврдува истото, а меѓу другото и ќе забележи дека по третото дете жените ја губат желбата за љубов, поради нивната слаба градба и од тие причини достигнуваат полнолетство и старост побрзо од мажите, кои се во подобра физичка кондиција за разлика од мнозинството жени кои се болни поради бременоста (Русел, 2011: 310).

Во ова време, полисот Атина е пренаселен и има потреба од итно донесување на закон за граѓански права, а тоа е време кога секоја жена во

градот има помеѓу 4 или 5 породувања, од кои, во просек преживуваат по 3 деца од секоја мајка, при што женските поворороденчиња не се на цена. Според Јохан Кирхнер, во делото *Prosopografica Attica*, од 364 семејства, 271 имаат повеќе синови од ќерки, а соодносот помеѓу момчињата и девојчињата изнесува пет наспрема еден (Померов, 2005: 98). Солон пак со закон обврзува - тој што зема богата наследничка, најмалку три пати месечно да спие со својата жена со цел да биде роден машки наследник. Платон, советува дека идеален број на деца во семејството е бројот два: едно машко и едно женско. Посочените факти се присутни и во примерите од познатите атински семејства: Сократ имал три сина, Платон - два брата, една сестра и еден полубрат, а Перикле два законски сина и еден од врската со Аспазија (Померов, 2005).

Според атинските закони и обичаи законските жени, мајките на децата на атинските граѓани, чесните сопруги, живеат затворен и ограничен живот во однос на хетерите кои живеат послободен живот, а во однос на законските жение, тие се и пообразовани. Хетерите имаат познавање од музика, пеење и танц, свират на авлос-шупелка или кавал, ги развеселуваат гостите на големите гозби, имаат слобода на движење, пристап до јавниот и интелектуален живот на Атина. Пример за незаконска врска е онаа од 5. век п.н.е помеѓу Перикле и Аспазија, која ја запознал откако бил оженет со жена од својот род, а од оваа врска имал и два законски сина. Перикле ја протерал законската жена за да живее со убавата Милејанка која била позната по својата интелигенција и образованост на која и се восхитувал дури и Сократ (Фласерјер, 2002: 80).

Најстариот „занает“ на светот, проституцијата, доживува поли процут уште во архајскиот период на Грција, особено во големите градови на море, често посетени од морнари (Померов, 2005: 120). Со проституција не се занимаваат само робинките, туку и слободните граѓанки кои се регистрирани и плаќаат данок на градот-држава. Во однос на сексуалната слобода момчињата и мажите не се воспитувани да се воздржуваат. Тие ги користат услугите на борделите и се охрабрувани да ги посакуваат робинките и другите жени во домаќинството (Русел, 2011: 311). Мажите поголемиот дел од денот го минуваат на јавни места, на пазарите, плоштадите или во гимназионите. Така на пример, Сократовото грубо отфрлање на Ксантипа од неговата смртна постела, и неговата желба да умре пред своите машки пријатели е драматична индикација

дека во односите помеѓу половите од тоа време постоела емоционална бездна (Померој, 2005: 109).

Од погоре наведените примери може да се заклучи дека животот на жената во класична Атина е затворен и ограничен во гинециумот, нема слобода, а внатре во одаите е апсолутна господарка. Жената раѓа на рана возраст, чува деца и истовремено придонесува за економската стабилност на семејството. Нејзиниот социјален статус зависи од брачниот. Животот и е тежок и во просек жената живее пократко од мажот. Робинките и слободните жени кои сакаат да се здобијат со статус на граѓанки го практикуваат најстариот „занает“ на светот со цел да заработат, а на државата и плаќаат данок. Интимноста меѓу сопругниците не е позната. Брачните врски се создаваат поради продолжување на потомството. Мажот своите сентиментални, не ретко и емотивни и сексуални потреби, најчесто ги задоволува надвор од бракот, со момчиња или во борделите, така што брачните обврски и сексуалното задоволство за атињаните се две различни нешта. Атињаните и атињанките живеат во два паралелни света, а меѓу нив не постои емоционалната врска. Жената е врзана за домот и во рамките на семејството има обврски кои и ги налага и заповеда мажот. Жената не смее да се занимава со политика, а третманот кон неа е инфантилен. Законските одредби се во функција на репродукцијата. Законската легислатива не ја заштитува дури ни жената која е жртва на насилство или силување. Жените немаат еднаков статус со машките членови на општеството, тие се подредени и под контрола на машките членови на заедницата. Патријархатот е доволно моќен и ги одзема сите права на жената, а таа останува затворена во своите одаи, немоќна и неслободна.

1.2.1 Женските ликови во античката литература

Во функција на истражувањето на местото на жената и односите меѓу половите во античка Грција, ќе ги забележиме и женските ликови во рамките на творештвото од времето на класична Атина. При креирањето на ликовите во трагедиите и комедиите, старогрчките мајстори својата инспирација ја пронаоѓаат во реалните ликови и настани од животот на античка Грција. Трагедиите и комедиите на Есхил, Еврипид, Софокле, Аристофан можат да послужат како релевантен извор на податоци од каде можат да се донесат и

заклучоци за релациите меѓу половите, моралниот живот на жените и животот и обичаите од тој период. За морално однесување долично на една вистинска и доблесна жена се сметале карактерните особини на покорност и скромност. Овие особини ги красат и ликовите на: Исмена во *Антигона*, Текмеса во *Ајакс* и Дејанира во *Тракијките* (Померој, 2005:132). И Аристотел ќе потврди дека скромноста и покорноста се главни особини на доблесното однесување на античката жена, а сите оние кои се однесувале спротивно, биле нарекувани „машкоданки“, односно, за жени со машки својства или умен карактер.

Во делата на Есхил, ликовите на Клитајмистра, Антигона и Хекаба, се прототипи на силни жени, кои акцептирале машки особини за да ја постигнат целта. Во трагедијата *Орестија*, Есхил ја прикажува Клитајмистра како храбра, и слободна жена која не се срами да ја покаже својата сексуалност, и која смислува стратегии и планови за да го надмудри својот сопруг, за подоцна и да го убие. Од друга страна, Есхил токму преку Хорот на старците од Аргос, ни го соопштува патријархалниот глас на општеството кое не може го прифати фактот дека една жена го убива нивниот крал. Хорот на старци и поставува прашања на Клитајмистра, која бунтовно и нетрпеливо ќе одговори со зборовите „вие ме испитувате како да сум будалеста жена“ (Померој, 2005: 133). Преку ликот на Клитајмистра, Есхил нуди модел на жена, која е умна и храбра, но и атипична за времето. Во *Евменидите*, завршниот дел на Орестија, Орест ја убива мајка си во знак на одмазда, со што Есхил ги возобновува патријархалните машко-женски улоги.

Еврипид е критичар на патријархатот и ги доведува под знак прашање традиционалните сфаќања во однос на војните, жените и боговите. Тој е прв автор кој ќе ги забележи двојните стандарди на сексуалниот морал, при што женските ликови ги прикажува како жртви. И во случај кога жените „се жртви на силување и носат вонбрачни деца, обвинети се еднакво како и во ситуација кога бракот е јалов“ (Померој, 2005: 148). Еврипид ги воспева ликовите на мајките кои негува особени симпатии, поради нивната жестока борба за своите деца и неизмерна, безусловна љубов, а меѓу нив, особено ги слави мајките на синовите. Суптилно ја открива и интимата на жените. За пораѓањето вели дека е исклучително мачно и болно, и додава, „по пораѓањето кога младата жена е изнемоштена и неуредна, најмногу и е потребна мајката“ (Померој, 2005:

149). Женските ликови во драмите на Еврипид, за разлика од оние кај Есхил и Софокле, имаат херојски карактер, тие се пореални и поблиски до животот.

Софокле, во драмата *Антигона*, преку ликот на Антигона, ќерката на Едип, целосно го развива концептот на боженствена жена, која има карактер на морален маж. Нејзиниот лик е синоним на трагичен јунак кој се бори за правда и остварување на моралните закони. Нејзините браќа Полиник и Етеокло гинат во војна, а Антигона храбро се спротивставува на наредбата на тебанскиот крал Креонт, и го погребува телото на братот си Полиник. Антигона постапува според божјите и моралните закони и е прототип на жена во која се сублимирани и божественото и човечкото. (Померој, 2005:134)

Комедиите на Аристофан се своевиден мост помеѓу ставовите на Еврипид и Платон во однос на жените. Во трите комедии, *Лизистрата*, *Тесмофоријките*, *Жените во народното собрание*, Аристофан покажува цела низа на ликови и ставови за жените. Тој е поборник на семејството и семејните почести, и ги критикува разузданите жени, страсниот порив за опивање и нивните сексуални апетити. Пороците ги смета за својствен дел на женското суштество (Померој, 2005: 152). Од оваа позиција го критикува Еврипид и неговите хероини кои вршат прелюба и подметнуваат деца, но го критикува и Платоновниот утописки идеализам во кој нема место за семејството. Во комедијата *Лизистрата*, пишувајќи за Атина и Спарта дека треба да ја прекинат Пелопонеската војна и да се обединат, ги изразува своите пацифистички гледишта. Жените ги опишува како моќни, влијателни и ултимативни, бидејќи решиле мажите да ги уценат со целибат и апстиненција, а со цел да стават крај на Пелопонеската војна. Во *Жените во народното собрание*, Аристофан заклучува дека „политиката што ја водат единствено мажите, ја води државата во пропаст, а работите би можеле да се одвиваат подобро и поуспешно доколку жените би го искажале своето мислење и би ги советувале своите мажи “ (Фласерјер, 2002:79).

Есхил, Еврипид, Софокле и Аристофан во своите дела на луциден, творечки и креативен начин ја отсликале реалноста и меѓучовечките односи во рамките на античка Грција. Нивните дела ја потврдуваат положбата на жената во античка Грција како неслободно суштество, под контрола на машката доминација и моќта на патријархалните општествени механизми, обременети со предрасуди во однос на жената. Двојниот етички стандард може да се забележи

и онаму каде што се истакнати позитивните ликови на моралните жени. Тие се посветени и пожртвувани мајки и сестри, кои се се сметани и за умни и храбри жени, но токму поради фактот што акцентираат машки морални особености. Мизогиниот став особено доаѓа до израз во описот на бестијалната сексуална природа на жената, која ја користи за да дојде до посакуваната цел.

1.3 Римската жена

Римската жена од времето на раната Република е роб на својот маж - нема законски права, а нејзината функција е да роди што поголем број на деца, на кои нема право. Според написот на надгробната плоча на Римјанката Ветурија дознаваме дека била мажена на единаесет години, родила шест деца и починала на дваесет и седумгодишна возраст. Во најраниот период на Римската Република браковите биле формирани поради економски интереси на семејствата. Жената се смета за слаба и слабоумна, а принципот *infirmitas sexus levitas animi*, е еден од главните во римската правна теорија, поради што се препорачува сите жени да бидат под надзор на мажите (Померој, 2005: 197).

Според законите на раниот период на Републиката најстариот машки член, *pater familias*, е глава на семејството и одговорен за сите членови во домаќинството. По смртта на таткото, надзорот над ќерките, преминува во рацете на најблискиот машки роднина. Законот за старателство укажува дека моќта на *pater familias* ја надминува онаа на сопругот. Тој одлучува дали ќерката и натаму ќе остане под негов надзор, или ќе ја предаде на старателство на сопругот. Старателството над жената е на сила уште во времето на Октавијан Август, кога законодавството овозможува некои жени да бидат ослободени од формалната контрола од страна на машките старатели. Постоел и закон именуван како *jus liberorum*, според кој жена која родила три или четири деца била иземена од старателството, од причина што со раѓањето на повеќе деца веќе се сметала за одговорно и морално суштество. Во ова време е забележан и еден необичен обичај на машките роднини, старатели, кои повремено ги бакнувале жените во уста за да проверат дали здивот им мирисал на вино. За ваквиот обичај пишува и Дионисиј од Халикарнас кој вели дека сопругот, во

договор и согласност со роднините на жената, можел дури и да и одреди смртна казна на жена си, доколку основано се сомневал дека пиела вино, бидејќи виното се сметало за главен виновник на баханалното однесување на жените (Померој, 2005).

За време на владеењето на Октавијан Август, прељубата била прогласена за престап само доколку жената била иницијатор, а сопругот бил принуден да се разведе и да ја изведе пред суд. Доколку жената била сè уште под старателство на *pater familias*, таткото имал право и да ја убие. Римскиот јуридикт Улпијан, по ова прашање напишал: „мошне е неправедно сопругот да го бара она ниво на моралност кое и самиот го нема“ (Померој, 2005: 209). На мажите од пониските слоеви не им било дозволено да имаат сексуални односи со жени од повисоките слоеви, но слободно можеле да ги користат услугите на проститутките. За разлика од нив, на жените им било забрането да имаат било какви односи со други мажи надвор од бракот. Така на пример Август ги протерал ќерката и внуката поради недозволен сексуални односи и забранил по неговата смрт да бидат погребани во семејната гробница.

Во подоцнежниот период од римската Република жените со повисок статус имале поголема слобода од жените со сличен статус во класична Атина. Римската жена имала пристап и до парите и моќта, а како напредувале нивните мажи така напредувале и тие (Померај, 2005: 247). Римската жена имала влијание и врз општествените и културни текови, за разлика од Атињанките кои биле ограничени на животот во домот. Римјанките ги придружувале своите сопрузи на гозбите, биле ослободени од домашните обврски, можеле да одат на пазар, да присуствуваат на празници и рецитали и да го надгледуваат образованието на своите деца. Римските мајки обрнувале големо внимание на образованието, а како илустрација на нивната посветеност кон науките е податокот дека на јавните места се шетале со Платоновата *Држава*.

Во однос на религиозните практики римските жени не се рамноправни и поради иземањето од религиозните обичаи, биле принудени да практикуваат обреди со мистична содржина во туѓи храмови и светилишта. Римскиот религиски живот имал три аспекти: јавен, кој се практикувал во форумот на храмовите; приватен или полујавен, кој се практикувал на блиските плоштади и насекаде каде се собирале римските граѓани; и во самите домаќинства, каде секоја фамилија по сопствено убедување и избор славела богови и почитувала

свети денови. Овие три аспекти го сочинувале религискиот праксис, пришто на жените немале доминантна улога - јавните задолженија секогаш ги вршеле мажи. Свештениците и магистратите биле овластени да ја исполнуваат волјата на боговите, во согласност со Сибилските книги, а во домовите, за славењето на домашните култови, бил овластен *pater familias*. Жените биле исклучени од принесувањето на жртви, кое се состоело од три фази: повикување на боговите и излевање вино и темјан врз жртвата, колење и распределување на месото. Исклучувањето на жените од религиозните практики имало подлабоки корени. Спомнатите жртвени дејствија се изведувале за добро на заедницата, и оној што жртвува има и моќ да говори во името на заедницата, а тоа секако не била жената, бидејќи „неспособноста“ да принесува жртви истовремено имплицира и неспособност да ги претставува другите пред заедницата.

Матроните биле вклучени во религиските обичаи и ритуали кои се однесувале на женската сексуалност, а „жените како жени не смееа да служат како извор на идентитет, таа привилегија ја имале само мажите или единки кои како весталките, имале извесни особини од обата пола“ (Шајд, 2011: 397). Матроните учествувале и во чествувањето на празникот Бона Дона, култ во чест на „божицата на жените“ (*he theos gynaikeia, feminarum dea*). Во овој култ покрај матроните учествувале и весталките, кои имале надгледувачка свештеничка функција, како што машките свештеници ја имале во однос на магистратите. Ритуалите биле изведувани тајно, жените носеле пурпурни ленти во косите, печеле месо на жртвен оган, танцувале, пиеле неразводното вино и принесувале жртви на Божицата. На мажите не им било дозволено да присуствуваат на самиот чин на славење. Што славеле матроните и весталките за време на празнувањето на Бона Дона, може да се заклучи од митот за Фауна – едно од имињата на Божицата. Според една верзија, Фауна е тепана и мачена од сопругот Фаун, бидејќи пиела неразводното вино, а според друга, бидејќи не се предавала на родосквернавењето и посакувањето на татка си Фаун. Култот Бона Дона ја симболизира потребата на жената за трансформирање во нешто друго, ослободување од нешто, со можност за преземање на машки улоги и вкусување на машката моќ на делување од која била иземена во реалниот живот (Шајд, 2011: 369-384).

Влијанието на хеленистичкиот свет, во комбинација со Римската култура, довеле до појава на нов модел на жена - римската матрона. Матроната

е еманципирана, образована и почитувана, и иако е сè уште под формален надзор на *pater familias*, сепак има пристап до парите и моќта, а со социјалниот напредок на мажите, напредува и таа. Таа е директно зависна од моќта и статусот на машките членови во фамилијата. Матроната учествува во чествувањето на религиозните култови каде има ограничена улога и е под надзор на машкото свештенство или вествалките, а во секојдневието има поголема слобода и овластувања. Од друга страна, во Римската култура се јавува новиот тип на слободна жена - хетера, која е пообразована од матроната, ужива поголема сексуална слобода и е во потрага по сексуално задоволство и избор на партнер. Таа е симбол на женската еманципација, а бидејќи има сексуална слобода, своите квалитети и интелигенција ги става во функција на обезбедување на социјален статус, егзистенција и сигурност. За разлика од неа, робинката е припадник на најобесправениот слој жени која служи во ланецот на општествените подредености борејќи се за својата гола егзистенција и е невидлива колку што е невидлив и мажот роб.

1.4 Жената во средновековието

Поистоветувањето на жената со мајчинството од страна на свештенството, има фундаментално место во средновековниот поглед на животот. Во *Summa Theologica*, Тома Аквински ќе напише: „Беше апсолутно неопходно да се создаде жената, од причина којашто се спомнува во Библијата, како помош за мажот; но, не како вистинска помош за него, бидејќи кога има многу работа, мажот може полесно да добие помош од друг маж отколку од жена, туку за да му помогне во прокреацијата“ (Опиц, 2013: 298).

Средновековното општество, а особено аристократијата го споделува мислењето дека Господ ја создал жената за да раѓа деца. Свештениците, монасите и световните прелати, повикани да размислуваат за природата на човекот и човечкото општество на патот на спасението, го определиле и местото и улогата на жената. Личните и поединечни животни искуства на свештенството, исто така биле „зачини“ на канонските верувања, кои влијаеле врз формирањето на духовните определби, особено поради фактот што живееле

во строго затворен, ограничен, машки универзум во манастирите и теолошките училишта - онаму каде за „конкретната женска фигура“ се зборувало само врз основа на меморијата од далечно минато, најчесто преку спомените на жените од нивната непосредна близина. Овие претстави/слики биле резултат на имажинативните, фантазмагорични - нереални „сеќавања“, кои се движеле помеѓу двете крајности, од една страна мизогинија и презир, а од друга страна, хипостазирано воздигање на женското суштество. Оние „авторитети“ кои ја прателе линијата на мизогинијата, се повикувале на класичната латинска традиција и учењата на црковните отци од крајот на четвртиот век и почетокот на петиот век, во време кога мачеништвото му отстапува место на аскетизмот. Тоа е време кога се појавуваат првите монашки заедници.

Христијанската црква уште од најраниот период ги отвара монашките редови за жената. Преку нив жената има пристап до образованието и културата, а овој тренд се прекинува со влезот на аристотелизмот во христијанството. Аристотел е автор на теоријата дека жената не е ништо друго, туку „непотполн маж“, која е дотолку невредно суштество што дури и нејзиното семе не создава род. Ова теорија има свои импликации врз сфаќањата за жената како ирационално, сексуално ненаситно суштество, и оттука и суштество од понизок ред. Жената е синоним за зло, сексуалност и лесномисленост, поради што придонесува за уништување на мажот. Ваквото мислење ќе придонесе за прогонот на жената, познат како „лов на вештерки“ (Mišel, 1997). Инквизицијата ќе ја прогласи жената за „порта на ѓаволот“, „пат кон неправдата“, „змија со опасна природа“, а во 6. и 7. век свештенството ѝ забранува равноправно учество во „формирањето на манастири во области каде населението не е покрстено“ (McNamara, Wemple, 1977: 96). Сепак, во 7. век во Франција и Англија постојат податоци за манастири со мешано сестринство и братство, кои биле во послушание на заедничко старешинство. Во 7. век е забележан податок дека опатицата Хилда де Витби е заслужна за основањето на дури 7 манастири, во кои со верско образование се здобиле седум бискупи. Постојат податоци во кои се спомнува раководењето на опатии од страна на опатици, кои броеле и до неколку илјади мажи и жени (Mišel, 1997: 28). Кон крајот на 8. век, Карло Велики (742-814) забранил во манастирите да се едуцираат и образуваат момчиња, така што во годините и децениите кои следеле, жените биле дури пообразовани од мажите.

На царевите и кралевите за да ја задржат моќта на владеење, им била потребана поддршка од верските и религиозни институции со кои раководеле голем број на жени, опатици. Воедно, покрај кралиците и принцезите, тие биле најзаслужни за ширењето на Западното христијанство. Го ширеле образованието на децата, ги преобратувале мажите и слугите, и ги спроведувале религиозните закони и забрани од страна на црковните инстанци. Во низата одредби од ова време се и забраните за полигамија и развод. Што се однесува до имотот, припадничките на сите класи имаат потполно право да наследат недвижнина, добра и имот, и истовремено да ги продадат по сопствена волја и желба без да бараат дозвола од некој од нивните патрони: брат, сопруг, татко, блиски или далечни машки роднини (Mišel, 1997: 29).

Паул Турније (Paul Tournier) истакнува дека жената во средниот век е многу повеќе почитувана и општествено активна, и притоа се повикува на податоците од делата на историчарката Режиј Преноу (Régine Prenoud) која посочува дека жената во тоа време е и носител на политичка власт. Така на пример, во Франција церемонијата на крунисување на кралевите е иста како и онаа на кралиците, а моќта им е речиси еднаква. Алиенора од Аквитанија, мајка на десетина деца, Бланка од Кастилија, Катерина Медичи и др., се само примери за моќни жени од овој период на историјата. Алиенора од Аквитанија (1112-1204) одиграла една од најзначајните улоги во Англија, а во кнежевината Аквитанија основала низа верски и образовни институции, поради што била наречена „мајка на векот“. Во Полска, Јадвига (1371-1399) го основала универзитетот во Краков и станала политички и воен лидер, заслужна за многу мировни акции со германските витези (Mišel, 1997: 34).

На другата страна на некогашното римското царство, Византија се издвојува со значаен број на кралицы и учени жени, кои оставиле трага во своето време. За време на триесет годишното владеење, царицата Пулхерија придонесува во воспоставувањето на односите помеѓу Исток - Запад, и помеѓу државата од една страна и црквата од друга. На универзитетите во Византија студираат жени, а една од нив е Евдокија, Теодосиевата жена, која се смета за реформатор на универзитет. Според историчарката Ана Комин, Евдокија основа медицинско училиште на кое и самата подоцна предава. Во овој период, исто така, активни се и муслиманските жени кои предаваат на Универзитетите во Кордова, Валенсија и Багдад, а особено се истакнуваат во областа на

медицината и астрономијата. Според податоците од нотарските дневници, жените имаат право на водење сопствен дуќан, а во даночните регистри се евидентирани под разни професии: учителки, лекарки, бабици, писарки, книговодителки и сл.

Оваа слобода, која ја ужива средновековната жена, трае сè до 7. век, период во кој и покрај огромните културни, верски и политички разлики, сè уште не е присутна тенденцијата на исклучување на жената од јавната сфера, ниту на Запад, а ниту во Византија (Mišel, 1997: 31-32). Во архивите на Париз од крајот на 8. век, регистрирана е 21 учителка, а еден век подоцна се јавуваат и првите женски училишта, со што Париз станува образовен центар. Училишта за девојки има и во другите поголеми градови, а во Северна Италија ќерките на богатите семејства се образуваат и во приватни училишта. Исто така, на територијата на германското јазично подрачје во 14. век се јавуваат и првите учителки кои ги подучуваат девојките од повисоките класи. Световните сестри - „бегинки“, се првите учителки вработени во градските училишта (Опиц, 2013: 312).

Според други извори, на крајот на 7. век и почетокот на 8. век, во Европа, забележани се масовни собирања и протести на жени, познати како бегинки. Обични жени, учителки, опатици, маченички, калуѓерки, христијанки, посветени на втемелувањето на христијанската вера и религија, кое проповеда еднакво достоинство помеѓу мажите и жените, се пројавуваат како одметнички, бидејќи сè почесто ја препознаваат нееднаквоста во рамките на класната поделеност и строгата хиерархиска поставеност во општеството. Во него, јасно е изразена машката авторитарност и доминација, поддржана од кралското семејство и буржуазијата, кои инсистираат жената и натаму да се ограничи на обврските во семејството. Пристапувањето во редот на „бегинките“ претставува алтернативен начин на живеење, со цел да се избегне машката контрола, поддржана од интересите на црковните прелати и инквизицијата. Жените, на периферијата на градовите се здружуваат во групи и живеат во заеднички домови.

Со цел да се задуши бунтот и жените да ги вратат во домовите, црквата и буржоазијата започнуваат со најголемите прогони кои ги спроведува инквизицијата и законодавството. Под обвинение дека жените се во содружништво со „нечестивниот“ и оттука прогласени за бласфемични и блудни,

инквизицијата го спроведува „ловот на вештерки“, во кој се убиени над 10.000 жени. Според Ледерер, за дејствувањето на Инквизицијата директно е одговорен папата Јован XII, кој во 1258 година ги прогласува жените за сексуално ненаситни и изопачени суштества, кои ја злоупотребуваат сексуалната моќ, и не ја практикуваат само во функција на прокреацијата, туку за своја лична сатисфакција, интереси или задоволство, што пак води кон уништување на верата и религијата. За бунтовнички се прогласени жени кои не сакаат да се подредат на етичките, судските, економски и правни норми на буржоарската класа. Овој монструозен геноцид и прогон на жената трае се до 18. век (Mišel, 1997: 36-37).

За истиот феномен пишува и Клаудија Опиц, во текстот *Животот во доцниот среден век*, објавен во зборникот текстови *Историјата на жените*, а во кој говори за специфичната форма на религиозно заедништво на бегинки, главно организирани во текстилните и трговски центри на Брабант, Фландрија и германската Рајнска Област. Во 1300 година имало 74 доминикански манастири, како и редови на францисканки (сиромашни Клари), а до средината на 14. век, само во Келн имало 196 бегински манастири, со околку 1.170 станарки. Исто така таа наведува дека во околината на Стразбур дури 10 проценти од населението живеело во женски заедници. Бегинките се издржувале од шиење и лечење на болните, им обезбедувале работа и сместување на сиромашните и бездомни жени со кревок социјален и економски статус, на вдовиците - главно на жени во неволја. Бегинките биле под јурисдикција на градските власти. На почетокот на 14. век веќе биле подобро организирани и работеле како учителки, болничарки, но се спомнуваат и како шивачки во текстилните мануфактури и другите еснафски занаети, каде се истакнувале со исклучителен квалитет во работата (Опиц, 2013: 327).

Сепак, главната задача на жената во средниот век е да учествува во прокреацијата и да раѓа потомство. Жената се поистоветува со мајка, но е образована, се школува и активно учествува во градењето на општеството. Учествува во создавањето на низа образовни институции, гради и раководи со манастири и активно учествува во културниот и политички живот на своето време. Меѓутоа, и покрај нејзината заложба и активното учество во ширењето на христијанството, таа од страна на црквата и инквизицијата е анатемисана и

прогласена за еретик, поради што е прогонувана и жртвувана во грозоморен геноцид и егзодус, познат како „лов на вештерки“.

1.5 Жената во Ренесансата

До своевиден парадокс и промена на местото на жената, се случува токму за време на Ренесансата, во францускиот класичен период, на почетокот на модерната ера, со откривањето и примената на римското право. Регина Пернуд ќе забележи дека средновековното право било едноставно и во голема мера флексибилно, за разлика од римското цврсто и круто право, кое директно влијало врз големите политички промени, консолидацијата на кралската власт, урбанизацијата и централизацијата, а со тоа и врз појавата на модерните држави и нивниот национализам (Tournier, 1991). Тогаш доаѓа до своевиден пад и запоставување на жената, а на исто гледиште е и францускиот историчар, специјалист за Ренесанса, Жан Делимо (Jean Delumeau). Според него воведувањето на римското право поттикнува нови релации меѓу половите. Тој посочува на историската заблуда во поимањето на Ренесансата која „носи толку многу уметничко, книжевно и филозофско богатство“, и од тие причини се смета за „златен период на човештвото, а толку неправеден во однос на жената“ (Tournier, 1991: 28). Всушност, тоа е време на суровост, царува стравот, стравот, паниката, војните (триесетгодишната е во тек), епидемиите, катастрофите и една апокалиптична атмосфера, поради што католичките и протестанските свештеници пропагираат крај на светот и неуспех во последната битка со „сотоната“ и неговите сојузници: турците, евреите, еретиците и жените. Со ваквата пропаганда, црквата го започнува големиот процес на гонење и спалување на „вештерките“. Иако гледано историски, овој чин се припишува на средниот век, всушност, вистински замав и кулминација доживува во времето на Ренесансата, поточно во 17. век. Во овој период „блеснува најиррационалниот страв од жената во историјата на човештвото, а последиците од ваквиот однос ќе се одразат врз понатамошната констелација на светот“ (Tournier, 1991: 29).

Во 15. и 16. век сè повеќе се зацврстуваат репресивните средства на црквата и буржоазијата, кои ја поддржуваат монархијата, а насочени кон

ограничување на жената во рамките на семејството и семејните обврски. Пример за тоа е законот од времето на владеењето на Наполеон, донесен во 1498 година, со кој се дефинира новиот морал во однесувањето на жената, а кој се темели врз буржоаското поимање на улогата на жената во семејството. Нејзината главна задача е да се подготви за својата идна улога во семејството, во која ќе биде подредена на желбите и потребите на мажот. Во овој период во Франција, повеќето од законите, всушност, биле позајмени од римското право со кои се уредува патријархалната заедница во која мажената жена е потполно немоќна и е под јурисдикција на сопругот или судијата. Мажот воведува еден вид на монархија во домот. Во Англија, со прогласот од 1547, на жените им се забранува да се состануваат и озборуваат, а на мажите им се налага и советува да ги задржат своите жени затворени во домот (Mišel, 1997).

Се намалува и платежната моќ на трудот на работничката. Во 14. век таа заработува околу три четвртини од платата на мажот, во 15. век добива една половина, а во 16. век уште помалку. Од друга страна, новата државно-буржоаска етика, според која жената треба да се подготви за „својата идна улога во домаќинството“ (Mišel, 1997: 39) е лицемерна и со двојни стандарди, бидејќи државата од една страна на преден план ги става правата на поединецот, наспроти правата на големото феудално семејство, но од друга страна, од тие права ја исклучува жената, што пак јасно укажува дека жената не се смета за поединец, а со тоа и граѓанин. Жените од средната класа се подредуваат на новите буржоаски морални норми и се посветуваат на обврските во домот и семејството, а во чии рамки носителите на главните одлуки се мажите (Mišel, 1997).

Во Англија, во 16. век, слично како и во другите делови на Европа, родителите се соочуваат со потешкотии во одгледувањето на женските деца, од една страна поради високата инфлација и немоќ да подготват мираз за своите ќерки, а од друга страна, поради укинувањето на манастирите за жени, како и забраната за прием на универзитетите кои ги основала црквата. Жените од средната класа немаат право на свето творештво и творештво на научни и уметнички дела. Уметничката креативност била во служба на нивните татковци, браќа или мажи. Жените сликарки и музичарки ги потпишуваат своите уметнички дела со потписот на нивните машки роднини. Маргарет ван Ајк (Maguerite Van Eyck) која насликала еден дел од опусот на својот брат, ќе остане

анонимна авторка, а нејзиниот брат во историјата на сликарството ќе биде забележан како реномиран сликар (Mišel, 1997).

И според други извори Ренесансата изнедрила образовани дами, хуманистки и покровителки на уметноста, а нивниот придонес бил различен. Иако нивната интимна приказна најчесто била злоупотребена од страна на машките патрони и биле користени како брачни пиони во бурните политички пресметки на фамилиите, талентираните уметнички не можеле а да не го искажат својот талент, преточен во вонредни уметнички творби. Тешко е да се следи патот на нивните дела од овој период, од причина што дел од творбите биле загубени, или потпишани под псевдоним или уништени. Така на пример, италијанката Изабела Д'Есте, (Isabella D'Este), владетелка на кантон - позната како вистинска ренесансна убавица - по својата креативност и творештво е споредувана со Леонардо да Винчи, олицетворение на ренесансниот хуманизам, творештво и напредок. Талентираната Изабела свирела на голем број музички инструменти, била колекционер на необични ракописи, и се смета за една од најголемите заштитници на ренесансните уметници и литерати. Тука е и Кралицата Маргарет, (Marguerite) постарата сестра на кралот на Франција, Франсоа I, која иако била исклучена од наследничката круна, токму поради тоа што била жена-сепак била успешна благородничка, државник и писателка. Нејзиниот талент и хуманистичко образование биле искористени од страна на нејзиниот брат за целите на француската дипломатија. Додека била во брак со владетелот Наваре, кралицата Маргарита ја напишала книгата *Хептамерон* (*Heptameron*), во која ги опишала злоделата на католичката црква. Се претпоставува дека делото е преработено од страна на Бокачо, и денес познато и славно под името *Декамерон*. Една од најталентираните ренесансни жени била поетесата Виторија Колона, (Vittoria Colonna) роднински поврзана со папата и моќните римски семејства. Поради политички причини, таа е венчана со Маркезе од Пескара и иако не ѝ бил ниту верен сопруг, таа го идеализирала во своите сонати. Се спомнува дека нејзин најдобар пријател и сродна душа бил Микеланџело IV, со кого имала честа кореспонденција, а се верува дека Микеланџело ѝ посветил и насликал најмалку три дела. Можеби најзлоупотребената за политички цели била образованата Лукреција Борџија (Lucrezia Borgia), вонбрачната ќерка на папата Александар VI. Повеќето од нејзините бракови биле договорени и раскинати по желба на нејзиниот татко.

Меѓу народот била позната како олицетворение на зловна жена, која се искачила по скалилата на успехот со помош на опскурни методи - убиства и труења. Сепак, таа била сакана сопруга, особено од нејзиниот трет сопруг (војводата од Ферара), многудетна мајка, како и покровителка на уметници, музичари, писатели и научници. Артемизија Џентиличи (Artemisia Gentilischi) е најталентираната сликарка во овој период, која и самата била инспирација за други уметнички дела. Била честа мета на сексуална злоупотреба од страна на пријателите на нејзиниот татко. Својот гнев успева да го трансформира во врвни уметнички креации, создавајќи големи уметнички дела. Софонисба Анџисола (Sofonisba Anguissola) од Креона, била сликарка за која Микеланџело покажал особен интерес, а која речиси две децении сликала во дворот на кралот Филип II од Шпанија. Освен Софонсиба, и нејзините пет сестри биле талентирани сликарки, на кои историчарот на уметноста Васари (Vasari) им посветил значајно место во творештвото на Ренесансата и тоа на секоја поединечно. Левина Терлинг (Levina Teerling) била просветлен толкувач на сакрални ракописи, а која сослужувала во служба на кралот Хенри VIII и за тоа била одлично платена. Во овој период била забележана и талентираната скулпторка Проперција Роси (Properzia Rossi) од Болоња (www.sparknotes.com/history/european/renaissance1/section9.rhtml).

И покрај огромниот притисок кој бил вршен врз жените, како од страна на црквата, така и од страна на законодавните прописи на власта, со цел да им се ограничи слободата и да се стават под доминација и контрола на мажите, голем бил бројот на оние што се спротивставиле на ваквите притисоци и закани, и останале немажени или слободни. За тоа била потребна голема храброст, бидејќи жените кои одбивале да стапат во брак, од страна на црквата биле прогласувани за „вештерки“. Најнеобичниот пример на спротивставување на машкиот патријархален дух и отпорот против ограничувањето на слободата на жената е Јованка Орлеанка (Jeanne d'Arc) (Mišel, 1997: 43). Своевиден отпор на ограничувањата на слободата на жената давале принцезите и кралиците. Нивните дела, истовремено се и светли примери и потврда за способноста на жените од овој период на историјата. Изабела Кастилјанска (1451-1504) формирала болници, училишта и манастири, а работела и на обединување на Шпанија. Маргарита Наварска, кралица на Сицилија (1492-1549), моќна и убава жена, придонела за подобрување на мирот во регионот. Жана Наварска (1528-

1572) владетелка, се прославила со фактот што не жртвувала ниту една „глава“ поради своето верско убедување. Елизабета Тудор (1533-1603) ја повела Англија во победа. Во втората половина на 16. век во Западна Европа, политичката моќ била во рацете на кралицата Елизабета I (Elizabeth I, 1553-1603), ќерката на кралот Хенри VIII (Mišel, 1997).

И покрај тоа што Ренесансата се смета за „златен период“, кој изобилува со вонредни историски личности, кои поради творечките и креативни идеи се запишани со златни букви во историјата на уметноста, сликарството, вајарството, литературата, овој период е, всушност, период на сурова доминација на Инквизицијата која го распалува огнот на стравот и паниката во прогон на жените и ги голта и жртвува. Идеалот на Ренесансата кој во 17. век го развива картезијанството, а во 18. век го потенцираа енциклопедистите, и претставува своевидна апологија на правата на поединецот, право на критичка свест и разум, право на индивидуална одговорност и владеење на науката и техниката - е во дисхармонија и контрадикторност со законската и системска подреденост и репресија на жената кој започнува уште во 14. век. Жената во Ренесансата, во „златното“ доба на човештвото, е шаховска фигура на полето на политичката комбинаторика, а нејзиното тело „топовско месо“ за црковните високодостоинственици и нивните интереси. Стилот и начинот на живот на Ренесансната жена е во спрега со статусот и класната припадност во општеството. На жените од средната класа им се налага потчинување на буржоаските морални норми, според кои жената треба да им се посвети на обврските на семејството и домот. Наспроти нив дамите од високите благороднички и аристократски семејства се борат со стапиците на политичката моќ и апетити на нивните патрони, па оттука иако пообразовани и со поголема слобода на делување и изразување од „жените од народот“, тие немаат право на своите уметнички дела, а своите творби најчесто ги потпишуваат под псевдоними. Доказ за кретивноста и творештвото на жената се малубројните дела кои е тешко да се следат низ времето, бидејќи се загубени или асимилирани и потпишани од машки роднини. Покрај тоа што е креативец, таа е и патрон на уметност. На политички план, жената е моќна онолку колку што ќе и биде даден простор и ингеренции за делување од страна на машките наследници. Таа е кралица и престолонаследничка, ревносна раководителка на кантони, итн. Во раководењето е мудра, тактична и со јасна претстава за

мисијата и целите кои ги имала зацртано. Таа е оснивач, едукатор и раководител на високи школи.

1.6 Жената во 19. век

Општествените движења во 19. век, меѓу другото се рефлексija и на незадоволството од местото и улогата на жената, кои се имплицирани во социјалистичките и утопистички теории, а кои пак се израз на потребата од економски и општествени промени во рамките на системите, кои ги уништуваат работничките семејства. Зачетник и иницијатор на идејата за нов облик на општествена организација е жената. Флора Тристан (Flora Tristan) се смета за предвесник на идеологијата на Карл Маркс, и ги поставува темелите на новото учење, во кое предупредува на лошата положбата на работничките и го нагласува фактот дека само со еманципација на жената може да се оствари еманципација и на работничката класа. Во делото *Работнички сојуз* (1843) Флора Тристан се залага за образование на работничката класа, право на работа на сите мажи и жени, за духовно, интелектуално и професионално образование на жените и глобална рамноправност помеѓу половите. Воедно се залага и за основање на регионални хумани заедници и изградба на социјални домови во кои би биле згрижени и би се образувале деца од работнички семејства (Mišel, 1997: 63). Флора Тристан е заслужна за теориското поврзување на феминизмот и револуционерниот социјализам.

Во овој период, токму во Франција, во привремениот устав на Републиката од 1793 година е воведено „правото на работа“. Меѓутоа, при секое вработување на жени, реагираат мажите, членови на синдикатот, стапувајќи во штрајк. Во Англија и жени и мажи се приклучуваат на чартистичкото движење, а подоцна и самите жени се лидери на синдикални и работнички штрајкови. Во Америка, во 1840 година, работничките во фабриката за производство на брашно отвораат свој весник-билтен, во кој го искажуваат своето незадоволство, поради должината на работното време, ниските плати, брзината на производството и исплатата во натура. Во Русија металските

работници ги исфрлуваат жените од синдикатите, а истите проблеми се јавуваат и во Велика Британија, САД и другите држави.

Ваквите немири и судири ја разнишале позицијата на синдикатите во општеството и од тие причини во 1860 година американските синдикати во своите барања се изјасниле за родова еднаквост во однос на платите. Но, неколку години подоцна, во 1879 година, американските работници од тутунската индустрија го објавуваат прогласот во кој се залагаат за непротерување на жените од работа и со ограничување на работното време - така што ниту една жена помлада од 18 години не би требало да работи повеќе од 8 часа дневно, а ниту една мажена жена, не треба да влезе во фабрика шест месеци по пораѓањето. Паралелно тече и процесот на организирано здружување на жените по низа прашања. Во Нова Англија (САД) се формираат првите пацифистички здруженија кои се активни и на меѓународен план, и се залагаат за мир и просперитет. Во овој период емигрираат и голем број на мисионерки на Исток, во Африка и Азија каде што слободно делуваат. Жените во 19. век застапуваат на страната на правата на етничките малцинства и во одбрана на националната слобода на поробените народи. Во руските револуционерни движења активно учествуваат и голем број на аристократки, кои се ангажираат и во борбата за решавање на егзистенцијалните проблеми на народот (Mišel, 1997).

Во 19. век, девојките во Европа се женат најдоцна до 20-тата година, а за идеален партнер се смета 5 години постар маж. Сопрузите треба добро да заработуваат за да можат да го прехранат семејството каде сè е подредено на потребите на главата во семејството. Сопружниците се сретнуваат изутрина на појадок и навечер на вечера. Живеат одделен живот, жените се посветени „ангели“ во домот, а мажите надвор, во јавниот живот. Ова е време на венерични болести, на сифилис. Во Англија делува Џозефин Батлер (Josephine Butler) која се залага за воведување на право на лекарска контрола на сите сталежи и класи жени. По 15 годишна борба, Народното собрание на Англија воведува законска регулатива во однос на ова прашање. Во нордиските земји, жените од Шведска и Норвешка не се толку заинтересирани за политичките права, колку што се за социјални промени, и поконкретно за промена на положбата на жената во брачната заедница. Феминистките се залагаат за укинување на брачната заедница, како и за правото на вонбрачно дете и

оведување на социјална заштита и помош за жените и вонбрачните деца (Mišel, 1997).

Деветнаесеттиот век е несомнено бурен век, во кој се бележат почетоците на феминизмот како организирано движење, кое започнува во Европа и САД, а се манифестира во различни варијанти на женски движења, публикации и организации. Историјата на остварување на правата на жените и постигнување на родова еднаквост започнува со борбата за правото на образование и глас, правото на работа, правото на еднаква плата за еднаква работа, преку движењето за контрола на раѓањето и репродуктивна слобода. (Simonovska, 2014). Жените дејствуваат на различни полиња и земаат активно учество во заложбите за промена на лошата положбата на работничката класа. Тие се лидерки на синдикални и работнички штрајкови, и се борат за работнички, социјални и политички права во рамките на заедницата. Тие се и на страна на правата на етничките малцинства, во одбрана на националните слободи на поробените народи. Се залагаат и за заштита и контрола на здравјето на жените, за промена на традиционалната брачна форма и признавање на вонбрачните заедници и деца. Воедно се активни и на планот на обезбедување на социјалната заштита и грижа на жените и децата.

1.7 Жената во 20. век

Современите феминистички истражувачи, меѓу кои и авторите Дејвид Мичел (David Michel) и Артур Марвик (Arthur Marvik) даваат низа ентузијастички одговори на прашањата поврзани со жената и нејзиниот долг процес на еманципација во периодот од двете Светски војни. Тие посочуваат дека војната во најголема мера придонесува за редифинирање на класичните и традиционални позиции на родовите. За време на Првата светска војна жената се стекнува со нови искуства кои ѝ даваат нова мобилност и самоувереност, бидејќи за прв пат во историјата таа презема нови улоги, како глава на семејството, изработувач на муниција, кондуктерка на трамвај, помошен кадар во војска итн. (Thébaud, 2000). Андре Мишел, во делото *Феминизам*, наведува слични податоци, дека за време на Првата светска војна, голем е бројот на жени

во Франција и Англија кои биле вработени во фабриките, а на кои организирано им се чуваат децата, за да можат да ги исполнат своите професионални должности и истовремено да ги исполнат мајчинските обврски (Mišel, 1997).

Жените во Франција помеѓу 1906 и 1946 година го покачиле индексот на работоспособност во земјата и од 36.6% на 37.9%. Во истиот период во Велика Британија овој процент бил помал, 28.5 отсто. И во двете земји било вообичаено младите жени да работат пред мажење. Во Франција, во периодот помеѓу двете војни, две третини од вработените жени издржувале семејства, се зголемил бројот на жените кои работеле во фабрики, од еден милион во 1906, до 1.220.000 во 1921, и 1.470.000 во 1926 година, пришто припадничките на високата и горна средна класа ја игнорирале про-семејната пропаганда. Улогата на жените во земјоделието се зголемила во годините меѓу војните, па така во 1921 год. во Франција учествувале со 46% од вкупната работна сила, а на крајот на 1936 процентот се намалува (40%) (Sobn, 2000).

За време на Првата светска војна се зголемил и бројот на здруженијата на жени, кои се бореле за остварување на своите права. Во Хаг, Холандија, Извршниот комитет за мир и интернационални односи (*Peace and International Relations* – ICW) организира меѓународна конференција против насилството врз жените и воедно испраќа свои делегати во земјите каде не се војува со цел да се прошири идејата за мир низ светот (Mišel, 1997). Жените социјалистки исто така не успеале да ја спречат или да ја стопираат војната. По обидот да го мобилизира левото крило на Социјал-Демократска партија на Германија (SPD), Клара Цеткин издава проглас до жените социјалистки, повикувајќи ги на интернационална конференција, а која се одржала од 26 до 28 март 1915 година, во Бери, Швајцарија, и на која земаат учество седумдесет жени од осум европски земји. На Конференцијата е донесена Резолуција во која се осудува војната како капиталистичка творевина и ги повикува жените од пролетеријатот, мајки и девојки на загинатите и повредени војници да го спасат човештвото (Thébaud, 2000).

Парадоксално, по војната на жените им овозможува слобода и преземање на одговорностите. Ако се земе предвид податокот дека во 1914 година во Франција имало неколку стотици жени лекари и десетици жени правници, тогаш несомнено е дека навлегувањето во дотогаш забранетите и недостапни области и професии претставува револуционерен чин и пресврт во машко-

женските релации. Жената за време на двете светски војни е ценет работник. Таа е работничка во фабриките за производство на оружје, граѓанка која соработува со отпорот во земјите каде се војува и работи во контраобавештајните бироа, во администрацијата и заднината на отпорот, во болниците и сл., но и на посевиите и градинарските бавчи, како и на фармите ширум Европа (Sobn, 2000).

За време на болшевичка Русија, жените стапуваат во војска, ги надополнуваат офицерските и подофицерските кадри во борбата против Белата армија, организираат женски оддел во рамките на Комунистичката партија и се борат против гладта, за поддршка на новата влада во времето на граѓанската војна и за правата на жените. За време на Втората Светска војна, жените во фашистичките земји ја живеат фашистичката доктрина и се во служба на остварување на целите на системот. Нацистичка Германија го прифаќа слоганот „3K“ кој доаѓа од германските зборови (kinder-дете, küche-кујна, kirche-црква) и таа е првата земја која со декрет ги отпушта сите мажени жени кои работат во јавните служби, и им забранува да се занимаваат со професии, како на пример медицината. Според фашистичката доктрината жената е инстинктивно суштество чија единствена природна врска е семејството. Жените со послободен морал и потреба за сексуална слобода биле прогласувани за Евреи, а „феминизмот за буржоаска перверзија“ (Mišel, 1997: 89).

Возвишувањето на мајчинството е својствено и на други земји. Апелите на политичарите ги преплавуваат весниците со пропаганда во која мајчинството го прикажуваат како најскапоцена кариера. Така на пример, францускиот весник „Syndicat Professionnel de la Femme au Foyer“, основан во 1935 година, за мајчинството пишува како за општествена функција која треба да обезбеди хармонија во семејството, здравје за децата и среќа за поединците, со што ќе придонесе и за просперитет на нацијата (Sobn, 2000). Француското списание „Домаќинка“ (1939) пишува за среќата на мажите, а ја поврзува со ревносното извршување на семејните обврски од страна на жената, како столб на домот.

Низ цела Европа жените со своето учество во борбата против фашизмот ја докажале својата лојалност, достоинство и патриотизам кон татковините. Од студиите на истражувачите од Интернационалниот музеј на жените (IWM) и Музејот во Саудтемpton, Велика Британија може да се види генералниот став на интервјуираните жени-ветерани и учеснички во периодот на војните во однос

на состојбите и придонесот за време на двете војни и по нив. Тие учеството и залагањата ги опишале како ослободувачки. Парадоксално, но учесничките изјавиле дека поради воениот и поствоениот ангажман се чувствувале како „надвор од кафезот“ (Thébaud, 2000). Ова е период кога мажите се враќаат од фронтите и повторно ги откриваат радостите на животот, кога Руската револуција ветува еманципација на жената и кога се јавуваат и новите женски форми на живеење. Новата жена во Англија е „монденката“ која носи „куси здолништа и сака да танцува“ (Sohn, 2000:3). Во Франција Виктор Маргерит (Viktor Margerit) „во романот *La Garçonne* го скицира расположението на времето и сликовито ќе го прикаже имажинативниот лик и прототип на „ерген девојка“, која носи куса коса, што е синоним за машки карактер, кој ги рефлектира „мажествените“ квалитети меѓу кои и способноста да управува со пари. Еманципираната жена повеќе не е жена во класичната претстава од минатиот период, туку, нешто друго, еден вид „машка Петра“ (Sohn, 2000:3) заклучува Ани Мери-Собн. По Втората светска војна се јавуваат новите модели на жени кои ја почитуваат слободата на избор и дејствување, стил на живеење, сопствено размислување, и сл.

Искуството на жените за време на двете војни придонело за промена на женската свест. Во однос на еманципацијата на жената, процесите се различни во различни земји и тие зависат од националноста, годините, социјалниот статус и се во корелација со општествените случувања. Жените за време на војните откриле нова индивидуална сила, надвор и поинаква од онаа која ја вложувале во рамките на семејниот живот, и бидејќи биле принудени и охрабрани да бидат независни, поради отсуството на мажите кои биле на фронтите, ја уживале слободата и независноста. Жените за време на војните и по нив, се здобиваат со нови искуства кои им отвараат нови предизвици, преземаат нови улоги, дотогаш неискусени. Војните придонеле за релефинирање на традиционалните родови улоги, а ваквата ситуација имала влијание врз понатамошниот тек на еманципацијата на жената.

Меѓутоа и покрај севкупните заложби на феминистичкото движење и придобивките во однос на остварување на некои права, сепак не се остварени сите битки за постигнување на една вистинска родова рамноправност.

„Според податоците на ОН жените „не поседуваат земја - иако ја обработуваат, немаат капитал - но работат повеќе и за помалку пари, според бројноста тие се мнозинство од бирачите, но, несоодветно претставени од власта, имаат помал пристап до културните добра и медиумите, иако ликот на жените во тие области масовно се злоупотребува, а просветните, здравствени и академски институции нудат многу помалку пропустливост за жените, почесто се раѓаат на планетата, а живеат подолго, учат и се социјализираат полесно во младоста, одговорни се за помалку криминал и незаконски дејствија, неспоредливо помалку предизвикуваат насилства или учествуваат во него, и своите барања по правило ги остваруваат по мирен пат. И покрај сето тоа, неспоредливо повеќе се изложени на насилство и нетолеранција затоа што се жени“ (Слапшак, 2003:311).

Од кусиот историски приказ на положбата на жената и нејзиното место и улога во различните временски и општествени контексти начелно може да се заклучи:

1. Примарна задача на жената низ историјата е мајчинството. Мајчинството има различни статуси во различен период од човечката еволуција, развој и напредок. Во некои општествени уредувања, како на пример за време на Римската Република, мајчинството е услов за социјален статус и критериум за морална зрелост и одговорност. Жената во сите времиња, култури и општествени уредувања, еднакво и репетитивно ги повторува дејствата и активностите кои се поврзани со грижа за своето поколение, најблиските, заедницата, а во што, несомнено вложува топла емоција и практичност, енергија, пожртвуваност, посветеност, како и разумност при водењето на домашните задачи и обврски. Мајчинството е женски универзален морален праксис.

2. Сексуалната слобода ѝ е ограничена, а сексот – делотворен, само во репродуктивна функција и цели. И во постојните легислативи, сексуалната слобода на жената е поограничена во однос на сексуалната слобода на мажот и е построга казнувана.

3. Жената се придржува до религиозните морални норми, а во рамките на христијанството таа е промотор и емисар на христијанската религија, гради манастири, учествува во монашки редови и раководи со нив. Женските монашки редови се закрила на интелектуалните потреби на жените.

Истовремено, жената се пројавува и како бунтовник против општествените неправди (примерот со бегинките).

4. Жената се јавува и како иницијатор и организатор на образовни институции. Се залага за социјални реформи и масовно образование.

5. Моралниот развој на жената е во корелација со социо-културните збиднувања. Степенот на нејзината слобода зависи од степенот на контрола на патријархалните механизми во општеството. Процесот на ослободување од патријархалните стеги е бавен и постепено се движи во нагорна линија.

6. Двете Светски војни го забрзуваат процесот на вклучување на жените во јавната сфера и нивниот пробив во традиционално сфатените машки дејности и занимања. Во дваесеттите години на 20. век се здобиваат со масовно право на глас и политичка одлука. Овој процес за еманципација на жената и постигнување на целосна родова еднаквост продолжува и денес.

2. Женскиот субјект - темел на женските морални искуства

2.1 Женскиот принцип во митското

Митовите од минатото ги формирале ставовите на подоцнежните и посоефицирани генерации и го зачувале континуитетот на општествениот поредок, пишува Сара Б. Померој во делото *Божници, курви, сопруги и робинки* (2005). Во делото *Свето и профано*, Мирча Елијаде го разгледува митот како структура на стварноста, каде секој ритуал има свој божествен примерок. Митот е „света традиција на првобитното откровение“, па согласно тоа и единствен пример на човековото однесување. Митот е приказ на она што се случило *in illo tempore* и истовремено е „стварност низ светото и крајна причина на егзистенцијата“. Преку симболизмот на митот, небото и натаму е присутно во примордијалниот религиозен живот на поединецот. Од своја страна пак, небесниот симболизам е поддржуван со бројни обредни ритуали, бидејќи „Светот створен од Бога, не може, а да не ја отслика неговата егзистенција, ниту пак светот евозможен без вертикалната димензија на поврзаност која ја евоцира трансцендентноста“ (Елијаде, 1986: 123).

Во делото *Митот за вечното враќање*, Елијаде говори за проникнување на значењето на митот и архаичните симболи за човекот, кој имплицира посебна метафизичка позиција и открива одредено сознание за космичката поставеност и ситуација. Примитивниот, архаичен човек дејствува непрекинато, повторувајќи ги постапките диктирани од некој друг, „кој не бил човек“, па така својата реалност и идентитет го пронаоѓа и го живее со учеството во трансцендентното. За архаичниот човек реалноста е во функција на имитација на некој небесен архетип и таа е во корелација со „симболизмот на Центарот“, градовите, храмовите, куќите и сл. Ритуалите и значајните профани чинови ја реализираат смислата што им се одредува, само затоа што решително ги повторуваат таквите дејствија поставени уште *ab origine* од боговите, јунаците или прадедовците (Елијаде, 2007:14).

Што сака да ни соопшти Елијаде? Според него онтолошката концепција на архетипите, како во огледало се пресликани во реалноста. Така на пример, „небесниот Ерусалим“ најпрвин е создаден од Бога за потоа да биде изграден од

човечка рака. Сите индиски кралски градови се изградени врз основа на митскиот модел на небесниот град, каде што во Златното време (*in illo tempore*) живеел Господарот на Универзумот. Од друга страна, како што посочува Елијаде, не значи дека целото опкружување имало надземен архетип. Оние предели, необработени и пусти површини се асимилирани од Хаосот, тие сè уште се дел од безобличниот модалитет пред создавањето. Преку ритуалите и обредите се врши нивното космизирање или трансформација од хаос во космос, и на тој начин тие се моделираат во форма на свето, а светото постои на апсолутен начин. Патот на преминот од профаното кон светото се однесува и на самиот човек. Човекот само го повторува чинот на создавањето, *ab origine* и *imitatio dei* (Елијаде, 2007:31).

За Ернст Касирер (Ernst Cassirer) митското е универзално, и го дефинира како специфичен облик на мислење-свест, која ја нарекува митска свест. Токму поради тоа митското е вградено во сите други човекови дејности кои се продукт на мислењето (Чаусидис, 1994). Бронислав Малиновски смета дека митот како уметничко или научно интересирање на примитивниот човек за природата е многу ограничено, и дека во неговите идеи има малку место за симболизам. Митот, вели тој, не е јалова рапсодија, ниту бесцелно изливање на човечката фантазија, туку напротив вредна, многу значајна културна сила. Митологијата е свето знаење на племето, силно средство кое му служи на примитивниот човек некако да спои крај со крај, да ги поврзе нештата во културното наследство и таа има огромно влијание врз религиските ритуали, како и врз формирањето на моралните и социјални принципи (Malinovski, 1971: 91).

Митот е во центарот на проучувањето на повеќе науки, како антропологијата, филозофијата, психологијата и др. Постојат различни толкувања за функцијата и значењето на митот. Така на пример прашањето што е Зевс, дали е Месечина, Сонце, историска личност, бог над боговите, а неговата сопруга звезда Деница, персонификација на ветар, или жена-архетип, е прашање на кое може да се одговори во зависност од научниот контекст во кој се анализира значењето и толкувањето на митолошките проекции и содржини. За нас митот претставува извор на податоци за животот во рамките на примитивните култури.

Митот е проекција на колективното несвесно. За Карл Јунг, (Carl Jung) митските слики не се само алегориско опишување на природните случувања, психологизација на астрономските, метеоролошки, вегетативни и други феномени, туку пред сè се продолжување на свеста, стариот дух, искуството и мудроста на предците. Митотворечкиот човек поседува детска свежина, но и длабочина својствена на зрелата возраст, и митот му давал правец на човекот во минатото (Ђуриќ, 1976: 18).

Какво е местото и улогата на жената и женскиот принцип во колективното митско-несвесно? Што претставуваат Божиците? Дали тие се одраз на реалните машки претстави или се архетипи на митското поствесно кое е вткаено во реалноста? Низ приказ на најзначајните модели во женската митологија и женските божества од антиката, можат да се изведат и одредени заклучоци во однос на машките претстави за жената или да се согледа реалното постоење на прототипови на женски модели, формирани како резултат на културолошките зададености, кои во крајна линија се резултатот на машката доминација. Големата Мајка, Големата Божица за прв пат е претставена во фустан и крената коса, насликана е со дебел задник и клекната во положба на раѓање, понекогаш облечена, а почесто гола со стиснати раце на набабрените дојки: Вавилонците ја викаат Иштер, Семитите - Астетеја, Грците - Геја, Реа или Сибила, во Египет е Изис, итн. Главно, „женските божества се симбол на плодноста и се обожувани, а машките се потчинети во однос на нив“ (Бовоар, 1989: 103).

Делото *Теогонија* на мрачниот поет Хесиод (околу 700 година п.н.е.), содржи значајни податоци за божествената хиерархија на Олимп. Геа е главната божица-мајка, владетелка на земјата, која со Уран ќе ја роди божицата Реа, а таа пак богот Зевс или римскиот Јупитер. На Зевс, син на Хронос и Реа, судбината му одредила да го собори татка си од престолот, а владеењето со светот да го сподели со своите браќа Посејдон и Ад. Како господар на небото, Зевс е татко на хорите, наречниците, музите и грациите, и е прв кој ја оспорил и негирал моќта на жените, овоплотена во родилската заслуга. Тој и самиот, од својата глава ќе ја роди божицата Атена, а богот Дионис од своето бедро. Зевс бил со лесно вљублива природа и имал многу љубовни врски со смртни жени и бесмртни божици, што пак е причина за постојаната неслога со неговата сопруга и сестра, божицата Хера. Од многуте љубовни врски на Зевс потекнува

и многудетното семејство од синови и ќерки, меѓу кои се и божиците Атена, Артемида, Хестија, Афродита, Деметра и Хера. Божиците претставуваат архетипски слики на грчките жени во тогашниот живот на античка Грција.

Во *Илијада* од Хомер, божицата Атена е опишана како воин кој се бори на страната на грчките херои, таа е заштитничка на воините и хероите. Нејзината надворешност е женствена, но и мажествена, бидејќи е божица на војната и е вооружена со копје, шлем и оклоп. Таа е олицетворение на праведност и мудрост, атрибути кои, всушност, традиционално им се припишуваат на грчките мажи. Воедно е и заштитничка на атинските занаетчи, вешта во предењето и ткаењето. Атена е архетип на мажествена жена, која постигнува успеси во области кои се, всушност, машки. Нејзините успеси се резултат на нејзината асексуалност. Спротивно на дружељубивата Атена, Артемида, римската Дијана, е ловец, која претпочита времето да го минува по планините и шумите, во друштво на диви ѕверки, далеку од боговите и луѓето. Во релацијата со луѓето, Артемида се поистоветува со жените, а меѓу нив е позната како „таа што решава за животот на жените“, и е симбол на Божица-Мајка. Хестија или римската Веста е архетип на стара мома, која повеќе ја претпочита топлината на домашното огниште, спокојството и интимниот живот, отколку бучните забави и емотивните сплетки на божествата од Олимп. Таа не учествува во нив. Хестија, во уметничките дела најчесто е насликана во форма на жив оган. Афродита или римската Венера е симбол на женската физичка убавина, сексуална љубов и плодност. Во филозофските расправи за природата на љубовта, во дијалогот *Гозба* од Платон, Афродита е опишана како божица со сјајна природа. Таа е заштитничка на вулгарната љубов и на проститутките. Вулгарната љубов може да биде хетеросексуална и хомосексуална. За разлика од неа, интелектуалната љубов може да се оствари само меѓу двајца мажи. Ваквиот став од антиката се протега сè до Ренесансата кога небесната љубов се прогласува за возможна и помеѓу хетеросексуални партнери. Афродита има бурен љубовен живот и многу љубовници меѓу смртниците. Се омажила за најгргдиот бог, куциот Хефест, а го мамела со Арес. Како божица на плодноста се поврзува со Ерос, со грациите и хорите. Деметра е заштитничка на земјоделството, посевите и житните култури. Таа е божица на плодноста, заштитничка и чуварка на бракот и световните закони. Во римската митологија е позната под името Церера и се воспева како божица на здравјето, раѓањето и

бракот. Деметра е тесно поврзана со митот за мајчинската љубов кон ќерка си Персефона, со која биле неразделни, се додека Хад, богот на подземниот свет, не се вљубил во неа и ја однел во подземниот свет. Поради силната тага по загубената ќерка, Зевс во договор со Хад ѝ овозможува на Деметра осум месеци да поминува со својата ќерка Персефона, а четири месеци со Хад. Оттука, останало и верувањето дека целата природа се буди и цвета во пролетта, зашто Персефона доаѓа на земјата и се радува на овоземниот живот, другарувајќи со мајка си Деметра. Божицата Хера или римската Јунона е жена на својот брат Зевс. Хера и Зевс се богови на плодноста. Како сестра на својот маж, Хера е рамноправна со него и никогаш не му е целосно потчинета, но секогаш е непријателски расположена и љубоморна кон неговите љубовниците. Бракот на Зевс и Хера е војна со куси примирја в кревет. Во наплив на љубомора Хера го раѓа најгрдиот меѓу боговите, куцниот комедијант Хефајст. Хера е заштитничка на бракот, мајка божица, верна сопруга, која го трпи промискуитетот на својот сопруг, мажот Зевс (Померој, 2005: 12-30).

Грчките божици се архетипски слики на смртните жени и се претставени согласно постојните позитивни или негативни стереотипи: или како вечни љубовници, конкубини/верни сопруги или како девици/сексуално искусни жени, како ангели/демони и сл. Ваквите прототипи и модели на божици, очевидно биле неопходни за полесно разбирање на женската природа. Секој мит содржи субјект кој своите надежи и стравови ги проектира кон трансцендентното небо (Бовоар, 1989: 206).

И во митологијата, машкиот род ја поседува моќта на суверено суштество. Митологијата е само доказ за реалните состојби, таа е метаслика на реалноста. Како што истакнува Симон де Бовоар, митовите се создадени и напишани од машки автори, а мажите ги создале боговите за да ги обожуваат жените. Всушност, низ историјата мажите одлучувале дали божествата ќе бидат машки или женски. Жените не создале свои митови преку кои би се проектирале и огледале нивните желби. Жените сонувале преку соништата и провиденијата на мажите, обожувајќи ги боговите што ги создале тие, а мажите пак ги граделе грандиозните машки ликови со грандиозни димензии. Во митологијата, како и во реалноста нејзиното место секогаш е одредено од страна на мажот. Машката волја за доминација ја креира женската слабост и со тоа ја претвора во проклетство (Бовоар, 1989: 112).

Од погоре изложената митолошка перспектива може да се заклучи дека жената и женскиот принцип се присутни во митот како примордијално ниво на колективното (не)свесно. Женскиот принцип во митот е еднакво застапен како и машкиот, при што женскиот е олицетворен во божиците, а машкиот во боговите. Женската митска симболика содржи карактеристики, својства и обележја кои се различни од митската симболика на мажот. Таа е земја, раѓа, дарува живот, заштитничка на земјоделството, посевите и житните култури, на плодноста. Заштитничка е на жените, огништето, семејството, децата и е синоним на женската убавина и сексуалната љубов. Таа ги штити војните и хероите во војна и е владетелка на хоризонтите. Женскиот принцип во митологијата, во форма на божица, полубожества или смртни жени се израз и носители на женските способности, квалитети и доблести.

2.2 Жената и духовниот живот

Во митот, како еден вид метајазик и запис за небесниот симболизам, е присутен женскиот принцип кој има одредени примордијални морални особини. Присутниот симболизам на женскиот принцип во митското „ни ја открива истата „примитивна“ онтолошка концепција: еден објект или еден чин станува реален само ако имитира или повторува некој архетип“ (Елијаде, 2007:42). Со други зборови, Елијаде сугерира дека небесниот симболизам на метамитското и архетипско, станува реалност доколку се повторува и пресликува од страна на субјектот преку акт на делување во време и простор на живеење. Истиот принцип, Мирче Елијаде го пресликува и во рамките на религиските системи, каде ги постулира архетипите на духовноста во *homo religiosus* (духовна состојба на вишото суштествување) што е воедно и „состојба“ на проектирање на свесното на надсвесното, објаснува Елијаде. Со други зборови, човечката содржина се облагородува и исполнува со духовна полнота, со следење и повторување на духовните архетипски состојби. За Елијаде, „сите религии имаат нешто заедничко и претставуваат мапи на човечкиот ум“ а штом мапите се допираат, и штом се поврзани и испреплетени, разгледувањето на местото и

позицијата на жената во една религија, конкретно Христијанството¹, аналогно. содејствува и во другите системи (Елијаде, 1996: 16).

Женските модели архетипи се еден вид знаци/симболи. референтни точки на свеста на патот на духовниот развој кон аисторичната трансформација на суштеството, а моралните практики се само еден од механизмите на усовршување на битието на патот кон трансцендентното. односно усовршувањето. Од Библиската традиција можат да се изведат неколку женски архетипи. Највлијателната личност во христијанската религија по Исус Христос е Богородица - „Дева Марија“, „Божја мајка“, „Пресвета“, „Пречиста“. Дева Марија е жена, девица и мајка. Богородица е симбол на мајчинството и заштитничка на христијаните, чуварка на целиот човечки род (Миловска, 2008). Доблесната Марија е мајка на Христос. а со тоа и на сите христијани. Марија е слугинка Господова и мајка на сите благословени нешта. Наспроти неа е архетипот на Ева која е мајка на сите нешта кои по природа се смртни (Даларен, 2013:29). Дева Марија, мајка Богородица стои на чело на ангелскиот свет и царското свештенство, што е „пославна и од серафимите“, „царицата од злато во Омофор“² (Евдокимов, 2001: 316), онаа што го води човештвото, која е поврзана со Светиот дух, го раѓа патот и е прва и права насока, „огнен столб“, „жена облечена во сонце“ (Евдокимов, 2001:319). Таа води до Новиот Ерусалим и го раѓа битието. Богородица го раѓа светото Дете и ја дава својата плот во која се

¹ Во четвртиот век од новата ера е завршена канонизацијата на Христијанството. Во Библијата се прикажани низа настани и случувања кои даваат одговори на егзистенцијалните, духовни и есенцијални прашања на човештвото. Содржината на Библијата е составена од 27 ракописи на „Новиот завет“ (четирите Евангелија по Матеј, Марко, Лука и Јован) и хебрејскиот „старозаветен“ документ – исто така канонизиран. Четирите Евангелија датираат од втората половина на првиот век - првите три се нарекуваат синоптички, заради нивните сличности. Евангелието по Марко е најстаро од четирите и се верува дека датира од времето на 70-та год. на новата ера, по него следат евангелијата по Матеј и Лука, а последното, Јовановото, е повеќе езотерично во кое се видливи елементите на платонизмот. Исус Христос од Назарет во Галилеја, еврејски пророк, учител и исцелител, е распнат на крст во 33 година од нашата ера, и тој е централниот лик во христијанската религија. Според Евангелијата, Исус бил син на Марија и нејзиниот маж Јосиф. Неговите проповеди подучувале морално однесување и живеење кое им пречело на властите, па така Исус го сметале за бунтовник кој не побудил симпатии кај еврејските религиозни и цивилни власти, туку го распнале со обвинение дека се прикажува за лажен месија. Христијанската доктрина, како што наведува Мирча Елијаде, оперира со трите традиционални машки божествени личности кои делуваат во заедништво на Отец, Син и Свет дух. Христовата природа во крајна линија може да се сведе на двојна-божествена и човечка. (Елијаде, 1996:76)

² Omophorion, од omos(рамо) phero(носам) тоа е образот на Добриот Пастир кој ја носи загубената овца, човечката природа на своите раменици. Девата облечена во омофорот ја заштитува човечката природа и ја покрива со својата мајчинска заштита.

сместуваат: Словото, силата и делото. Девата ја симболизира благодатта, божествената љубов за човештвото. Црквата ја нарекува Девата „несогорлива капина“, жива вода што ја очистува совеста. Оваа специфична женска харизма на чистотата, која го исправа искривениот пат на неправдата што ја ранува и изопачува „човечката онтологија“, низ своето битие, својата природа, е повикана да го исполни нејзиното царско свештенство и во согласност со нејзината харизматична положба да го заштити. Таа е исцелителка, помошничка и заштитничка на сите христијани и молителка на Бога за сите кои плачат. Харизмата и е женствена, мајчинска и посредничка, пишува рускиот теолог Павле Евдокимов во делото *Жената и спасението на светот*. (Евдокимов, 2001).

Марија е сестрата на Лазар и Марта која со својата умност и духовна вдахновеност важи за совршен тип на Христијанка која се обликува уште за време на Христовиот живот. Потекнува од добро семејство. Лазар и двете негови сестри Марија и Марта се блиски пријатели на Исус, кој љубел да ги посетува. За време на посетите на Исус, Марија посветено го слушала, за разлика од нејзината сестра Марта која била зафатена со грижата за домаќинството и гостинот. Кога Марта се пожалила дека Марија не ѝ помага, Христос ѝ одговорил дека духовните интереси се на прво место и единствено вредни за слушање се Божјите зборови, а грижата за домаќинството не е ниту оддалеку толку значајна. Марија е архетип на жена која уште за време на Христовиот живот станува Христова следбеничка (Миловска, 2008).

Марија Магдалена е женски архетип за кој допрва ќе треба да проговори теологијата и Црквата, бидејќи, во современите теолошки расправи, се спомнува постоењето на „евангелие“ по Марија Магдалена кое е прогласено за апокриф.³ Марија Магдалена е една од најверните ученици и следбеници на

³ Во однос на апокрифите ќе го цитирам ставот на отец Стефан Саниаковски во делото *Незавршено битие*: „Ставот на Црквата кон гностичките евангелија бил колебалив и ригорозен. Тие биле отфрлени како апокрифи. Изборот е навистина голема загатка. Загатката на изборот може да ја одгатне само *Промислата Божја*. Во ранохристијанскиот период не постоеле научно – историски методи за утврдување на автентичноста на апостолските списи“. (Саниаковски, 2012: 34). Евангелието по Марија Магдалена иако се смета за неканонски текст, му припаѓа на Papyrus Berolinesis 8052, познат како Akhmim codex, откриен во 1896 год. Со помош на современите научни методи е докажано дека станува збор за текст од 5. век, напишан на коптски јазик, поточно, на Sahidik, Subakhmimi дијалект. Марија од Магдал потекнувала од добро семејство, а по смртта на родителите живеела порочен живот. Според мислењето на гордите фарисеи неможела да очекува ништо друго освен презир и страшна казна, но не и од Христа, кој и понудил прошка, разбирање и љубов. Се спомнува настанот од куќата на

Исус. Во Библијата се спомнува на гробот на Исуса, кога фарисеите злобно го нарекуваат Христос со нечастиво име, кога Апостолите молчат, и тогаш, само таа, жената истапува во улога на негов заштитник (Санџакоски, 2012).

Светителките се еден од доказите за духовната светлина присутна и во женското обличје. Светителките се пример за можноста од трансцедентна трансформација на битието на жената. Истовремено, тие се пример за високоморални, добродетелни и непоколебливи жени кои истрајуваат со силата на духот во надминувањето на профаното и воздигнувањето на ниво на свето. Признавањето на жените светици во духовниот свет е доказ дека жената има способност за духовна чистота и морален интегритет. Наведените модели се примери на морален праксис кој е во функција на укинување на профаното на патот кон трансцендентното и усовршувањето на суштеството.

Лоренс Кунингхам во *Кратката историја на Светците* го појаснува поимот „светост“ со кој означува некој кој има големо „трпение“, како „светост на мајка“, воздржан, самозабораен и во служба на другите од љубов. Овој поим се користел во различни значења и претставува еден комплексен феномен. Според Кунингхам, поимот светост или светец се однесува на оние Христијани кои се поклониле на „светиите“ и кои биле цврсто решени да живеат христијански живот (Cunningham, 2009: 8). Светоста е највисок идеал на христијанското совршенство и највисоко постигнување во религиозниот живот. Бог е свет, а свет е и животот на Христос. Кога Павле зборува за „светиите“ во рамките на ранохристијанските заедници, ги идентификува со Бога. Светецот е поврзан со изворот на светоста, а тоа е Бог. Според Новиот Завет „светец“ е оној кој заслужил да го носи името, дури и за време на животот, а тој е блиску до Бога (Милоvsка, 2008).

фарисејот каде се случила средба меѓу Спасителот и Марија Магдалена, која, кога го сретнала лицето што „свети од светост и бесконечна љубов, простување и благод“, го освестува својот грешен живот и облеана во солзи се фрла на колена, квасејќи и бришејќи ги со косата Исусовите стапала. На изненадување на фарисеот, Исус ќе ја раскаже приказната за двата должника, со што јасно покажал зошто жената заслужува длабоко сочувство, па дури и поголема милост отколку кон фарисеот. Марија Магдалена, онака како што е почитувана во Западното христијанство, не постои во Библијата. Таа е комбинација од три различни личности. Марија од Магдала која Христос ја излечил од седумте демони и која го следела до Голгота и била првиот сведок на воскресението. Марија од Витанија, сестрата на Марта и Лазар и погоре спомнатата грешница која во домот на фарисејот Симон, ги накиснала нозете Христови со своите солзи, ги бришела и миропомазила, се три различни лика. За оваа фузија на трите во еден, е најзаслужен Григориј Велики.

Бдинскиот зборник е еден од најстарите хагиографски зборници посветен на жените светици. Во него се прикажани житијата на св. Текла, св. Теодора, св. Марина, св. Таисија, св. Ефросинија, св. Евпраксија и др. Бројни се и имињата на светите жени: св. Марија, св. Јулијана, св. Ана, св. Анастасија, св. Петка, св. Недела, св. Злата Мегленска, св. Марина итн. Нивните имиња се имиња на жени - маченици, анахорети, преподобни жени, а нивната светост живее и денес заедно со култот кон нив. Св. Марина се здобила со сила зошто се борела со ѓаволот. Споменот на светата и праведна Јулијана и денес е жив, десет години по упокојувањето, моштите и останале нераспаднати, мироточиви и чудотворни. Ана од Александрија, која сторила прелјуба со друг човек, по што имала грижа на совест и се покајала, ја скратила косата, облекла машка облека и се замонашила под името Теодор е Св. Теодора која поседувала голема Божја благодат, скротувала ѕверови и исцелувала болести. Премудрата Софија и трите ќерки Вера, Нада и Љубов, се симбол на непоколеблива волја, пожртвуваност, истрајна вера и љубов во спасителот Христос. Св. Текла, по потекло од Италија се преобразила во Христовата вера, само три дена од проповедта на св. Павле. Св. Петка, Параскева, потекнувала од богато и побожно христијанско семејство - нејзиниот брат се замонашил, подоцна познат како епископ Мелитски. По смртта на родителите таа решила да води рамноангелски живот сè до старостта. Св. Катерина, ќерката на царот Константин била со неверојатна телесна убавина, мошне надарена од Бога, упатена во грчката филозофија, медицината, реториката и логиката. Кога царот Максенциј им принесувал жртви на идолите и наредил и другите да го сторат истото, Катерина се спротиставила и мудро го разобличила неговото идолопоклонство. Гледајќи дека е мудра ѝ не можејќи да и се спротивстави, Максенциј повикал 50 мудри луѓе да ја надмудрат, но и тие не успеале. Максенциј, разгневен наредил да бидат погубени 50-те мудреци, кои пред смртта, по молитвата на Екатерина, го примиле христијанството. Св. Екатерина била сурово измачувана, а кога не успеале да ја скршат била исечена на парчиња, од чие тело наместо крв потекло млеко (Миловска, 2008).

Во поново време мајка Тереза (1910-1997), добитничка на Нобеловата награда за мир, е симбол на женски светителски лик. Иако сè уште не е канонизирана, мајка Тереза се вклопува во ликот на традиционална католичка светица. Во 1946 година, по дваесет години конвенционален манастирски живот, за прв пат добива дозвола да го напушти својот манастир и да им служи

на обесправените, сиромашните, болните, со што ја започнува својата мисија на доживотна посветеност на оние кои умираат по улиците на градовите во Индија. Мајка Тереза поттикнува од „страданијата на сиромашните“, сесрдно се залага да им го олесни животот и да им го врати човечкото достоинство, за што добива и признание од јавноста, а нејзината мисија станува предмет на телевизиски документарци, новински статии, книги и научни расправи. Како мисионерка ја шири својата работа во светот, привлекува добротвори, доброволци, хуманисти и мисионери со што успева да изгради заедница и легија на поддржувачи и волонтери. Мајка Тереза се придржува кон каноните на традиционална католичка духовност и е подеднакво традиционална во нејзиниот морален праксис. Таа енергично се противставува на абортусот и евтаназијата (како што тоа јасно го кажува во говорот од 1979 по повод Нобеловата награда за мир) и одговара на профилот на многу религиозни жени кои биле канонизирани во текот на изминатите векови поради нивниот доктринарен правоверен личен живот, херојска доблест, безгранична добротворна работа и сл. (Cunningham, 2009 :114)

Горенаведените примери на женски архетипи, светителки, маченички, мисионерки и доблесни жени во христијанската традиција, кои успеале да се одвојат од „страствениот живот“, да се ослободат од синцирите на страста и издигнат на пиедесталот на безвременото, вечното, живејќи духовен живот во женска форма, се доказ *par excellans* за присутната иманентна морална димензија и способност на женското суштество да ги пречекори портите на профаното и упати кон трансцендентното. Светителките се пример на женска моралност кои по сопствена волја, верување и љубов, своето внатрешно битие го трансформирале и упатиле кон Божествените височини.

2.3 Женската еротика

Човекот ги вреднува љубовта и милувањето и ги разбира „како највисок израз на човечноста“ (Outli, 2005: 46), но токму оваа човечка потреба и појава, генерално, не е тема на промислување за најголемите умови на филозофско-етичката традиција. Во Западната филозофска традиција, за природата на Богот

на љубовта Ерос⁴, пишува Платон во дијалогот *Гозба*. Тој го нарекува Ерос – трагач по доброто и убавото, „силен демон“ меѓу природата на Бог и природата на смртникот кој ја поврзува и „пополнува празнината меѓу едното и другото“ (Платон, 1979: 66). Во митологијата Ерос се спомнува на самиот почеток на светот, кога владее Хаосот, една огромна бездна исполнета со темна магла, праизвор на целиот живот на светот од кој настанале Геа, Тартир и Ерос. Ерос е творечка сила (Шваб, ММХ: 7). За човечките, а оттаму и за женските љубовни и еротски чувства, за онаа позитивна и творечка сила и занес по друго суштество, душа, тело, за „таа циновска сила која е нераскинливо поврзана со идеалот за подобрување на видот“ (Ortega, 2006: 33), освен во античката филозофија и митологија, се пишува дури во средниот век.

Парадоксално, но на оваа тема пишуваат најписмените, најплодните и највлијателните непознавачи на жената – свештенството. Еден од нив е Свети Августин кој за љубовта сосема лирски и занесено ќе каже: *Amor meus, pondus meum: illo feror, quoque feror*, за коју љубовта е гравитација кон љубеното (Ortega, 2006 : 13). За Свети Тома Аквински љубовта е *concupiscibile circa bonam* (страст по доброто) (Ortega, 2006:12). Свештенството, монасите и духовните прелати сметале дека им е должност да размислуваат за природата на човештвото, а со тоа и за жените – сè со цел да го определат нивното вистинското место во Божјиот план на спасението. Но, овие мажи, кои живееле целосно отсечени од световната реалност, затворени во машкиот универзум, во манастирите, теолошките училишта и библиотеките, немале можност одблиску да ја запознаат жената. Ја сметале за суштество водено од ненаситните пориви и инстинкти, страстите и потребата за сексуално задоволство, поради што ја оцрниле, а помеѓу неа и нечастивиот повлекле знак на еднаквост. Па ќе речат дека жената е таа која го „отру првиот предок, кој и беше сопруг и татко, го обезглави Јован Крстител, го однесе Самсон во смрт и го уби и спасителот

⁴ Во мугрите на античката филозофија еротската љубов неправедно се врзува за светот на мажите. Платон во *Гозба* пишува за природата на Ерос, богот на љубовта: Сократа, ќе го опише како „голем дух“, „пола божество, пола човек“, зачат на роденденската забава на божицата на убавината Афродита, од мајка Немаштија и татко - богот на Богатството, и цинично ќе забележи дека не е познато како таткото успеал да го зачне во пијана состојба, но создал син кој е „ниту смртен, а ниту бесмртен“. Ерос, наликува на мајката, а како и таа, никогаш нема доволно, нема покрив над глава, а личи и на таткото, храбар е, од акција и одлучен. И бидејќи наследил „око за она што е убаво и добро“, Ерос непрестано трага по овие две добра (Mekman, 2007: 45).

Христос, зошто да не го направеше првиот грех, не ќе мораше Спасителот и да умре“ (Даларен, 2013: 21). Ова се главните мизогини аргументи на свештениците и прелатите од овој период.

Ретки се и делата во кои е направен обид да се демистифицира жената, еротското и анатомијата на женското тело. Во 1. век од нашата ера Соран од Ефес го напишал делото *Gynaecia* (gine-жена). Бискупот Исидор Севилски од првата третина на 7. век е автор на *Етимологиите*, каде во XI книга, сосредоточено пишува за анатомијата на жената и нејзината основна функција и цел - прокреацијата. За жената ќе напише дека е „тело недисциплинирано од умот“, „суштество управувано од нејзините внатрешни органи“ и „творба на Природата“ (Даларен, 2013:25). Во 9. век Алфано од Салерно го превел *De natura hominis*, текст на Немесиј од Емеса. Во втората половина на 11. век, во Западна Европа од страна на Константин Африканецот се преведени арапските медицински сознанија кои придонеле за емпанципација на средновековната мисла. Гален пишува за потполната симетрија помеѓу машките и женските полови органи, со тоа што „едните се поставени нанадвор, а другите навнатре“ (Томасе, 2013: 48).

Ќе поминат многу векови пред појавата на првите филозофски размисли за жената во Западната култура. Артур Шопенхауер е еден од ретките филозофи кои пишуваат за љубовта и љубовното чувство. Еросот го нарекува нагон кој е воден од физичката и духовна привлечност, кој води кон продолжување на човечкиот вид. Според него „постои иманентен ум, гениј на својот вид, кој својата цел, продолжување на човечкиот вид ја остварува преку размножување. Таа силна енергија се пренесува на следната генерација, а привлекувањето помеѓу мажот и жената не е само телесно, туку е резултат и производ на машката волја и женскиот интелект“ (Jurić, 2005: 52). Несомнено, Шопенхауер сугерира дека машкиот ерос е во волјата, а женскиот во интелектот. Неколку децении подоцна, Макс Шелер (Max Scheler) прави разлика помеѓу „сексуалната љубов“ и сексуалниот нагон, кои можат, но и не мораат да бидат во причинско-последичен однос. За Шелер, еротската, сексуална љубов е „наднагонско струење на душевната и духовна природа“ (Ortega, 2006: 33).

Еротското како извор на убавото и доброто, во античка Грција не се поврзува со жената, туку за неа се вели дека е идеална помеѓу двајца мажи.

Еротизмот на женското суштество се согледува како гола пројава на страста и инстинктите на телесното, но не и како духовна привлечност, душевна топлина и чудесно чувство на соединување. Еротското кај жената се поврзува со телесната и биолошка функција на личноста, но не и со психичката. Денес, во современите научни теории кога се говори за еротското се говори за силата на емоциите, кои имаат долга историја во еволуцијата на човечкото суштество. Емоцијата на човека му помага да се дефинира себеси како човечко суштество (Outli, 2005: 14). Вилијам Џејмс (William James), таткото на американската психологија ќе праша: ако љубовта е емоција, тогаш што е емоцијата? Одговорот на ова прашање повторно не враќа во античка Грција, пред два и пол милениуми, кога емоцијата е дефинирана како нешто што е поврзано со вреднувањето и вредноста. Емоцијата „сигнализира да се свртиме кон оние нешта кои ги сметаме за вредни, и да се оддалечиме од оние кои би можеле да ни наштетат“ (Outli, 2005: 18). Според Кит Оутли (Kit Outli), емоциите се основната структура за унапредување како на општествените, така и на личните односи во животот, а се менуваат во зависност од општествените и културни прилики. Практиките на љубовниот занес, на онаа психичка еротска сила на жената, најексплицитно и видливо може да се проследи низ примери од животот на жената во примитивните заедници и низ различни општествени, временски и географски условености, при што овие примери ќе понудат одговор на прашањето каква е корелацијата помеѓу емоционалната интелигенција, психичкото еротско и моралните решенија и акции во секојдневието на жената. (Outli, 2005)

Дали жената во своите морални одлуки може да се води од силата на еротиката и емотивниот набој? Полин Шмит Пантел (Pauline Schmitt Pantel) за моќта на емоциите го наведува примерот со Тројанките кои ставиле крај на талкањето и војувањата на Тројанците. Со цел да ги задржат мажите покрај куќните огништа им ги запалиле бродовите, а потоа ги опсипале со бакнежи и милувања. Тројанците попуштиле пред милината и топлината на емоциите на своите жени. Тројанките женската еротичност уметно ја искористиле за повисока цел, да ги заштитат животите на своите мажи и да задржат покрај куќните огништа. Еротскиот занес бил појак од силата на мечот и војувањето. А да се спаси човечки живот секако е морална доблест (Пантел, 2011: 2).

За практиката на активирање на женската еротичност со цел да се постигне некое морално добро, најдобро може да се види од примерите наведени во антрополошките истражувања врз домородските племиња. Антропологот Ширли Арден ги анализира традиционалните обичаи на северноафриканските племиња во кои жените чувството за праведност и чест го манифестираат со разголнување на женското тело. Северноафриканското племе Баквери кое зборува банту јазик, во својот речник има израз „тити иколи“ кој се употребува во двојно значење - позитивно и негативно. Во позитивно значење означува „нешто најмило“, а во негативна конотација „нешто најнавредливо“. Изразот „тити иколи“ кажан навредливо има значење на „ти смрди вулвата“. Во тој случај навредената жена испушта воинствен крик со кој на сите жени во селото им соопштува дека е навредена и ги повикува на отпор и останатите. На крикот, се собираат сите жени од селото, го обколуваат виновникот кој упатил навреда и започнуваат со казна. Казната се состои во пркосен и вулгарен танц. Навредените и разгневени жени се разголнуваат, танцуваат воинствено и испуштаат воинствени крици. Мажите бегаат, се затвораат по домовите и чекаат да стивне бесот, зошто е опасно да се стои на патот на здружени генерации жени: баби, мајки, снаи, ќерки, сестри - сите жени од племето, раскажува Арден (Ardener, 1983: 330).

Сличен ритуал е забележан и во племето Балонг. Најнапред на виновникот му се дава шанса да се извини, но доколку одбива, жените започнуваат со лудување, вулгарно и разголено танцување, пеејќи: “Ndungu fumwe figa va” (Кога ќе го удрам малиот прст ме боли, исто како кога ќе ме навредат се лутам). Племето Ком, сместено во длабочината на африканската земја, оддалечено од племињата Баквери и Балонг, практикува сличен обичај, како „тити иколи“ и „ндонг“. Обичајот се состои во строго казнување на мажите од страна на жените доколку врз нив е извршена форма на блудно дејство, како на пример: физичко насилство, подигање рака врз трудница, силување, забременување на леунка пред детето да наполни две години и навреда на старица (Ardener, 1983: 340). Обичајот „анлунг“ започнувал кога навредената жена со воинствен повик ги повикува другите жени во племето. Сите жени се собираат, ги остават домашните работи и со трчање се упатуваат во правец на воинствениот повик. Собраните жени од околните градини собираат исушени

модри домати, со кои замавнуваат по мажите, со што манифестираат револт и ја исмеваат машката потенција. Дивата и разулавена хорда жени прави маскарадни гримаси, се потсмева, разголува, покажува облини и уринира во дворот на престапникот. Ритуалот трае сè додека виновникот не го признае престапот. Потоа следи чистење, миење на дворот, а по овој ритуал, пораката до другите машки членови е јасна (Ardener, 1983: 341).

Едвард Еванс Причард (Edvard, E. Prichard) забележал сличен ритуал кај жените од племето Азанда. Тој го наведува следниов пример: доколку е извршена кражба на имот од страна на роднина на мажот на жената, за која според законите на племето не следел надомест за украденото, жените ја земале правдата во свои раце и разголени трчале по крадецот, извикувајќи вулгарни зборови, и на тој начин го засрамувале и навредувале сторителот на престапот.

Со ритуалите „тити иколи“, „анлунг“ и „ндомг“ во западноафриканските племенски заедници се осудавало навредувањето на жените, а за африканската жена, навредата кон една од нив, значела навреда кон целиот женски род, што говори за нивното чувство на припадност кон родот, солидарноста и заедништвото. Упатената вулгарност на адреса на „чистотата на вулвата“, претставувала атак на женската природа, а за неа, вулвата претставувала свето место, што никако не смее да биде и тема за потсмев. Африканската жена на навреда одговара со навреда, на простаклук со вулгарност, остракизам, соблекување, негодување и воинственост. Разголнувањето на женскот тело е чин на одбрана на честа и достоинството и спротиставување на навредата, која се доживува за зло. Овоие обичаји се уште еден доказ за автентичното морално искуство на жените во првобитните заедници.

Но, од каде произлегува потребата африканската жена да ги земе нештата во свои раце и да им се спротивстави на формите на неморалност. Според Шери Ортнер ваквата женска морална артикулација произлегува од пркосот и отпорот кон подредувањето на жената, користејќи го она исто тело кое служи за репродукција и наталитет во племето. Ортнер смета дека секоја генеричка култура, во себе го вклучува процесот на одржување на системот, со што човечкиот род ја надминува дадената природа на постоењето и ја прилагодува на своите цели и сопствени интереси. Секоја култура, тврди Ортнер, имплицитно ја признава и потврдува разликата помеѓу дејствата на природата и дејствата на културата. Притоа жените, поради нивното тело и

репродуктивна способност, симболички се поврзуваат со природата, а мажите со културата. Ако целта на културата е да ја потчини природата, а жените се сфаќаат како поблиски до природата, тогаш „сосема природно“ изгледа дека жените треба да бидат подредени на мажите (Ortner, 1983).

Заклучокот е парадоксален. Културата како систем на вредности наметнат од страна на моќта на машката доминација врши влијание врз слободното изразување на жената, врз нејзиниот еротизам и емотивен занес. Женскиот еротизам е заробен и заглавен во пресата на општокултурните интереси и норми. Културната матрица го формира женското суштество, го потиснува женскиот еротизам и го става во функција на репродукцијата. Жената не е слободна, туку потисната, ограничена и втурната во позиција на пасивност, на онаа што треба да чека, на онаа со која треба да се раководи, на суштество од втор ред. Со тоа, во љубовниот занес таа не е еднаква со мажот. Доколку го постулираме мислењето на Шелер за метафизичката заднина на еросот и го земеме за основна позиција, тогаш може да се заклучи дека онтогенезата на човекот, не е само биогенеза, туку е и психогенеза. Еротската љубов не е анимална и примитивна сила, а доказ за тоа се моралните искуства на жените. Примерите на северноафриканските племиња, како и на жените на Троја, ја навестуваат поврзаноста на еротизмот со моралните дејства на жените. Еротската љубов е човечко искуство кое вклучува многу повеќе отколку гола телесност. Таа е и ментална, емоционална, морална, духовна и интелектуална мотивациона сила. Слободното изразување на женскиот ерос се покажува дека може да биде извор и мотивација за морално делување на жената.

3. Теории за женскиот идентитет

Женското суштество/субјект во себе ги содржи архаичните, безвремени, митски и универзални метасимболи на женскиот принцип. Женскиот принцип учествува во градењето и обликувањето на идентитетот на жената. Филон Александриски, толкувачот на Библијата, во коментарот на *Bumue* (Genesis) ќе даде едноставен одговор на прашањето за одредување и препознавање на идентитетот: „Господ откако на родот (*genos*) му дал име (*anthropos*) ги издвоил неговите видови (*eide*): женски и машки“ (Сиса, 2011:51). Машкиот и женскиот се имплицитни форми на првобитната форма - *anthropos*, од која се издвојуваат двата рода - мажот (*aner*) и жената (*gine*). Откога биле оформени првиот маж (*aner*) и првата жена (*gine*), како различни и единечни материјални индивидуи, прв мажот, Адам со свои очи здогледал лик од сроден вид, Ева, припадник на истиот род, па така, се препознале како слични и сродни суштества, и од таа блискост се родил и копнежот за размножување. Оттука, според Филон, произлегува дека родот имплицира два идентитета⁵: машки и женски.

Теориите за идентитетот како израз, отпечаток, градба, специфика, посебност и збир од својства и карактеристики на човечкиот род, во современата литература се делат на главно две струи: традиционални, односно натуралистичко-есенцијални и феминистички. Тие начелно се разликуваат во зависност од одговорите на прашањето: дали идентитетот е нешто дадено или се гради низ културолошките практики?

3.1 Натуралистички и есенцијалистички гледишта

Иденитетот како нешто дадено, природно, фиксно, инхерентно и иманентно, како еден вид принт/отисок во онтологијата на секој поединец е гледиште на натуралистичките и есенцијалистички теории. Според натуралистичкиот и биолошки детерминизам жената има фиксна определба, дадена и ограничена природа, со својствени карактеристики и специфики. На

⁵ На латински *identitas*, *idem*, што значи исто, истоветно, однос по кој едно суштество е својствено самото на себе (Filozofski rjecnik, 1989: 136)

исто рамниште е и есенцијализмот, според кој природата на жената е непроменлива, иманентна, онтолошки неменлива и дефинирана, аисторична, еднаш за секогаш сознатлива и осознаена. Нејзината посебност се состои во емоционалната содржина и способноста за прокреација, манифестирана во репродуктивно - биолошките функции на организмот, кои се и главните белези на идентитетот. Биолошкиот детерминизам смета дека постои нешто - во генетиката својствена на мажјациите што ги чини природно надмоќни суштества, а истовремено тоа нешто на пример им недостасува на жените, но тоа што им недостасува им нуди заштита и можност да ја нагласат својата мајчинска природа (Ortner, 1983: 158).

Уште од времето на античка Грција, кај античките мислителите Платон и Аристотел, преовладува мислењето дека жената е инфериорно и онтолошки секундарно битие, суштество од втор ред. Ова гледиште се темели врз идентификација на жената и женската репродуктивна моќ со природата. Врз основа на ваквото асоцијативно поврзување на жената со природата, природата е феминизирана, а жените натурализирани. Жените се природа и се идентификуваат со земја, плодност, плод, раѓање, живот. Тоа се материјални и физички својства, и токму поради тоа се фиксни, без можност за промени. Поради отсуството на моќта за промена, како и свеста за менување, жената се става во категоријата на биолошко, репродуктивно суштество, које не може да се издигне на повисоко ниво од она природното.

За разлика од традицијата на античка Грција, источните култури нудат сосема поинаква, афирмативна слика за суштината на жената. За современиот источен мислител Ошо, жената е посупериорно човечко суштество од мажот, токму поради нејзината природа. Таа е пофокусирана од него, поспокојна, потивка, потрпелива, поспособна да чека, поотпорна е и на болести и живее подолго од мажот:

„Поради својот мир и префинетост, способна е во голема мера да го исполни животот. Умее да го стивне живиот вулкан во мошне смирувачка, пријатна атмосфера. Таа е родилка на самиот живот, а за репродукција на животот, природата ја избрала токму неа, а не мажот“ (Ошо, 2008: 19).

Според Ошо тоа е главната причина зошто мажот и ги „скратува крилјата“ на жената, го минимизира нејзиното значење, и ја осудува за да верува дека тој е посупериорен, помоќен, повеличествен, бидејќи неговата улога во

репродукцијата е инфериорна, речиси минимална. Дури и девојчето го носи во себе квалитетот на мајчинството, кое е дел од природата на жената, бидејќи таа е родена со повеќе сомилост, добрина и повеќе разбирање. Мажот и жената му припаѓаат на истото човештво и имаат надополнувачки квалитети. Тие си се потребни еден на друг и само кога се заедно, тие се целосни. Тие се како „две жици од иста харфа“, вели Ошо (Ошо, 2008: 20). Традиционалната античка натуралистичка теорија на идентитетот на жената и онаа на источната култура се разликуваат како две лица на една монета. Едната е негативна, другата е позитивна, но и двете исходуваат од зададената природна репродуктивната моќ на жената, како нејзино главно идентификациско обележје.

За Хенри Монтерлан (Henry de Montherlant) постои вечното *женско* кое се воздига само во времето на слабите епохи, а херојот е тој кој треба да се спротивстави и побуни против *Големата Мајка*. Жената е ноќ, неред, иманентност, пишува Монтерлан, таа е водена од инстинктот, интуицијата, кај неа отсуствува логиката и се предава на тврдоглавоста и незнаењето, таа не живее во реалноста. За љубителите на едноставни формули, жената е матка, јајници, таа е женка (Бовоар, 1989: 29).

Основачот на Американската психолошка асоцијација Стенли Хол (Stanley Hall) кон крајот на 19 век, во своето пригодно обраќање пред асоцијацијата, женската природа ја опишува како душа насочена кон размножување, а нејзината биолошка и психолошка градба како создадена да посакува да биде мајка и сопруга. Таа е суштество насочувано од емоциите, а не од разумот, пишува Хол:

„Таа функционира низ интуиција и чувства, страв, лутина, сожалување, љубов и повеќе други емоции кои имаат поширок опсег и поголем интензитет. Ако таа ја отфрли својата природна наивност и ако го преземе товарот на свесно раководење со својот живот, поверојатно е дека повеќе ќе загуби отколку што ќе добие... Секундарните, терцијарните и кварталните полови квалитети се развиени многу повеќе и одат подалеку од нејзиниот дофат или од дофатот на науката на начин на кој претставува само почеток на негација. Никогаш нема да го дознаеме вистинскиот клуч за нејзината природа ако не разбереме дека нејзината преградка и лулката, всушност можат да се поистоветат со поголеми матки; домот со поголема лулка; племето, државата, црквата и училиштето со поголеми домови“ (Џордан, Ведон, 99-2000: 164).

Натуралистичките и есенцијалистички теории женската суштина ја поистоветуваат со природата, а мажот со културата. Таа е ќерка на природата, а ако природата е мистерија, тогаш и таа е мистерија. Во нејзината суштина е да

раѓа живот, да дарува, негува, расте, да се грижи и заштитува. Таа се раѓа како *жена*, па оттука и нејзиниот идентитет е фиксиран, априорно зададен, неменлив и ограничен. Емоциите се нејзиното оружје и движечка сила, и преку нив делува нелогично, хаотично и ирационално. Сè што прави е во функција на другите, на своите деца, најблиските, семејството, црквата, училиштето, заедницата. Таа е посветена љубов.

3.2 Феминистички гледишта

Феминистичките теории аргументирано се спротивставуваат на теориите на есенцијализмот и натурализмот, односно на еднаш утврдените, засекогаш зададени, неменливи, статични, фиксни, пасивни ентитети - концепти со кои се дефинира универзалната природа на жената. За современите етички, родови и културолошки теории, идентитетот е метајазичен, метаструктурен и метаразвиен никулец на својственото, субјективно, повеќеслојно и движечко суштество, кое е културолошки обоено, а колоритноста на прифаќањето на белезите на идентитетот се во зависност од степенот и развојот на културата во која расте, се развива, гради и дефинира субјектот. Симон де Бовоар (Simone de Beauvoir), во своето најпознато дело *Вториот пол*, пишува дека жена не се раѓа, туку се станува. Само посредувањето на нешто однадвор, под притисок, може единката да ја конструира како Друго, женско. Свкупната цивилизација го создава тој „преоден производ меѓу мажјак и кастрат“ што се квалификува како женски род (Бовоар, 1989: 11). За Бовоар нема сомнеж дека родот е конструиран, таа јасно укажува дека жена се станува, но секогаш под присила на културата. Но, принудата не доаѓа од самиот пол, туку однадвор. За неа ништо не гарантира дека „тоа“ што станува жена, е нужно женско. Категоријата жена, за неа е варијабилна културна придобивка, низа од значења, што се придодаваат или одземаат од културното поле, при што никој не се раѓа родово одреден, туку родот секогаш отпосле се формира. Телото за Бовоар е медиум во кој се впишуваат културните значења. Но, женското тело треба да биде ситуација и инструмент на женската слобода, а не нејзина ограничувачка супстанца. Бовоар,

не одрекува дека раѓањето со одреден пол, претставува аналитички атрибут на човечкото, туку дека полот не го создава родот, ниту родот може да го изрази полот. Со други зборови жената не мора да биде културна конструкција на женското тело, ниту мажот на машкото тело. Оваа радикална претпоставка укажува дека некои полово одредени тела можат да имаат извесен број различни родови карактеристики. Контроверзите во однос на значењето на конструкцијата се засновани на вообичаениот филозофски поларитет помеѓу слободната волја и детерминизмот (Колозова, 2003).

Современите феминистички полемики го прошируваат прашањето за односот помеѓу полот и родот. Според нив познатата изрека на Фројд: „биологијата е судбина“, се парафразира и преиначува во „културата е судбина“. Феминистичките теории го проблематизираат прашањето за родот главно движејќи се околу тезата дека родот е културно толкување на полот, односно дека родот е културолошки конструиран.

Културата во голема мера ги детерминира мислите, чувствата и делувањата на членовите на заедницата. Според Ралф Линтон (Ralph Linton), културата на едно општество е начин и збир на идеи и навики кои членовите ги учат и пренесуваат од генерација на генерација. (Haralambos, Holborn, 2008) Клаудиа Клухон (Clydea Kluckhohna), пак, тврди дека културата е еден вид скица, нацрт, концепт на животот кој го поддржуваат членовите на едно општество (Haralambos, Holborn, 2008). Без заедничка култура, членовите на едно општеството не би можеле да комуницираат и делуваат. Културата се одликува со два битни белега: таа се учи и таа е заедничка. Исто така антропологот Клифорд Гирц (Clifford Geertz) културата ја дефинира како „историска низа од значења отелотворена во симболи“ преку чие значење човештвото комуницира (Held, 1993:10). Со одредување на поимот култура, може да се оди чекор понатаму во понатамошната анализа на влијанието на културата врз формирањето на половите/родови идентитети.

Според медицинските обсервации на лекарот Роберт Столер (Robert Stoller), еден голем број од популацијата јасно може да се категоризира за мажи или жени, врз основа на телесните разлики: надворешни и внатрешни гениталии, гонади, хормони и секундарни полови карактеристики. Токму поради овие биолошки разлики, за Столер жените се разликуваат од мажите бидејќи можат да раѓаат и дојат деца, додека родот е поим кој има психолошки,

социјални и културни конотации. Така за биолошкиот пол одговараат термините маж и жена, а за родот, машки и женски - определби кои се независни од биолошкиот пол (Столер, 1968: 9). Со други зборови, нужно не следи дека биолошката жена ќе се однесува и женствено и обратно. За Ен Окли (Ann Oakles) родовите улоги се исто така културолошки производ, а не биолошки детерминирани. Таа се повикува на антрополошките истражувања кои нудат докази дека низ историскиот развој на општествата, покрај раѓањето, не постои задача која жената не може да ја исполни. Исто така, доказите од некои општества упатуваат на тоа дека на децата не им е потребен близок и траен контакт со мајчинската фигура и улога, така што и мајчинската улога е културна конструкција. Оттука, Окли потенцира дека родовите улоги и идентитети не се биолошки предодредени, туку се социо-културолошки конструкти. Културата влијае врз градењето на машки и женски идентитети и улоги во општеството (Haralambos, Holborn, 2008).

Во современата феминистичка теорија постои цела лезеа на дискурси во однос на основното прашање за половиот и родовиот идентитет. Доколку родот е конструиран, тогаш кој е тој механизам што го конструира? Според Џудит Батлер (Judith Butler), една од водечките претставници на феминистичкиот деконструктивизам, која ги рекодифицира концептите на *пол*, *род* и *сексуалност*, во своето најпознато дело, денес веќе класична студија, *Проблеми со родот* ги аргументира позициите на антиесенцијалистичкото стојалиште, според кое родовиот идентитет се создава со репетитивна и имагинативна практика:

„Телото се појавува како пасивен медиум, во кого се впишуваат културните значења, или како инструмент, со кој интерпретативната и определеувачка волја ги детерминира културните значења за себе“ (Батлер, 2002: 44).

Батлер телото го замислува како еден вид инструмент или медиум во кој културата ги впишува, текстуализира своите кодови, правила, норми, принципи и кодекси, при што со репетитивно повторување на манифестациите и дејствијата на културните навики се создаваат родовите идентитети. Со други зборови родот е конструиран и впишан во анатомски различни тела, коишто претставуваат пасивни реципиенти на таа култура. Па оттука, Батлер сметајќи ја културата за пресудна во градењето на родовите идентитети, Фројдовата мисла

биологијата како судбина ќе ја парафразира во *културата како судбина*, со што ја потврдува улогата на културата во градењето на идентитетите. Според авторката полот претставува натуралистичка база на родот, како еден вид социо-културен производ и апостериорен конструкт. Но кој е тој што ја креира културата, кој го вградува својот код во индивидуите, е прашање на кое се чини Батлер не дава конкретен одговор:

„Ако родот е општествена конструкција на полот, и ако на полот не може да му се пристапи без негова конструкција, тогаш се покажува дека не само што полот се загубил во родот, туку и дека станал некаква фикција, можеби фантазија, на која и е дополнително доделено предјазичко место на кое не може непосредно да му се пристапи“ (Колозова, 2003: 55).

Батлер оди чекор понапред во дефинирањето на родовиот идентитет, дефинирајќи го како *повторена стилизација на телото, изведбен учинок*, сведувајќи го на *репетитивност и имитација*.

Луис Иригаре (Luce Irigaray) во својата највлијателна книга *Спекулум на другата жена* тврди дека е невозможно да се дефинира суштината на „женскоста“, она што е жената, поради фактот што женскиот идентитет е одреден од страна на машкиот фалоцентричен дискурс. Усложнувајќи ја понатамошната дискусија во однос на формирањето на родовиот идентитет, за Лис Иригаре „жените создаваат парадокс и контрадикција во самиот дискурс на идентитетот“. Па оттука *жените* се полот што не „е“, односно, во маскулинистичкиот фалоцентричен јазик жените го претставуваат непретставливото. Женскиот пол е точка на јазично отсуство и невозможност на граматичка означеност. Во таа смисла жените не се еден пол, туку множество. Лис Иригаре во истото дело за жената говори како за форма која не е никогаш довршена:

„Таа не е неограничена, формата во неа не е никогаш довршена. Таа не е неограничена, но не е ниту една еднаква: буква, бројка, цифра од серија, лична именка, уникатен предмет на еден сетилен свет, едноставна идеалност на интелигибилна целина, етнитет на една основа. Оваа нецелосност на нејзината форма, на нејзината морфологија и овозможува постојано да станува нешто друго, иако тоа не значи дека таа е некогаш едногласно, еднозначно ништо. Но таа прераснува во оној растеж кој што таа ниту е, ниту пак ќе биде, во ниеден момент како дефиниран универзум... За неа ризикот на мајчинството е да се ограничи во светот на едно дете. Затворајќи се себе си врз единството на тој концепт, свивајќи се околу тоа едно, нејзината желба се зацврстува, се стврдува. И можеби станува фалусовидна преку оваа врска со едното“ (Колозова, 2003: 122)

Иригаре со помош на лингвистиката претпочита да ги нагласи жените како потенцијални субјекти во симболичкото и општественото, инсистирајќи на фактот дека жените треба да бидат исто толку активно вклучени во создавањето на општествената и политичка реалност, која ја признава и препознава нивната специфичност. За Иригаре, во досегашната историја на човечкото постоење доминира „машкиот спекулум“, со кој машките филозофи, психоаналитичари го проектирале своето сопствено „имагинарно“ врз светот, гледајќи го така сопствениот одраз, во сè во светот. Машката патријархална култура, како што смета Иригаре, всушност, е управувана од традициите на машката љубов кон истиот пол, а не кон различниот од него - женскиот. За Иригаре проблемот на жените се состои во трансформирање на условите во кои е позиционирана од патријархатот и повторно раѓање на жената во прегратката на животот како еден нов субјект, слободна, онаква каква што би сакала да биде (Колозова, 2003).

Француската писателка со бугарско потекло, феминистката Јулија Кристева (Julia Kristeva), феноменот на жената го интерпретира преку призмата на едиповиот комплекс и низ призмата на враќање на архаичното. Идентитетот на жената го бара низ дискурсот на бисексуалноста, што ја одредува нејзината основна премиса: „јас сум женскост, не само другост во однос на машкоста, туку и самата еден облик на машкост, како што машкоста е иманентно „женствена““ (Колозова, 2003). Така, Кристева, ја одредува жената како психички бисексуално суштество, а јазикот како ко-средство, каде се сретнуваат сексуалноста и мислата во прилог на нејзиното остварување.

За Клод Леви Строс минувањето од состојба на природа во состојба на култура се дефинира со способноста човекот да размислува за биолошките релации во форма на системи на спротивности: двојство, наизменичност, спротивност и симетрија, кои иако се претставуваат преку одредени или нејасни форми, сочинуваат повеќе основни и непосредни факти на општествената стварност, отколку феномени што треба да се објаснат. Оттука, анализата на прашањето за феноменологијата на женскиот род, со текот на времето евоуира, од позиција на: суштина со (за)даден, фиксен, неменлив ентитет до позицијата на идентитет во движење, развоен, менлив. Таа е и едното и другото. Од едно, преминува во друго. Од, во основа природно суштество, еволуира во менливо и динамично, активно, самоспознатливо, креативно и творечко суштество.

Биорепродуктивните потенцијали добиваат нови димензии и се трансформираат во креативни и творечки цели.

Од погоре наведените примери и експликации произлегува дека жената доживува историска неправда, токму поради својот пол. Женските квалитети, и нејзините творечки и креативни потенцијали не се признати, со што жената вештачки е сведена на еднодимензионално биолошко-репродуктивно суштество. Механизмите на мизогинија ја опструираат и инхибираат жената во процесот на индивидуализација и развој на женскиот субјект, а со тоа ја поставуваат и во деградирачка позиција на инфериорно морално суштество.

3.2.1 Мајчинството и феминистичките теории

Основната и главна разлика меѓу жената и мажот, специфика *sui generis*, е репродуктивната способност на жената. Жената раѓа живот. Сепак, женските практики на раѓање, негување, чување, грижа и растеж на човечкиот живот, во традиционалната етичка парадигма не се во фокусот на интерес од две причини: прокреацијата се сметала за помалку вреден аспект на човечкото живеење, како и поради општо прифатеното гледиште дека жената не учествува во прокреативниот чин, освен како пасивна страна. Ваквото убедување може да се сретне уште во Есхиловата *Еуменида*:

„Не е мајката таа што создава, она што се вика нејзино дете, таа е само доилка на клицата, фрлена во нејзините преградки - таткото создава. Жената како туѓ довереник, го прима семето и ако тоа е желба на боговите, таа го задржува“ (Бовоар, 1989:113).

Аристотел, истото мислење го поставуваа на ниво на премиса - жената е пониско битие, суштество од втор ред, слугинка на сувереноста на машкиот род:

„Жената е само материја, принципот на движење е машки, и во сите суштества кои се раѓаат, тој е подобар и побожествен“ (Бовоар, 1989:114).

Овој став Аристотел поопширно ќе го образложи во делото *Создавањето на човечкиот род* во кое за нормална и исправна репродукција ја смета само онаа која создава машко дете. Кога ќе се роди женско дете, спред него нешто тргнало

наопаку или не успеало да се појави во репродуктивниот процес. Оттука, женскиот потомок е аномалија, варијација на главниот машки принцип. Аристотел акцентот го става врз машкоста како човечки стандард, а тоа се огледа и во неговата теорија на зачнување. Тој наведува дека принципот на животот е содржан во спермата, додека женскиот генитален тракт обезбедува само пасивно куќиште за човечкиот живот. Како што може да се забележи, природата на оваа стара теорија за раѓањето, критикувана од феминизмот, која ја става спермата за единствено одговорна во чинот на прокреацијата и репродуктивниот живот на човештвото е еднаква на гледиштето според кое жените немаат рационален дух и капацитет за размислување (Брандоти, 2002: 114). Ваквите гледишта за жената како „опачина“, нешто спротивно, но комплементарно на мажот, кај која отсуствува рационалноста, долго време се привлекува како константа во западната етичка традиционална мисла.

Надоврзувајќи се на традицијата на мизогинијата која несомнено влече корени од античкиот период, феминистката Јулиа Кристева (Julia Kristeva) ќе се обиде да го разјасни феноменот на женското низ симболизмот на традицијата, каде женското е спротивно и различно од машкото. Оттука, земајќи ја Аристотеловата премиса за женскиот телесен ентитет, како нешто што има аномалија и девијантност во однос на машкото тело, Кристева ќе се обиде да ја деконструира таквата специфика на „зададена неправилност“, по што доаѓа до заклучок дека ако нешто е искривено, тогаш тоа е монструозно. Монструозното е чудовиште - природа која истовремено фасцинира, но и ужаснува. Врв и синоним на женската монструозност, која е истовремено и божествена, но и пеколна, привлечна и одбивна, е жената-мајка. Мајчинското тело е објект на восхит и терор, место каде се сретнуваат животот и смртта, и поради тоа е прекумерно чудовишна, бидејќи ги содржи востановените фалогентрични одредби и ограничувања, заклучува Кристева (Брандоти, 2002: 117).

Мајчинството, сфатено како „институција мајчинство“, конструкт на социо-културолошките концепти, во кое улогите на родителите можат да се заменат по потреба, при што родителите лесно влегуваат во улогата на мајчинство и татковство, иако улогите се разликуваат од секундарно половите особености, е спротивно на гледиштето за мајчинството како природна и биолошка особеност на жената. Во современите теории на моралот, есенцијализмот во своите ставови се движи помеѓу очевидните биолошки и

неприкосновени факти според кои жената физички раѓа, според што и генетички е предодредена да биде одговорна за грижата на децата и семејството, за разлика од егзистенцијалистичкиот поглед кој постулира друго гледиште, според кое слободните, рационални и одговорни индивидуи стануваат она што се преку своите дела, а не преку есенцијалната психолошка структура. Есенцијализмот смета дека луѓето го живеат својот живот според тоа што се, а не според тоа што научиле. Неесенцијалистите возвраќаат со аргументите дека жените не се психички конституирани само да менуваат пелени и да бидат сервисна служба на потребите на членовите на семејството. Есенцијалистите тврдат дека женската биологија природно инволвира грижа за фетусот, низ целиот гешталтски период па сè до раѓањето и потоа преку доењето, а овие гледишта претпоставуваат дека жените сакаат и треба да бидат мајки. За разлика од нив, неесенцијалистите сметаат дека овие претпоставки ја негираат женската индивидуалност и автономија.

Ајрис Мерион Јанг (Iris Marion Young) бременоста ја разгледува како субјективност, бидејќи како припадник на егзистенцијалистичките феноменолози таа смета дека „свеста за себе и субјективното“ се поставени во самото тело, за разлика од научно медицинските експертизи во кои за мајката и за зародокот се говори единствено во улога на „контејнер“. Гравидитетот, пишува Јанг, претставува единствено искуство во време и простор. А ако бременоста ја земеме за растеж на еден свет, тогаш секоја жена има директно искуство на растење на светот во себе. Во оваа точка гравидитетот претставува морално искуство, бидејќи единственото искуство во времето и просторот на микрокосмосот е одговорното однесување во однос на животот (Young, 2005).

Па што не подучува историјата по ова прашање? Историската ретроспектива на гравидитетот и раѓањето ни дава појасна слика во диференцијацијата на гледиштата. За жените од антиката и римското општество, раѓањето и мајчинството било судбина. Тие не одбирале кога и за кого ќе се женат, па така во 18-та година п.н.е., со указите за брак што ги издал Октавијан Август, девојчиња со 12 години и момчиња на 14 годишна возраст имале право на брак. Но, бидејќи детската смртност била толку висока и подеднаква во сите класи, за родител се сметало лице што создало две деца кои доживеале возраст од три години или три поворороденчиња кои живееле најмалку три дена. Раѓањето деца претставувало смртен ризик. Сенека во својот дневник

забележал екстремни податоци за смртноста на децата. Така на пример, мајката на Грас, Корнелија загубила десет деца од дванаесетте (Русел, 2011: 293). Во Римската Империја, во сите општествени слоеви, 5 до 10 проценти од бременоста завршувале со смрт на мајката, или за време на породувањето, или по тоа (Русел, 2011: 290). Лошите социјални услови во минатото биле пресудни во разбирањето на мајчинството како природна појава, одредена од „судбината и Божјата милост“. Оттука, во рамките на општествата репродукцијата имала и одреден статусен симбол, односно цена. Не било ретко со неа да се тргува и воедно, некои од граѓанките поради нивната репродуктивна способност добивале и граѓански статус. Одредувањето на статусната припадност на детето не било проблем доколку родителите имале ист статус: дете на двајца робови било роб, дете на двајца граѓани - граѓанин, дете на двајца припадници на некое племе - член на племе. Ситуацијата се комплицирала кога двајцата родители имале различен статус, или во ситуација кога детето е родено незаконски. Според римското право, жена што родила дете спаѓала во една од групите: законска жена или матрона (мајка и граѓанка), конкубина (матрона или не), жртва на силување (и понатаму матрона), жена обвинета за прелјуба или непристојно сексуално однесување, но не и матрона. Матроните преку нивното дете се здобивале со социјален статус кој го имал таткото (Русел, 2011).

Може да се заклучи дека мајчинството е во директна врска со класните, општествените и културните прилики, од кои пак зависи и квалитетот на мајчинската нега, порастот на наталитетот итн. Мајчинството било и е детерминирано од социјалните и културните услови во заедницата/општеството.

Современите феминистички теории, гравидитетот и мајчинството ги проблематизираат на ниво на филозофска размисла, па се прашуваат дали „законот на утробата“ може да се издигне на ниво на „царството на идеите“ и да се размислува за овој чудесен феномен (Мироју, 2002: 115). Во *Феноменологија на духот*, Фридрих Хегел го опишува највисокото ниво на свест како ниво кое е достигнато во моментот кога можеме да го опишеме нашето искуство, кога го мислиме тоа што го зборуваме и зборуваме тоа што го мислиме, кога не постои празнина помеѓу јазикот и искуството. Стварноста е она што е умно, а што е умно може да биде артикулирано. Оттука, ако бременоста е фактична и стварна состојба, тогаш е и умна. И според Доминик Лекорт (Dominique Lecourt) искуството ја потврдува евидентноста на здрав разум (Sweet, 2001: 188). Жан

Пјер Џошуа, наведува пет аспекти на искуството: а) разбирање на стварноста; б) учество во она што се случува; в) специфична свест; г) интерпретација на она што е осознаено и прифатено; д) општ карактер на разбирање на дел од своето постоење. Искуството е знаење кое се стекнува со доживување на реалноста. Врската мајка-дете не е однос на побарувачка или понуда, ниту спогодба, не е борба за моќ ниту власт. Таа е однос меѓу нееднакви, во која едниот има потреба од грижа, енергија и време за другиот (Мироју, 2002: 107). Ваквата врска според Михаела Мироју е единствено женско искуство, кое е пропратено со низа други морални искуства, подредени на базичното, меѓу кои се: гравидитет, раѓање, леунка, доење и периодично крварење. Доколку се земе предвид културата како детерминанта *par excellence* и се повикаме на целите на културните политики - медиумите, маркетингот, филмот, спортот, литературата, уметноста и популарната култура, и ги дефинираме и одредиме за главни чинители на субјективитетот на индивидуата/личноста (Џордан, Ведон, 1999-2000: 167), тогаш неминовно ќе се дојде до заклучокот дека во зависност од тенденциите во општеството, ќе бидат изградени фалусоцентричните или гинецентрично-културните системи. Ако оваа премиса ја поставиме во контекст на општествени системи во кои преовладува патријархатот сосема е јасно дека вредностите во тие општества биле/се изградени врз темелот на верувањата и интересите на машкото мнозинство. Современите феминистички теории тврдат дека мајчинството е конструкт кој е „зацементиран“ од патријархалните механизми. Феминистичките гледишта се на ставот дека мажите и жените имаат еднаква заедничка природа-човечка, а дека домаќинството и мајчинството се научени улоги, така што женскоста и машкоста се ефекти на културата, а не на природата. Значењата што и се придаваат на природата секогаш се создадени во рамките на културата (Џордан, Ведон, 1999-2000: 166).

Во феминистичките толкувања мајчинството истовремено се согледува и како еден од столбовите на патријархалната доминација и како еден од темелите во градењето на женскиот идентитет. Според есенцијалистичките и натуралистичките гледишта во природата на жената е содржан мајчинскиот потенцијал, а според феминистичките гледишта мајчинството е модел кој се обликува од страна на социо-културните механизми, но во реалноста мајчинството е морален праксис *par excellence*. Целта на феминизмот е да ги

деструира натуралистичките и есенцијалистичките теории кои се повикуваат на (за)дадената и непроменлива суштина на жената, како сосема различна од онаа на мажите, и од која произлегуваат различните особини и вредности на мажите и жените, при што едните, оние на мажите, се фаворизираат, а другите, оние на жените, се маргинализираат и пониско се вреднуваат.

Токму од таквото девалвирање на искуствата на жените и нивните морални одлики, својствени за речиси целата западноевропска етичка традиција, произлегуваат и современите феминистички етички теории, а чија што цел е да се ревидираат постојните морални системи втемелени врз машките модели на нормативноста.

4. Женскиот морал во традиционалната западна етика

Во делото *Откаде доброто и злото*, Фридрих Ниче луцидно ќе забележи дека доколку се претпостави дека вистината е жена, а филозофите догматичари кои слабо ги разбираат жените и кои со „грчевита сериозност и неумешна наметливост“ ѝ приоѓаат на вистината со цел да ја придобијат, тогаш, е сосема разбирливо зошто не можат да ја освојат. Ако филозофите на традиционалната етика, на вистината ѝ приоѓале селективно и од своите анализи ја отфрлиле втората половина на човештвото, во тој случај цинизмот на филозофот на модерната е сосема точен. Во наведеното дело, Ниче на мошне површен и сатиричен начин ќе проговори за жената, со што влегува во долгата низа на филозофи-непознавачи, кои за неа пишуваат сосема површно, задржувајќи се на споредните и маргинални генерализации со негативна и мизогина конотација. Жак Дерида (Jacques Derrida) во *Мамузи* пишува:

Да претпоставиме дека вистината е жена-дали сомнежот не е добро втемелен штом сите филозофи, кога беа догматици имаа малку разбирање за жената (*sich schlecht auf Weiber verstanden*, погрешно разбираа сè што се однесува на жената) така што ужасната сериозност, невештата наметливост со која тие имаа обичај да се приближат кон вистината беа неумесни и несоодветни средства (*ungeschickte und unschickliche Mittel*) за добивање на девојката е поим на задоволство: лесна жена ?! (Дерида, 1994:18).

Ниче, не е единствен пример во светот на филозофите каде жената е голема непознаница, а непознавањето е толку големо што некои од нив не се дрзале ниту да ја споменат во своите филозофски дела, други пак ѝ посветиле по некој ред или дело, во кое главно преовладува тонот на непознавање, нетрпеливост, карикатуралност, карикираност и осуда, така што, со право може да се каже дека жената во историјата на традиционалната западна етика е невидлива и непризната.

Затоа современите феминистички теории на моралот ќе ја прогласат традиционална западна етичка парадигма за родово неправедна и стереотипна, фалогоцентрична и еднобојна. Жената и моралните искуства на жената не се предмет на анализа и проучување во традиционалната парадигма. Во филозофските размисли како релевантен модел и репрезент во разгледувањето

на моралниот праксис се зема машкиот род. За природата на жената, за нејзиниот морален капацитет, хабитус, идентитет, дејствување, морална акција, волја, чувства, мотивација, залагање и дела, како и за нејзиното место и улога во општеството, напишано е сосема малку, главно стереотипно и репетитивно. Таквата традиција се провлекува уште од времето на античките филозофи - „архитекти“. Платон (платонизмот) и Аристотел (аристотелизмот), врз чии темели е изградена западната филозофија.

Феминизмот донесе нова научна свежина, ги „проветри“ и осветли темните агли на колективната свест и донесе нови идеи кои отворија нови перспективи и димензии на моралното. Во доменот на етиката, феминизмот отвори и нова етичка перспектива, со што на историската сцена се појавија и новите современи феминистички теории на моралот, кои иницираа нови прашања и согледби: Дали моралот е исклучиво машки? Дали жените се неспособни или помалку способни да бидат морални? Дали жените се носители на различен морален агенс и морален глас? Дали женските морални искуства носат и специфични морални акции, кои со право може да се идентификуваат за женски? Сето ова е само дел од корпусот прашања во современиот етички дискурс. Притоа, во исцртувањето на мапата на женската моралност беа идентификувани првичните сознанија на женскиот морален праксис, кој не беше регистриран во теориите на традиционалната парадигма, во која моралноста се поврзуваа со машкоста и мажите, но не и со моралната акција на жените.

Бидејќи критиката на современите теоретичари/ки на женската моралност е упатената кон канонската етичка парадигма, тоа ја наложи потребата од еден кус преглед и анализа на претпоставките на главната етичка догма, која за вистинска форма на човештвото го прогласи само мажот. Ненси Туан, во делото *Woman and the History of Philosophy*, ќе истакне дека во „филозофската традиција, моралот е дефиниран за машки, а рационалноста за типично машка карактерна особина“ (Tuana, 1992:13). Всушност, традиционалната парадигма се заснова врз хипотезата дека рационалноста како машка особина е предуслов за морално делување, или базна станица на моралните решенија, а тоа е главниот недостаток на жената, која уште од времето на антиката се смета за биолошки и интелектуално инфериорна во

однос на мажот. Токму на ваквите гледишта се спротивставуваат современите женски и феминистички етики.

Појавата на првите контури на етичкиот систем во западната традиција, започнува во мугрите на античката култура, со појавата на Сократ. Тој со својата педагошка дејност придонесува за подигање на интелектуалната култура и свест на младите во Атина. Овој врвен учител во историјата на етичката наука и филозофија остана запаметен како зачетник на едукативната и педагошка морална пракса, и придонесе за подигање на свеста и градењето на прецизен поимен апарат. Со него започнува етиката како „практично однесување, засновано врз разумот и на спознанието за животната цел“ (Jodl, 1963: 10). По Сократ, следат Платон и Аристотел, главните „архитекти“ на традиционалните етички постулати, а покрај античките филозофи и христијанската етика, во овој дел на трудот ќе бидат проследени и етичките погледи на Имануел Кант, Дејвид Хјум, Артур Шопенхауер, Џејмс Стујарт Мил и Фридрих Ниче. Посочените филозофи/етичари беа одбрани како репрезенти на времето во кое пишувале и твореле, и тоа според критериумот на експлицитно говорење за жената и женските специфики во нивните дела.

4.1 Ставовите на Платон

Платоновскиот и аристотеловскиот дух кои се обликуваат и израснуваат од полнотата и развојот на хеленистичката култура, се двата основи правца во историјата на филозофијата, а оттука и во етиката. Двата темела на западната филозофска конструкција - Платон и Аристотел, вршат влијание во сите периоди на развојот на филозофската мисла, од времето на Антиката па сè до денешните, современи теории.

Платон е првиот филозоф на Западот кој ги обработува сите оние тематски области што денес ги подведуваме под стандардни филозофски дисциплини како метафизика, епистемиологија, етика, политичка теорија, естетика, филозофија на природата итн. (Митевски, 2007: 5). Тој го развил спекулативниот систем, со што се потврдил не само како генијален интелект-теоретичар, туку и како практичар-едукатор кој држел предавања во

Академијата и придонел во образованието на најталентираните интелекти во тогашна Атина. Токму поради генијалниот ум и филозофско-мисловниот габарит, Хегел ќе го нарече учител на човечкиот род, а неговите дела најубавиот подарок од стариот век кон судбината ни ги сочувала. И денес, многу векови подоцна, како што ќе забележи и Карл Јасперс, филозофијата и натаму се пишува на маргините на Платоновите филозофски дела. Низ историјата на филозофијата не постои филозоф кој сериозно не се занимавал со проучувањето на Платоновата филозофија, а во сите истории на филозофијата, Платон има централно и фундаментално место. Аристотел⁶. Платон (427-348 пред н.е.) е припадник на аристократска лоза, поради што имал можност да се здобие со широко образование и имал чест Сократ да му биде учител, кој останува да биде и вечна инспирација во неговите дела. Колку многу го ценел Платон својот учител, се гледа и од неговата позната изјава:

„Многу сум му благодарен на Бога што сум се родил Хелен, а не варварин, слободен човек а не роб, маж а не жена, и пред сè што сум се родил во Сократовото време“ (Бошкоски, 1981: 36).

Подоцна, во својата Академијата, Платон му бил учител на Аристотел, еден од неговите највредни и најзначајни ученици на сите времиња. Влијанието на Платон од Антиката преку Средновековието, па сè до денес е фундаментално, а *Corpus Platonicum*,⁷ филозофскиот опус на Платон

⁶ Платон потекнува од богато-аристократско семејство. По родот на татка си Аристон, припаѓа на лозата на последниот антички крал Кодрос, а по мајка си Периктиона, бил во сродство со Солон. Платон имал два постари брата Главкон и Адимант и една сестра Потона, чиј син Спевсип ќе ја наследи Платоновата Академија. Како припадник на едно од најугледните семејства во Атина, Платон се здобил со широко образование, меѓу другото учел музика и сликарство, а за таа цел биле одбрани најдобрите и најугледни софисти од тоа време. Прв учител му бил Кратил, следбеник на Хераклит, а подоцна, на дваесет годишна возраст со посредство на Платоновите влијателни родители дошло до средба помеѓу Платон и Сократ. Сократ му е учител, а Платон негов најдобар ученик. Сократ е осуден на смрт, а смртта на учителот ќе предизвика духовен пресврт кај Платон, по што целосно ѝ се посветува на филозофијата. Во сенките на високите платани, во подножјето на градот Атина, надвор од градските бедеми ја формира Академијата. Набрзо ќе се прошири добар глас за Академијата, а на Платоновата школа ќе се приклучат ученици не само од Атина, туку и од цела Хеллада и надвор од хеленската заедница. Меѓу нив е и Аристотел, најзначајниот и најталентиран ученик на Платон. Платон умира на 81 годишна возраст.

⁷ Збирот на Платоновите дела е мошне обемен и се состои од 46 списи, 41 дијалог, збирка од 13 писма, дефиниции, поделби и епиграми. На некои од дијалозите им се оспорува автентичноста, како на пример на „Демодек“, „Ериксија“, „Сисиф“, „За добродетелта“, „За правдата“, вклучително и дефинициите и епиграмите (Duric, 1976: 327). Коплстон ги наведува следниве неавтентични дела: *Алкибијад II*, *Хипарх*, *Аматорес* или *Ривалес*, *Теаг*, *Клитофонт*, *Миној*, *Алкибијад I*, *Менексен*, *Хипија*, *Етином* и *Ијон* (Koplston, 1991: 171). Хронолошки Платоновите опус се дели на три периода: младешки, зрел и доцнежен. Во младешките дела се вбројуваат следниве дијалози: *Одбрана на Сократова*, *Ефтифрон*, *Критон*, *Хипија Младшиот*, *Хипија*

ненадминат. Како што наведува и Коплстон во *Историјата на филозофијата*, сите дела што се спомуваат во Антиката се зачувани до ден денешен, за разлика од предавањата во Академијата од кои не е зачуван ниту еден документ, иако самите предавања им биле наменети на вистинските посветеници на филозофијата, додека пак дијалозите биле наменети за пошироката публика на образовани ланци во кои ги појаснува своите филозофски гледишта (Koplston, 1991: 171).

Платоновото учење може да се подели на три дела, онака како што подучувал уште во Академијата: дијалектика, физика и етика. Етиката опфаќа исто така три дела: учење за највисокото добро - највисока цел на моралната активност; учење за добродетелта - доброто, остварено во човекот поединец; и учење за државата - доброто во социјалниот живот (Ђуриќ, 1976: 334). Платоновата етика е свдајмонистичка - насочена кон постигнување на највисокото добро, што само по себе значи највисока среќа. Јодл укажува на варијабилниот етички приод на Платон, кој се менува од антрополошки кон спекулативен и метафизички (Jodl, 1963: 41). Највисокото добро за Платон значи умен развој кој е впрегнат во функција на моралот, а со тоа душата се наоѓа во онаа состојба во која треба да биде и тогаш е среќна. Добриот живот треба да го вклучи целокупното знаење на вистината и точно познавање на безвременските предмети. Вуко Павиќевиќ. Платоновото етичко учење го систематизира и дели на два дела: етичко учење во потесна смисла, каде го разгледува највисокото добро, и етичко политичко учење, каде зборува за вредноста на животот, при што го дефинира и прецизира односот на поединецот кон државата.

Филозофскиот идеализам на Платон се рефлектира и врз неговите етички ставови. Според Платон, моралното живеење и етичкото дејствување се остварува доколку се следи образецот кој го даваат иденте. Злото постои, како спротивност на доброто, но етички е да се раководиме според добродетелите кои не доближуваат до Бога. Да станеш сличен на Бога, значи по пат на

Поголемиот, Хармид, Лахет, Листид, Протагора, Горгија, Ион, Држава (првата книга), Дела од зрелиот период се следниве: Менексен, Евтидем, Кратил, Менон, Федон, Гозба, Федар, Држава. И во дела од подоцнежниот период се вбројуваат: Парменид, Теетет, Софист, Државник, Филеб, Тимај, Критија, Закони.

вистинско сознание да се издигнеш во светот на идеите. Душата се стреми кон тоа, но телото е затвор за душата. Онаа душа што ќе успее да се ослободи од страстите на телото и издигне над сетилното, таа душа живее духовен живот (Бошкоски, 1981: 39).

За потребите на овој труд се издвоени дијалозите *Тимај*, *Гозба* и *Држава*, во кои Платон експлицитно говори за жената, за психолошкиот дуализам, љубовта, типовите на душа и судбината на душата, како и за местото на жената во државата. Феминистичките истражувачи имаат различни погледи во однос на Платон и неговите гледишта за жените. Некои авторки/истражувачи тврдат дека Платон е феминист и адвокат за правата и еднаквоста на жените, а други пак се на спротивно стајалиште, т.е. дека Платон е анти-феминист како и Аристотел, со оглед на неговите амбивалентни ставови за жените (Tuana, 1992; Kittay&Meyers, 1987; Sweet, 2001; Midgley, 2003).

Дијалогот *Тимај*,⁸ временски припаѓа на зрелиот период од творештвото на Платон. Филозофот, пишувајќи го делото се чини имал намера да го заокружи своето учење и во него ја изложил космологијата, космогонијата и филозофијата на природата. Делото изобилува со езотерична содржина, скриена симболика, мудрост, поради што е сметано за едно од „најопскурните книги на Антиката“, а интересот за него не стивнува ниту денес во 21. век (Митевски, 2007).

Во дијалогот *Тимај* Платон ја изложува филозофија на природата, космологијата и космогонијата, зборува и за потеклото на душата и

⁸ Деска станува збор за мошне значајно дело, говори и фреската на италијанскиот сликар Рафаел Санти, позната како „Атинска школа“, насликана во Ватиканската палата, на која централно место, покрај другите филозофи од Хелата и историски личности, заземаат Платон и Аристотел. Тие се насликани во движење и задлабочен разговор, при што Платон во левата рака го држи токму дијалогот *Тимај*. Таквите детали, како што ќе забележи Витомир Митевски, не се безначајни. Платон и дијалогот *Тимај* се во фокусот на интерес и кај „византиските зографи и авторите на илуминациите“, факти кои укажуваат на сознанието дека дијалогот *Тимај* е главното дело на филозофот и еден вид сублимат на целокупното негово учење, за кое и од непосредните ученици на Платон, како и од средновековните христијански автори е прогласено за мала енциклопедија на тогашните филозофски знаења. Карл Попер пишува дека изложената космологија во делото претставува основа за развој на современата теорија на космосот од Никола Коперник и Кеплер до Алберт Ајнштајн (Митевски, 2007). Платон го пишува дијалогот *Тимај* со (*eikos logos*), а за употребата на ваквиот говор и самиот Платон на повеќе места отворено ќе рече дека „она што го кажува за космос, душата или човечкото тело треба да се свати како нешто веројатно, а не како вистинито“. Со ваквото оградување, Платон, само ја потврдува античката побожност, според која вистината ја знаат само боговите, а луѓето можат само да ја насетат.

метафизичкото место на жената. Дијалогот започнува со Платоновият опис на создавањето на овој свет од страна на творецот. Творецот го создал светот по сопствена желба, па затоа тој му е и сличен, бидејќи суштествената определба на Бог е доброто, а неговите дела исто така не можат да бидат поинакви и различни од доброто. Творецот, нагласува Платон, го создал овој космос набљудувајќи го бесконечното и по пример на логосот во кој владее ред, жив е, има душа и ум. Во најголема мера космосот личи на она од кое произлегуваат сите живи суштества и поединечни делови, а тоа во себе ги опфаќа сите умни суштества кои по природа му се сродни на божественото:

„Оној кој го создал светот не создал ниту два, а ниту безброј светови, туку овој космос, кој по своето создавање е еден и еднороден, постои и ќе постои“ (Platon, 1981: 70).

Според Платон, космосот е создаден од четирите елементи: оган, вода, воздух и земја. Во средиштето на светот Сетворецот ќе ја постави душата, која не е замислена како помлада, зашто помладото не може да владее со постарото, туку душата е постара по раѓање и првична по доблест, господарка и управувач во однос на телото. Душата е составена од три дела, од природата на *истото*, *различното* и *суштината* (Platon, 1981: 75). Сетворецот на душата на универзумот, како што раскажува граѓанинот Тимај, ги додава четирите елементи, а потоа ја дели (целата смеса) на еднаков број на звезди, за секое суштество да има и дел од свездената душа. Најпрвин се раѓаат мажите, пишува Платон, а жените доаѓаат подоцна. Судбината на човекот е одредена според тоа како постапува во однос на страстите и е во согласност со телесните впечатоци, па според тоа ќе зависи и како и со кој редослед ќе се роди човекот. Доколку тој успее да ги стави емоциите, страстите и впечатоците под контрола на интелектот, неговиот живот ќе биде благословен и ќе живее праведно, а доколку биде освоен од нив и не го користи својот интелект, по смртта неговото тело ќе се врати во назначената звезда од каде ќе биде повторно роден, но овој пат како жена. Оној пак што при второто раѓање ќе се преобрази и поприми женска природа, и е истраен во сопствената злоба и не отстапува од расипаноста на страстите, секогаш ќе се преобразува во она животно чија природа е во склад со неговиот вид на изопаченост (Platon, 1981: 80).

Бесмртноста и смртноста, Платон ги поврзува со изборот на едното или другото, односно да се избере помеѓу страстите и честољубието, обестрастеноста и вистината, божественото. Па така, вели Платон, оној, чии

замисли му се нужно смртни, нему ни најмалку не му е далечна можноста да стане во потполност смртен, бидејќи тој во себе го развил токму тоа. Спротивно пак, доколку некој се оддал на љубовта кон науката и на вистинитите расудувања и најмногу расудува за бесмртното, божественото и вистината, тогаш сосема сигурно ќе му припадне бесмртноста и тој секогаш ќе му служи на божественото во себе. Таквиот човек, според Платон е исклучително срекен човек (Platon, 1981: 137). Платон говори и за конфигурацијата на душата и за нејзиниот распоред во телото на човекот. Според Платон, бесмртниот дел од душата е поставен во горниот дел на телото, во главата, и тој е најстариот и божествен дел, а смртниот дел е одвоен со вратот, со цел да го избегне загадувањето на другиот дел. Човекот според разумниот дел на душата се разликува од неразумното животно. Другите две димензии на душата се подложни на пропаѓање. Разумниот дел на душата е сместен во главата, оној на волјата е сместен во градниот кош, а страствениот во најдолниот дел од телото. Разумскиот дел од душата, е божествен. Бесмртната душа живее во смртното тело, исто како и смртната душа. Смртната душа е носител на опасни и неизбежни страсти, пред сè на наслада, и претставува силна мамка за злото. Таа е болка која бега од доброто, а нејзини неразумни советници се незапирливиот копнеж и лажливата надеж. Сето тоа помешано со неразумната сетилна перцепција и тежнењето кон секакви опасни потфати, го сочинуваат смртниот дел на душата, објаснува Платон (Platon, 1981).

Смртната душа се состои од два дела, подобар и полош, кој е поделен со дијафрагма, онака како што се поделени одаите помеѓу жените и мажите во една кука. Мажествениот дел на душата е срцев и се стреми кон победи, сместен е помеѓу дијафрагмата и вратот, за да го слуша разумот и со негова помош да ги „заузда“ страстите. Оној кој ѝ се препушта на страста, појудата и славољубието се поврзува со жена, која преку телесните желби е поврзана со делот од смртната душа на мажот, односно, преку оној дел кој има желба за „месо, пиење и секс“, а кој се наоѓа помеѓу „бродскиот костур и границата на папокот“. Таквиот човек ќе стане смртен во целина, затоа што го негува смртниот дел од својата душа (Platon, 1981: 114).

Платон токму во овој дијалог го изложува својот став за жената и нејзината природа. За неа пишува дека е метафизички второстепено суштество, бидејќи ја водат страстите и има недостаток од контрола. Таа е поврзана со

светот на „сензациите“, а од нејзината поврзаност со страстите произлегува и нејзината улога во заедницата, која е секундарна. Таа воедно е и помалку добра од мажот. Со други зборови, жената за Платон е дегенерација на оригиналната состојба на постоење, а тоа е машката форма. Таа живее живот воден од сензациите кој ја одалечува од среќата на небото, и оттука таа е инфериорна копија на мажот, кој е вистинскиот и единствен исправен и оригинален облик на човештвото. Како суштество водено од страстите и желбите, таа е нужно поврзана со смртниот дел од душата на оние мажи кои целосно им се оддале на страстите, нагоните, желбите и наладата, и кои поради тоа и самите се смртни. Насладата, објаснува Платон, владее со долниот дел од бродскиот костур и границата на папекот, а жената пак владее со нив, односно со смртниот дел од душата (Platon, 1981: 81). Исто така, Платон одредил и три рода: првиот род е оној од кој се настанува – примерок на таткото, вториот е оној кој прима и се поистоветува со мајката, и третиот род е природата помеѓу нив и станува збор за потомок (Platon, 1981: 91).

Во дијалогот *Тимеј*, Платон ја претставува жената како маж, кој поради неуредниот живот, воден од страстите, наладата и инстинктите по смртта, е осуден повторно да се роди како жена. Оттука, жената за Платон е метафизички секундарно суштество, а овој постулат како константа се провлекува и во подоцнежните филозофски гледишта на западната етичка традиција. Ако е метафизички секундарно битие, тогаш и местото во заедницата и е одредено од нејзината онтолошка позиција. Бидејќи нејзиното место и улога во заедницата се различни од онаа на мажот, и нејзиниот морален агенс е различен од оној на мажот. Методологијата и пристапот во решавањето на реалните морални дилеми се разликуваат. Едниот пристап е различен од другиот. Во однос на душата, Платон е дециден дека природата на душата е еднакво свездена и за мажот и за жената, само што начинот на живот го одредуваат понатамошниот тек на душата по смртта. Човекот за Платон е разумно суштество, чија цел на постоење е да го одвои телесното и страстите на телото од душевното, смртното од божественото и бесмртниот дел од битието.

Во дијалогот *Гозба* или *За љубовта*, дело со извонредни дијалози и мошне живи карактери, Платон пишува за исконската моќ на љубовта која е всадена во човековата душа. Во дијалогот *Гозба*, Платон зборува за двете сили кои владеат со човекот, едната од нив е вродена и се стреми кон наслада, а втората е

стекната и се стреми кон она што е најдобро. Душата наликува на запрега со возач која ја влечат два коња. Едниот е благороден и влече кон височините, другиот влече кон низините. Тешка е улогата на возачот, од чие правилно насочување зависи кој коњ, која сила, ќе успее да ја поведе душата, дали во височините или во низините. Душата се стреми кон идеалното и за неа добродетелта е она што е здравјето за телото. Здравата душа доживува среќа. Злото е болест и внесува дисхармонија во душата, а добродетелта хармонија. Единствено добродетелта и дава на душата трајни духовни и божествени задоволства. Во делото *Гозба*, Платон говори за Еросот, богот на љубовта, и индиректно, преку раскажувањето на Дијотима, како и беседите на гостите на вечерата кај поетот Агатон, и за жената.

Гозбата се одржала кај поетот Агатон, за што ни раскажува Аполодор, кој и самиот не бил присутен, но раскажувањето го чул од Аристодем, ученик на Сократ, кој бил присутен и учествувал во беседењето. Првата беседа ја започнал Федар, кој го истакнал чувството на чест, поради кое, оној што љуби, пред никого толку не се срами, како пред тој кој е предмет на неговата љубов. Затоа, вљубениот е побожествен од љубениот, бидејќи е обземен од Бога. За богот Ерос, подеднакво се жртвуваат и мажите и жените, а тој на луѓето им вдахнува благородна пожртвуваност. Пример за тоа е Алкестида, која поради љубовта кон својот маж, е пратена во Адот, од каде боговите повторно ја вратиле меѓу живите, бидејќи и самата се надминала себеси и докажала дека му е поблиска на мажот, отколку неговите родители. Федар заклучува дека кога една држава би била составена само од армија на љубовници, таа војска би била непобедлива (Платон, 1979: 19).

Вториот беседник е Павзание, кој зборува за два вида на љубов: небесна и земна, како што постојат и двете Афродити. Љубовта на земната Афродита е поврзана со телото и таа ги инспирира „простите“ активности кои се насочени кон наслада на телото. Небесната Афродита е „љубов без дрскост“, посилна, поинтелегентна и создава врски кои траат целиот живот. Оние што се инспирираат од таквата љубов повеќе ги сакаат мажите, отколку жените, зашто мажите се посилни и имаат повеќе ум (Платон, 1979: 22).

Лекарот Ериксимах, потпирајќи се врз сопственото медицинско искуство, ги истакнува контрастите во љубовта по примерот на контрастите во телото (здрово и болно), музиката (хармонија и дисхармонија), астрономијата и

годишните времиња (плодност и неплодност во земјоделството), во религијата (побожност и безбожност), итн. За Ериксимах, љубовта е и универзална и хармонична. Тој нагласува дека во љубовта треба да се бараат и спротивностите, но и хармонијата (Платон, 1979:30). Комедиографот Аристофан, говори за вечниот копнеж на соединување на љубовниците и се повикува на митот за првобитниот облик на човекот, кој имал три вида форми: двоен маж, двојна жена и машко-женски род. Таквите пралуѓе имале по четири раце и нозе, биле многу силни, па често се бунтувале против боговите. Поради тоа Зевс наредил да бидат пресечени на два дела, поради што се родила љубовта, бидејќи секоја половина не престанала да копнее по другата. Човечкиот род не може да биде среќен доколку не си ја пронајде својата друга половина, а тоа е целта на Ерос. Кога секој човек би си ја пронашол својата друга половина, тогаш би се вратил во својата првобитна природа, исполнувајќи се со среќа и блаженство, заклучува Аристофан. (Платон, 1979: 35).

По Аристофан беседи Агатон, кој ја истакнал љубовта како љубов кон Убавината, зашто во грдото нема љубов. Агатон ги набројува доблестите на Ерос, најважни за постигнување на индивидуална среќа: убавина, добрина, нежност, справедливост, сталоженост, храброст и мудрост. За Ерос вели дека е нежен, па затоа тој не чекори по земјата, туку по главите на луѓето, а во срцата на боговите и луѓето си изградил дом, но сепак не се вселува во сечија душа, туку само тамо каде што ќе најде мек карактер. Оној кој ќе биде допрен од Ерос, тој од него ќе направи поет и творец. Ерос ги ослободува луѓето од недоверба и влева доверба (Платон, 1979:44).

По Агатон, беседи Сократ. Наместо да ја слави љубовта како претходните, тој се обидува да ја открие вистината за љубовта. За Сократ љубовта по својата природа е копнеж по нешто што го нема оној што љуби, или коешто му е потребно на оној кој љуби, а тоа нешто е убавината. Бидејќи она што е убаво е и добро, тоа значи дека на љубовта и недостасува и добрина. Сократ во својата беседа ќе го раскаже разговорот со свештеничката Диотима, која го подучила на љубовните тајни. Во овој дел од дијалогот, Платон не случајно ја вметнува Диотима, која е жена и која ќе го раскаже следново:

„Љубовта од која што произлегуваат не само најубавите чувства и наслади, туку и најубавите идеи, е триумфален копнеж по бесмртното во што учествува и смртното преку забременување и раѓање. Како пример го наведува копнежот на животните, како и оној на луѓето. Копнежот по бесмртното раѓа со

тело едно помладо суштество за да дојде на местото на постарото. Луѓето кои се бремени со телото, ги сакаат жените и мислат дека постигнуваат бесмртност со тоа што раѓаат. Вториот вид љубов им припаѓа на оние кои се бремени со душата и кои раѓаат поубави и бесмртни чеда – дела кои потекнуваат од родители како поети, уметници, архитекти, филозофи, законодавци и др. Оние кои се бремени со духот, бараат една убава душа, за да го родат она за кое се забременети“ (Платон, 1979: 65).

Диотима го упатува Сократ во третиот и последен степен на љубовта, а тоа е љубовта кон апсолутната убавина, убавината сама по себе, вечна и идеална. Се чини дека Платон во *Гозба*, не случајно одбрал токму жена, свештеничката Диотима, за да ја пренесе суштината на љубовта, која не е присутна за време на самата забава, токму поради сфаќањата дека местото на жената не е меѓу мажите, зошто таа е различна од нив, и како различна таа е второстепена. За Платон, жената е способна за телесна љубов, бидејќи е природно суштество, па како такво и зачнува од маж кој е телесно, а не духовно обременет. Ваквата биолошка перцепција за жената е имплицитен одговор на прашањето дали жената во Антиката се сметала за духовно суштество, умно и рационално, како и мажот.

Преку беседата на Павзание, Платон како синоним на љубовта ја зема женската форма, божицата Афродита, која има две обличја: небесно и земно. Небесната форма на Афродита (љубовта) ја поврзува со љубовта меѓу двајца мажи, а земната Афродита, ги инспирира „простите“ активности кои се насочени кон наладата на телото, а оваа љубов е возможна помеѓу маж и жена. И беседата на Аристофан упатува на заклучокот дека жената, како дел од трите целосни човечки рода, може да биде среќна доколку си ја пронајде својата половина, која ѝ е физички отсечена. За Платон зачнувањето во интелектуална смисла, а потоа и породувањето и одгледувањето на плодот на душата, е чин помеѓу љубениот и вљубеникот, помеѓу мажи, а оваа љубов ја смета за „идеална“, каде „душата го раѓа она што е зачнато во страствен дијалог со објектот на својата љубов“ (Платон, 1979: 66). Жената во Платоновата филозофија е отаде духовната љубов, зошто под љубов подразбира стремеж на човекот за постигнување на идеалното. Да се достигне идеалното е суштината на љубовта. А бидејќи човекот е несовршен, оттука има потреба од љубов. Да се љуби значи да се копнее да се осознае убавината, вистината и добрината. А тоа не може да го постигне секое човечко суштество. Жената во однос на мажот е

онтолошки и метафизички второстепенно суштество. Таа е телесно и смртно суштество, бидејќи нејзината главна задача е да раѓа потомство, а тоа е биолошки чин кој е поврзан со телесното, и со самото тоа, жената е оддалечена од идеалното, совршеното, духовното.

Во дијалогот *Држава*, Платон ги развива своите утопистички позиции. Во петтата глава на ова дело, тој ја разгледува позицијата на жената во заедницата и идеалната држава. Платон за првпат на жената ѝ доделува висока позиција во владеечката елита, назначувајќи ја за чуварка, што пак е показател дека верувал во организациските и социјални способности на жената. Според Платон мажите и жените имаат слична природа, а единствената разликата меѓу нив е во поголемата физичка сила на мажот, како и во фактот што мажите зачнуваат, а жените раѓаат деца. Оттука пак произлегуваат и различните општествени надлежности. Бидејќи Платон верува во образованието, тој за чуварите од обата пола, машкиот и женскиот, пропишува иста програма за нивната подготовка за идните должности, што пак имплицира еднаква верба во интелектуалните и умствено разумските способности на двата рода, машкиот и женскиот. Во однос на мајчинството на жените-чуварки, им ја одредува улогата на негователки кои ќе помогнат при подигањето на децата (Померој, 2005: 157). Жените, пишува Платон, треба да се подучуваат како и мажите, и не треба да останат дома и да чуваат деца, туку треба да бидат подучувани во музика, гимнастика и воени вештини. Платон ваквиот став го оправдува со фактот дека мажите и жените се разликуваат само поради улогата која ја имаат во размножувањето, па вели дека е точно дека жените се послаби од мажите, но дека и двата пола се подеднакво надарени и дека на жените и се достапни сите професии, па дури и војувањето. Добро оспособените жени ќе бидат внимателно одбрани да служат како чувари на државата (Koplston, 1991: 264).

Платон прави паралели помеѓу душата и државата. Па така, државата е составена од истите делови како и душата – ум (мудрост), волја (храброст), нагонски дел (одмереност). Секако, доколку заедништвото се спроведува доследно, државата ќе биде уште посилен. Оттаму, Платон го отфрла семејството, како еден вид држава во држава, а предлага заедништво на жените и децата. Тој ја брише границата помеѓу приватниот и јавниот живот, политизирајќи го бракот и репродукцијата, а го укинува местото и значењето на

семејството, како дел од ткивото на државата. Децата кои произлегуваат од таквите унии, здружувања, ќе имаат нешто заедничко од раѓање, а жените и мажите нема да го препознаваат и поседуваат своето дете. За да стори поединецот нешто добро за државата, треба да ги отстрани страстите. Според тоа, душата живее праведно кога рационалниот и духовниот дел се во соработка и функционираат одлично над делот кој е подложен на емоции.

Според структурата на душата, Платон ги формира и сталежите и класите. Различни класи имаат различа природа. Платон, поткрепена на ваквиот став ја наоѓа во феникискиот мит, според кој сите луѓе се сродни, но меѓусебно се разликуваат според способностите: едни се од златен род и тие се најспособни да владеат, други се од сребро и се способни да бранат (тоа се воините), а трети се од железо и бронза, и тие се највешти во земјоделството и занаетите. За да биде едно државно уредување совршено, во него треба да владеат четирите доблести: мудроста, храброста, одмереноста и справедливоста. Мудроста како доблест се очекува од припадниците на златниот род, од оние на кои им е дадено да владеат. Од вториот сталеж, сребрениот род, се очекува храброст и да се потчинуваат на наредбите на владетелот. Од третиот сталеж, обдарен со одмереност, се очекува да придонесуваат во земјоделството и занаетите. Не е добро секој граѓанин да се занимава со сè и сешто, туку треба да го работи само тоа за што е способен (Platon, 2002: 100).

Поаѓајќи од ставот дека секој човек треба да ја врши онаа функција за која таа или тој најдобро одговара по својата природа, Платон се осврнува на природата на жените и мажите. Иако признава дека нивната природа се разликува, тој се прашува дали овие разлики се доволни за сите жени и мажи да имаат различни улоги во полисот, иако нагласува дека не сите разлики меѓу луѓето се релевантни, на пример, дали некој е ќелав или долгокос, не е индикативна разликата во однос на природата на човекот (Platon, 2002:142-150). Меѓутоа, евидентно е дека во петтата глава на *Држава*, Платон исцртува сосема поинаква слика за природата на жената од онаа во дијалозите *Тимеј* и *Гозба*, и тоа на местата каде ја опишува како способна да и служи на државата. Во овој дел тој дава слика на жената која што е војнички цврста, речиси маскулинизирана.

Во дијалогот *Закони*, Платон ги возобновува традиционалните улоги на половите, прикажувајќи ги жените како покорни, скромни, умерени и нежни, а мажите како агресивни и натпреварувачки настроени. Во шестата книга на *Закони*, го изложува ставот дека во државата треба да има одбор на жени кои ќе ги надгледуваат брачните парови десет години после венчавките, и доколку во тој период сопружниците не добијат потомство, треба да се разделат. Мажите треба да се женат помеѓу 30 и 35 години, а девоките помеѓу 16 и 20 години. Според Платон, нарушувањето на сопружничката верност треба најстрого да се казнува (Koplstun, 1991: 271).

Од анализата на дијалозите *Тимај*, *Гозба* и *Држава* на Платон, може да се забележи одредена контрадикторност во ставовите на Платон. Така на пример, во дијалогот *Тимај*, од една страна, сите суштества имаат души со еднакво потекло и свездена содржина, а од друга страна се вели дека жената е метафизички второстепено суштество и нејзината форма е еден вид казна за битието во машка форма, кое во претходниот живот живеело страствен и порочен живот. Во *Гозба* жената ја опишува како биолошко репродуктивно суштество, кое е во функција на телесната љубов, зачнува со мажи кои се телесно обременети, но не и духовно, зошто зачнувањето во интелектуална смисла, како и породувањето и одгледувањето на плодот на душата, е чин помеѓу љубениот и вљубениот, каде душата е таа која го раѓа она што го зачнала во страствен дијалог со објектот на својата љубов, а овој однос евозможен исклучиво помеѓу два припадника на машкиот род. Во *Држава* жената е еднакво способна да врши општествена улога како и мажот, и ѝ се доделува улога на чуварка, бидејќи поседува еднаква умствена способност, со рационален капацитет за образование и извршување на задачи како и мажот. Во *Закони*, поставувајќи ја жената во традиционален контекст, Платон ги опишува нејзините морални одлики: покорност, скромност, умереност, нежност, дефинирани како женски и различни од машките особини како агресивност, натпреварување и сл. Во ова дело, Платон индиректно наведува неколку морални особини, автентични за женскиот хабитус, со што ја признава нејзината родова суштина како поразлична од машката.

Платон е контрадикторен во однос на ставовите за жената, па оттука остава простор за про и контра феминистички читања на неговите гледишта во

однос на жената. Платон врши големо влијание во формирањето на феминистичките етички гледишта.

4.2 Ставовите на Аристотел

Ако Платон дава полетна идеалистичка конструкција во која се чувствува поетската мечта, а се гледа исто толку и аналитичката сила на филозофот, Аристотел е дисциплиниран реалистичен набљудувач кој своите филозофски гледишта ги заснова врз факти и ги систематизира во научен систем. Аристотеловата филозофија е сублимат на целокупниот хеленски дух, а неговиот став во однос на жената е рефлескија на времето во кое тој живее и пишува. Ученикот на Платон, таткото на етиката, е главниот „архитетк“ на гледиштето за жената, врз чии поставки е изградена мизогинијата како главен постулат во понатамошната конструкција на западната етичка традиција.

Основното прашање околу кое се судираат Аристотел и Платон е односот помеѓу општото и поединечното, односно како може да егзистира она што е општо. Платон целокупниот филозофски систем го изградил врз позициите дека општото егзистира како една посебна идејна реалност, за што е критикуван токму од Аристотел кој смета дека Платоновата идеалистичка филозофија не само што не е прикладна и неприфатлива во теориските сваќања на светот, туку дека таа е и практично и етички бескорисна. Аристотел луцидно ќе забележи дека Платон „на пример не знае што на еден дрвосеча или ткаач би му значело спознанието на доброто само по себе, а како еден лекар би станал подобар лекар, а стратегот подобар стратег со тоа што би ја согледале самата идеја“ (Pavićević, 1962: 155). Аристотел⁹, (384-321 година п.н.е.) во Стагира,

⁹ Детството го минал на дворот на кралот Аминта, а на 17 годишна возраст заминува во Атина, за да учи во Платоновата Академија, каде, како верен ученик и соработник, ќе остане цели 20 години, сè до смртта на својот учител. Тоа биле години на интензивна творечка и педагошка соработка. Учителот високо го ценел својот ученик и го нарекувал *ум на научните расправи*, иако Аристотел, подоцна, се осамостојува, и во својот духовен развој се оддалечува од учењето на Платон. Аристотел ќе рече „мил ми е Платон, но уште помила ми е вистината“. По смртта на Платон, Аристотел заминува во градот Асос во Троада каде формира своја школа. Набрзо добива писмо од македонскиот крал Филип, кој го повикал да дојде во Пела и да го подучува и воспитува неговиот тринаесетгодишен син Александар. Во Пела, во дворот на Филип, Аристотел минува три години, подучувајќи го младиот Александар од областа на филозофските

потекнува од лекарска лоза - татко му Никомах бил личен лекар и пријател на македонскиот крал Аминта, таткото на Филип. Според Диоген Лаертие, Аристотел напишал околу милион редови, систематизирани во над 146 дела¹⁰. Неговите ученици, перипатетичарите, ги поделиле делата на егзотерички и езотерички. Во етичките списи: *Никомахова етика*, *Евдемова етика*, *Голема етика* и *Политика*, основачот на науката за моралот, посветува исклучително внимание на прашањата за обичаите и навиките на доблесното живеење и дејствување. А. етиката, покрај политиката и економијата, ја смета за практичка наука, која ги иследува човечките дејности, кои пак ги поврзува исклучиво со машките способности и специфики (Koplston, 1991).

Во *Никомахова етика* Аристотел ја образложува суштината на моралната теорија, и притоа го застапува телеолошкиот пристап во моралот. Според него секоја вештина, секое иследување, дејствие и намера, се стремат кон некакво добро. Доброто е цел, која се јавува во разни форми, а создавањето на хиерархијата на цели, е цел сама по себе, за да се дојде до врвното, крајно добро. Доброто пак, Аристотел го определува во духот на хеленизмот, како човекова среќа, а таа е субјективна:

„Се чини дека секоја уметност, вештина и секоја метода, подеднакво и секоја пракса и секое волево определување-стремат кон некое добро: според ова, доброто е убаво определено како нешто кон кое сè се устремува“ (Аристотел, 2003:61).

и политичките науки. По смртта на Филип во 336 година п.н.е, кога сета власт ја презема Александар, тој заминува за Атина, каде во вежбалиштето посветено на богот Аполон, го основа Ликејот, филозофска школа, во која учениците ќе бидат наречени перипатетичари. Школата работи одлично, а посебен акцент се става врз емпириските истражувања. По смртта на Александар, во 323 година п.н.е, антимакедонската партија во Атина пројавува сомнеж дека Аристотел тајно соработувал со Македонците, по што *големиот ум* и формално е обвинет за безбожништво. Свесен за сериозноста на заканата и поучен од поранешните осуди извршени врз Сократ и Анаксагора, се сели на островот Евбоја, на Халкидики, на имотот на неговата мајка, каде и умира на 63 годишна возраст (Митевски, 2008).

¹⁰ Списите се систематизирани во: списи од логиката, метафизички списи, природно научни, и дела од областа на моралот и политиката. Аристотеловите дела се пишуваат главно во трите периода од неговиот живот: кога бил близок со учителот Платон; во периодот на делување во Асос и Митилена; и кога раководи со Ликејот. Неговите списи исто така се делат на две групи: егзотерични - оние кои биле напишани во облик на дијалог и наменети за пошироката публика и педагошките дела кои биле основа на предавањата во Ликејот. Во делата од областа на логиката спаѓаат: *За категориите*, *Аналитика прва*, *Аналитика втора*, *Органон* и др., во природнонаучните: *Физика*, *За небото*, *За создавањето и уништувањето*, *За деловите на животните*, *За раѓањето на животните*; во метафизичките: *Прва филозофија*; во психолошките: *За душата*, *За движењето*; и во етичко-политичките: *Никомахова Етика*, *Политика*, *Политеа или Атински устав*, 6. естетички: *Поетика* и *Реторика* (Бошкоски, 1981).

На прашањето што е она што го прави човекот да биде добар. Аристотел одговара дека тоа е некоја негова суштествена, умна одлика, а исполнувањето на секое умно начело се нарекува доблест. Добраста е резултат на душевната настроеност на човекот.

„Ако е така, тогаш човеково добро е енергијата на душата според добраста, а ако има повеќе доблести, според најблагодородната и совршена доблест, покрај ова- ваквиот живот треба да се води до самиот крај, зашто „една ластовичка не ја чини пролетта“, ниту еден ден - животот: еден ден или едно кусо време не прави човек да биде блажен и свдајмоничен“ (Аристотел, 2003:73).

За критериум на претрпено зло Аристотел ја смета болката, па оттука злото треба и нужно да се избегнува, а задоволството спротивно на болката, е последица на доброто. Тој е длабоко убеден дека во задоволството се состои силата на практичното однесување, кое им е својствено на сите живи суштества. Тоа е чувство што им припаѓа на сите, што е негувано од мали позе, кое е сраснато со нашиот живот и не може да се заборави. Аристотел, сепак, не може да се одлучи дали поради задоволството човек копнее по животот, или поради животот посакува задоволство, бидејќи без активност нема уживање, а секоја активност својата цел ја пронаоѓа во задоволството, со чија помош станува совршена. Доколку активноста се остварува подобро и целосно се вклопува во битието на еден човек, дотолку е поголемо задоволството, и обратно задоволството ја зајакнува активноста, а оној кој со задоволство делува, поостро суди и поисправно делува. Овој став го опфаќа моментот на уживање, кое не може да се елиминира од животот (став против секој вид на аскетска етика), а коренот на самото уживање е во нашата активност, во нагоните како негова генетичка претпоставка. Со поврзувањето на поимите „активност“ и „уживање“, Аристотел го одредува вредносниот суд во однос на уживањето, бидејќи секое задоволство и преземена активност не е доблесно, морално оправдано. Тој прави разлика помеѓу вистинско и лажно задоволство. Тоа во што ужива лошиот човек не го смета за вистинско задоволство. Според Аристотел, примерите на среќните луѓе, кои според него се совршени, се мерило за постоењето на среќата, а другите треба да ги следат како пример. Тоа се угледните луѓе кои ги развиле човечките својства кои првенствено ги одвојуваат од секое друго суштество, а тоа е умот и умното размислување. Угледен човек е оној кој среќно го применува својот ум. Даровите на умот се теориски и

практични. Аристотел смета дека совршена среќа се остварува единствено во контемплативниот живот, во теориската примена на умот. Но, контемплацијата како највисоко исполување на умот, не е единствен начин на дејствување, па затоа е потребно практично однесување во животот. Оттука, моралното дејствување е разумно дејствување, средина помеѓу две крајности, односно пороци. (Аристотел, 2003).

Аристотел, како беспрекорно прониклив набљудувач на човековата природа, а како што ќе забележи и Елена Колева во Предговорот на преводот на *Никомаховата Етика*, и ќе го нарече „духовен аристократ“ кој се определил за средината и мерата.

“Умереноста, всушност е средина помеѓу две зла, меѓу она кое води кон претераност, и она кое е во недостигот. Покрај ова, и недостигот и претераноста во однос на она кое е нужно се недостатоци и во страстите и во постапките: доблеста ја пронаоѓа и одбира средната мера” (Аристотел, 2003:97).

Моралната личност Аристотел ќе ја одреди како личност која стои на средина на животот: необесхрабrena, недрска, умерена во уживањето, нетврдоглава и неслаба, љубезно отворена спрема својата околина, а која не се гордее, која ја цени вредноста на имотот, но не е ниту алчна, доброволно се покорува на законите, во среќата не се вознесува, а во неволјата духовно не вее. Морално добриот човек самиот себе си се сака, а ова самољубие му помогна да ги сака и овозможи среќа и на другите (Аристотел, 2003).

Во делото *Политика*¹¹, Аристотел ги прикажува своите оригинални идеи во проучувањето на човековиот макрокосмос отелотворен во државните заедници. Делото содржи значајни размисли кои се однесуваат на местото и улогата на жената во античкото општество. Според Аристотел, биолошките разлики се главните причини за варијациите во природата и способностите помеѓу жените и мажите. Аристотел се фокусира врз репродуктивната улога на жената и ја демонстрира нејзината биолошка инфериорност во однос на мажот-

¹¹ Со својот здрав и емпириски пристап во проучувањето на реализмот на конкретното и апстрактното не сакал да го менува светот, туку да го открие каузалитетот на меѓусебните врски во него. Подоцна, голем број филозофи меѓу кои Цицерон, Алберт Велики, Тома Аквински, Еразмо Ротердамски, Томас Хобс, Барух Спиноза, Џон Лок, Жан Жак Русо, пронаоѓаат инспирација токму во делата на Аристотел. Како и останатите дела на Аристотел кои низ историјата претрпеле големи промени, и овој текст изобилува со оштетени и нејасни места, а последната книга е недовршена. Аристотеловото дело *Политика*, започнува онаму каде што завршува *Никомаховата етика*. Книжевниот карактер на делото, долго време е предмет на полемики поради изгубените делови од трактатите на делото.

човек. Аристотел кога зборува за жената, зборува за суштество со низа слабости и неспособности во природата и карактерот. За разлика од Платон, посветува внимание на проучувањето на физиологијата на жените и мажите. Платон во голема мера го игнорира прашањето за физичките разлики помеѓу нив, тврдејќи дека прашањето на способностите на поединецот не се во корелација со телото. Платон ја одбива телесната разлика и се фокусира врз анализата на природата на душите на жените и мажите (Tuana, 1992: 13). За разлика од него, Аристотел смета дека душата е интегрален дел од телото, а формата не може да постои надвор од материјата, односно душата не може без својата форма, односно телото. Во првата книга на делото *Политика*, пишува:

„Најнапред треба да се спон она што едно без друго не може, како што мажите и жените кои се спојуваат поради раѓање, тоа не произлегува од слободната одлука, туку, како и кај другите животни и растенија е резултат на природните желби да не бидат заедно со суштества какви што се и самите. Така и тука, оној чија природа го одредила да се покорува заради заштита и спојување со оној кој е предодреден да владее и господар, а оној кој е во состојба само со телото да работи, е предодреден да се покорува и по природа е роб. И токму затоа и господарот и робот имаат ист интерес. Меѓутоа жената по природа се разликува од робот, затоа што природата ништо не создава со повеќекратна намена, туку секое битие има една цел. Секое оружје најдобро ја исполнува својата намена доколку не служи за многу нешта туку само за едно. Кај варварите жените и робовите имаат иста положба. Причината лежи во тоа што немаат луѓе кои по природа се одредени да владеат, па така нивната заедница е создадена од робови. Затоа поетите пеат, „со право Хелените владеат со варварите“, како да се варварите и робовите по природа исти“ (Аристотел, 2006: 6).

Од овој цитат може да се согледа генералното гледиште на Аристотел во однос на жената, за која смета дека по природата на нештата и исполнувањето на целта, таа е роб, предодредена со неа да владее господарот, а тоа е мажот. Разгледувајќи ги видовите на државните уредувања, Аристотел ги разгледува и семејствата и односите во семејството како дел од државата. Според Аристотел, воспитанието на децата и жените нужно треба да биде во согласност со формата на државното уредување. Домаќинствата се состојат од господар и роб, маж и жена, татко и деца, а меѓу нив постојат специфични односи, водени од принципите на владеење и послушност. Живите суштества се состојат од душа и тело, а душата по природата на нештата владее над телото. Душата владее над телото како господарот над робот, како разумот над нагонот, а умот над чувствата. Еднаков или обратен однос на силите помеѓу овие елементи е штетен

за сите и за сè. Истиот таков однос е воспоставен и помеѓу човекот и останатите живи суштества. Питомите животни по природата на нештата повеќе вредат од дивите, а за сите нив е подобро да им робуваат на луѓето, затоа што така ќе стекнат заштита. Така мажот по својата природа е подобар во однос на жената, а таа полоша, и тој владее, а таа треба да му робува. Овој ист закон треба да важи за сите луѓе. Сите оние луѓе кои се разликуваат од другите, толку колку што душата се разликува од телото и човекот од животните, според природата на нештата се робови. Роб е оној кој по природа може да му припаѓа на другиот, и токму затоа и му припаѓа, и неговата поврзаност со разумот е толкава што тој може да забележува, но не може и самиот да мисли (Аристотел, 2006: 13).

Во овој дел од делото *Политика*, Аристотел говори за потребата од раководење со жената, како дел од вештината и уменоста во доброто стопанисување. Вештината на водење на домашното стопанство, вели тој, има три дела, од кои едниот е односот меѓу господар - роб, другиот е татковскиот однос и третиот е брачниот. Составен дел од вештината на водењето на домаќинството е да се управува со жената и со децата. Покрај другите форми на раководење, со жените треба да се управува граѓански, а со децата кралски, бидејќи машкиот род по природа е посposобен за управување од женскиот. Мажот управува со децата како крал-родител, врз основа на својата љубов и врз основа на тоа што е постар, што е одлика на кралската управа. Кралот по природа мора да биде надмоќен, а таков е односот и на постариот кон помладиот и на таткото кон детето (Аристотел, 2006: 30). Природата на оние со кои владее, како жената и детето, се разликува, па Аристотел забележува дека робот, на пример е сосема лишен од способноста за размислување, жената е бессилна, а детето ја има, но кај него е несовршена. Оттука, оној кој по природата на нештата е управувач, раководител, мора да ја има совршената доблест и способност за мислење. Оттука е јасно дека сите споменати личности имаат различни морални вредности и дека разборитоста на жената не е иста со онаа на мажот, ниту нивната храброст и праведност. За Аристотел „на жената украс ѝ носи молчењето, но тоа не е така кај мажот“ (Аристотел, 2006: 32).

Во однос на пријателството во рамките на заедницата, тоа треба да биде во функција на среќата, зашто среќата, како што нагласува Аристотел, не е парен број, таа е цело, и не може да припаѓа на деловите, туку на целото, а тоа е заедницата во целост. За да може заедницата да биде во целост среќна,

Аристотел предлага закон за постоење посебни семејства, а сопственоста да биде заедничка или во некаква ограничена форма на заедништво, а сè со цел да се живее во најдоброто државно уредување. Сигурно дека на некој начин и семејството и државата треба да бидат едно, но не целосно, зашто штом ќе настапи изедначување, државата ќе престане да биде држава (Аристотел, 2006: 49-50).

Аристотел говори и за „распуштеноста на жените“, која е штетна и во однос на државното уредување и во однос на среќата во него. Како што мажот и жената се дел од имотот, така и државата треба да е приближно поделена на два дела. Во државите во кои „положбата на жените е лошо уредена“, половината од населението живее во беззаконие. Имено, ако Законодавецот своето внимание го насочил само кон мажите, а кон жените бил сосема небрежен, тие ќе живеат распуштено, со „секаква своеволност и во раскош“. Ваквото своеволие особено ќе биде изразено „ако мажите се под команда на жените, каков што е случајот со војничките и воинствениите народи“ (Аристотел, 2006: 67-68).

Аристотел јасно укажува на потребата женската половина од граѓанството да се стави под контрола, а со цел, како што самиот вели, да се оствари посрекен живот во заедницата. Со ваквиот став Аристотел ја „бетонира“ тезата дека жената треба да живее во систем на постојана контрола, поради нејзината слабоумна природа која носи безредија. Како аргумент ќе го наведе примерот со Лаконците кога „многу нешта биле во рацете на нивните жени“, и при нападот на Тебанците, тие не направиле ништо полезно, туку предизвикале поголемо безредие од непријателот. Затоа за Аристотел, „ставањето на жената во ред, и под надзор на законите и мажите“, е предуслов за добро функционирање на државата (Аристотел, 2006: 69).

Во однос на репродукцијата и создавањето потомство Аристотел советува: за мажите завршува околу седумдесеттата година, а кај жените околу педесеттата. И ќе забележи дека во оние држави каде што е вообичаено млади момчиња и девојки да стапуваат во брак, недоразвиени, потомците се мали и во телата, а освен тоа и за разумноста е добро кога се мажат постари. За развојот на телата на мажите е штетно да стапуваат во односи додека сè уште им расте семето. Поради тоа, Аристотел смета дека жените треба да стапуваат во брак на возраст од 18 години, а мажите на возраст од 37 години. Во брак треба да стапат

тогаш „кога ќе им цветаат телата“, и да „престанат да прават деца во несоодветно време“ (Аристотел, 2006: 282).

Аристотел во делото *Политика* се осврнува и на биологијата како важен елемент во животот на човечкото суштество. Топлината е основниот принцип кој укажува на совршенството на животните, а топлината и служи на материјата. Колку повеќе едно животно има топлина, толку е посилно, односно колку е животното посовршено, толку повеќе произведува топлина. Жените генерираат помалку топлина од мажите, затоа што се помалку совршени. Жената е еден вид осакатено машко. За пример ги зема евнусите, на кои им биле кастрирани тестисите, и поради тоа нивната појавност и природа е поблиска до жената, отколку до мажот. Оттука, Аристотел жената ја гледа како осакатен маж. Дефектот или недостатокот на топлината кај жената, влијае врз температурата на крвта, а тоа влијае врз нејзината интелигенција. Жената ги поседува сите делови на душата, но тие се присутни во различни степени. Топлината на телото е уште еден аргумент во прилог на генерализациите на Аристотел дека мажите се посупериорни суштества во однос на жените.

Аристотел прави разлика помеѓу слободните мажи и слободните жени. Слободната жена треба да биде управувана од сопруг, односно, разумот да владее над страстите. Принципот на владеење со сопругата е природен и целисходен. Жената роб, треба да биде управувана од нејзиниот господар. Жената, без разлика дали е роб или слободна е исклучена од царството на практичната мудрост. Практичната мудрост е единствена совршеност карактеристична за владетелот. Практичната мудрост е способност да се избере доброто и да се практикува, да се спроведува во дела. Таа е способност да се применува знаењето за доброто во одредени ситуации. Жената има природен недостаток во однос на знаењето за доброто, па затоа таа е исклучена од царството на моралните расудувања. На тој начин Аристотел ги поврзува физиолошките разлики помеѓу половите со психолошките разлики, и врз таа основа ги одредува и социјалните позиции на половите. Оттаму, најдобро место за слободната жена е семејството (Tuana, 1992).

Ненси Туан (Nancy Tuana) во делото *Woman and the History of Philosophy* прави паралела помеѓу Аристотеловата и Платоновата филозофија, при што покрај разликите во нивните системи, забележува две заеднички точки во кои се допираат теориите:

1. Мажот е вистинската форма на човештвото.
2. Жената е интелектуално неспособна

Ваквите сфаќања за интелектуалната неспособност на жената, и за мажот како вистинска форма на човештвото имаат длабоки импликации врз сфаќањата за способностите на жената и нејзината улога во општеството и во науката. И покрај разидувањата околу потеклото на интелектуалната неспособност на жената, која Платон и ја припишува на душата, а Аристотел ја поврзува со првиот принцип и природата на жената, која е затворена во својата биолошка функција, и за двајцата филозофи жената е интелектуално инфериорна во однос на мажот. Тие се согласни во сфаќањето дека жената е помалку способна од мажот да развие уметвени, рационални, морални и повисоки форми на живеење. За Платон машката душа е супериорна и треба внимателно да избегнува сè што е поврзано со жените. За Аристотел, на женското тело му недостасува топлина, што е причина за отстапувањето од соодветната форма. И за Платон и за Аристотел, жената е спротивност на мажот, а мажот е соодветната човечка форма, и покрај тоа што сите мажи не постигнуваат целосна човечност, сепак само тие се способни за тоа (Tuana, 1992: 31).

Од погоренаведеното, а во духот на феминистичките погледи и теории на моралот, различни од традиционалните, произлегува дека уште во периодот на зародиш на западната филозофска мисла, во времето на антиката, на жената се гледа како на инфериорно суштество, слика која понатаму ќе се провлекува и оделикува низ целокупната западна мисла. Ставовите на Аристотел во однос на жената ќе бидат честопати повторувани, како во делата на религиозните мислители, така и во оние на филозофите. И теолозите, како и филозофите, жената поради нејзината прокреативна функција ја сметаат за инфериорна и неспособна за рационално размислување или очовечување. Филозофските размисли на Платон и Аристотел се провлекуваат низ сета историја на филозофијата. Со оглед на раширеното прифаќање на ставот дека рационалната способност е тоа што ги прави луѓето различни и супериорни во однос на другите животи суштества, секоја асоцијација на рационалноста како за машка црта и карактеристика вклучува соодветен поглед и врз женските карактеристики и способности, сметајќи ги за инфериорни и помалку рационални односно, во најлош случај, за ирационални, а со тоа и

некомпатибилни за морална акција и делување, а доколку отсуствува морална акција, отсуствува и капацитетот за доблесно обликување на личноста.

4.3 Женскиот морал во христијанската етика

За време на Антиката етичкиот идеал се гради врз апотеозата на разумот при откривањето на формите на доброто живеење во реалноста. Овој идеал се протега од претсократовскиот период. Сократ, Платон и Аристотел, стоиците, па сè до појавата на Христијанството. Овој период на антропоцентризмот во антиката и појавата на првите филозофски системи на Платон и Аристотел, Јодл го нарекува оптимистички. Свеста дека ниту една сила на умот, ниту јасното гледање на нештата не може да го спаси човека од внатрешниот трулеж, започнува да го менува правецот на моралноста. Сенека и Цицерон ќе го „оживат“ гледиштето според кое Бог ќе биде олицетворен во личната и нужна врска со интелигибилното суштество. Низ делата на Сенека се провлекува мислењето за телото како заидана на душата, нејзин товар и казна. Епиктет, пак смета дека моралното живеење е во Божја служба. Бог е наша помош, учител, а неговата сèприсутност владее со нашите мисли, дела и чувства. Прочистувањето на душата од страстите и возбудите ќе создаде простор за божествената дејност која води кон повисок степен на живот. Целата грчка филозофија, а особено двете големи школи на стоичарите и епикурејците, имаат за цел да го подучат човекот да не се покори на светските случувања, ниту на несреќите, а ниту на најубавите дарови на животот (Jodl, 1961).

Еден од најзначајните мислител, кој е мост помеѓу антиката и Христијанството е Филон Александриски. Јудеецот, Филоновата оригиналност се состои во напорот да ја воведо логиката како „модус“ на прочистување на човечката душа. Мислителот во кој се мешаат Западот и Истокот, античката филозофија и верските еврејски религиозни откровенија, смета дека достигнувањето на човечкиот идеал и потполното „етизирање“ на личноста е возможно само со помош на надприродната сила, Бог. Поврзување на духот со телесното, за него претставува првобитен грев и основа на сеопштата грешност.

од која никој не може да се ослободи, која секој ја поседува и претставува погрешно поврзување со сетилното и уживањето. Ваквото поврзување не е судбина, туку слобода и право на избор. Доколку телото не може да се ослободи од страстите, создава зло. Грешноста се јавува тогаш кога волјата се става во функција на уживање и сладострастие. Моралната гимнастика е единствениот лек против лудите страсти на душата. Филон го воведува поимот аскеза, која претставува осама, оддалечување од световниот живот, пат кој води до испосништво и аскетизам, а целта е човекот да се обестрасти, ослободи и прочисти.

Првобитната Христијанска етика е во тесна духовна врска со традицијата на античката хеленска филозофија. Задачата на мислителите на старата црква е спекулативна преработка на спасението во Христос, односно од тоталитетот на световните поими кои ги создала античката филозофија да создаде гноса-знаење, пришто отфрлени се делови на античката филозофија кои не се совлаѓале во консеквентноста на верата. Така е создадена догмата. За целосното заокружување на овој црковен систем е заслужен Августин. Сепак, историски најзначајниот и највеличествен обид на етичко системско решение на Христијанството е напорот на Тома Аквински. Накусо, напорот на Тома Аквински е да покаже дека природниот закон кој непосредно постои во човечката свест му се спротивставува на позитивниот закон, кој е исто толку божествен, колку и човечкиот. Позитивниот Божји закон е двозначен: закон на Стариот завет и закон на Новиот завет. Она што го разликува новозаветниот закон од старозаветниот, како и од природно моралниот, е моментот кој не спаѓа под поимот закон, туку под непосредно делување на божјата милост, а како резултат на верата во Христа. Тома Аквински ваквата состојба на духот ја дефинира како „добра состојба пришто ние живееме исправно, и никој не може да не злоупотреби, зошто Бог е во нас и создава“ (Akviski, 1981).

Покрај Августин и Тома Аквински, не може а да не се спомне предникејскиот период на христијанската филозофско-теолошка мисла, како и Александријските Климент и Ориген, кои сè до појавата на Кападокиските отци оставиле значаен белег во историјата на христијанската етика и теологија. Влијанието на латинската апологетика е врз Западниот дел од царството, а подоцна и врз Западниот дел на Европа, додека влијанието на Климент, Ориген и Јустин, непосредно или посредно се проширува на двата дела на медитеранот.

Латинската апологетика заедно со латинската патристика од 4. и 5. век ја сочинуваат непрекинатата линија во развојот на латинскиот свет (Majrov, 1979: 105-6).

Од друга страна, светите Отци, учители на православната црква, започнувајќи од свети Иринеј Лионски (2. век) и Ориген Александриски (3. век), Свети Атанасиј Александриски (4. век) и големите Кападокијци-Василиј Велики, Григориј Низијанзин и Григориј Ниски (4. век) па сè до светите Максим Исповедник (7. век), Симеон Нов Богослов (8. век) и Григориј Палама (14. век), теологијата ја третираат како живот воден во Христа, и како субјективизирана вистина, зошто Христос е секогаш субјект. Целта на теологијата е целиот човек да се интегрира во Христос. А тоа се случува преку личниот подвиг на човекот-теолог и со силата на благодатта на Духот Свет. Непобитна е вистината дека човекот е теолог по природа, пишува отец Стефан Санџаковски во делото *Незавршено Битие* (Санџаковски, 2012: 8-9).

Од аспект на женската морална практика, се поставува прашањето какво е местото и улогата на жената во Христијанството? За местото и поставеноста на жената на планот на Спасението, пишува Павле Евдокимов во делото *Жената и спасението на светот*. Евдокимов смета дека мажот не треба прашањето за жената да го поставува одвоено од себеси:

„Мажественото и женственото се антиномични, што значи дека во природниот поредок целосно се некомпатибилни. Само во поредокот на благодетта во Христа се открива нивната вистинска комплементарност, а всушност, во тоа се состои светата тајна на бракот“ (Евдокимов, 2001: 370).

Тој истакнува дека Христијанството ѝ го доделува вистинското место на жената, и ваквиот став го образложува со следнава аргументација:

1. Жената е прв Апостол Евангелист, следбеник на Божјиот Син. Таму каде што мажите го навредуваат Христа, или пак молчат, жената го штити и слави како Божји Син.
2. Девата е олицетворение на светоста, таа е Господова слугинка. (Лука 1,38)
3. Светиот Дух, Софија и Девата се поврзани со добрата женственост.
4. Светиот дух е ипостасно мајчинство.
5. Човечкото мајчинство соодејствува со божественото татковство.
6. Жената е ангел чувар на семашкото создание.

7. Женската моралност е духовно-ангелска страна на човекот.

8. Женската харизма на Девата е лицето на вистината, го исправа искривениот пат на неправдата што ја ранува и изопачува човечката онтологија. Таа го симболизира духот – бидејќи е вистина, способна е да ја воведи вистината и исправи онтолошката неправда (Евдокимов, 2001).

Од позицијата на мајка Богородица може да се дефинира и местото и позицијата на жената во христијанската етика. Богородица се јавува како однапред утврден центар на светот, трисвето место на божественото доаѓање. Света Дева Марија има почесно и највисоко место во христијанството, таа е пославна од Ангелите. Света Дева Марија во небесната хиерархија стои од десната страна на Бога, таа е над херувимите, го раѓа божественото и духовно битие на човекот. Мајка Богородица е прототип на христијанка од чиј лик и дело се изведуваат и моралните својства на жената – христијанка. Во христијанството жената е морално и човекољубиво суштество. Жената во христијанството е личност и на неа и припаѓаат сите општи човекови права и приоритети, и во тоа не се разликува од мажот. Оттука жената христијанка ја красат бројни морални одлики. Таа е топлина, утроба, онака како што црквата е место на спокој и духовна закрила за секој верник. На полето на духот, таа е силна, прилагодлива и трпелива. Грижлива е, а грижата е израз на секојдневната добрина и олицетворение на овоземната љубов. Грижата е спротивна на должноста. Должноста е ладна, крута, обврзна, а грижата е топла и заштитнички настроена. Жената е страдалничка, му се предава на страдањето, додека мажот се бори против него. Мажот победува во директен судир, жената непосредно, индиректно, истрајно, постепено, трпеливо. Жената со љубов ја приврзува душата и од многуте душевни состојби ја раѓа единствената душа на мажот. Таа во секого го раѓа Христа и љубовта. Таа е мајка, дарува живот, а со мајчинството го совладува егоизмот и се подига на повисок степен на онтолошко постоење. Мајчинството пак, е нежноста на Бога - постои таинствена кореспонденција помеѓу божественото и женственото. Мајчинството во својата духовна суштина се разликува од татковството. Нејзината љубов спрема децата, не е само природна приврзаност, нежност, туку е пред сè духовна грижа. Духовното воспитание на децата е главната задача на мајката. Жената поседува духовни квалитети, како нежност, благост, грижа, добрина. Тие се во согласност со потребите на детето: на детската љубопитност одговара мајчината

трпеливост; неговите хирови мајката ги „зауздува“ со својата нежност, а неговото незнаење го дочекува со благост. Таа влева љубов и доверба во срцето, и поради тоа, таа има предност пред таткото. Таткото повеќе воспитува со авторитет и разум, за разлика од мајката која истите резултати ги постигнува со љубов и нежност. Мајката ја создава духовната атмосфера во домот (Евдокимов, 2001).

Однос кон жената во Христијанството својата основа ја има во односот на Исус кон неговите следбенички и воопшто кон жените, кој бил полн со внимателност, нежност и возвишена чистота. Тој самиот истакнал дека ако некому му е особено потребна неговата помош, тогаш тоа се оние угнетени и дискриминирани жени. Секогаш нагласувал дека жената го поседува она возвишено совршенство на човечката природа. Беседејќи често со жени, тој ја признавал нивната способност да ја почувствуваат и усвојат возвишената вистина, која и самите Апостоли потешко ја усвоиле. Исус, не ретко открива колку длабока и искрена може да биде верата на жената, колку е пламена нејзината љубов и колку е јака и чиста нејзината предаденост кон сè што е возвишено во светот. Спасителот често ги искажувал своите лични симпатии спрема неа, и се обраќал со најнежни зборови, славејќи ја нејзината вера и другите етички квалитети. Евангелијата се очигледен пример за тоа (Никчевиќ, 2001: 12).

Жената, христијанка во духот на Христијанството се воспитува да го прифати страдањето, а страдањето е жртвување. Трпеливо поднесува болка, страдање, мака, понижување, злоупотреба. Времето не успева да го промени ваквиот модел. Христијанката го живее христијанскиот морал, како во минатото, така и денес во современото општество, што пак, како што наведуваат Џоан Карлсон Браун и Ребека Паркер во делото *Христијанството, Патријархатот и Злоупотребата*, е во спротивност на основните човекови права на самоопределување, интегритет и слобода (Браун, Бон, 2003: 17).

Таа е жртва, го жртвува сопствениот идентитет, личните потреби, желби, идеи, пориви, и сето тоа е во името на љубовта кон ближните. Себе си се става во втор план, во позиција на невидливост, таа е недопирлива, непостоечка, заборавена, занемарена самата од себе. Страдањето е поднесување на маката, прифаќање на болката и толеранција на злоупотребата. Жените се воспитувани да ја прифаќаат злоупотребата и да веруваат дека нивната задача е да страдаат, и

дека страдањето е оправдано за спасение на другите, на најблиските за да можат да се прочистат и избават од гревовите, и да станат подобри луѓе. Славењето на страдањето како спасение, ги охрабрува жените да прифатат секаков вид на мачеништво, да истрпат болка, да претрпат (Браун, Бон, 2003).

Но од каде ли доаѓа таа согласност жената да трпи злоупотреба, секаков вид на сексуално, психичко и физичко насилство, дискриминација, непочитување, мизогинија, порнографија, проституција итн., со трајни последици по нејзината психа - безгласност, безволност, безживотност, безмоќност и во крајна линија духовна пустош? Од каде доаѓаат сите форми на зло кои доведуваат до трансгресија на женската личност, поточно, од каде вербата на жената дека нејзиното вистинско место на маченичка и страдалничка и е определено од судбината, улога во која треба да истрае до крај?

Според Браун и Паркер, во животите на многу жени, примарна сила на прифаќањето на злото, и улогата на маченичка произлегува од ортодоксното следење на примерот на Спасителот, кој распнат на крст, е светол пример за храброст, љубов и добродетелност. Оттука потекнува и длабокото чувство и верба на христијанската жена дека нема право да се грижи за сопствените потреби, а главна должост ѝ е маченички да му биде верна на најголемиот маченик од мачениците, и најмилиот од најмилите Христос, кој по истиот пример се жртвувал за доброто на своите најблиски. На прашањето кој е тој што може да издржи и толерира толку многу злоупотреба, доколку во себе нема сила поголема од омразата која ја издржува, одговорот може да биде - само оној кој во себе има неисцрпна љубов. Мачеништвото е само пракса на вера во неисцрпната љубов за сеживото/животот.

Ваквиот живот е длабоко обликуван од христијанската традиција, според која саможртвувањето и послушноста не се само доблест, туку и дефиниција на вернички идентитет. Христијанството ја воспева жртвуваната љубов, пасивното прифаќање на страдањата, понизноста и благоста, а ветувањето за подобар духовен живот по воскреснувањето, дава сила и верба да се издржи во поднесувањето на болката и понижувањето, нарушување на интегритетот, слободата, достоинство и сл.

Филозофијата на христијанскиот морал и христијанската теологија се присутни и денес. Како може да се објасни положбата на жените кои се жртви во општеството, коишто живеат во постојан страв дека ќе бидат силувани,

убиени, нападнати, понижени, навредени, обесправени и оневозможени? За што станува збор освен ако не за мизогинија. Домашното насилство врз жените, нанесувањето телесни повреди или тепањето на сопругата, потекнува од основните патријархални претпоставки за потчинетоста на жената, а патријархатот бил поддржан и од Христијанството. Традиционалниот патријархален закон, го негира автономниот граѓански статус на жената. Како граѓани жените се сметаат за послаб пол и затоа им е потребна заштита. Еден долг период во историјата тие биле/се третирали како малолетни и зависни од татковците и сопрузите. И сексуалното насилство е во тесна врска со патријархатот. Насилството врз жената е еден вид производ на патријархалната социјална конструкција, во кои односот помеѓу жените и мажите е однос на субординираност и доминација, однос на роб и господар, однос на послаб и појак, итн. Патријархатот е систем од идеологии, концепти, структури и мрежи преку кои се одржува, спроведува и негува контролата на мажот врз жената. Патријархатот станува морален систем во кој моќта или контролата е централна вредност, и тоа не само во машко-женските односи, туку и низ целиот општествен и природен поредок (Браун, Бон, 2003).

Според Пол Тилих, (Paul Tillich), природата на жената е холистична и ранлива, света и суштествено добра, бидејќи нејзината сексуална желба е целосно интегрирана со срцето и желбата за верност со еден човек. За Тилих, жената е ранлива бидејќи нејзината сексуална природа е таква, што ако таа сексуално се интимизира со една личност, тогаш, таа се предава целосно, а некои се врзуваат и доживотно. Сексуалната енергија на мажите е неинтегриран дел од нив, и токму таа отуѓеност ги прави да бидат полигамни (Браун, Бон, 2003:28). Оттука за Тилих, жената по својата природа е моногамна, а доколу е полигамна, тогаш станува збор за нереализирана љубов и неправедна позиција во општеството. Мажите се вртат кон спасението и се ослободуваат од нивната инхерентна деструктивност кога се „допрени“ од страдањата на жртвуваните жени. Кога мажот ќе ја согледа светоста на жената тогаш тој може да се дисциплинира и да и служи на љубовта, а на тој начин и самиот да стане свет, добар човек. Пол Тилих смета дека жената може да опстои и да биде своја само доколку другата личност, станала една и единствена за неа и доколку ја зачува врската во која таа го вложила своето битие. Со други зборови потребна и е верност на мажот зашто, во спротивно ќе престане да постои.

Многу теолози од модерниот и постмодерниот период упатиле критики и понудиле поинакви толкувања на традиционалните сваќања на гревот, грешноста и покајанието. Роналд Геџ (Ronald Getz) наведува теолози кои се придржувале кон ортодоксните доктрини како: Карл Барт (Karl Barth), Николај Берѓаев (Nikolaj Berdjaev), Емил Брунер (Emil Brunner), Џон Коб (John Cobb), Каминемос Кон Јесус (Caminemos Con Jesus) и др. Наспроти нив се таканаречните „ослободувачки теолози“, како Рејнхолд Нибуер (Reinhold Niebuhr), Јирген Молтман (Jürgen Moltman), и третата група на феминистички теолози како Вилијам Темпли (William Temple), Мигуел Унамуно (Miguel Unamuno) и др. (Браун, Бон, 2003: 30). Овие автори развиваат нови гледишта во толкувањето на поимите страдање и жртвување. Генерално, критиката се однесува на традиционалните сваќања на жртвувањето, за кое сметаат дека никогаш не води кон триумф. Напротив, тоа може да доведе до уништување на човековиот дух, преку губење на чувството на моќ, вредност, достоинство или креативноста на личноста (Браун, Бон, 2003: 23). Според Пол Раушенбах (Paul Raushenbush) нашиот универзум не е деспотска монархија, туку духовна заедница со Господ меѓу нас. Ова позитивно поимање и чувствување на божественото е против институционализираната патријархална струја на религиозност во која страдањето на жената се оправдува со Христовото страдање. Раушенбах го критикува изедначувањето на љубовта со страдањето, како и традиционалниот христијански морал кој ја поддржува трпеливоста и истрајноста на страдалничката жртва како начин да им помогне на другите да се воздигнат кон повисоко морално живеење.

Покрај канонските верувања, местото на жената на планот на спасението ѝ било одредено и како резултат на личните и поединечни животни искуства на креаторите на ставовите за жената, кои живееле во строго затворен, ограничен, машки универзум, каде „конкретните женски фигури“ биле бледа сенка на речиси имагинативните, фантазмагорични и нерсални сеќавања на спомените од детството. Младешкиот период на дел од машкото свештенство и прелатите повлекло и елементи на радикални мизогини ставови и гледишта во однос на жената. Сепак, континуитетот на пожртвуваноста на христијанската жена за својот род, за најблиските и посветеноста кон повисоките цели, трпеливо поднесувајќи болка, страдање, мака, понижување, злоупотреба, претставува морален праксис со грандиозни димензии. Преку Христијанската религија

жената се потврдува и остварува како морално, духовно и интелектуално суштество, со јака волја, силна духовна истрајност во надминување на тривијалното, а тоа секако ја потврдува и како свесен и совесен морален ентитет/битие кое може да истрае, спротивстави и издигне над искушенијата и предизвиците на инстинктот, страста и неафтеритичните/неоригинални форми на постоење.

4. 4 Ставовите на Дејвид Хјум

Во историјата на филозофијата, Дејвид Хјум¹²(1711-1779) со право се смета за еден од најзначајните филозофи на Новиот век, најчесто интерпретиран како теоретичар на познанието, а помалку како етичар, естетичар и антрополог. Сепак, во современите етички теории повторно се актуализира неговото место како значаен истражувач на моралниот агенс, бидејќи одлучно ќе застане на страната на моралните чувства.

¹² Роден е во Единбург 1711 година, каде го поминал детството и завршил основно образование. Неговиот татко починал веднаш по неговиот втор роденден, оставајќи ги со постариот брат и сестра си под заштита на мајка си. За неа во својата автобиографија ќе каже дека била млада и убава жена, а животот им го посветила на своите деца. Бидејќи Хјум покажал вонредни знаци на интелигенција, семејството по препорака на Кетрин Фалкoner Хјум, на неполни дванаесет години, заедно со постариот брат, го испраќа на студии на Универзитетот во Единбург. Дејвид проучува историја, литература, математика, а најмногу покажува интерес за античките и модерни филозофии, и за некои современи научни дисциплини. И покрај желбата на семејството да стане адвокат, тој преферира читање на класични автори, особено Цицерон. По студиите, извесен период се обидува да се занимава со трговија во Бристол, но безуспешно. Во периодот помеѓу 1734 и 1735 година престојува во Франција, каде ја пишува *Расправата за човечката природа* (Treatise of Human Nature). По неуспешниот обид да добие професорско место на Универзитетот во Глазгов, во 1752 година Хјум е избран за библиотекар на адвокатската комора на Единбург. На Универзитетот е во можност да ја користи универзитетската библиотека и ја пишува *Историјата на Англија*, објавена во шест тома (во 1754, 1756, 1759 и 1762 година). Историјата станува бестселер, по што конечно се здобива со финансиска независност. Во 1757 година ја пишува *Природната историја на религијата* (Natural History of Religion), која предизвикува големи реакции од страна на ортодоксните верници и фанатици. Во 1763 година, Хјум ја прифаќа понудата за служба во амбасадата во Франција, и за време на три годишниот престој во Париз остварува голем број на пријателства, меѓу кое и пријателството со Жан Жак Русо. Ова пријателство завршува брзо и очајно поради паранојата на Русо, кој бил длабоко убеден дека Хјум организира меѓународен заговор против него. Хјум една година работи како заменик-државен секретар, по што се повлекува од јавниот живот и последните години од животот ги поминува тивко и удобно во семејната кука во Нов Единбург. Умира во 1779 година.

Во центарот на вниманието на Хјумовата филозофија е човекот и човековата природа. Во своето етичко учење, Хјум постулира негирање на апстрактното сваќање на човекот како рационално суштество. Хјум инсистира на признавање на целостта на човечката природа, што значи дека ги признава и емоциите и чувствата на човекот како составен и значаен дел на човековата природа.

Во делото *Расправа за човечката природа (Treatise of Human Nature)*¹³ пишува за константната природа на човекот. Според Хјум постапките и делувањата, принципите на сите луѓе во сите времиња се исти, па оттука заклучува дека постои константна човечка природа. Постои општ природен тек на човечките постапки, исто како што постои и во делувањето на сонцето и климата. На прашањето што претставува човекот, за Хјум не може да се одговори со априористички и спекулативни конструкции, туку само врз основа на искуството. Тој не претендира да открие нов метод, туку за него вистинскиот метод на проучување на човечката природа е емпирискиот кој го применува во доменот на моралните проблеми (Petrović, 1983: 292).

Сепак, оригиналноста на Хјумовата филозофска мисла во целина не е одредување на филозофијата како емпириска наука за човекот, туку неговата интенција да ја истражи функцијата на разумот во процесот на спознавање, и токму тука се препознава влијанието на Џон Лок. Искуството е тоа кое му нуди на разумот спознавателни содржини и со разумот човекот спознава сè што може да спознае. Разумот е нашиот последен судија и водич во сè. Хјум ја конкретизира улогата на разумот, како роб и слуга на страстите, затоа вели дека „разумот треба само да биде роб на страстите и не може никогаш да има право за никаква друга работа освен да им служи и да им се покорува“ (Petrović, 1983: 294-5). Хјум, смета дека сите елементи на спознанието потекнуваат од искуството, па така сета творечка моќ на разумот се сведува на способноста на спојување, преместување, додавање или одземање на материјата која ни ја даваат сетилата и искуството. Симнувањето на разумот од дотогашното суверено место, од неговиот престол и отстапување простор на сетилата, чувствата и емоциите еднакво својствени и за човековата природа, е еден

¹³ Делото *Treatise of Human Nature* за првпат е објавено во 1739 година кога Хум има само 29 години. Делото се состои од три дела: за разбирањето, за страстите и за моралот.

храбар, за тоа време, речиси авангарден филозофски потег. Ова централна идеја во Хјумовата филозофија и етика ќе биде прифатена и од страна на феминистичките теории на моралот.

Во делото *Расправа за човечката природа*, Хјум поаѓа од премисата дека човековите чувства се извор на моралот и моралните делувања. Втората премиса е дека моралот не се изведува од умот, бидејќи, умот сам по себе е сосема немоќен. Третата премиса гласи дека правилата на моралноста не ги поставува нашиот ум. Хјум ја исклучува можноста умот непосредно да влијае врз моралното делување и укажува на разликата помеѓу умот и волјата. Тој ја истакнува практичноста на моралот. За страстите и желбите тој вели дека се самостојни и затворени, недостапни за надворешниот свет, па оттука тие не можат да се поинформираат со некаква идеја или тврдење за нив. Овие ментални состојби не се ниту вистинити ниту лажни. Посакувањето, желбата и страста се интенционални. Кога моралните начела би се изведувале од умот, од вистинитоста или лажноста на судовите, тогаш добродетелите, пороците и злото, секогаш би биле исти, бидејќи вистинитоста и лажноста на судовите не подразбираат ниту степенување на злото. Умот резонира на следниот начин: вистинитото е добро, а лажното е морално зло. Според Хјум, добродетелта и порокот поттикнуваат во нас различни чувства: чувството кое е предизвикано од добродетелта е пријатно, а она кое произлегува од порокот е непријатно. Па ќе додаде дека ниту едно задоволство не може да се мери со чувството на пријатност кое се создава кога се живее со оние кои ги сакаме и почитуваме, и спротивно, нема поголема казна кога сме принудени да го поминеме животот со оние кои ги мразиме или презираме (<https://www.scribd.com/doc/24324133/Hume-Rasparava-o-Ljudskoj-Prirodi>).

Хјум моралното добро го одредува како „убаво“, а злото како „грло“, бидејќи предизвикува болка, а моралната личност ја одредува како индивидуа со чувства и емоции кои се над сите други вредности. Секоја морална личност треба да ги поседува следните карактеристики: социјабилност, благодушност, хуманост, милост, благодарност, стил, великодушност, добротворност, нежност, сочувство, праведност и големина на умот. Хјум не негира дека постојат правила според кои моралниот поединец треба да се однесува, но на овие правила тој не гледа како Кант, како на универзални, односно важечки за сите луѓе и во сите времиња и места, туку на нив гледа како на правила се збир.

утврден од различни услови и влијанија, на обичаи на различни заедници и во различни периоди. Моралната индивидуа за Хјум треба да дејствува поттикнува од умот, но и од срцето, нагласува Туан (Tuana, 1992: 71-72).

Во научната литература често се споредуваат етиката на Кант и етиката на Хјум. Етиката на Кант за разлика од етиката на Хјум, се однесува на човечкото морално делување во согласност со универзалните закони. Хјумовата пак, обработува прашања кои се однесуваат на развојот на личните особини на индивидуата. Методот на Хјум е емпириски, за разлика од Кантовиот, кој во засновањето на моралот поаѓа од априорните принципи. Хјум смета дека разумот е „роб на страстите“, за разлика од Кант кој врз основа на законитостите на разумот, ја заснова целокупната теорија на моралот. Во многу точки етиката на Кант се разликува од етиката на Хјум (Stanford Encyclopedia, 2014).

Хјум е значаен за женската теорија на моралот бидејќи ги потенцира чувствата и им дава поголема важност во однос на универзалните принципи и ги нагласува оние особености кои, традиционално се поврзуваат со жената: чувствителност, емотивност, грижа за меѓучовечките односи, итн. Џеневајв Лојд (Genevieve Lloyd), во делото *Разумниот човек: „Машкото“ и „женското“ во западната филозофија* (*The Man of Reason: „Male“ and „Female“ in Western Philosophy*), за првпат ја актуализира Хјумовата морална теорија, читајќи ја од друга перспектива. Нешто подоцна со истиот научен предизвик започнува да се занимава и Анет Бајер (Annette Baier) која во делото *Прогрес на чувствата: рефлексии на Хјумовата расправа*, (*A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*), ќе го прогласи Хјум за „теоретичар на женската епистемологија“ (Don, 2004: 173). Хјум ја признава емпатијата-сочувството како извор на моралноста, а моралната личност ја акцептира емоцијата како мошне важна при градењето на релациите меѓу луѓето. Тој ја признава важноста на рамнотежата помеѓу разумот и емоциите, а моралната личност ја одредува како мешавина од женски и машки особини. За разлика од воспоставените сфаќања за жените како неспособни или помалку способни од мажите за рационално размислување, за Хјум жената поседува идентичен капацитет за морален развој (Don, 2004: 186-90).

Според Хјум чувствата се тие кои не поттикнуваат на вистинска морална активност. Оттука, според Анет Бајер, Хјум слободно може да се нарече

морален теоретичар на жените, иако во неговите дела присутни се мизогинии и негативни коментари во однос на „слабостите“ на жената. Гледиштата на Хјум се контрадикторни: од една страна говори за сексуалноста на жената како еден вид пречка во моралното делување на индивидуата, а од друга страна ќе каже дека моралното делување на „една добра жена, не се разликува од она на еден добар маж“ (Tuana, 1992: 81).

Во рамките на феминистичките интерпретации на Хјумовата етика можат да се сретнат различни гледишта. Некои феминистички теоретичари ќе го прогласат за зачетник на феминистичката теорија на моралот, а други, како Ненси Туан (Nancy Tuana), етиката на Хјум ќе ја наречат андрогена, бидејќи подеднакво ги вклучува и емоциите и разумот при моралното делување. Во секој случај, Хјум, и припаѓа на највлијателната група на етичари, покрај Платон, Аристотел и Кант, кои ќе поттикнат во најголема мера истражувачката љубопитност, и ќе послужат како инспирација за голем број реинтерпретации од разни научни агли и гледишта, со што ќе придонесат во формирањето и развивањето на современите етички гледишта.

4.5 Ставовите на Имануел Кант

Еден од највлијателните европски мислители и последниот голем филозоф на просветителството, германскиот филозоф Имануел Кант¹⁴ (1724-

¹⁴ Роден е во 1724 година како четврто, од деветте деца на Јохан Георг Кант и неговата сопруга Ана Регина, во главниот град на тогашна источна Прусија, Конинсберг (денешен Калининград во Русија). Имануел Кант живеел повлечено уште за време на своите студентски денови на Универзитетот во Конинсберг. Студирал филозофија, математика и природни науки. По завршувањето на факултетот неколку години заработувал како куќен-приватен учител. Во 1775 е промовиран за доктор по филозофски науки, а веќе во зимскиот семестар започнал со предвања по предметите логика, математика, етика, физика, физичка географија и др. Сиот свој живот го поминал во својот роден град. Бројни се анегдотите поврзани за Кантовиот дисциплиниран живот, како онаа дека граѓаните на Конинсберг, го пресметувале времето според прошетките на Кант кои секогаш се одвивале во исто време. Живеел строг, дисциплиниран и предвидлив живот. Бил точен и педантен, но не бил, како што често бил прикажуван, кабинетски, ладен и строг професор, туку напротив бил и останал благопријатна социјална, ведре и духовита личност (Grlic, 1983: 203) Во својата филозофија се обидел да ги надмине спротивностите меѓу рационализмот и емпиризмот. За таа цел се зафатил со проверка на силата на човечкото познание, неговите извори, можности и граници. Прашањата кои си ги поставувал се однесувале на тоа што може човекот да знае, што треба да прави, на што треба да се надева, и што е човекот. Кант прави историски пресврт и од онтолошката позиција, преку антрополошката, се

1804) извршил големо влијание врз понатамошниот тек на етичката мисла, и со тоа си обезбедил значајно место во каноните на традиционалната етика. Во филозофијата на Кант, моралните акции се засноваат единствено врз разумот. Кантовата заслуга за етичката наука се состои во тоа што ја глорифицира моралната должност и моралниот закон, кои на човекот му наметнуваат строги морални барања, кои се императиви и производ на моралната свест. Кант во својата етика ќе се обиде да покаже постоење на нужни, универзални, апсолутно важечки принципи, а нивната заснованост ќе ја побара во априорните и формални елементи на умот. Кант верува во само-совршенството кое подразбира автономија на човечката свест при моралните одлуки, одлика која е фундаментално својство на моралните луѓе. Автономијата се заснова врз достоинството на човековата личност и на нејзината рационална природа. За да биде одлуката автономна, оној кој одлучува треба да биде независен од кое било влијание, внатрешно или надворешно, како и од волјата на другиот. Така, поединецот е способен за морална акција само и доколку неговите постапки се резултат на слободниот избор на доброто. (Kant, 1979)

На овој начин Кант ја одвојува етиката од религијата. Но неговиот концепт на слобода не подразбира некое произволното делување. Слободата за Кант е подредување на законите кои самиот човек ги одредува како такви. Третиот аспект на Кантовата етика се состои во глорифицирање на чувството на должност, кое треба да биде независно од нашите наклонетости (симпатија кон нешто или некого и сл.).

Во делото *Критика на Практичкиот ум*, Кант ќе напише: две нешта ја исполнуваат душата со стравопочит и восхит: „свезденото небо над мене и моралниот закон во мене“ (Kant, 1979: 5). Во првиот дел од максимата Кант го минимизира човечкото суштествување како засебен и одвоен ентитет од универзумот, бидејќи, како што ќе рече, човекот е создаден од материја и мора повторно да се врати од каде што е создаден откако ќе ја потроши животната сила која му е вдахновена, додека во вториот дел, Кант го покажува својот

движи кон познајната и практичната дејност. Творец е на голем број научни расправи, есеи меѓу кои се и најзначајните дела на филозофската мисла од новиот век: *Критика на чистиот ум*, *Критика на практичкиот ум* и *Критика на моќта на расудувањето*. Во нив го разработува критицизмот, или таканаречениот трансцендентален идеализам кој претставува пресвртница на модерната филозофија, и отвара нова перспектива во историјата на филозофијата. Умира 1804 година, само неколку дена по неговиот 80-ти роденден.

восхит од можноста човекот бескрајно да ја зголемува својата вредност со помош на интелигенцијата и разумот, придржувајќи се кон моралниот закон кој пак е независен од сетилниот свет – не ограничен на условите на овој свет, туку закон кој оди во бесконечност. Тој, моќта на сознанието на аподиктичките закони на устројството ги поставува во умот односно во човековиот сознаен апарат. Оттука, моралниот закон е објективен и треба да се однесува на сите луѓе и за сите времиња. Моралните принципи според Кант треба да се „добие“ од универзалниот концепт на рационалноста, и треба да важат за секое рационално битие посебно“ (Kant, 1979: 5).

Според Кант, моралната личност, треба да научи да се дистанцира од своите чувства и желби. Човекот, вели Кант, треба да се оддалечи од чувството на симпатија, грижа, љубов, чест и алтруизмот, зашто во најдобар случај тие се прелевантни за акцијата и моралниот агенс, а во најлош случај можат да претставуваат и пречка. Морални личности се оние кои се способни да ги игнорираат своите чувства, и кои во моралните дејства се водат од универзалните закони на моралноста. Гледиштето според кое нашите чувства не го засегаат моралот, и немаат ништо со него, дека не е важно како се чувствуваме сè додека делуваме правилно, е главното обележје на Кантовата етичка мисла. Кант го претпочита разумот за единствен или примарен извор на моралната акција. Моралниот закон ќе го нарече категорични императив и тој гласи: „Никогаш не треба да дејствувам, освен на таков начин, што, мојата максима ќе стане универзален закон“ (Kant, 1979: 12). Категоричкиот императив е принцип на дејствување, објективен закон, потребен сам по себе, без повикување на други нешта. Затоа само онаа постапка којашто е базирана врз категоричкиот императив, без оглед на последиците од дејството, е инхерентно добра. Добрата постапка произлегува од формата на акцијата и принципот кој се следи (Tuana, 1992:59).

Во делото *Посматрање на чувството за убавина и возвишеност*, Кант пишува за комплементарната природа на половите. Во ова дело Кант ја велича жената и ја смета за поубав пол во однос на мажот, кој пак го смета за благороден. Во третиот дел од делото, најексплицитно говори за разликите помеѓу мажот и жената од каде можат да се изведат и одредени заклучоци во однос на жените и женските одлики и карактеристики. Фините чувства, Кант ги поврзува со атрибутите на жените, а нив, со чувството за убавина. Жената е

способна за убавина, а мажот за возвишено, при што, нагласува Кант, тоа не значи дека на жената и недостасуваат благородни квалитети и дека машкиот пол не знае што е убаво. Напротив, штом жените се талентирани и со афинитет за препознавање на убавото, тогаш тие треба да се обединат и да се насочат кон подобрување на карактерот на убавото. Од друга страна, Кант зборува за машките квалитети и ги поврзува со благородното. Според него, убавото и возвишеното треба да бидат главни критериуми во донесувањето на судовите во однос на жените и мажите. На пример, за еден маж може да судиме дали е добар доколку делата и однесувањето му се возвишени и благородни, а во однос на жената, дали нејзините дела и однесување се убави. Сите судови за двата пола треба да произлегуваат од овие критериуми, како од страна на оние кои ги фалат, така и од страна на оние кои ги обвинуваат.

Кант женската личност ја смета за „пофина“, поспецифична од машката. Жената за Кант поседува повеќе рафинираност и нежност во нејзините црти, има повеќе инстинктивно чувство за сето она што е убаво, стилски и орнаментно, а ова чувство го поседуваат дури и малите девојчиња кои сакаат да се дотеруваат и користат украси. Жените обожуваат да бидат забавувани од тривијалности, само доколку тоа ги засмева и весели. Жената знае како да ја задржи скромноста и како најдобро да го насочи машкиот пол. Таа има централно место во животот на мажот, а околу неа се врти ситот негов свет - знае и умее да ја рафинира машката природа, а има и разбирање за машкиот свет. Жената ги спречува злите дела не затоа што тие не се во ред, туку затоа што изгледаат грдо. Возрастта и е голем непријател, уништувач на убавината и закана за нејзината привлечност. Кога постепено згаснува убавината кај жената, тогаш таа треба да се посвети на возвишеното. Како што се намалува убавината и шармот на жената, таа треба да започне да се образува и учи.

За разлика од жените кои на многу рана возраст стануваат свесни и набљудуваат, младите мажи сè уште се непослушни, несмасни и збунети. Разбирањето на светот околу нив, на реалноста и животот, кај мажите е длабоко поврзано со благородното и возвишеното. Немилосрдноста и надминувањето на тешкотиите се својствени на мажите, а тие се атрибути на возвишеното. Кант смета дека мажите не треба да плачат, освен доколку солзите не се великодушни. Во однос на брачните прашања, тој смета дека мажот и жената треба постојано да се усовршуваат, човекот да станува сè посовршен маж, а

жената посовршена жена. Функцијата на мажот е преку сексот да ја разубавува својата жена, а брачната двојка треба да изгради еден заеднички морален карактер, полн со живот и воден од разбирањето на мажот и вкусот за убавото на жената. За Кант „цивилизираната жена“ има еднакво разбирање колку и „цивилизираниот човек“, но разбирањето на жената е различно од она на човекот. (Kant, 1961, 2003).

Се поставува прашањето што подразбира Кант под човек, а што под жена? Дали жената не е човек?! Ова исто прашање си го поставува и Ненси Туан, и ќе забележи дека Кант прави разлика во начинот на кој се разбираат човекот и жената: таа го разбира мажот од „позиција на убаво разбирање“, додека тој ја разбира од „позиција на благородно разбирање.“ А тоа се две различни, но комплементарни позиции. Жените за Кант лесно и веднаш ја согледуваат убавината на акцијата, но истовремено, тој ги исклучува од „длабоката медитација и долгоодржливата рефлексива“ (Tuana, 1992: 62).

Кант моралната акција ја дефинира како акција која се заснова врз основите на разумот и во согласност со категоричкиот императив, а жената според него не е способна за таквите дејства, па оттука таа не може да дејствува морално. Сепак, тој се обидува да избегне директен заклучок, инсистирајќи на тоа дека жената е сепак добродетелна, но дека нејзината добродетел е убава, а не благородна. Според тоа, за Кант дури и најдобрите и „култивирани“ жени, оние чиишто акции се секогаш во согласност со должноста, не постапуваат морално затоа што нивните дејства се засновани врз моралните чувства. Оттука и најдобрата жена, за Кант е аморална (Tuana, 1992: 64). Во делото *Антропологија од прагматична перспектива*, Кант тврди дека природата ја „дизајнирала“ жената за две цели: за зачувување на видот; и да го подобри и насочи општеството. Бидејќи жените се „лулка“ на ембрионот, стравот им е вграден во природата и карактерот. Со други зборови, Кант ја смета жената како помалку способна од мажот во однос на способноста да ја развие храброста, бидејќи, прокреативната улога е главната пречка во развојот на оваа морална вредност.

Доколку внимателно ја анализираме позицијата на Кант, може да се заклучи дека жената ја смета за рационално суштество, но таа не може да го развие својот морален капацитет, односно дека е неспособна да делува врз основа на моралните принципи. Имено, доколку жената ги развива своите

рационални способности, тоа може да ѝ попречи на нејзината женска убавина. Затоа таа треба да се сосредоточи на двете нејзини природни функции, коишто успешно ги исполнува: да раѓа и да го рафинира општеството. Женските добродетели, како чувството за убавина, скромните манири, љубовта и веселоста, симпатиите, добродушноста, чувствителноста за префинетите нешта, предметите, појавите, настаните, како и „фините“ чувства, пристојното однесување, услужливоста исто како и нивните пороци, се многу различни од оние на мажите. Кант на жените им порачува да бидат трпеливи, затоа што тие се осетливи, а мажот мора да биде толерантен, бидејќи тој е одговорен. Мажите треба да заработуваат, жените да штедат. Мажот е љубоморен кога сака, а жената е љубоморна, дури и кога не љуби, бидејќи секој одземен обожавател од друга жена е еден изгубен слуга во нејзиниот круг. Кант верува дека жените се добри во поттикнување на мажите да ги развијат своите потенцијали до совршенство, како интелектуално, така и морално. Според него, жените се привлечени од благородните квалитети на мажите, какви што се мудрост, храброст и постигнувања, успеси и знаења. Мажите пак, се привлечени од убавината на жените, и на тој начин тие се мотивираат да ги развијат своите благородни особини (Tuana, 1992).

Кантовата етика остава простор за критика од страна на современите феминистички теории на моралот. Критиките се многубројни и од различни етички перспективи. Човештвото за Кант е рационално, со капацитет за рационален и морален избор и донесување на одлуки за она што е вредно. Симплифицирано, за Кант, секој човек треба да го почитува човечкото во другиот, а човекот никогаш не треба да се третира како средство, туку како цел. Оваа теза, на „објективизација“ ќе биде проблематизирана од современите феминистички гледишта, кои на Кант главно му забележуваат за „објективизацијата“ на човекот. Според критичарите на Кантовата морална теорија, човекот е сведен на објект, процедура и слуга на метафизичките законитости итн. Кант во својата теорија на моралот ги обезвреднува другите аспекти на личното, спонтаното, топлочовечко, блиско, емотивно, грижливо, доверливо, емпатично и други атрибути, кои исто така се вредности својствени на човечкиот род, *sui generi*.

4.6 Ставовите на Артур Шопенхауер

Артур Шопенхауер (1788-1860)¹⁵ е филозоф кој енергично се спротивставува на посткантовскиот развој на германската филозофија. Шопенхауеровата филозофија се појавува точно „среде распеаниот хор од германски идеалисти“, Фихте, Шелинг и Хегел. Нивната филозофија саркастично ќе ја нарече „бунцање во лудило“ и ќе се обиде да ја врати филозофијата на изворните Кантовски постулати“ (Jodl, 1963: 134). Во ова време во рамките на германскиот идеализам, како што наведува и Јодл, постојат двете струи, радикалната и конзервативната, или „идеализмот на акцијата“ и „идеализмот на посматрањето“. На страната на акцијата се Кант, Фихте, и младиот Шелинг, а на страната на рефлексијата подоцнежниот Шелинг и Хегел. Шопенхауеровата филозофија ги обединува двата правца. Ако за „другите членови на германско идеалистичкиот хор“ светот е умен и се посматра низ призмата на умноста, за Шопенхауер, филозофијата е само „јасно око во кое се огледува стварноста“. А преку тоа „јасно око“, Шопенхауер насекаде околу себе гледа само страшно безумие. Ако за Лајбниц овој свет бил најдобар од сите можни светови, за Шопенхауер тој е најлош од сите можни светови. Песимистичкиот светоглед на Артур Шопенхауер го гледа светот како „болница на неизлечиви страдалници“, а во тој пекол постојат мачители и измачени души (Jodl, 1963).

Моралот за кој се залага Шопенхауер е аскетски, морал на светец, кој како што и самиот ќе рече, е „повеќе за домашна употреба“ (Jodl, 1963:136). Бидејќи светот е зол, тогаш и животот во него не е ништо подобар, така што

¹⁵ Шопенхауер студира природни науки и филозофија во Готинген и Берлин. Во 1813 година во Јена ја брани својата докторската теза. Во 1820 година е именуван за доцент на Универзитетот во Берлин. Извесно време не му било овозможено натамошно напредување на Берлинскиот Универзитет, и во знак на протест се сели во Фракфурт, каде како приватен учител останува до крајот на својот живот. Идеолошки бил конзервативен и противник на секаква форма на демократија и артикулација на гласот на плебсот. Мрачен и безнадежно тажен, огорчен поради неуспешната универзитетска кариера, бил познат како мизантроп, женомрзец и циник. Неговите биографи овој песимизам го толкуваат како последица на недоразбирањето и лошите односи со неговата мајка, која по смртта на неговиот татко, сосема се оддала на распуштен живот. Таа не го поддржувала синот во неговите амбиции да изгради универзитетска кариера. Делата по кои ќе биде запаметен во историјата на филозофијата и стиката се: *Светот како волја и претстава*, *За основите на моралноста*, *За слободата на волјата*, *Парерга и Паратинома*, *За волјата и природата* и др. Умира на 72 годишна возраст во својот дом во Франкфурт.

човек треба да се откаже од волјата за живот и да се издигне над прозаичната тривијалност и сентименталност на живеењето бидејќи животот е трагичен, а уште повеќе е трагичен неговиот крај. Животот и смртта се такви за обичниот човек, но не и за оној, кој со помош на аскетскиот морал се издигнал над тривијалностите и желбите, и се посветил на добродетелите и „вечната нирвана“ (Бошкоски, 1981: 119). За Шопенхауер емпатијата и солидарноста се природно зададени, постојат во суштината на човечката природа како прафеномени, и суштински фактор на човечката свест. Емпатијата има две нивоа, негативно и позитивно. Во лоши услови и тешка ситуација се пројавува негативната емпатија, кога волјата не му штети на другиот, но ниту му помага, туку функционира и креира атмосфера на трпеливост. Другата, позитивната емпатичност се јавува како активна помош, солидарност и сочувство кон другиот. Врв на совршена моралност за Шопенхауер е аскетизмот која ги поништува и совладува сите желби и посакувања на човекот

Артур Шопенхауер гради волунтаристичко, ирационалистичко и сентименталистичко учење за потеклото и основите на моралот. Шопенхауер волјата ја смета за највисок принцип, сеопшта, суштинска сила која е безумна, неразумна, слепа и бесцелно дејствувачка. Таа во човекот предизвикува болка и страдање, незадоволство и трпење. Постојаните волеви импулси, кои не раководат и кои ни задаваат болка, според Шопенхауер можат да се ублажат преку сочувството со болката на другиот, која станува и наша болка, и на тој начин барем на момент човек може да се ослободи од незаситната и безумна метафизичка волја. Единствен критериум на моралноста и единствено вредна етичка категорија која останува доследна на бескрајните човечките маки е емпатијата/сочувството. Шопенхауер краткотрајна утеха и заборав од светската болка и тага пронаоѓа во музиката. Главната задача на уметноста се состои во тоа таа да биде „палијатив“ на светската болка и тага, кој ќе го ослободи човекот од сите зла и маки (Grlić, 1983: 376).

Ставовите на Шопенхауер за жената и нејзината моралност јасно се изразени во неговиот есеј *За жените*. За Шопенхауер жената не е предодредена за големи душевни ниту телесни дела. Таа не му се оддолжува на животот со работа, туку со болката на раѓањето, со грижата за децата и следењето на мажот. Таа е негова сенка, таинствена сопатничка, верна слугинка, забавувачка и весела придружничка. За разлика од животот на мажот,

животот на жената треба да протекува мирно, безначајно, а таа не треба да биде ниту среќна, ниту несреќна. Жената е првата воспитувачка во најраното детство на детето затоа што и самата е „детинеста, будалеста и кратковидна“, со еден збор „големо дете“, нешто помеѓу дете и прав маж. Природата ја наградила девојката со толку многу раскошна убавина за да завладее со имагинацијата на некој маж, кој сиот свој живот ќе се грижи за неа. Со други зборови, природата ја наоружала жената со оружје и средства кои ѝ се неопходни за нејзиниот опстанок. Нејзината една и единствена преокупација е љубовното освојување и сè што е поврзано со тоа - танцот и гардеробата. Ако мажите до зрелоста на разумот и силата доаѓаат на дваесет и осум годишна возраст, жената тоа го постигнува на осумнаесет години. Но тоа за Шопенхауер е така, затоа што колку е некој поблагороден и посовршен, подоцна и созрева, а колку е некој помалку благороден порано и созрева. А таква е жената. Жената сиот свој живот останува дете. Таа живее само во сегашноста, се грижи само за најблиските, а на малите нешта им посветува многу повеќе внимание, отколку на вистинските и големите нешта. За неа, должност на мажот е да заработува, а таа да троши. Таа е всушност, весело и будалесто суштество, а со веселоста го забавува мажот. Таа живее во реалноста, сега и тука. Разумот е тој со чија помош човекот живее во минатото и патува во иднината, и ја живее и обмислува сегашноста. Од разумот произлегува и грижата, внимателноста, а понекогаш и нерасположението поради лошата реалност (Schopenhauer, O ženama).

Шопенхауер ги советува мажите да се посоветуваат со жените во тешките времиња, бидејќи нивниот начин на разбирање на животот е различен од оној на мажите - тие го одбираат секогаш најкраткиот пат до целта, оној што е најблиску и највозможен, зошто жената е практична. Таа има повеќе сочувство, па оттука и поголема љубов, додека во праведноста, чесноста и совесноста заостанува зад мажот. Жената го забележува она видливото и реалното, и затоа не е „скроена“ за апстрактни мисли, постоечки максими, цврсти одлуки. Па оттука има афинитет кон првичното, но не и секундарното, па Шопенхауер ќе ја спореди со „организам кој има цигер ама не и жолчен меур“. За главен недостаток ѝ ја забележува неправедноста која произлегува од недостатокот на разум и рационално расудување. Таа не е природно надарена со сила, туку со итрина, од што пак произлегува нејзината инстинктивна склоност кон лагите. Измамата, вели Шопенхауер, ѝ е вродена, како на глушавата, така и на

разборитата жена. Затоа искреноста и неизмамата не и се својствени, па како нејзини главни „морални“ одлики тој ќе ги истакне: неверноста, неблагодарноста, предаството. Според него, моралот на жената е „таен, бесвесен, неизговорен, природен“, а за нејзино морално начело го прогласува начелото според кое жените се тие кои се опеределени да се грижат за родот. За него жената не живее како индивидуа, па токму поради тоа е и лесномислена. Оттука цинично и ќе се запраша: „Тој род со ниски нозе, тесни гради и широки колкови може ли да се нарече убав?!“ И одговара, дека таквата жена само „сексуално заслепен машки интелект“ може да ја нарече убава. Таа нема смисла ниту за музика, а ниту за поезија или ликовна уметност. Според тоа, заклучува Шопенхауер, за ништо не ја бидува и за ништо не е способна. Дури не треба да и се дозволи да чита поезија и политички текстови, туку само книги со рецепти за готвење и религиозна литература. Како поткрепа на ваквото негово гледиште го наведува ставот на Лорд Бајрон, за кој само жената од античка Грција, онаа затворената во внатрешноста на гинециумот, живее сосема удобен живот. Да се има еднакви права во брачната заедница, значи да се поседува машки интелект, а тоа на жената ѝ недостасува. Оттука бракот во западна Европа од тоа време го прогласува за глупост. Штом ќе се најде во независна позиција, жената веднаш му се подава на некој друг маж, бидејќи има потреба од некој што ќе ја води - таа има потреба од Господ и господар кој ќе се грижи за неа, заклучува Шопенхауер (Schopenhauer, O ženama)

Може да се заклучи дека Шопенхауер својот песимистичко етички светоглед, го пресликува и во однос на жената. Во неговата слика за светот таа е карикатурално суштество. Лесномислена е, детинеста, а зрелоста и ја мери со мерката „нешто помеѓу дете и маж“. Како поблиска до емоциите, а поодалечена од разумот, кај неа е понизразена емпатијата (сочувството) и љубовта. Жената е интелектуално инфериорна и заостанува зад мажите во разумот, чувството за праведност, чесност и совесност. Жената го забележува само она што е видливо и реално, и не е способна да размислува апстрактно. И покрај тоа што Шопенхауер емоцијата ја смета за движечка сила во моралот, а сочувството за важна димензија во моралот, сепак тој не го надминува хиерархискиот модел и останува противречен во ставовите за жената, токму поради неговиот мизогинизам.

4.7 Ставовите на Џон Стјуарт Мил

Џон Стјуарт Мил (1806-1873)¹⁶, покрај Џереми Бентам е еден од творците на утилитаризмот. Овој етички правец Мил го гради врз психолошката основа на човекот, кој по својата природа прави добри дела од кои очекува корист и среќа. За Мил вистински среќен човек е оној кој успева да се ослободи од болката, страдањето и несреќата. Моралноста е збир од норми кои обезбедуваат состојба на среќа. Врвното добро е постигнување на среќата, а задоволството е единствениот критериум за доброто според кој човекот треба да се однесува. Затоа целта на моралното делување е колку е можно повеќе животот да се ослободи од страдањата. Според Мил, индивидуалната среќа не може да се одвои од среќата на заедницата, па затоа нормите и вредностите на поединецот треба да бидат усогласени со оние на заедницата. Утилитаристичките погледи на Мил во основа се политички погледи за суштествената и универзална слобода на поединецот. Џон Стјуарт Мил е еден од филозофите на Западната филозофија кои укажуваат на потребата од нужна промена на положбата на жената.

Во делото *Утилитаризам*, Мил укажува на главните пречки за исполнување и достигнување на среќата, како лична, така и на заедницата. На прво место го посочува лошото воспитание, потоа лошите општествени услови, како и недостатокот од духовно образование. Мил е убеден дека со солидно воспитание може да се подобри и измени интелектуалната и етичка состојба на целото општество. За постигнување на ваквата состојба, тој смета дека е потребна уметвена активност, но и навика. Притоа нагласува дека секој

¹⁶ Џон Стјуарт Мил е син на познатиот економист Џејмс Мил. На семејството Мил, домашен пријател им бил основачот на утилитаризмот Џереми Бентам кој извршил големо влијание врз Мил. Тој уште од најрана возраст бил насочен кон образование и наука, од втората година учи француски, латински и грчки јазик, а на само 12 годишна возраст веќе студира на Универзитет. Покрај научната работа, активно се занимава со политика. Од 1866 до 1868 бил член на Долниот парламент на Велика Британија. Англискиот историчар Томас Бекл за Мил рекол дека ретко се наоѓа човек кој е еднакво одличен и во теоријата и во практиката, а Џон Стјуарт бил, токму таков. Мил бил вистински посветеник на прогресот на човештвото. Дела: *Принципите на политичката економија* (*Principles of Political Economy*), *Систем на логиката* (*A Sistem of Logic*), *Есеј за слободата* (*Essay on Liberty*), *Дисертација и дискусија*, (*Dissertations and Discussions*), *Политички, Филозофски и Историски* (*Political and Philosophical and Historical*), *За утилитаризмот* (*On Utilitarianism*).

добронамерен, искрен и интелигентен човек може да придонесе во борбата за подобра иднина (Mil, 1960: 19).

Во есејот *Потчинувањето на жените*, Мил на самиот почеток го проблематизира начелото со кое се уредуваат постоечките односи меѓу половите и тоа по принципот на правната субординација и владеење на едниот пол над другиот. Ваквото начело, пишува Мил, е само по себе погрешно, што претставува една од главните пречки за усовршување на човечкиот род. Ова начело треба да се замени со друго - со начелото на совршена рамноправност, со што на ниту една страна не треба да ѝ се дозволи моќ и повластици (Мил, 1998: 5). Според него, системот на потчинување започнува уште од времето кога општеството било во „лулка“, кога женската судбина зависела од мажот, и кога морала да ги следи неговите начела и вредности, а тој систем сè уште трае, бидејќи човештвото и не знае за друг систем. Законите и државниот поредок само ги наследуваат и прифаќаат веќе востановените релации во заедницата. Законот на посилен станал врвно животно начело, па оттука е тешко секое спротиставување на власта, бидејќи не само што власта го има „оружјето в раце“, туку и законите се на нејзина страна. Затоа според Мил, мала е можноста жените да се побунат против власта на мажите. Од друга страна, мажите како нивни господари од жените бараат многу повеќе од служење. На мажите не им е потребна само женската покорност, тие ги бараат и нивните чувства. Секој маж покрај себе, освен „робинка“, сака да има и „галеница“, така што мажите ќе напарават сè, само да и го заработат умот на жената (Мил, 1998).

Во однос на прифаќањето на покорноста, Мил причината ја гледа во различното воспитување на жените, кои од мала возраст се воспитувани дека „идеален карактер на една идеална жена“ е препуштањето на контролата на другиот, кој секако е идеален зашто знае да раководи со неа (Мил, 1998: 21). Тој наведува три причини поради кои жените се под контрола на мажот: природната привлечност меѓу половите; целосната зависност од сопругот, вклучително и задоволството и повластите кои ги добива како негов подарок; и општествените амбиции, кои може да ги оствари само преку мажот (Мил, 1998: 22). Мажите пак, кога еднаш завладеале со жените, себичноста не им дозволува да се откажат од таа привилегија. Затоа Мил апелира за надминување на обичаите и традицијата кои се во функција на потчинувањето на жената.

Многу мажи, како што истакнува Мил, мислат дека совршено ги познаваат жените само затоа што имале љубовни врски со нив. Често се случува мажот да нема вистински пристап во внатрешниот свет на жената. Стравот од загуба се проектира во потесниот стремеж да му се покаже на другиот само најдобрата страна или онаа која сака да биде видена, па оттука заклучува Мил, тешко може да дојде до вистинско запознавање на двајцата, ако личностите покрај близината не се и рамноправни (Мил, 1998: 33). Како што семејството може да биде „лулка“ на разбирање, нежност и самооткажување полно со љубов, така тоа може да биде и „лулка“ на самоволие, насилство, заповедничко однесување и закоравена себичност. Ако во нешто се подобри жените од мажите тогаш тоа е нивната пожртвуваност кон членовите на семејството. Верувам, пишува Мил, дека „претераното самоодрекување на жената е вештачки идеал на денешната жена, кој би бил ублажен доколку постои рамноправност меѓу сопружниците“ (Мил, 1998:53).

Мил ги побива традиционалните сфаќања за вродените психолошки карактеристики на жените, за нивните природни улоги и вродени разлики во моралот. Тој истакнува дека родовите разлики, не се вродени, туку се производ на околностите и различното воспитување на мажите и жените. Искуството е тоа кое жените повеќе ги насочува кон практичноста, отколку кон апстракциите. Мил говори и за интуитивната способност на жената, како способност за точен и брз увид во дадениот факт, и за доаѓање до вистината по пат на сопствено искуство. А искуството е резултат на образованието и личната надградба. „Женските мисли“ им даваат реалност на „мисловните мажи“, исто така како што и „машките мисли“ им даваат широчина и големина на женските. Како предност на умните жени, Мил ја истакнува „поголемата брзина во сваќањето“ (Мил, 1998: 74). Тој ја побива тезата дека жените, поради поголемата чувствителност, се понеспособни за практична работа, освен за онаа во домаќинството, и дека тие се непостојани, променливи, лесно подводливи, неистрајни и несигурни во користењето на своите уметвени способности. Според него не може да се докаже дека постојат вродени разлики во уметвените способности на мажите и жените, и дека „умот на жената по својата природа е непостојан од умот на мажот“ (Мил, 1998: 79).

Оттука, и причините зошто жените не се пројавиле во областа на филозофијата, науката или уметноста, и ниту едно врвно дело не е создадено од

жена, повторно ги пронаоѓа во различното воспитување и образование, а не во природните разлики меѓу половите. Така на пример, жените учат музика, но не за да компонираат, туку само за да свират, па затоа само мажите се јавуваат како композитори. Мил го одбива ставот дека постојат природни склоности својствени само за жените и дека нивниот дух начелно се разликува од духот на мажите. Личните афинитети се разликуваат не само помеѓу мажите и жените, туку и меѓу самите мажи и самите жени, само што тие кај жените се систематски придушувани и затоа ќе биде потребно „да се родат уште многу поколенија пред доволно да се развие нивната самосвест“ (Мил, 1998: 89).

А што се однесува до сфаќањата за разликите во моралот, тие само навидум се во полза на жените. За нив се вели дека се подобри од мажите, што за Мил е еден безвреден комплимент кој сигурно предизвикува „горчлива насмевка кај секоја жена со дух“, бидејќи произлегува дека е сосема природно подобриот да му се покорува на полошниот (Мил, 1998: 95). Ропството ги расипува и двете страни, повеќе робовладетелите отколку робовите. Жените поретко доаѓаат под удар на кривичниот закон, односно поретко влегуваат во судските статистики како престапници. Рака под рака со ласкавото начело за повисоката морална доблест на жените оди и потценувачкото начело за нивната поголема морална пристрасност, бидејќи се смета дека жените во моралното просудување не може да се дистанцираат од личните емоции, од нивните симпатии и антипатии. Па се чини дека жените почесто се раководат од своите чувства, за разлика од мажите кои се раководат од своите лични интереси. Затоа за Мил, главниот камен темелник на моралниот живот во современото мора да биде правдата и мудроста, при што подеднакво треба да се почитуваат правата и интересите на секоја индивидуа. Женската страст за лична убавина, облекување и покажување, и сите зла што од ова произлегуваат, преку пакостен раскош и општествен неморал, се резултат на потребата за моќ. Таму каде што има најмалку слобода, страста за моќ е „најгорлива и најбезобзирна“. Слободата е насочување и располагање со сопствените способности (Мил, 1998:122). Според Мил, обичаите и законите на „непросветените општества“ само ја засилуваат неправдата која природата и ја нанела на жената, и затоа мажите не треба поради своите суетни стравувања да го ограничуваат правото *pro tanto* на жената за слободно делување.

Утилитаризмот на Мил е насочен кон постигнување на општа среќа во заедницата. За Мил принципот на индивидуалното е дел од принципот на колективното. Оттука, во рамките на колективното сечиј ангажман е добредојден во отстранувањето на лошото воспитание, лошите општествени околности во кои недостасува духовното образование, а кои се и главните причини за ограничениот психички, интелектуален и творечки развој на жената, и за нејзиното слободното делување. Човекот е слободно социјално суштество кое почитувајќи ги моралните начела, треба да живее среќен и исполнет живот во заедницата. Среќата е право на сите луѓе, а со зголемувањето на бројот на среќните членови на една заедница, ќе се зголеми и нивото на општата колективна среќа. Жената е дел од заедницата, па затоа образованието на жената, рамноправноста меѓу половите, како и непречениот развој на жената од страна на мажот, според Мил се суштинските начела на слободата која треба да обезбеди среќа. Мил, спротивно на доминантната тенденција во Западната филозофија, врз основа на либерализмот и концептот за слободата сестрано се залага за еманципација и подобрувањето на статусот на жената во рамките на општеството.

4.8 Ставовите на Фридрих Ниче

Фридрих Ниче (1844-1900)¹⁷ е контроверзен и радикален германски мислител, филозоф, филолог и поет. Тој е еден од крајните индивидуалисти во

¹⁷ Фридрих Ниче е роден во Рекенеј, во протестанско семејство. Се школувал во едно од најдобрите и најдисциплинираните училишта во Наумбург. Започнал со студии по теологија, кои набрзо ги прекинал, по што продолжил на класичните студии по филологија на Универзитетот во Бон. Како доброволец учествувал во Пруско-француската војна. Во меѓувреме, желбата за музицирање го спријателува со најзначајниот класичен музичар во тоа време Вагнер, кој воедно го сметал за татко, кој го изгубил на рана возраст. Подоцна Ниче ќе го прекине ова пријателството. Тој бил извонреден студент, а по завршувањето на студиите работел како професор на Универзитетот во Базел. Покрај филозофските дела, пишувани со поетски стил, покажува интерес и за природните науки. Кон крајот на животот го губи видот и паѓа во тешка душевна состојба. Умира во 1900 година. Неговите дела ги објавува неговата сестра Елизабета Фростер Ниче (позната по својата амбициозност и расистички настроена) која заедно со Баумлер, е најодговорна за интервенциите/фалсификатите кои се направени во текстовите на Ниче, и индиректно ќе придонесе за популарноста на делата на Ниче за време на владеењето на Третиот Рајх. Негови најпознати дела се: *Така зборуваше Заратустра*, *Војна за моќ*, *Оттаде доброто и злото*, *Генеалозија на моралот*, *Антихрист*, *Есеј homo* (Grlić, 1983).

филозофијата, кој е застапник на правото на посилните, па оттука од своите современици го добил и прекарот „апостол на аристократијата“ (Бошкоски, 1981: 121). Ниче е најзначајниот претставник на модерната филозофија која ја поврзува етиката со културата, сфатена како највисока духовна вредност. Размислува во аристократски дух и верува во долгата историска низа на вреднување на разликите меѓу луѓето. Тој го оправдува и постоењето на ропството како неминовен процес во еволутивниот развој на човекот. Според него, она што не треба да си го дозволат културите е импотентност во создавањето на нов и повисок облик на човек. Човештвото континуирано треба да работи на планот на раѓање на новиот и посовршен генијален „натчовек“, чија цел не би било остварувањето на среќата, туку на моќта. Со овој став Ниче го критикува утилитаризмот.

Ниче, заедно со Херберт Спенсер и Жан Мари Гијо, е дел од таканаречената натуралистичка, еволуционистичка етика, бидејќи е под влијание на Дарвиновата теорија. Живее во времето кога Западната европска култура запаѓа во криза, а кризата придонесува во отфрлањето и превреднувањето на старите морални вредности и будењето на духот во потрага по нови вредносни системи. Во својата анализа, Ниче поаѓа од христијанските вредности, кои ќе ги прогласи за безвредни и неплезни за човечкиот род и наместо врвната вредност Бог, ќе го постави човекот, па ќе рече – Бог е мртов! Ниче токму човечката волја за моќ ја смета за вистинска и единствена реалност. Тој смета дека човекот нема друга цел освен да опстои во животот, да се бори и да ги надвлее слабите. За него, луѓето со христијански морал се просечни, скромни и слаби, а токму таквите се осудени на исчезнување. Ниче го воведува поимот „надчовек“ како метафора за борбена, јуначка, генијална личност, која ќе се избори над другите во родот. (Симоновска, Скаловски, 2012)

Ниче е најостар критичар на христијанството, кантизмот и утилитаризмот. Особено е остар во критиката на институционализираното Христијанство и догматските верувања на христијанската религија, но не и кон Будизмот, за кој смета дека е успешна религија. Христијанскиот морал, кој владее во Европа на почетокот на 19. век, за Ниче претставува понижувачка, недостојна, крута и нежива морална форма. Тој е анти-заговорник, анти-подржувач на „моралот на стадото“, и пропагира нов морал, „морал на господарот“, на оној кој држи до себе како личност, како духовно, културно,

филозофско и творечко суштество. Тоа е иморализмот на натчовекот. Всушност. Ниче во дотогашниот морал и начинот на човечкото однесување гледа пречка за развој на „виталноста“ (Кангрега, 2004: 377). Уметноста ја смета за единствена супериорна сила и противтежа на догматските сили. Ниче себе си се сметал за Дионизиски тип: „Јас сум ученик на филозофот Дионис, па попрво се сметам за сатир отколку за светец“ (Nietzsche, 2004: 8).

Филозофските гледишта на Ниче се под влијание на Шопенхауер. За разлика од Шопенхауер, тој не бил заинтересиран за метафизичките прашања, за природата на феноменон-от и ноуменон-от, како и за разликата меѓу нив. И двајцата се согласуваат околу изворот на природата и волјата. Волјата е во основата на индивидуалните идеи и чувства, а заеднички именител им е разбирањето на волјата и нејзината функција во моралниот избор и делување. И двајцата на волјата и даваат предност и неприкосновено место во однос на интелектот кој е во служба на волјата. Ничеовиот иморализам е залагање да му се врати на човека возвишеноста и убавината на постоењето.

Што се однесува до ставовите на Ниче во однос на жената, тој е познат по својот мизогинизам. Иако во своите размисли и етички погледи на жената не и посветил посебно внимание, сепак од неговата приватна кореспонденција (во периодот помеѓу 1900-1909 година), писмата испратени до неговата сестра, мајка, како и до пријател(к)ите, може да се донесат одредени заклучоци кои ја надополнуваат сликата за неговиот однос кон жените. Преку писмата може да се открие лик на добар брат, верен син, господин со манири и пријател на многумина од различни меридијани, возраст, стаеж, класа и националност. Но во однос на жените, во едно од писмата ќе напише дека „не постои женски глас“ кој би оставил толку силен впечаток врз него и дека не сретнал жена за дружење, во чие присуство не би се „чувствувал толку нервозно“, иако познавал голем број жени, речиси од половина Европа. Во друго писмо кога размислува за себеси и за „заеднички живот“ со жена, романтично фантазира за „нешто толку драгоцен“ па ќе го прекине сонот и свесно ќе се запраша дали мажењето би било исто така добро и за неа. Дали поради неговиот карактер таа нема да страда, а доколку се случи тоа, тој не ќе може да си прости и тоа сигурно би го скршило неговото срце. На друго место ќе напише: „сепак бракот како оној на Гете со една добра домаќинка можеби е најдоброто нешто за мене, но дури и оваа идеја ми е непријатна, можеби една млада и весела ќерка на која ќе ѝ бидам

предмет на почитување би било уште поприфатливо“. За Ниче бракот е „мала удобност“ која повлекува голема одговорност (Бошкоски,1981: 126). Сепак од писмата на Ниче може да се забележи дека мечтаел и имал потреба од дружба со жените, но и дека бил свесен за својот карактер, вулкански жесток, со еруптивен темперамент, поради кој често влегувал во конфликти и со своите пријатели и современници.

Во делото *Откаде доброто и злото*¹⁸, (*Beyond Good and Evil*), кое изобилува со голем број на духовити забелешки и афоризми, дава експлицитни оценки и забелешки на сметка на природата на жената, женската суета и психологија: (Nietzsche,2002)

„Жената мрази во онаа мера во која заборава да шармира“;

„Исти емоции поседуваат и маж и жена, но сепак со различно темпо, така што мажот и жената никогаш не се разбираат“ ;

„Само жени поседуваат толку голема суета и уште поголем безличен презир во однос на друга „жена“;

„Претерано очекување од половата љубов и срамот од тоа очекување и ја упропастуваат на жената секоја перспектива“;

„Онаму каде што нема ниту љубов, ниту омраза во играта, жената изигрува медиокритет“;

„Половите се лажат едни со други: причината е во тоа што во реалноста тие се почитуваат и сакаат само себеси (или својот идеал). Така мажот, сака жената да биде мирољубива: но всушност жената е во суштина како мачка - сепак и таа може да се претстави во мирно светло“;

„Во осветата и во љубовта жената е поголем варварин од мажот“;

„Кога жената има научни склоности, генерално постои нешто што не е во ред со неа и со сексуалниот карактер, пустелија за одреден мажествен вкус“;

„Човекот навистина, ако така може да се каже, е „пусто животно“;

„Жена ќе нема „гениј“ како украс, доколку нема инстинкт за споредна улога“;

¹⁸ Делата на Ниче се контровезни и предмет на различна интерпретација. Стилот на пишување му е брилијантен, препознатлив, танчерски разигран со амплитуди од „вулгаризација до висока уметност и лиризам (Nietzsche, 2004: 1). Делото *Така зборува Заратустра* (1885) е Ничеовото *magnum opus*, кое ги содржи основните постулати на неговиот иморализам. А во есејот *Шопенхауер како едукатор*, тој вели дека е впишана неговата „најинтимна историја, неговата еволуција и најсвечени ветувања“ (Nietzsche, 2004: 8).

„Да го наведеш блискиот на добро мислење, па потоа и самиот да верува во тоа, па кој во таа вештина и е равен на жените.“ (Nietzsche, 2002).

Согледбите на Ниче за сексуалната харизма на жената, нејзината атрактивност, антагонизмот кон другите жени, недоразбирањата при комуникацијата со мажите, се само дел од луцидните и површни забелешки на големиот филозоф на модерната, но тие се далеку од една длабока и ангажирана анализа на жената. За жените ќе рече дека немаат внатрешен живот, духовен и душевен, поради што ќе ги прогласи за многу површни суштества. И на сметка на карактерот ќе упати забелешки, па ќе рече дека тие не можат да бидат „заинтересирани пријатели, ниту пак можат да љубат од чисти мотиви, бидејќи премногу се поврзани кон личното, а во тој случај нивната еманципација плаши, и можат да бидат многу повеќе штетни отколку полезни“ (Бошкоски, 1981: 126).

Мизогинијата кај Ниче не ништо друго туку надмоќ. Генерално, неговиот став во однос на жените е дека машкиот пол во голем мера е измамен од женскиот. Според него и мажите мамат, но очигледна е разликата во начинот на кој тоа го прават двата пола. Жената мами со својот надворешн изглед, а мажот со намстнувањето на своите норми. Жените знаат да ја играат улогата на послушни и да ги убедат другите дека се жртви. Ниче длабоко верува дека женскиот пол/род е далеку поумен од машкиот и дека женската „јаволска мудрост“ се јавува како резултат и реакција на самоувереноста на мажите. Сепак, за Ниче вистинската моќ на жените лежи во нивната способност да раѓаат, а потребата од еманципација е само резултат на неплодните жени кои сакаат да ја укинат светоста на мајката со насочување на умот кон неженските неплодни интереси. Во неговиот иморализам, кој треба да донесе и нов тип на човек, надчовек, со животна енергија и со творечки и креативен дух, и кој нема да живее според стандардите на проповедниците на слабиот морал и оние кои се залагаат за демократија, еднаквост и социјализам, едноставно нема место за жената. За Ниче надчовекот, тој супер-човек на новото време, има еден род – а тоа е машкиот. Ничеовскиот „надчовек“ не може да биде жена. Жената треба да му служи на машкиот гениј, таа е неговата сенка, па оттука таа треба да е поитра, а сексипилноста треба да ја користи за заведување и репродуктивни цели. Моќта на жената е во нејзината репродуктивна улога.

*

*

*

Од кусиот приказ на традиционалната западна етичка мисла, изложена и проследена низ делата на Платон, Аристотел, Хјум, Кант, Шопенхауер, Мил и Ниче, кои истовремено се претставници и на времето во кое пишувале и живееле, и кое влијае врз нивните етички и други ставови, може да се изведат неколку заклучоци.

Во традиционалната западна етичка парадигма, проследена од антиката па сè до модерната, сосема малку се говори за жената и таа не е во фокусот на интерес на филозофите на Западна Европа. Жената е на маргините на нивниот интерес, каква што впрочем била и нејзината фактична состојба во општеството. Патријархатот како општествена структура, со своите механизми на контрола и машката доминација, се рефлектира и во доменот на теоријата и науката. Со исклучок на Мил, кој се обидува да пронајде решение за подобрување на статусот на жената, останатите филозофи главно имаат мизогини ставови и гледишта во однос на жената. Не може а да не се забележи дека авторите, и самите воспитувани во духот на патријархатот, не можат да се ослободат од патријархалната матрица на своето време. Начелно се потенцира биолошко - репродуктивната функција на жената како нивна главна одлика.

За Платон и Аристотел мажот е вистинска форма на човештвото, а жената е интелектуално инфериорна, таа е второстепено суштество, со помали интелигибилни способности. Жената е телесно битие, но не и духовно, бидејќи нејзината природата е репродуктивна. За Кант мажите и жените се спротивности кои се привлекуваат поради различните квалитети, едните имаат возвишени, а другите убави одлики. Како благородни квалитети на мажите се истакнати: мудроста, храброста, постигнувањето успеси и знаењето, а убавината на жените е само поттик за развивањето на овие благородни особини. На сметка на овие одлики, кај Кант се обезвреднети другите особини на човечкото: личното, спонтаното, емотивното, грижливото, емпатично, итн. За Хјум, моралното делување на една „добра жена“, не се разликува од она на еден добар маж. Тој ги признава емоциите и чувствата како движечка сила на моралното делување, па оттука за некои феминистички истражувачи Хјум претставува еден од главните теоретичари на феминистичките погледи на моралот. Етичкиот песимистички светоглед на Шопенхауер е пресликан и во

однос на жената. Во неговата слика за светот таа е „карикатурално“ суштество, лесномислена и детинеста, која живее во сегашноста и има помала моќ за расудување од мажот. Како поблиска до сетилното, емотивното, а поодалечена од разумот, таа не е способна да размислува апстрактно. И согледбите на Ниче во однос на жената се мизогини. Жените немаат внатрешен живот, духовен и душевен, умствен, итн., поради што се прогласени за површни суштества. Тие не можат да бидат ниту добри пријатели, ниту да љубат од чист мотив, и премногу се поврзани со личното. Мизогинијата кај Ниче не е ништо друго туку надмоќ. На ваквата традиција на систематското обезвреднување на жената се спротиставува Џон Стјуарт Мил, кој се обидува да ги побие востановените сфаќања за природните и вродени психолошки и морални особини на жените. Воедно, тој се залага за подобрување на општествениот статус на жената, преку обезбедување на правото на образование и слобода на сите лица.

Традиционалната морална парадигма е полна со метафизички, апстрактни и општи концепти за моралноста, а согледбите во однос на жената се површни и главно се засноваат врз сфаќањата за вечната и непроменлива природа на жената. Жената не само што не се разгледува како морално суштество, туку во однос на мажот се смета за суштество со помал интелектуален капацитет за морално делување. Она малку што е напишано за неа, главно е напишано површно и со мизогина конотација. Жената во Западната етичка парадигма не се смета за сериозен морален субјект. Традиционалната етичка наука потфрла на планот на признавањето на жената како човечко и морално суштество, способна за доблесно и добро живеење и делување.

5. Феминистичките етички теории

Традиционалната етика не ја признава жената како способно и доблесно суштество, со кредибилитет и интегритет за морално делување. Оваа парадигма е фокусирана на вертикалната димензија на моралното, неправедно занемарувајќи ја хоризонталната димензија на моралниот феномен. Оттука, феминистичките етички теории започнаа со истражување и анализирање на конкретните, реални и женски морални искуства и решенија.

Феминистичките етички теории се плод на феминистичкото движење, како „ново плурално движење“ (Џордан, Ведон, 1999-2000: 173) за еднаквост меѓу половите, „промоција на женските квалитети и славење на женскиот придонес во развојот на човечкиот род“ (Слапшак, 2003:311). Феминизмот отвори нови видови во доменот на науката, уметноста и творештвото. Во рамките на етичката наука придонесе за формирање на нови етички струи и концепти, кои начелно можат да се подведат под името феминистичка етика:

„Картата на која се обложува современиот феминизам, е токму картата на преземање одговорност во врска со пристрасноста и перспективизмот. Нивната покана е покана да се види светот и со очите, мислите и искуствата на жените, затоа што тие се човечки исто толку колку што се човечки и искуствата на мажите. Да се игнорираат не е оправдано ниту епистемолошки, ниту етички, ниту политички“ (Мироју, 2002: 104).

Феминистичката етика е фокусирана врз жената како морален субјект и нејзиното пројавување во низа сегменти на приватното, интимното и емотивното човечко делување. Токму оваа етичка парадигма се зафати со превреднување на традиционалниот морал во кој преовладува сексизмот, елитизмот и родовите обрасци, а кои пак беа причина за епистемолошката, онтолошката и етичка дискриминација на жената и женскиот морален праксис. Западните традиционални морални теории се засновани исклучиво врз машките искуства, базирани врз патријархалниот модел и неговите облици на владеење. Овој вид на доминација, сè уште актуелна, има моќ и механизми на контрола кои ги спроведува во институциите на општеството во кои жените се лишени од легитимните права, слободи и користење на економските, финансиски и природни ресурси. И како што тврди Герда Лернер, патријархатот е историски систем, кој има свој почеток во историјата, и крај каде што и ќе заврши.

Современите теории на моралот покажаа значаен интерес за проучување на женски морални искуства. Женскиот морален праксис е фундаментот во феминистичките теории на моралот. Етичкиот плурализам подразбира постоење на разновидни етички приоди, перспективи и гледишта. Феминистичките теоретичарки трагаат по нови модели и форми на морално делување, кои ќе придонесат во подобрувањето на квалитетот на животот во целина. Во таа интенција, тие најнапред тргнаа во одново исчитување на каноните на традиционалната западна етика. Критиката на „канонската етика“ беше/е неминовен чекор во процесот на ревизија на етичките гледишта на Западната етичка парадигма, а целта е „да се излезе од границите на моралот, создаден исклучиво врз машките доблести“ (Симоновска, Скаловски, 2012: 117).

5.1 Критика на традиционалната западна етика

Најнапред, претставниците на феминистичката етика тргнаа во исчитувањето на епистемолошката и онтолошка заснованост на традиционалната етичка парадигма. Притоа детектираа отсуство на прикажување и артикулација на женскиот морален глас, морален праксис и способност за морално делување и живеење. Во западната етичка парадигма е занемарен женскиот аспект, и тој е деградиран, маргинализиран, што само по себе претставува неправда *par exxselans*. Меѓу најистакнатите феминистички мислителки која упатува критика на адреса на традиционалната етика, е Алисон Џегер (Alison Jaggar). Нејзината критика е сублимирана главно во пет точки: (Jaggar, 1992).

1. Традиционалната етика сосема малку им придава значење на интересите и правата на жената во споредба со интересите и правата на мажот.

2. Традиционалната етика ги отфрла како морално незначајни проблемите, релациите и односите кои произлегуваат од т.н. приватен свет, како на пример грижата за децата, старите лица, болните итн.

3. Западната етичка парадигма сугерира дека жените и мажите не се подеднакво морално развиени.

4. Во традиционалната теоријата на моралот, поголемо значење се придава на оние карактеристики кои се сметаат за машки, какви што се независноста,

автономијата, уметствената дејност, рационалноста, културата, трансценденцијата, војната и смртта, а се потценуваат карактеристиките кои се поврзуваат со жените: меѓучовечката зависност, заедништвото, телото, емоцијата, природата, мирот, животот, љубовта итн.

5. Во традиционалните етички гледишта се фаворизираат машките културолошки модели на морално размислување, кои ги потенцираат правилата на универзалност, праведност и непристрасност, во однос на женските културолошки морални размислувања, кои ги потенцираат релациите, соодносите, посебностите, наклонетостите и симпатиите.

Упатената критика на Алисон Џегер на адреса на онтолошката и епистемолошка заснованост на Западната етика е оправдана од повеќе причини. Традиционалната етика придонесува за неправедната второстепена позиција на жената како сенка и поддршка на машкиот род. Во неа на преден план се поставува универзалноста и апстрактноста на рационалното мислење, а се потиснува и запоставува партикуларното, конкретното и емоционалното, врз чии поставки се градат и елаборираат новите, современи етички парадигми.

Според Сејла Бенхабиб (Seyla Benhabib) феминистичката критичка теорија има двојна задача: од една страна е неопходно да се дијагностицира начинот на кој сексистичките системи придонесуваат во угнетувањето и експлоатацијата на жените, и од друга страна, неопходно е да се обезбедат нормативни и филозофски рефлексии кои ќе овозможат антиципација на феминистичката критика на традиционалната парадигма (Kittay, Meyers, 1987: 154).

5.2 Феминистички етики

Формирањето на феминистичките етики е процес кој не е заокружен и сè уште трае. Почетоците на феминистичката теорија на моралот се врзуваат со Мери Вулстонкрафт, англиска теоретичарка, која по сопствено убедување ќе се нарече „филозофка заинтересирана за политиката и филозофијата на моралот“ (Vulstonkraft, 1994: 7). Опсервациите на Вулстонкрафт за местото и улогата на

жената и нејзиниот морален глас се случуваат во времето на просветителството, кога општествените движења како Романтизмот придонесуваат за развој на оптимистичките погледи во однос на човечките капацитети и судбини. Вулстонкрафт е една од првите жени филозофи кои укажуваат на еднаквата морална способност кај мажот и жената. Моралната доблест на жената е исто толку човечка колку и онаа на мажот, забележува Вулстонкрафт, и истовремено негира дека жените по природата на нештата се осудени да бидат помалку доблесни од мажите. Вулстонкрафт е децидна дека моралноста е инхерентна појава во човечкото суштество и може да се развие со помош на образованието:

„Нема ништо погрешно кај жените, вклучително и некои слаби морални ликови, кои со помош на ригорозно образование можат и да бидат излекувани“ (Wollstonecraft, 1988: 105).

Моралната слабост на жената е резултат на лошото воспитание и недоволното образование. Жената единствено е подучувана како да предизвика додворување и љубов, а не „да се стреми кон возвишените цели и со својата способност и добродетел да предизвика почитување“ (Vulstonkraft, 1994: 28). Добродетелите произлегуваат од разумот, кој, како што истакнува Вулстонкрафт, подеднакво им припаѓа и на мажите и на жените, само што жените немале можност да ја развиваат својата рационална моќ. На иста позиција е и Џон Стујарт Мил. Дискусијата за тоа што го чини човека доблесен, продолжува и трае до ден-денес. Анализите на Вулстонкрафт и Мил отвораат нови видовици во сфаќањата за женскиот морал и го поттикнуваат развојот на современите феминистички етики (во втората деценија од 20. век).

Главното прашање околу кои се фокусирани феминистичките етики е прашањето за „женските“ особини, квалитети и способности како основа на моралната пракса. Дали и колку овие особини и квалитети се производ на природата/биологијата или на културата и се своевидни социјални конструктори? Дали моралните доблести и полово/родовите особености на жената се уникатни, или подеднакво важечки и за двата рода, итн? Во одговорот на овие прашања, теоретичарките на феминистичките етики поаѓаат од различни позиции и нудат различни перспективи, но сепак тие се обединети во заложбите „да создадат родово еднаква етика, една морална теорија заснована на не-сексистички морални принципи, политики и практики“ (Симовска, Скаловски, 2012: 121. Сите тие го отфрлаат традиционалното сваќање на моралот каде што жената е

прикажана како подредено суштество, благодарение на нејзината природа (Мироју, 2002:101).

Кои теории на моралот се нарекуваат феминистички?

Една група теоретичари сметаат дека феминистичките етики се збир од легитимни морални теории кои претендираат да застанат на патот на долгата традиција на машката доминација. Другото гледиште е дека овие теории се валиден репрезент на моралната перцепција, чувствата, моралните вредности и одговорности на жената. Првото гледиште имплицира елементи на социо-политичка и културолошка контекстуализација, додека второто развива чисто етичка димензија (Walker, 1995: 139). Според двете гледишта, феминистичките етики се засновани врз заедничка идеја - женските искуства да бидат акцентирани како клучен и релевантен фактор во градењето на моралните теории. Со текот на времето етичките прашања поврзани со женските морални искуства се мултиплицираат, а истражувањата се развиваат во низа правци и теории.

Феминистичките етики имаат за цел да ги ревидираат традиционалните етички теории кои го обезвреднуваат значењето на моралните искуства на жената. Женските морални искуства се сметаат за невалидни, нелегитимни, „непостоечки“, а жената за личност со помал вредносно-морален капацитет и кредибилитет. Во долгата етичка традиција „жените биле исклучени од градењето на моралот, моралните вредности и норми, а нивните морални искуства биле вреднувани од страна на мажите“, па оттука нивната главна идеја е „женските морални искуства да добијат подеднаква важност и воедно, на жените да им се признае подеднаков статус на морален субјект во утврдувањето на моралните норми, доблести и вредности“ (Симовска, Скаловски, 2012: 117).

Феминистичките етики ангажирано ги разгледуваат женските морални искуства поврзани со раѓањето и одгледувањето деца, грижата за старите и болни лица, грижата за околината, природата и сèживотот. Овие манифестации на женската моралност не се земале за релевантни фактори во градењето на моралните теории, а на женската посебност се гледало како на зависна, привлечна од иманентното, наспроти трансцендентното, приклонета кон емоцијата, а не кон рационалното, од што последователно се заклучува дека кај неа отсуствува моралниот агенс, интелектуалниот капацитет и потенцијал за вистински дејства.

Пионерки во реинтерпретацијата на старата етичка парадигма се современите феминистички мислителки како Алисон Џегер (Alison Jagger), Керол Гилиган (Carol Giligan), Керолајн Витбек (Caroline Whitbeck), Нел Ноддинг (Nel Noddings), Сара Радик (Sara Ruddick), Анет Бајер (Annette Baier), Вирџинија Хелд (Virginia Held), Јулија Кристева (Julia Kristeva), Петра Кели (Petra Kelle) Ева Федер Китај (Eva Feder Kittay), Џоан Тронто (Joan Tronto), Клаудија Кард (Claudie Cards) и др., кои развија широка лепеза на женски/феминистички пристапи во етиката. Нивните истражувања го опфаќаат доменот на личните односи, негувањето и грижата, мајчинските искуства, емоционалната реактивност итн. Во феминистички етики спаѓаат: етика на грижата, мајчинската етика, етика на односите, и гиноморфичките етики.

5.2.1 Етика на грижата

Етика на грижата е современа нормативна етичка теорија, која се јавува како резултат на феминистичките дискурси од почетокот на 1980-тите години. Нејзини основоположнички се Керол Гилиган и Нел Ноддингс. За разлика од традиционалната Западна етика која ги нагласува/ше универзалните принципи на моралното делување, како и непристрасноста, етиката на грижата ја фаворизира грижата како морална вредност.

Зборот „грижа“ е изведен од англискиот глагол „to care“, кој се употребува во повеќе значења: „загрижен за“, „приврзан за“, „негува“ и сл. Оттука, под грижа се подразбира да си „загрижен“ или „да се грижиш“ за некој кој ти е значаен (Мироју, 2002: 134). Грижата, во современата етичка литература, може да се сретне и како заштита, пракса, вредност, диспозиција, доблест. Бернис Фишер (Bernis Fhisher) грижата ја дефинира како еден вид на активност која вклучува сè што се прави за одржување и подобрување на нашиот свет, за да можеме да живееме во него. Тој свет ги вклучува нашите тела, личноста, животната средина и сл. За Џоан Тронто грижата е „одговор на партикуларните, конкретните, физичките, спиритуалните, интелектуалните и емоционалните потреби на другите“ (Tronto, 1995: 102). Грижата претставува врска/нишка помеѓу две лица: „оној што се грижи за некој кој му е значаен“ и „оној кој е објект/предмет на грижата“. Оттука постојат два типа на грижа: да се грижиш за нешто/некој и да се грижиш поради нешто/некој. Овој вид на

релација е дефиниран како сооднос помеѓу давател и примател. Грижата опфаќа разновидни и комплементарни морални чувства како нега, поддршка, почитување, задоволување на потребите на другиот и љубов. Грижата содржи и низа од акции.

Во есејот посветен на *Жените и грижата: што можат да научат феминистките за моралноста и грижата*, Тронто пишува за разликите во грижата помеѓу припадниците на двата пола/рода: мажите се грижат за пари, кариера, идеи, авантура, успех, моќ, а жените за семејството, соседите, пријателите (Tronto, 1995: 101). Во рамките на традиционалните родови поделби „мажите се грижат за“, а „жените се грижат од“, појаснува Тронто. Според неа изразот „загрижен за“ имплицира сакање, симпатија, допаѓање, заинтересираност и сл. Грижата е присутна како во јавниот, така и во приватниот домен на животот. Меѓутоа, како што истакнува Михаела Мироју, „да си загрижен“ е и облик на емпатија (на сочувствување) „кое не бара задолжително ниту љубов, а ниту задоволство, ниту има јасно одреден интерес, туку пред се учество во животот на другиот, зашто е ист како твојот, а тоа значи исполнител со потреби, страдања и интереси“ (Мироју, 2002:135). Така на пример, негувањето, како облик на грижа, не подразбира задолжително афективно учество. Некој може да биде објект на нашата нега без да бидат вклучени емоциите, а делотворната акција може да биде поттикната и од рационална должност, без емотивна подлога. Пример за негата како професионална обврска - се искуствата на професионалните болничари/ки, негователки и сл.

Етиката на грижата се заснова на мотивацијата за грижа кон оние кои се зависни и ранливи. Керол Гилиган и Нел Нодингс експлицитно говорат за новите морални сознанија поврзани со женските морални искуства, а во чија основа е грижата. Гилиган во својата докторска дисертација за прв пат ќе укаже дека етиката на грижата не е алтернатива на машката морална традиција која е фокусирана кон праведноста и слободата, автономијата и независноста, туку дека станува збор за еднакво легитимна морална пројава и расудување која во поголема мера е забележана кај жените. Гилиган посочува дека уште во детството, девојките, подоцна жени, и момците, подоцна мажи, носат различни морални одлуки, што значи се разликуваат во приодот кон решавањето на моралните дилеми, и имаат различни начини на размислување. Тоа го покажува и нејзиниот експеримент со две деца – момче и девојче на дванаесетгодишна

возраст, повикани да расправаат за познатата Хајнцова (Heinze) дилема. Хајнц има болна сопруга и не е во можност да и купи лек со што би и го спасил животот. На прашањето дали Хајнц треба да го украде лекот, Џејк размислува на следниот начин: еден човечки живот вреди многу повеќе од парите и дури и апотекарот да загуби 1000 долари, тој и понатаму ќе продолжи да живее, но ако Хајнц не го стори тоа, неговата жена веројатно ќе умре. Апотекарот може да си ги поврати сретствата од некој богат клиент, а ако Хајнц не го стори тоа, може да ја загуби жена си. Девојчето Еми дава различен одговор. Според неа, Хајнц не треба во никој случај да помисли на кражба, бидејќи постојат и други решенија, како на пример да земе на заем и кредит од банка, но никако да украде, исто како и што не треба ниту да умре неговата жена. Ако го украде лекот, можеби ќе ја спаси својата жена, но може да биде фатен и затворен, и тогаш неговата жена ќе страда и можеби повторно ќе се разболи, и нема да може да дојде до лекот - во секој случај ќе биде уште полошо, смета Еми. Затоа, тие треба да разговараат за овој проблем и да најдат начин како да дојдат до пари, или да го убедат апотекарот да им го даде лекот на кредит (Gilligan, 1993).

Од погоре наведениот пример, евидентни се различните морални решенија кои ги нудат Еми и Џејк. Кај Еми може да се забележи поголемо чувство на грижа и емпатија, и таа размислува и за последиците од стореното, а сепак, нејзината реакција кореспондира со стереотипизираните женски квалитети, како голема тактичност, нежност, развиена свест за туѓите чувства, емпатија и сл. Различниот приод во решавањето на моралните прашања помеѓу момчињата/мажи и девојките/жени, според Гилиган е резултат на нивното различно воспитание и социјализација, кое започнува уште од најраната возраст. Девојчињата учат да го следат моделот на мајката, а момчињата на таткото. Девојчињата се воспитуваат во духот на љубовта, а момчињата во духот на натпреварувањето. Девојчињата се воспитуваат да градат односи, а момчињата да ги бараат и бранат правата.

Во делото *Другиот глас*, револуционерно дело во феминистичката теоријата на моралот, Карол Гилиган пишува за грижата како етичка вредност. Во него таа ги изложува своите феминистичко етички гледишта, и најпрво се зафаќа со критика на ставовите на Фројд и нејзиниот ментор Лоренс Колберг (Lawtence Kohlberg). Гилиган и на двајцата им забележува дека применуваат погрешна методологија, која е машки заснована, и од која произлегува

заклучокот дека мажите и жените не се еднакво морално развиени, т.е. дека жените заостануваат во моралниот развој зад мажите. Според Фројд, моралниот хендикеп на жените се должи на нивната психосексуална инхибиција која произлегува од приврзаноста со мајките. За разлика од нив, момчињата се принудени многу порано да ја прекинат врската со мајката поради стравот од кастрација од страна на таткото и затоа имаат поголема можност за развивање на својот морален агенс. Лоренс Колберг пак, во своите истражувања спроведени помеѓу 1960 и 1970 год., од кои произлегува и неговата позната „теорија на развојот на моралноста“, заклучува дека скалата на развојот на моралноста која опфаќа шест стадиуми, ја достигнуваат само мажите, но не и жените, и според тоа, жените се морално инфериорни, и за еден степен подолу од моралниот развој на мажите. Со оваа теорија Колберг ја актуализира старата традиционална теза за моралната инфериорност на жената.

Гилиган покажува дека нејзиниот ментор, професорот Колберг употребил методологија со која однапред ги предвидел резултатите и исходите од тестот, што е методолошки погрешен и неиздржан научен пристап. И додека Колберг, во претставувањето на фазите на моралниот развој е насочен кон машките морални искуства, Гилиган е насочена кон женските морални искуства, но таа за разлика од Колберг посветува внимание и на машките морални искуства. Нејзината цел е да покаже дека различните морални перспективи на момчињата и девојчињата се резултат на културолошките матрици во воспитанието: момчињата се воспитуваат да се натпреваруваат, додека девојчињата да градат односи. Оттука, момчињата се воспитувани субјективистички, а девојчињата функционално, според улогите на мајка, сопруга итн (Мироју, 2002: 141). На така грижата се поврзува со жените, а правдата со мажите, а кои, како што истакнува Гилиган, во основа се две родово-неутрални перспективи на моралот.

Нел Ноддингс поаѓа од претпоставката дека жената има друга појдовна точка при моралното делување, и дека во практичниот домен на моралната акција влегува преку различна врата од онаа на мажот (Noddings, 1984). Овој тип на акција е секогаш „контекстуално временски и просторно применет“, и како таков е во фокусот на интерес на женската етика. За Ноддингс, феноменот грижа има две страни: едната е „оној кој се грижи“, а другата е „оној на кој му е наменета грижата“ и кој претставува цел на грижата. Најексплицитен однос на

ваквата грижа е односот мајка - дете. Во ваквата реалција, Ноддингс препознава две фази: „грижа-за“ и „грижлива врска“. Првата фаза се однесува на применета грижа и услуга, веќе реализирана и остварена, а втората е состојба во која грижливата врска се гради во континуитет, се негува, посветува време, и содржи намери, планови и цели за нејзино остварување на подолг период. Ноддингс истакнува дека обемот на грижа е ограничен. Грижата е насочена обврска која се движи на надвор, во концентрични кругови и креира зголемена или потенцирана заштита. Според Ноддингс грижата е ограничена како обврска и може да трае сè додека има потреба и можност да се одговори на потребата од заштита (Noddings, 1984).

Етиката на грижата, покрај Гилиган и Ноддинг, ја развиваат и следниве истражувачки: Анет Бајер, Вирџинија Хелд, Ева Федер Китај и Џоан Тронто (Joan Tronto).

Вирџинија Хелд (Virginia Held) е авторка на многу дела, во кои се обидува праведноста, за која смета дека нема некои големи недостатоци, да ја постави во полиберален контекст, надвор од воспоставените строги и високи идеали, во релациите каде превладуваат интимните чувства на блискост и близина, како на пример релацијата мајка и деца. Во делото *Феминистички морал (Feminist morality, 1993)*, Хелд ја истражува трансформативната моќ на личноста, внатрешното менување на битието, а главната задача на етиката на грижата ја гледа во меѓучовечките односи. Таа смета дека феминистичките теории на моралот треба да бидат посветени на проучување на реалните искуства, со акцент на разумното, но и на емотивното практикување на моралот.

Во делото *Теорија на грижата (Theory of Caring, 2006)* Вирџинија Хелд ја актуализира грижата и ја поставува во доменот на политичките, социјалните и глобални прашања. За неа, етиката на грижата е „збир на практики и вредности“, при што оној кој има соодветната мотивација треба да се грижи за другите, применувајќи ефективни практики. Хелд укажува дека општествената грижа треба да биде во функција на справување со моќта и насилството кои преовладуваат во сите релации, вклучително и во оние на глобално ниво. Поточно, таа препорачува глобално независно граѓанско општество, засновано на функционирањето на невладините организации и здрженија кои се грижат за решавање на социјалните проблеми. Всушност, односите на грижа во помалите заедници и семејството, како и односите на пријателство треба да бидат основа

во градењето на поголемите општествени односи. Глобализацијата и грижливите односи ќе овозможат „да им се помогне на луѓето од различни култури и земји да живеат во мир, слога, да ги почитуваат правата на другите, да се грижат за својата средина и да се подобри животот на децата и грижата кон нив" (Held, 2006: 168). Хелд, всушност, грижата ја поставува во основата на социјалното поврзување со цел да се создадат здрави општествени односи и заедници.

Ева Федер Китај и Дијана Т. Маерс се коавторки на делото *Жените и моралната теорија* (*Woman and the moral theory*, 1987), за кое може да се каже дека е значајна антологија на етиката на грижата. Специфичниот интелектуално-етички ангажман на Китај се однесува на грижата за хендикепираните лица. За неа еднаквоста помеѓу половите/родови е работа на концептуални и институционални реформи.

Морис Хамингтон (Moris Hamington) и Даниел Енгстер (Daniel Engster) исто така придонесуваат во развивањето на етиката на грижата. Овие авторки грижата ја дефинираат како посветување, раст и процут на поединците. Етиката на грижата ја развиваат во правец на нагласување на „грижата за другиот“, која секогаш оди рака под рака со грижата за себе како предуслов на колективниот напредок и успех на заедницата во целина. Моралната максима на Хамингтон и Енгстер гласи: „грижејќи се за себе, се грижime и за оние кои се во фокусот на нашиот интерес“. Во таа насока Енгстер ќе појасни дека сè што правиме е за да им помогнеме на другите да ги исполнат нивните витални биолошки потреби, да се развијат или да ги задржат своите основни способности, и да се избегне или ублажи непотребната или несакана болка и страдање, така што тие на кои што им е потребна грижата ќе можат да преживеат, да се развијат и функционираат во општеството (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006).

Џејмс Рачел (James Rachels), Раџа Халвани (Raga Halwani) и Маргарет Мекларен (Margaret Macclaren) се залагаат за категоризирање на грижата како еден вид централна доблест во етиката. Нивната идеја е дека грижата треба да биде разбрана како еден вид „доблесен мотив“ или „комуникативна вештина“. Мајкл Слот (Majkle Slote) и Селма Севенхусен (Selma Sevenhuijsen) грижата ја изедначуваат со еден вид на „мотивациски однос на емпатија“, која вклучува „слушање и одговарање на своите правила“ (Мироју, 2002).

Етиката на грижата и одговорноста се развиваат од чувството на поединецот за поврзаност со другите. Оваа етика произлегува од искуството и акцентот го става врз одговорноста и надлежноста за другиот. Од друга страна пак, во традиционалната етика или уште популарно наречена „канонска етика“, се фаворизира етиката на правдата, во која акцент се става врз индивидуалните права, и се формулира согласно универзалните апстрактни принципи на рационалноста. Токму затоа етиката на правдата и правата се оценуваат како машки пристапи кон етиката, за разлика од етиката на грижата која се смета за женски пристап кон етиката. Овие две парадигми имаат различен пристап и во одредувањето на тоа што е исправно, а што погрешно. Во етиката на грижата критериум за исправното и погрешното е чувството. Хелд наведува пример, доколку мајката го забележи детето како му ги тегне ушите на мачето, што е непријатно чувство за секое живо суштество, таа реагира по кратка постапка со прекор или со пример - го зема мачето во скут, внимателно и со нежност го гали, со што покажува на кој начин е исправно да се однесува кон своето милениче (Held, 1995: 18). Ваквата интеракција помеѓу мајката и детето, чувство за исправно или погрешно се заснова врз грижата, која води кон доброто однесување. Погрешно е да се врши насилство врз мачето, да се повредува. Мајката не воведува санкции за стореното, не го казнува детето, туку реагира во моментот, директно, во реално време и кон објектот на реагирање таа се фокусира на суштината, а тоа е погрешниот однос на детето кон миленичето, со што го исправа и трансформира од негативна во позитивна личност. Детето, ваквиот позитивен гест ќе го запамети за цел живот и потсвесно ќе го акцентира правилниот однос кон сите миленичиња, а во иднина така и ќе се однесува и кон другите живи суштества, внимателно, нежно и со грижа. Етичкото чувство за тоа што е добро, во себе го содржи природното чувство за доброто: „Ние имаме сеќавања - меморија за грижа и нежност, и тоа не води кон тоа што е добро“ (Held, 1995: 25). Во етиката на грижата, критериум за исправно и погрешно е чувството и чувствувањето на доброто и лошото. Оваа моралната теорија, фокусирана врз грижата, е мошне значајна за човековото живеење, бидејќи е поврзана со секојдневниот живот. Функционалната нишка во која „грижата“ е фактор на поврзување со другите, ја прави грижата вредна за проучување од страна на феминистичките пристапи. Според Тронто, феминистичките теории во иднина ќе треба да прецизират, дефинираат и опишат што подразбираат под

одредницата „добра грижа“, бидејќи грижата е поврзана со одредени услови, партикуларни околности. Така што во иднина истражувањата треба да се движат во правец на одново обмислување на „партикуларните околности“, кои се еден вид социјален конструкт (Tronto, 1995:113).

Етиката на грижата, во нејзините почетоци, е лоцирана во доменот на приватното, во семејството и интимните меѓучовечки релации, каде грижата е најексплицитно поставена на врвот на пирамидата од вредности. Подоцна, современите етички теории ја прошируваат и контекстуализираат грижата во социјални рамки. Пример за ваквиот пристап е теоретичарката Михаела Мироју, која во делото *Conevito*, објаснувајќи го своето гледиште за етиката на грижата, пишува:

„Природната обдареност да се зачне и да се одгледа едно битие во сопственото суштество, како и да го храниш од себе може да биде објаснување за силната наклонетост на жените кон грижата. Бидејќи оваа наклонетост денес за голем број жени не се сведува на непрекинатост од состојби како што се бременоста, доењето, нова бременост, мислам дека таа се насочува кон грижата за другите, кон нејзиното проширување во границите на семејството. Уште повеќе, колку опаѓа бројот на децата што ги има една жена, или кога една жена едноставно нема деца, толку таа ја проширува оваа наклонетост и кон грижа за човечката заедница, подалечно од нејзиното семејство, вклучувајќи ја и политичката, дури и врз биотичката, а не само човечката заедница.“ (Мироју, 2002:144)

Етиката на грижата денес има широк спектар на примена: грижа кон животните, грижата кон животната средина, во социјалната политика – грижа за послабите членови на заедницата, хендикепираните, итн.

5.2.2 Мајчинска етика

Мајчинската етика може да се сретне и како подгранка на етиката на грижата, но и како независна и посебна гранка на феминистичката етика. Етиката на мајчинството (или мајчинска етика) ја развиваат феминистичките теоретичарки: Сара Радик, Вирџинија Хелд, Керолајн Витбек, Ева Китај и др. Овие авторки споделуваат заеднички ставови и гледишта со оние на Гилиган и Подингс, бидејќи грижата како вредност е присутна и во мајчинските етички

пристапи. Мајчинската етика го нагласува фактот дека меѓучовечките односи не се секогаш релации помеѓу еднакво моќни лица, туку се релации и помеѓу нееднакви и зависни лица. Така на пример, релацијата помеѓу родителот и малолетно дете, или помеѓу самоуверен и стабилен адолесцент и пријател кој е депресивен и вознемирен, не се бизнис релации. Затоа, според овие авторки етиката треба да се гради врз модели кои одговараат на реалниот живот. За разлика од досегашните модели кои вклучуваат строго почитување на процедурите на договор, моделите во мајчинската етика се засновани врз концепти, метафори и слики поврзани со практики какви што се родителството и мајчинството, кои на најдобар начин ја изразуваат динамиката на моралниот живот.

Сара Радик влегува во групата на современите етичарки кои се против биолошката заснованост на моралот, од причина што во ваквата поставеност постои опасност од биолошка морална инфериорност на мајката/жената. Сара Радик во теоријата на феминистичките етики е позната како оригинален мислител и пионерка на мајчинската етика, која во научната академска сфера ќе стане популарна во 1980 со написот *Мајките и размислувањата*. Во овој есеј Радик артикулира „силен женски“ приод кон етиката. Во овој напис, и подоцна во книгата со ист наслов (1989), Радик за првпат користи и феминистичка методологија, а со цел да го теоретизира живото мајчинско искуство, што пак од своја страна претставува уникатен пристап во моралното расудување. Радик со помош на методологијата докажува дека машките искуства се различни од женските морални искуства. Исто така укажува на фактот дека во теориските основи на традиционалната етичка парадигма се игнорираат женските морални искуства, конкретно - мајчинството. Во женски искуства Радик ги вбројува моралните искуства на мајките. Мајчинските искуства се доказ дека мајките поседуваат когнитивни способности, кои вклучуваат и цела една низа на доблести и вредности од повисок ранг, и кои имаат голема важност за општеството. Во однос на изразот „мајчинска пракса“ кој вообичаено се употребува во контекст - Радик посочува на една друга димензија на значењето на овој израз, кој е поврзан со културолошката и социјална конотација која се актуализира дури со феминистичките истражувања. Под мајчински искуства, таа не ги подразбира само искуства на биолошките мајки, и терминот „мајчински“ го користи метафорично и се однесува на улога која можат да ја

исполнуваат и татковците, како и било која личност која одгледува деца на мајчински начин. Мајчинството во овој контекст не е институционализирано делување, туку своевидна морална пракса. Радик појаснува дека при интеракција помеѓу мајката/мајчинската личност и детето се случува трансформација, биолошкиот феномен се пресоздава во хумана и социјална пракса. Интеракцијата помеѓу мајката и детето, таа ја смета за темел на секое општество. Мајката е таа која ја креира хуманата и социјалната реалност на детето, па оттука, заклучува Радик, релацијата помеѓу мајката и детето е темел на човечката/хуманистичка култура. Во интерактивниот креативен процес и комуникација помеѓу мајката и детето, преку говорот се создаваат и откриваат низа симболи и нови семантички структури во јазикот (Ruddick, 2005). Во делото *Мајчинско размислување (Mother Thinking)* таа ќе истакне дека како и секоја човечка пракса, така и мајчинската има своја форма на размислување, вокабулар, речник и иманентна логика, свои цели и задачи. Според Радик степенот на развојот на едно општество треба да се вреднува според она што се нарекува „мајчинска пракса.“ Радик се осврнува и на задачите и целите на мајчинската практика (Ruddick, 2005). Тие се:

1. Зачувување на животот на детето. Ниту едно човечко суштество не е поранливо отколку новороденчето. Бебињата не можат да преживеат ако некој не ги храни, облекува, засолнува и се грижи за нив. Радик го дава примерот на Џули, млада мајка која во постнаталниот период сè потешко се справува со грижата за нејзиното бебе. Таа, во состојба на постнатална депресија, халуцинира и се гледа себеси како врши убиство на новороденчето. Ужасната од своите мисли, Џули се качува во првиот градски автобус и со своето бебе ја поминува ноќта возејќи се со часови. Се надева дека ќе остане будна и дека нема да може да му направи ништо лошо на новороденчето, бидејќи патниците би реагирале доколку би забележале нешто што не е во ред и би ја попречиле да го убие своето бебе. Оваа приказна Радик ја раскажува со цел да нагласи дека мајчинството е тешко бремене, за кое се потребни исклучителни вештини, доблести, посветеност и спектар од квалитети на личноста. Но најмногу и пред сè е потребна љубов кон животот. Ова бремене не може да го поднесе секој, затоа е потребна помош. Инаку, Радик укажува на фактот дека малку е истражувано за психичката состојба во кои се наоѓаат мајките и за нивните грижи во тешките денови, состојби кои вообичаено се сфаќаат како ирационални, затоа што се

непознати, недоволно истражувани, па оттука таа смета дека во иднина треба да се посвети поголемо внимание на овој сегмент од мајчинските искуства.

2. Вториот аспект на мајчинската практика е поттикнување на растежот на децата. Под растеж се подразбира психички, емотивен и умствен развој. За да се поттикне растежот на детето не значи дека треба да се наметнат некои форми на идеални концепти за растеж. Мајките не треба своите лични амбиции и желби, како и идеалите за совршено дете да ги наметнуваат на своите деца, туку треба да им помогнат на децата да го пронајдат сопствениот личен израз, да сфатат дека се сакани и покрај нивните слабости/мани и да бидат среќни. Тие треба да го сакаат животот, да напредуваат и да се грижат како за себеси, така и за блиските и за заедницата во целост.

3. Третиот аспект на мајчинската пракса е вооспитанието. Обично, мајките целосно се ангажираат да им помогнат на своите деца да станат почитувани граѓани. Но, постојат моменти кога совеста на мајката е поинаква од општествените очекувања. Мајката е коректив за исправноста во општеството. Радик посочува дека една мајка често се наоѓа помеѓу актуелните општествени очекувања и нејзината внатрешна заштитничка улога. Расчекорот помеѓу социјалниот вредносен систем и личните убедувања и вредности на мајката, таа го објаснува преку примерот на успешен бизнисмен кој се бори со суровите законитости на пазарната економија, кои наметнуваат жестоко темпо на работа. Во тие услови тој се однесува арогантно кон своите подредени работници, и врши притисок за да се зголеми продуктивноста. Една мајка не може и не треба да дозволи ароганцијата на синот да предизвикува несреќа кај вработените/подредени лица и притоа да стане лош човек. Од една страна се правилата и вредносниот систем на пазарната економија, а од друга совеста на мајката која е во корелација со нејзината заштитничка и подржувачка улога. Ваквите примери се чести во реалниот живот, а кои во суштина се длабоко морални теми, и затоа, како што заклучува Радик, тие се вредни за разгледување и анализа (Hanigsberg, Ruddick, 1999).

За Радик, мајчинската етика е крајната надеж за едно општество. Кога сите би размислувале мајчински, тогаш општеството може да има само бенефит, а ќе се развијат и низа позитивни вредности во колективната свест. Мајчинството е спротивно на „духот на војување“. Тоа се два паралелни света, при што мајчинството го изразува позитивниот дух, кој генерира љубов, радост,

нега, грижа, посветеност, растеж на најмилото и сл., а од другата страна е воинствениот дух кој е деструктивен, носител на насилство, агресија, зло и последователно „на смртта“. Мајчинството е симбол на животот, а војувањето на смртта. Но, Радик истакнува дека ако една жена е мајка, не значи дека таа е и пацифистка, бидејќи историјата покажува дека некои мајки биле идеологизирани во корист на војните, а нивните тела претворени во „машини за раѓање војници“. За Радик пацифизмот е атрибут на „мајчинската мисла“, а не на мајчинството. И покрај тоа што машките и женските искуства се различни, сепак таа не ги привилегира жените во однос на мажите. Па оттука нејзината цел е да покаже дека „мајчинските“ доблести не се нужно и женски. Кога мајчинската етика ќе се извлече од родовата обоеност таа може да биде морална филозофија на секој човек. Приватната сфера не треба да биде само женска, како што и јавниот живот не е само машки (Ruddick, 2005).

Каролајн Витбек е следбеничка на иденте на Радик, но во некои ставови тие се спротивставени. Витбек смета дека мајчинството е инстинкт, кој е својствен само за жените и кој им соопштува нешто што не можат да го разберат мажите. За Витбек и другите специфични искуства како бременост, породилна состојба, досење, овозможуваат жените подобро да го разберат „единството на умот и телото, како и положбата на зависна личност“ (Мироју, 2002:170). Овие искуства не можат да ги разберат мажите.

Блиска до позицијата на Радик е Вирџинија Хелд. Таа смета дека одгледувањето на децата не е „слеп инстинкт“ туку човечки потфат, смислено градење на личноста на другиот. Нејзината максима е: „ако мажите учествуваат во создавањето на животот, тогаш тие треба да учествуваат и во неговото одржување“ (Мироју, 2002: 170). Во делото *Феминистичка моралност*, таа ќе каже: „од сите човечки капацитети, најзаслужен за славење е капацитетот да се создаде ново човечко суштество“ (Held, 1993: 81). Незаобиколен е фактот дека жената е личност која создава друго човечко суштество. Притоа, таа е фундаментално подговорна за раѓањето на други човечки суштества, отколку мажот. Раѓањето на ново суштество не е само биолошки и личен чин, туку е и социјално структурирано, од што зависи „мајчинското искуство“. Искуствата како менструација, абортус, раѓање, доење, се искуства кои се „отворени“ само за жените, но не и за мажите. Ваквите, многу специфични искуства, не се само биолошки, туку и социокултурни феномени. Грижата на жената која раѓа живот

е и социјална одговорност, во која се вклучени и мажите, но и институциите на општествениот систем. Татковците не се алиенирани од искуствата на жените. Во овој специфичен морален праксис тие се посредно вклучени, и се дел од женската морална искусвеност. Моралните вредности поврзани со мајчинството, како грижа, заштита, одговорност, може да бидат и дел од вредносниот систем на мажите. Феминистките кои се бават со феноменот на мајчинството и мајчинската етика, се согласни дека мајчинството е социјална и културната улога, која може да се научи (Held, 1993).

Ајрис Мерион Јонг (Iris Marion Yong) и Јулија Кристева (Julija Kristeva) мајчинството го анализираат од феноменолошко – егзистенцијалистички аспект. Тие ја издвојуваат бременоста од начинот на којшто таа се сфаќа во медицинската наука, каде што телото се смета за „контејнер“ во кој се развива зародокот. На иста линија е и Мироју:

„Со животот во мене јас имам привилегиран однос, различен од оној што го имам со моите мисли, со моите сонништа. Границата меѓу мене и она што е надвор станува безначајно, зошто самото мое тело поприема надворешен карактер, тешко е да оредам каде завршува моето тело а каде започнува светот“ (Мироју, 2002: 116).

Сваќањето на „моето тело како средство е само илузија“, сфаќање кое не се ослободило од наследството на Западната филозофија, заклучува Мироју. Оваа авторка, во делото *Convenio*, пишува за женската морална пракса која произлегува од работата на „бабиците“, пракса тесно поврзана со мајчинското искуство. Бабиците не поседуваат медицинско образование, но секако дека имаат богато искуство во однос на раѓањето, кое го вклучува и нивното лично искуство. Нивното знаење е искусвено, практично и експериментално. Иако, во сите култури и времиња, бабиците се жени исцелителки, ваквото морално искуство е изоставено и не е антиципирано во досегашните теориски согледби. Мироју цинично ќе забележи дека отсуството на женските искуства, како на пример она на бабиците, оди на адреса на мажите, и ги држи затворени во еднобоен свет кој е паралелен и полн со „свилени жени“ и измислени дискурси за тоа како е „argioi да се биде жена“ (Мироју, 2002: 111). Мироју заклучува дека постојат искуства кои ги допираат сите луѓе, и не случајно се вели „се што е човечко не ми е туѓо“, но, постојат и искуства кои не можат да се универзализираат, како на пример раѓањето и доењето. Да се постават норми надвор од овие искуства, духовито ќе забележи Мироју, е исто како да се

прифатат морални заповеди востановени од вонземјани. Со непризнавањето на женските морални искуства, човештвото се ограничило на радиус со намален видокруг, бидејќи, како што вели Мироју, да се даде живот, да се роди, расте и одгледува дете е света задача, можеби најголема од најголемите. И токму затоа ќе укаже на парадоксот кај филозофите кои едногласно го прифаќаат исказот: „сите луѓе се смртни“, но не и исказот: „сите луѓе се раѓаат“. Едниот зборува за смртта, а другиот за животот. Можеби грешката, како што вели Мироју, се состои во тоа што генерациите филозофи и етичари одбрале погрешна опција, одбрале да ја разгледуваат, анализираат и деконструираат смртта, наместо животот и неговите морални содржини, кои се составен дел на мајчинската практика. Мајчинството како концепт покажува дека е возможна соработка, консензус, заедништво и просперитет во една заедница, доколку таа акцептира вредности кои се темелат врз сознанијата за мајчинските вредности.

5.2.3 Етика на релациите

Според Розмари Тонг (Rosemarie Tong), етиката на релациите или етика на односите, заедно со етиката на грижата и мајчинската етика, влегува во доменот на таканаречените женски етики. Во што е разликата помеѓу женските и феминистички етики? И едните и другите ја критикуваат традиционалната етичка парадигма, но за разлика од женските етички пристапи, кои главно се фокусирани врз женските квалитети како меродавни вредности и особености на моралното делување, феминистичките пристапи се повеќе насочени кон ослободување на жената од системот на субординација и доминација (Tong, 1993).

Етиката на релациите (односите) е тесно поврзана со етиката на грижата и мајчинската етика, па оттука одредени авторки според нивните гледишта може да се вбројат во сите три правци, што пак говори дека не може да се постави остра граница помеѓу овие пристапи. Така на пример, Нел Нодингс ја проширува етиката на грижата на етиката на односите. Најважни дела, во кои Нодингс ги образложува своите морални гледишта, се *Грижата: Женскиот пристап во етиката и морална едукација* (Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education) и *Жената и злото* (Woman and Evil). Според неа

грижата е во суштината на етиката на односите. Притоа, природната грижа, како еден вид „парохиска“ грижа, стегната во „веригите на семејството“ (Мироју, 2002: 161), ја издига на повисоко ниво, проширувајќи ги принципите на етика на грижата, од домашната сфера во сферата на јавната политика.

„Односот на природната грижа ќе биде идентификуван како човечка состојба која свесно или несвесно, ја сваќаме како „добра“. Тоа е онаа состојба кон која се стремиме и за која се трудиме: и токму со тоа што се стремиме кон грижа, за да бидеме во посебен однос со некого, мотивирани сме да бидеме морални. Сваќаме да бидеме морални за да останеме во овој однос на грижа и за да го зацврстиме идеалот на носители на грижа“ (Noddings, 1984:8).

Водечката максима во етиката на релациите гласи „треба да се гради зашто саќам“ (Мироју, 2002: 161). Оттука, потврдата на сопствените интереси е потврда на потребите на другите.

Покрај грижата како главна вредност, се истакнува и емпатијата/сочувството, која пак се поврзува со начинот на поимањето и доживувањето на злото. Според Ноддингс, мажите и жените на различен начин го доживуваат злото. Мажите го „замислуваат злото“ строго рационално, како газење на правилата, како „грев, вина, нечистотија и грешка“, за разлика од „чувството за злото“ што жените го доживуваат како „нешто што повредува“, што задава болка, тага, тоа е „гама од модалитети на болка, на разделбата на немоќта“ (Tong, 1993: 113). Од ова произлегува дека мажите злото го доживуваат мошне апстрактно, а жените конкретно, преку емоциите, чувствата, и го поврзуваат со страдањето. За нив злото значи толерирање на страдањето, сфатено како конкретно страдање. Ноддингс посочува на три форми на злото: природно зло - болка, болест, смрт; културно зло - сиромаштија, расизам, војни; и морално зло - намерна склоност кон создавање на физичка и психичка болка (Мироју, 2002:163).

Оттука, етиката на односите, заснована врз грижата и емпатијата како централни категории, според Ноддингс, може многу повеќе од етиката на правдата и правилата, да допринесе во унапредувањето на меѓучовечките релации, како и во справувањето со глобалните проблеми на сиромаштијата, војната, расизмот, а кои самите по себе се зло.

5.2.4 Гиноморфички етики

Радикалните феминистки се теоретичарки кои расчистуваат со протекцијата на машката доминација при што одбиваат да се закрилат под истиот „чадор на идеи“ кои се искреирани од страна на машката претстава. Пристапот на радикалниот феминизам се разликува од другите феминистички приоди во справувањето со непочитувањето на жената. Радикалниот феминизам не ги отфрла веќе оформените мислења за жените кои се рецидив од традицијата на патријархатот, и нивното квалифицирање како „фурни“, „злосторници“, „скорпии“, туку овие одредби некомплексирани ги прифаќа како основа во градењето на слободниот женски идентитет (Мироју, 2002:181). Од оваа позиција се слави различноста, во чии рамки мажите и жените се сфаќаат како независни и различни „субјекти“.

Радикалниот феминизам стремијќи се да биде гиноморфичен, на почетокот е гиноцентричен (Мироју, 2002:181). Гиноморфичките етики се засниваат на ставовите на радикалниот феминизам, кој главно се фокусира на прашањата поврзани со женскиот идентитет. Овој правец најнапред расчистува со политиката на „теориско заедништво“ во рамките на правецот, и одбива да се закрили под истиот идеолошки и идеен чадор под кој се и мажите. Радикалниот феминизам ја исклучува соработката со мажите и машкото мислење и во однос на идентитетот на жената и „егзорцизмот“ на духот на жената. Тој ги разградува претставите за неа како за послушна, покорна, роб и слуга на машката доминација и зазема засебен став. Жената е „морално должна да ја разгради мрежата од значења со која машката културна традиција успеала да ѝ изгради идентитет“ (Мироју, 2002: 181). Истражувачите во оваа област се прашуваат од каде произлегува негативната претстава која жените ја изградиле за себе, која истовремено значи и непочитување на сопствената лична димензија, и која пак во крајна линија резултира со исконска потреба од неизмерна љубов и ненаситна потврда на љубовта кон неа. Радикалните феминистки одговорот го пронаоѓаат во немоќта на жените која ги претвора во „зависници“ од заштита и закрила, немоќ која не е само економска, социјална, туку е и интелектуална и духовна. А немоќта не е ништо друго освен отсуство на храброст. Уште Аристотел укажува дека отсуството на храброст е морален недостаток, а овој

недостаток може да има различна природа и заднина - во случајот со жените, причината лежи во чувството на вина.

Чувството на вина, според Михаела Мироју, потекнува од непочитувањето на сопственото „јас“, на сепството на женското суштество. Ваквото непочитување изворот го има во исконскиот грев. Жените се „програмирани“ да ја прифатат вината за исконскиот грев, и тие не само што се чувствуваат виновни, туку и на свои плеќи прифатиле да го носат и делот од гревот на „непослушноста“ на мажот, заклучува Мироју. Жената не е храбра бидејќи е „програмирана“ да живее во страв и осуда. Исконскиот грев за кој е обвинета е позиција на немоќ која ја чини неслободна, ограничена и зависна од патријархалната социо-културна матрица. Оттука, основната вредност за која се залага радикалниот феминизам и главната вредност во гиноцентристичките етики е слободата. Само храбрата жена која успеала да се ослободи од искреираниите патријархални модели на идентитет може да биде пример за морална личност.

Досегашните претстави за жените како немоќни суштества на кои секако им е потребна помош, како економска, социјална, така и интелектуална и духовна, како што истакнува и Мерилин Фрај (Marylin Frye), се должат на стереотипните сфаќања дека жената не може да мисли автономно. Мажите потешко прифаќаат дека жените можат да создаваат сопствени значења, да имаат сопствени гледишта, лични перцепции и перспективи, да мислат со „сопствена глава“, а кон жените кои сепак тоа го прават со крајна доследност и оригиналност имаат одбивност, или ги прифаќаат како „когнитивен авторитет над кој блее сенката на сомнежот“ (Мироју, 2002: 183). Тоа е причината поради која радикалните феминистки одбиваат да влезат под „чадорот“ на машкиот протекторат, во светот на машките доблести и вредности. Напротив, тие се залагаат за „трансевалуација“ на веќе востановените машки вредности за „доброто, вистината и убавото“, кои своите корени ги влечат уште од антиката. Во таа насока, радикалниот феминизам повикува на морална револуција (Tong, 1993:189). Исто така, овој пристап е радикален и во однос на јазичните стереотипи и употребата на веќе востановените термини, како на пример поимот „жена“. Значењето на овој поим е исполнет со негативна конотација, а со самото изговарање се јавува и сенката на минатото, „робувањето“ на жената на патријархатот. Излегувањето/ослободувањето од патријархалната култура

значи одбивање да се биде Ева, зашто тоа име ѝ го дал Адам – мажот. Ева не е синоним за „божествена фаталност“, таа е човечка конструкција со негативна конотација. Ева треба да му служи на Адам, да ги слуша и извршува наредбите, да ги исполнува желбите и потребите на мажот, со што ќе се оддолжи за сторениот грев и ќе си отвори простор во Божјиот план на спасението. Радикалниот феминизам излегува од овој круг во кој е вметнат исконскиот грев.

Мери Дејли „исконскиот грев“, или недостигот на самопочитта на жената, го разгледува во рамките на социјалната психологија и укажува на опасноста од градење на „шизофрен идентитет“ на жената. Таа дава примери на жени кои сакаат да бидат „луѓе од прв ред“, а од друга страна се мразат себе си бидејќи се жени, а тоа значи да бидат сервилни и функционални. Ослободувањето на жената од патријархалната мрежа на востановените вредности може да се случи кога таа ќе успее да го пронајде сопственото „јаство“. Затоа жените треба самите да го откриваат својот субјект, пред сè земајќи ги предвид истражувањата на предисторискиот период. Всушност, предпатријархалниот период, кога жената има длабоко интуитивна етичка перцепција, треба да биде критериум и компас за морална чистота и исправност во делувањето. Во делото *Gino/Ecology*, Дејли не враќа во времето *illo tempore* за да ги оживее веќе изгубените, речиси сакрални нишки на женственото и женското, а со цел да се поврати изгубениот идентитет на жената и женскиот субјект (Daly, 1990).

За Дејли постојат два типа на страсти: вештачки и конзервирани. Вештачките страсти ги поврзува со комплексот Ева и Пандора, кој е генератор на негативни чувства како: немир, вина, нелагодност, огорченост, фрустрација, непријателство, негодување, депресија, резигнација, итн. Овие страсти се извор на стравот на жената и претставуваат пречка во надминувањето на подреденоста. Суштината на вештачките страсти е да призведуваат чувство на заштитеност, задоволство и исполнетост од статусот на „крипто-домаќинка“ која е зависна од идентитетот на мажот. Идентитетот на жените кој се гради под сенката на конзервираните страсти, Дејли го нарекува „бонсаи“. Тоа се илустрираат примероци на дрвца кои личат на вистинските дрва во природна големина. Дејли прави паралела помеѓу бонсаи дрвцата и доблестите на жените кои ги развиваат како имитација на доблестите на мажите, во чија непосредна близина и сенка живеат. Таа со потсмев гледа на жените кои не се обидуваат да излезат

„од сенката на големите дрва“, и бидејќи немаат храброст, тие остануваат „мали и ситни во растот“, како во духовниот, така и во емотивниот и интелектуалниот живот (Daly, 1990). Еклатантни примери за ваквото „бонсаизирање на личноста“ и градењето на идентитетот на жената во сенката на големите машки дрва, Дејли ќе го забележи во историјата на тоталитарните општества, нацистичките, комунистичките и патријархалните системи, во кои со помош на стравот и инстинктот за опстанок се скроени безброј женски „цуцести идентитети“.

Оттука, според укажувањата на Дејли, актуелизацијата на жените, нивното одново раѓање, треба да произлезе токму од местото каде што биле „закопани“ од страна на машката машинерија. Машката машинерија ја „закопала“ вистинска природа на жената и во замена конструирала идентитет по мерка на патријархалните потреби: истрајност во понижувањето, трпеливост, поднесување на мака, потчинетост, чистота (Daly, 1990).

Радикалниот феминизам се залага за превреднување на вредностите во рамките на моралните парадигми. Превреднувањето на вредностите значи одново премислување и евалуација на традиционалните вредности, со цел да се препознаат вистинските вредности и доблести, а кои ќе придонесат кон почитувањето на жената. Во таа насока, Дејли ја предлага претпазливоста како вредност, и ја дефинира како интелектуална доблест и практична мудрост во изнаоѓањето на одредени причини за да се стори нешто. Но, истовремено, Дејли укажува дека претпазливоста може да ги блокира дејствијата на жените и да ги подреди на веќе востановените норми. Оттука Дејли предлага жените да ја прифатат правичноста, но онаа на Немезис¹⁹, која има три отворени очи, наместо врзани. Традиционалната етика под правичност подразбира одбрана на сечие право. Ваквото разбирање и акцептирање на праведноста е спротивна на онаа што ја негува Немезис, симболот на женската доблест и праведност, која им помага на покорените да се ослободат од оние што ги држат во покорност. Друга вредност е храброста, која е доблест на граница помеѓу разумот и

¹⁹ Божицата на правдата Немезис е позната уште како божицата од Рамнонт, гратче во Атика каде било и нејзиното светилиште. Се појавува и под името Адрастеја (неизбежна). Во античката митологија е опишана како божица која е различна од фуриите, кои безмилосно казнуваат. За разлика од нив таа дава среќа, но и праведно ги казнува оние кај кои завладеала ароганцијата. Етимолошкиот корен на зборот „правда“ е во старогрчкиот збор „δίκη“ кој значи „да се добие она што е заслужено“. Немезида, како што ја нарекувале Јонците, била многу почитувана божица, а нејзините статуи можеле да се сретнат во гимназионите, амфитеатрите и хиподромите.

чувствата. Жената е храбра доколку ја свати својата моќ и ги обедини страста и интелектот. Храбрите жени се одликуват со „мудар оган“ кој ги гори мостовите помеѓу нив и стереотипите и клишеата во светот од кој отстапуваат. Ваквите жени се нарекуваат „пирозофски вештерки“ или маѓеснички, и се сметаат за девијантни, бидејќи делуваат надвор од востановениот патријархален ред (Мироју, 2002: 196).

Вредностите кои ги промовираат радикалните феминистки се „неженствени“, но длабоко поврзани со емоционалното јадро на жената. Радикалниот феминизам, го трансформира Кантовото начело: „човештвото во твојата личност е свето“, во начелото: „жената во твојата личност е вредна“ (Мироју, 2002: 198). Жените треба да се свртат кон самите себе за да се здобијат со интелектуална и морална моќ, со што ќе го надминат чувството на немоќ и потребата од машка заштита. Тие се морално должни да се прифатат себеси длабоко субјективистички. Под „субјективистички“ се подразбира прифаќање на сопственото „јавство“, процес на самоткривање на сопственото битие. Жените треба да престанат да се дефинираат од позиција на машката парадигма и модели на однесување, и треба да го откријат сопствениот свет за да не се чувствуваат немоќни. Според Рајмонд, значењето на феминизмот не е во тоа жените да станат „исти како мажите“, туку повторното да се пронајдат во откривањето на сопствениот идентитет“ (Мироју, 2002: 202).

Современите феминистички етики наидоа на критика од страна на постмодернизмот. Постмодерната теорија е против тоталитарните теории, а во однос на феминистичките етики упати критика на адреса на генерализациите кои се својствени и за традиционалната парадигма. Постструктуралистите и постмодернистите генерално се против постоењето на „универзално знаење“, кое според нив е присутно и во феминистичките етички правци (Held, 1993: 13). Упатената критика се однесува на обопштувањето на жената како универзално суштество, т.е. подведувањето на сите жени под заеднички именител – жена. За нив поимот „жена“ е социјален конструкт, а генерализациите во однос на женските искуства се едноставни упростувања и обопштувања. Затоа аргументирањето на тезите треба да биде базирано врз разликите меѓу жените, и притоа да се земат предвид следниве параметри: историскиот контекст, сексуалната оријентација, класната и социјална припадност, итн., за разлика од досегашните теории, каде се земани „модели“ на жени и врз основа на нив се

донесени одредени генерализации, како на пример често употребуваниот модел на привилегираната хетеросексуална Западна жена (Held, 1993: 17).

Постструктуралистите и постмодернистите генерално се против постоењето на „универзално знаење“ (Held, 1993: 13). Постмодернизмот ги славни разликите на сите нивоа, па оттука критиката главно е насочена кон универзалните поими и тоталитарни теории во феминистичката етичка парадигма. Критиката на постмодерниот феминизам се одвива во правец на критика на конвенционалниот феминизам. Во средиштето на постмодерниот феминизам е различноста на идеи кои ги соопштува преку јазикот како низа од симболи и ознаки низ кои комуницира човекот. Според претставниците на овој правец, мажите го гледаат светот во парови (машки/женски, добро/зло, вистинито/лажно, убаво/грдо), каде мажите се подведуваат под категоријата „нормално“, а жените се оние кои отстапуваат од „нормалното“. Според нив, не само што треба да се отфрлат бинарните модели на размислување, проицирани од машката мисла, туку и треба да се деконструира и самиот јазик, како сојузник на машката рационалност. Машката рационалност го користи јазикот за да го наметне редот во светот, и со него ја изразува желбата за манипулација, контрола, планирање и постигнување на сопствените цели. Со јазикот кој е примарно развиен од мажите, потешко се разбира светот за жените. За постмодернистите жената е „друго, она што не е“. Тоа што не е, другото, е исто така бивествување, мислење и говор кој дозволува отвореност, плуралност, разновидност и различност. Постмодернистите, чии идеи се темелат врз основите на француските теоретичари Жак Лакан (Jacquesa Lacan), Жак Дерида (Jacquesa Derride), во гласот на различноста ја гледаат можноста женскоста да побегне од „машката кошула на лудилото“.

Жак Лакан (Jacques Lacan), чии теории се под влијание на Зигмунд Фројд, тврди дека општеството се состои од симболички ред, од низа поврзани симболи, ритуали и улоги. Важен процес во развојот на децата е интернализацијата на симболичкиот поредок, кој е различен како за мајките, така и за женските деца. За време на растежот на децата, раздвојувањето на децата од мајката го наметнува таткото како авторитет, со тоа што го воведува законот на симболичкото. Со овој чин таткото се смета за дел од симболичкиот поредок и со него се поистоветуваат машките деца, за разлика од девојчињата кои потешко се поистоветуваат со симболизмот на машкоста на нивниот татко.

и се поистоветуваат со мајката. Оттука, мажките и жените не се слични туку различни (Cixous, 2009).

Жак Дерида оди подалеку во преиспитувањето на природата на јазикот од Лакан, со што отвора цела низа на импликации во поглед на полот и родот. Според Дерида, јазикот е самодостатен состав од знакови. Тој упатува на разликата помеѓу знакот и означеното. Оваа апстрактна анализа на јазикот се однесува со краен скептицизам кон апсолутната вистина, која според Дерида не постои (Derrida, 2006).

Од оваа појдовна точка, во пронаоѓањето на нови концепти на изразување, тргнува француската постмодерна феминистка и писателка Хелен Киксо (Helene Cixous), која јазикот го смета за клучен дел во разбирањето на родовите разлики, и ги поврзува јазикот и сексуалноста, како основни за разбирање на родовите разлики. Таа смета дека јазикот, неговата форма и начинот на изразување, се машки, и го именува како фалусоцентричен. Пишаниот и говорниот јазик, како и начинот на изразување имаат единствена цел - да го одржат фокусот врз машката сексуалност и култот на фалусот. Киксо детално говори за фалоцентричниот јазик кој размислува во парови: активност/пасивност, сонце/месечина, култура/природа, ден/ноќ, татко/мајка, глава/срце, интелект/емоција, логос/патос, маж/жена. Јазикот и сексуалноста се поврзани. Во реалноста машката сексуалност е различна од женската сексуалност која е посуптилна. Оттука, сексуалноста на жената, како и сета женска перспектива во светот, била потисната. Таа треба да се ослободи и отворено да се изрази преку едно специфично женско писмо/јазик, бидејќи со машкото писмо не е возможно да се изрази таа женственост и само за неа својствената сексуалност. Киксо луцидно ќе забележи дека мажот управува со законите на времето, кое го мери со „ударите на тапанот...со образованието каде со сила сака да создаде војници од жените...Жените можат да преживеат само доколку молчат и се претворат во автомати“. Токму затоа борбата на жената, смета Киксо треба да биде насочена кон прекинување на молкот. Таа апелира да престане да се молчи, и да се надмине верувањето дека жената е создадена да слуша, да верува и да отстапува. Според Киксо жените треба да започнат да говорат и да ја деблокираат својата сексуалност, со што ќе го вратат мажот во полето на ерогеното либидо каде ќе се дефалусцентрира од фалусоидната фиксација (Cixous, 2009).

*

*

*

Целта на феминистичките етики е трансформација на општествените услови и ситуации во кои жените насилнички се повредуваат, потчинуваат и исклучуваат од индивидуализацијата. Клучот на моралното делување треба да биде насочено кон „довербата“ и „грижата“ како вредности, при што во новата етика ќе се обедини/синтетизира перспективата на „правдата на мажите“ со женската перспектива на „заштитата и грижа“. Несомнено дека жените се носители на посебни морални искуства. Способноста да се даде живот е привилегирана позиција од која произлегуваат и редица други искуства, од кои пак произлегуваат и различните вредности и норми на делување, девалвирани во традиционалната западна етика. Затоа, според за феминистичките етичарки, токму за тие занемарени искуства на жените треба да се пишува и истражува. Но како „како да се избројат“, како што вели Гилиган, искуствата на жените? Со други зборови, ако жените се разликуваат од мажите, не само во животните искуства, туку и во моралните перспективи, тогаш современите етичари треба да размислуваат во насока тие да станат видливи и артикулирани, и да се насочат кон истражувањето на овие разлики. Како што сугерира Гилиган, современите морални теории треба да ги инкорпорираат и правдата и грижата, наместо да се поставуваат една наспроти друга. Феминистичките мислителки се залагаат за етички плурализам, уважување на различните морални пристапи, кои треба да коегзистираат и меѓусебно да се надополнуваат. Феминистичките етичари веруваат дека постои точка каде можат да се спојат и обединат двете парадигми, што од своја страна ќе придонесе и кон родовата еднаквост на жените и мажите.

Заклучок

Традиционалната западна етика својата морална парадигма ја заснова врз „машките“ искуства, базирани врз моделот на патријархатот и легалната доминација и институционализација на машката моќ, како во семејството, така и во општеството во целина. Оттука започна и анализата на женскиот морален агенс: низ времето и општествените уредувања, религијата и теориските позиции во традиционалната етика, како и во современите етички правци. Историскиот осврт кон положбата на жената, нејзиното место и улога во различните временски периоди и општествени уредувања имаше за цел да ја прикаже реалната слика за нејзината поставеност и воедно да ги детектира и расветли моралните искуства, принципи, верувања и вредности. Што може да се заклучи од спроведената анализа?

Во времето на палеолитот и средината на неолитот, во номадскиот период, мажот постепено ја зајакнува својата моќ, станува свесен за својот удел и улога во заедницата, позиција која ќе предизвика промени во односите меѓу половите. Кај жената се развива свеста дека нејзината примарна улога е мајчинството. Жената во примитивната заедница ужива посебен углед и престиж, поради нејзиниот придонес за зацврстување на заедницата, бидејќи новиот живот што таа го носи на свет е за заедницата е од суштинско значење. Мајчинството е во функција на заедницата и прераснува во должност.

Поделбата на трудот води кон концентрирање на богатството во рацете на една група поединци и доведува до создавање на едно етатистичко општество засновано на ропство, создавање на класи, а тоа е почетокот и на деградацијата на жената. Жената од гинециумот живее затворен живот. Таа е врзана за домот, нема слобода, а нејзиниот социјален статус зависи од брачниот статус. Брачните заедници се формираат поради продолжување на потомството, а меѓу партнерите постои емотивна бездна; атињаните и атињанките живеат во два паралелни света. Жените немаат еднаков статус со мажите, таа е подредена и под контрола на машките членови на заедницата. Жената нема пристап во јавниот живот, не смее да се занимава со политика, а третманот кон неа е инфантилен. Законските одредби се во функција на репродукцијата, а

постојната легислатива не ја заштитува жената, дури и кога е жртва на насилство или силување. Патријархатот е доволно моќен да и ги одземе сите права на жената, а таа останува затворена во своите одаи, безмоќна и неслободна. За односот кон жената, нејзиното место и улога во општеството, сведочат и литературните творби на Есхил, Еврипид, Софокле и Аристофан. Нивните дела, на луциден, творечки и креативен начин ја отсликуваат реалноста, женските модели, мизогинијата и меѓучовечките односи во античка Грција. И онаму каде што се истакнати позитивните ликови на моралните жени, доаѓа до израз двојниот етички стандард. Жените се претставени како посветени и пожртвувани мајки и сестри, како умни и храбри жени, но токму поради фактот што акцептираат машки морални особености. Мизогиниот став особено доаѓа до израз во описот на сексуалната природа на жената, во миговите кога ја користи својата сексуалната моќ за да дојде до посакуваната цел. Нивните дела ја потврдуваат положбата на жената во античка Грција како неслободно суштество, под контрола на машката доминација и моќта на патријархалните општествени механизми, обременети со предрасуди во однос на жената.

Римската култура носи низа промени, кои влијаат врз појавата на новиот модел на жена - римската матрона, која за разлика од хеленистичката жена има поголема моќ и влијание. Таа е образована и почитувана, но сепак е под формален надзор на *pater familias* и машките роднини. Таа има поголема слобода, учествува во чествувањето на религиските култови, но нејзината улога е ограничена и е под надзор на машкото свештенство или весталките.

Во средниот век, и покрај тоа што жената има поголеми можности за образование и учество во јавниот живот, нејзината главна улога е сведена на мајчинството и раѓање потомство. Жената учествува во создавањето на низа образовни институции, гради и раководи со манастири, и за првпат се пројавува нејзиниот револуционерен дух, кој доаѓа до израз во отпорот на бегинките. Сепак, и покрај нејзината заложба и активно учество во ширењето на Христијанството, таа е анатемисана од страна на црквата и инквизицијата, прогласена за еретик, поради што е прогонувана и жртвувана.

Идеалот на Ренесансата, кој во 17. век го развива картезијанството, а во 18. век го потенцираат енциклопедистите, претставува своевидна апологија на правата на поединецот, право на критичка свест и разум, право на индивидуална одговорност, итн. Сепак, сето ова е во контрадикторност со законската и

системска подреденост и репресија на жената. Нејзината позиција зависи од класната припадност и статусот во општеството. Жените од средната класа се подредуваат на буржоаските морални норми, според кои жената треба да им се посвети на обврските на семејството и домот. Наспроти нив, дамите од високите благороднички и аристократски семејства се борат со стапците на политичката моќ и апетитите на нивните патрони, па оттука иако напати пообразовани од своите машки роднини и со поголема дарба за творечко изразување, немаат право над своите уметнички дела, а своите творби најчесто ги потпишуваат под псевдоними.

Во 19. век се случува политичко будење на жените. Во овој период се бележат почетоците на феминизмот како организирано движење, кое дејствува преку разни женски организации и здруженија кои се борат за социјални и политички права во рамките на заедницата. Жените во 19. век се лидерки на синдикални и работнички штрајкови, се залагаат за еманципација, за еднакви права и образование на жените. Тоа е период на организираниот отпор на жените против сите облици на потчинување, доминација и репресија, а кои се привлекуваат во долгата патријархална традиција.

20. век, со двете Светски војни, го означува периодот на рedefинирање на родовите улоги и пробивот на жените во традиционално машките занимања и професии. Жената се стекнува со нови искуства кои и даваат нова мобилност и самоувереност, бидејќи за прв пат во историјата таа презема нови улоги, како глава на семејството, изработувач на муниција, возач на трамваи, помошен кадар во војска, итн. Во периодот меѓу двете Светски војни, жените се здобиваат со одредени права (правото на глас, образование, развод итн.) и правно признавање. Борбата за правата на жените својот интензитет го доживува во шеесеттите година на 20. век, кога на преден план избиваат репродуктивните права и слободи на жените. На крајот на 20. век и покрај тоа што феминизмот е во подем и на голема врата ги исцртува главните линии на ослободувањето на жената, сепак, сè уште не може да се говори за една вистинска родова рамноправност. Сè уште постојат делови на светот каде жената се мажи на 12 години и е под контрола на машките членови на фамилијата, таа е сè уште обесправена и трпи културни, економски, социјални и класни неправди, и сето тоа само поради фактот дека е жена.

Од кусиот историски приказ на положбата на жената и нејзиното место и улога во различните временски и општествени контексти начелно може да се заклучи:

1. Примарната улага на жената низ историјата е мајчинството и грижата за домот и членовите на семејството. Мајчинството има различни статуси во различни периоди од човечката еволуција, развој и напредок. Во некои општествени уредувања, како на пример за време на Римската Република, мајчинството е услов за социјален статус и критериум за морална зрелост и одговорност. Заедничките елементи, кои репетитивно се потворуваат во сите култури и општествени контексти се: жената раѓа деца; таа е мајка и сопруга; се грижи за огништето/домаќинството; се грижи за мажите и другите членови на семејството и е подредена на машките авторитети; жените се исклучени од високите статуси и професии кои носат моќ. Во таа грижа за домот и семејството, несомнено е дека жената вложува топла емоција и практичност, енергија, пожртвуваност, посветеност, и покажува разумност при водењето на домашните задачи и обврски. Мајчинството се покажува како женски универзален морален праксис.

2. Сексуалната слобода и е ограничена, а сексот е делотворен само во репродуктивна функција и цели. Сексуалната слобода на жената е поограничена и од страна на легислативата посторого казнувана.

3. Жената се придржува до религиозните морални норми, а во рамките на Христијанството таа е промотор и емисар на христијанската религија; гради манастири, учествува во монашки редови и раководи со нив. Женските монашки редови се закрила на интелектуалните потреби на жените. Истовремено, жената се пројавува и како бунтовник против општествените неправди (примерот со бегинките).

4. Жената се јавува и како иницијатор и организатор на образовни институции, и се залага за социјални реформи и пристап до образованието. Својот творечки потенцијал успева да го артикулира во периодот на Ренесансата, но под псевдоним и анаграм на своите машки роднини.

5. Моралниот развој на жената е во корелација со социо-културните збиднувања. Степенот на нејзината слобода зависи од степенот на контрола на патријархалните механизми во општеството. Процесот на ослободување од патријархалните стеги е спор и постепено се движи во нагорна линија.

6. Двете Светски војни го забрзуваат процесот на вклучување на жените во јавната сфера и нивниот пробив во традиционално машките дејности и занимања. Овој процес на еманципација на жената и постигнување на целосна родова рамноправност продолжува и до ден денес.

Историската ретроспектива јасно ја предочува поврзаноста помеѓу општествените механизми и развојот на творечките и морални капацитети и акции на жената. Евидентно е влијанието на патријархалната матрица и институционална доминација на машката моќ, која влијае и врз слободното изразување на моралниот хабитус на женската личност. Женскиот субјект или, со други зборови, индивидуализацијата на жената е ограничувана и попречувана, таа не може слободно да се гради и развива, и е под „капата“ и притисокот на патријархалните механизми на моќ. Патријархатот како негативен и репресивен механизам на демонстрација на моќ, влијае врз моделирањето на женскиот субјект. Идентитетот на жената се гради во рамките на таканаречениот приватен, внатрешен свет, во светот на интимното, еротското, психичкото, емотивното, духовното, од каде што произлегува и нејзиниот про/активен морален ангажман. Парадоксално, но својот морален агенс жената го развива во својот интимен свет под притисок на неправедниот однос на патријархатот. Затоа нејзиниот морален агенс е различен од машкиот. Моралните искуства на жената се разликуваат од моралните искуства на мажите. Заеднички именител на жените во сите култури, епохи и времиња е нејзината биолошко-репродуктивна природа.

За природата на жената пишувале духовните, научните и политичките мислители, кои уште од времето на антиката па сè до крајот на 18. век, главно се на позиција дека жената треба да ѝ се посвети на својата репродуктивна моќ и да работи во прилог на прокреацијата. За неа се вели дека е суштество „раководено од матката“, создадено да раѓа и одгледува деца, бидејќи нејзината природа е инфантилна, недоволно способна за рационално размислување, па оттука и за морално делување. Духовните прелати и патријархалната политика ја забораваат онтолошката целовитост и повеќедимензионална содржина на човечкото, па оттука и на жената. Апстрахирајќи ги и деградирајќи ги женските квалитети, нејзините творечки и креативни потенцијали, вештачки ја сведуваат жената на едnodимензионално биолошко-репродуктивно суштество, што е огромна историска неправда. Мизогинијата ја опструира и инхибира жената во

процесот на нејзиниот индивидуален развој и ја поставува во деградирачка позиција на инфериорно морално суштество.

Меѓутоа, женските морални искуства го докажуваат споротивното. Тие се израз и доказ за моралниот потенцијал на жената. Мајчинските искуства, поврзани со раѓањето, бременоста, доењето, подигањето, растежот и грижата за крвкниот новороден живот, како оригинален морален праксис, избиваат на преден план дури во современите теории на моралот. Еротскиот сензибилитет, во очите на спротивниот пол е најголемиот непријател на жената, иако, како што ќе објасни Тилих, природата на жената е холистична и ранлива, и со самото тоа света и суштествено добра, бидејќи нејзината сексуална желба е целосно споена со срцето и желбата за верност кон еден човек. Како што укажува Тилих, жената е ранлива, бидејќи нејзината сексуална природа е таква што таа сексуално се интимизира со една личност, и тогаш, таа се предава целосно, а некои жени се врзуваат и доживотно. Оттука, се истакнува моногамната природа на жената, а полигамноста се објаснува како резултат на нереализирана љубов и искривената и неправедна позиција во општеството.

Женските морални искуства се фактички израз и доказ на моралниот потенцијал на жената:

1. Женскиот принцип е присутен во митот и еднакво застапен како и машкиот - примери за присутноста на женскиот принцип во митологијата се божиците;

2. Жената, практикувајќи го христијанскиот морал се здобива со способност да ги премине профаните порти на патот на трансцедентното и живее духовен живот - пример за тоа се светителките, маченичките и доблесните жени;

3. Според есенцијалистичките и натуралистичките гледишта во природата на жената е имплициран мајчинскиот потенцијал, а според феминистичките гледишта мајчинството е модел кој се обликува од страна на социо-културолошките механизми, но во фактичкиот реалитет мајчинството е морален праксис од грандиозни димензии;

4. Еросот во жената е воден од емоциите, кој е еден од мотивациските агенеси на женските морални искуства;

Оттука женскиот субјект го опфаќа и содржи целокупното, повеќеслојно и комплексно суштество на жената. Суштината на женското суштество е

составено од повеќе елементи: примордијална - митолошка свест, биолошко репродуктивни особини, историско-културолошки форми, психички и духовен ентитет, а сите овие елементи се пројавуваат во појавната идентитетска форма. Идентитетот и моралната практика се во релација на взаемна поврзаност. Идентитетот на жената од феминистички или есенцијално-натурален аспект е форма-лице, манифестација на женскиот субјект. Процесот на морална индивидуализација на жената започнува со развојот на женскиот субјект во кој се имплицирани димензиите на женственото, женското, сензибилитетот на еротското, интуитивното, умното, емотивното, душевното и духовното. Од квалитетот на женскиот субјект и храброста за морална акција произлегуваат женските морални искуства и женскиот морален праксис. Доказ за моралниот праксис на жената се и: светиците, маченичките, добрите жени, кои се архетипи и модели на жени во Христијанството (житијата на св. Текла, св. Теодора, св. Марина, св.Тансија, св. Ефросинија, св. Евпраксија), кои преку моралниот и доблесен праксис доживуваат и морална чистота. Тие се примери за способноста на жените да ги пречекорат портите на профаното и зачекорат во светот на трансцендентното. Преку Христијанството жената се потврдува и остварува како морално, духовно и интелигибилно суштество, со јака волја, силна духовна истрајност за надминување на тривијалното, а тоа секако ја потврдува и како свесен морален ентитет/битие кое може да истрае, да се спротивстави и издигне над искушенијата и предизвиците на инстинктот, страста и еднодимензионалните форми на постоење. Женското битие/субјект е симбиоза на архаична потсвест, културолошки специфики, природно-телесни предиспозиции и духовни квалитети, во кој се вткаени димензиите на женственото, женското, сензибилитетот на еротското, интуитивното, умното, емотивното, душевното, моралното и духовното.

Во традиционалната западна етичка парадигма жената не е предмет на интерес, а оттука и нејзиниот морален агенс. Во оваа етичка парадигма се забележува стереотипното и репетитивно провлекување на мизогините ставови за жената, формирани во полнотата на хеленската филозофска традиција, од страна на античките филозофски „архитекти“ (Платон и Аристотел), врз чии темели е изградена Западната филозофија. Ретки се авторите кои пишуваат за неа, оскудно и по некој филозофски есеј. За неа пишуваат Кант, Хјум, Шопенхауер, Мил, Ниче, и со исклучок на Мил, сите останати филозофи имаат

мизогини ставови во однос на жената. Тие се сомневаат во разумските потенцијали на жената, ја прогласуваат за онтолошки секундарно битие, неморално суштество, суштество со сомнителен морален кредибилитет, со карикатурална природа и сл.

Феминизмот како социо-културно и политичко движење придонесе за менување на свеста на човештвото. Феминизмот изврши влијание и во рамките на научната свест. Под влијание на женските движења се отвори нова перспектива во историјата на меѓучовечките односи. Нова патека по која тргнаа голем број на истражувачи, главно жени, кои поттикнаа низа прашања и дилеми. На почетокот, овие прашања се поставуваат во така наречените „групи за освестување“, за по извесно време да се отворат и првите женски студии на неколкуте Универзитети во САД, Англија и сл. Британските и американски жени отворија нови подрачја за испитување. Феминистичките етички теории во истражувањето на моралниот феномен, најнапред се зафатија со критика на западната етичка мисла и реинтерпретација на „научните и објективни“ судови за жената. Меѓу најеминентните феминистички мислителки, која дава сеопфатна критика на традиционалната етика, е Алисон Јегер. Таа го потенцира неправедниот и занемарен однос кон интересите и правата на жената, кон релациите и односите коишто произлегуваат од т.н. приватен свет (грижата за децата, старите лица, болните), и притоа се фаворизираат оние особини и морални начини на размислување кои културолошки се поврзуваат со мажите, а се потценуваат оние кои се поврзуваат со жените.

Феминизмот откри нови хоризонти во теоријата на моралноста. За разлика од традиционалната западна етика, анализите и истражувањата во феминистичката етика се фокусирани врз жената како морален субјект и врз нејзините конкретни, реални морални искуства, поврзани со приватното, интимното и емотивното. Разните манифестации на женската моралност во доменот на личните односи, негувањето, грижата и мајчинството, не се сметаа за релевантни во истражувањата на традиционалната етичка парадигма. На женската посебност се гледа како на зависна, привлечена од иманентното, а не од трансцендентното, како приклонета кон емоцијата, а не кон рационалното, од што последователно се заклучува дека кај неа отсуствува моралниот агенс, интелектуалниот капацитет и потенцијал за вистински морална дејственост.

Токму тие неистражени женски морални искуства и непризнати од рационалните концепти на „канонската етичка парадигма“, ја иницираа појавата на современата феминистичка теорија на моралот, која донесе нови и свежи идеи и го поттикна етичкиот плурализам. Во нејзините рамки се разгранети повеќе правци, различни феминистички етики. Етиката на грижата, етиката на релациите, мајчинската етика, гиноморфичката етика, се само дел од широкиот спектар на современите теории на моралот. И покрај различните приоди и различните понудени алтернативни решенија, нивната заедничка цел е жената да го добие заслуженото место во теоријата на моралот и да се признае како морален субјект, способна за морални дејства и носење морални одлуки. Воедно, нивната цел е да ги афирмираат оние несправедно занемарени вредности и доблести кои се сметани за женски, а како неважни за општественото живеење.

Грижата како морална вредност и доблест се афирмира во етиката на грижата, а како контрапункт на традиционалната западна етика која ги нагласува правдата и правилата како универзални принципи на моралното делување. Оваа морална теорија фокусирана врз грижа, како нишка на поврзување со другите, е мошне значајна за човековото живеење, бидејќи нуди алтернатива во градењето на похумани меѓучовечки односи. Грижата од доменот на приватното, семејството и интимните меѓучовечки релации се проширува и контекстуализира во социјални рамки, како: грижа за човечката заедница, грижа за околината и природата, итн.

Грижата како вредност е присутна и во мајчинските етички пристапи. Мајчинската етика го нагласува фактот дека меѓучовечките односи не се секогаш релации помеѓу еднакво моќни лица, туку се релации и помеѓу нееднакви и зависни лица, па затоа етиката треба да се гради врз модели кои одговараат на реалниот живот. Според оваа теорија, практиките какви што се родителството и мајчинството, на најдобар начин ја изразуваат динамиката на моралниот живот. Затоа грижата на мајката кон детето и нивната интеракција, треба да биде основа во градењето на меѓучовечките односи во секое општество. Мајката е таа која ја креира хуманата и социјалната реалност на детето, па оттука, релацијата помеѓу мајката и детето се смета за темел на човечката/хуманистичка култура, а кога сите би размислувале „мајчински“, општеството би можело да има само бенефит.

Етиката на релациите (односите) е тесно поврзана со етиката на грижата и мајчинската етика, и претставува своевидно проширување и надополнување на етиката на грижата. Оттука, грижата е во суштината и на овој феминистички етички пристап. Освен грижата, како морална вредност се истакнува и емпатијата/сочувството, кое пак се поврзува со начинот на поимањето на злото. Сочувството прилегува од начинот на којшто жените го доживуваат злото. За разлика од мажите кои злото го поимаат строго рационално и аспстрактно, како газење на правилата, жените го доживуваат конкретно, преку емоциите и сензибилитетот за праведно и добро, па така го доживуваат како „нешто што повредува“, што задава болка, и го поврзуваат со страдањето. За нив злото значи и толерирање на страдањето, сфатено како конкретно страдање. Оттука, етиката на односите, заснована врз грижата и сочувството/емпатијата како централни етички категории, може многу повеќе да допринесе во справувањето со злото, предизвикано од глобалните проблеми на сиромаштијата, војната, расизмот.

Во основата на гиноморфичките етики лежи радикалниот феминизам и тие главно се фокусираат на прашања поврзани со женскиот идентитет. Нивната цел е да ги разградат постојните претстави за жената, кои се рецидив од традицијата на патријархатот. Според овие пристапи жената има морална обврска да ја разгради „мрежата од значења“ со кои машката културна традиција ја гради идентитетот на жената. Ослободување на жената од патријархалната мрежа на востановените вредности може да се случи кога таа ќе успее да го пронајде сопственото „јаство“. Оттука, слободата и автономијата, се клучните вредности во гиноморфичките етики, а кои се нужен услов за ослободувањето од искреираниите патријархални модели на женскиот идентитет.

Феминистичките етики докажаа дека моралот на жената е конструктивна сила која ја гради светот на свој сопствен, автентичен, и оригинален начин. Таа успева да го понесе на свои плеќи животното бремено раѓање, растеж, подигање, негување, грижа, заштита, закрила, нега, а сето тоа може да го издржи само некој кој е и самиот апотеоза на љубовта. Моралот на жената, филантропската димензија на мајчинството, е во функција на обединување на човештвото во љубов, мир и слога, кон напредок и заеднички просперитет, што е евидентен доказ на инхерентниот морален агенс на жената. Феминистичките етики докажаа дека моралот на жената е конструктивна сила

која го гради светот на свој сопствен, автентичен, и оригинален начин. Таа успева да го понесе на свои плеќи живото бreme на раѓање, растеж, подигање, негување, грижа, заштита, закрила, нега, а сето тоа може да го издржи само некој, кој е и самиот апотеоза на љубовта. Филантропската димензија на мајчинството е во функција на обединување на човештвото во љубов, мир и слога, кон напредок и заеднички просперитет, што е евидентен доказ на инхерентниот морален агенс на жената. Феминистичките етики придонесоа во признавањето на жените како равноправни морални субјекти а со тоа, тие придонесоа и до доближување на двете морални димензии - машката и женската, вертикалната и хоризонталната, и до помирување на двата субјекта/принципи. На тој начин, моралното заедништво на машката и женската димензија има тенденција да се обедини во нова форма, на ниво на взаемно почитување и решавање на секојдневните проблеми, а врз основа на повисоките духовно морални димензии, како единство, слобода, хармонија, доверба и возвишена форма на љубов, а сè во прилог на пронаоѓање на *modus vivendi* и заштита на сеживото, за што не е само потребен тврд, маскулинизиран, агресивен и системски подреден, тоталитарен став, туку и емпатичност, интуиција, грижа, нежност, суптилност и топла практичност - кои се само дел од лепезата на женските морални искуства и вредносни артикулации на општочовечкото и универзалното.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Abel, Emily K. and Nelson, Margaret K. (1999) *Circles of care: Work and identity in women's lives*, Albany: SUNY Press.
- Ackerly, Brooke A. (2000) *Political theory and feminist social criticism*, UK: Cambridge University Press.
- Ahmed, Sara. (1999) *Differences That Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, UK: Cambridge University Press.
- Ајслер, И. (1999) "Обрасци на минатото: Гиланија и историја", во *Антропологија: Зборник текстови*. Марковска, Слободанка, Симоновска, Сузана, ур. Скопје: Догер.
- Akvinski, Toma. (1981) *Izabrano djelo*, Zagreb: Globus.
- Allen, C. and Howard, J. (1999) *Provoking Feminism*, Chicago: University of Chicago Press.
- Andre, Mišel. (1997) *Feminizam*, Beograd: Plato.
- Ardener, Šerli. (1983) "Polna uvreda i borbenost žena", u: *Antropologija žene*, Zarana Papić i Lydia Sklevicky. Beograd: Prosveta.
- Аристотел. (2003) *Никомахова Етика*, Скопје: Три.
- Aristotel. (1970) *Politika*, Beograd: Kultura.
- Аристотел. (2006) *Политика*, Скопје: Слово.
- Baehr, R. Amy. (2004) "Feminist politics and feminist pluralism: Can we do feminist political theory without theories of gender?", in: *Journal of Political Philosophy* 12: 411-436.
- Baier, Annette. (1987) *Women and Moral Theory*, New York: Rowman and Littlefield.
- Bartky, Sandra Lee. (1990) *Femininity and domination: studies in the phenomenology of oppression*, New York: Routledge.
- Bartlett, K.T. (1991) "Feminist legal methods", in *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*, K.T. Bartlett and R. Kennedy, Boulder, CO: Westview Press.
- Батлер, Џудит. (2002) *Проблеми со родот: Феминизмот и поткопувањето на идентитетот*, Скопје: Евро-Балкан Пресс.
- Бауман, Зигмунд. (2005) *Постмодерна етика*, Скопје: Темплум.

- Beasley, Chris. (1999) *What is Feminism? An Introduction to Feminist Theory*, London: Sage Publications.
- Blackburn, Simon. (2003) *Ethics: A Very Short Introduction*, UK: Oxford University Press.
- Blum, C.P. (1969) *Friendship, Altruism and Morality*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Blumenberg, Bennet. (n.d.) "Early myth and the goddess in ancient China"[www document]
Достапно на: <http://home.carthlink.net/~merlynn6/eBooks/CHINA1512.pdf>
[01.06.2015]
- Bok, Gizela. (2005) *Žena u istoriji Evrope*, Beograd: Clio.
- Bosanac, Gordana, Jurić, Hrvoje, i Kodrnja, Jasenka. (2005) *Filozofija i rod*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Boss, Judith A. (1997) *Perspectives on Ethics*, California: Mayfield Publishing Company.
- Бовоар, Симон Де. (1989) *Вториот пол*, Скопје: Наша книга.
- Бошкоски, Борис. (1981) *Филозофски етички системи*, Скопје: Богословски факултет "Св. Климент Охридски".
- Браидоти, Роси. (2002) *Номадски субјекти*, Скопје: Македонска книга.
- Браун, Џоан Карлсон, и Карол, Р. Бон. (2003) *Христијанството, патријархатот и злоупотребата: феминистичка критика*, Скопје: Сигмапрес.
- Bryson, Valerie. (2003) *Feminist political theory: An introduction*, Palgrave Macmillan.
- Buhle, M. J., and Buhle, P. (1978) *The concise history of women's suffrage*, Urbana: University of Illinois Press.
- Bulbeck, Chilla. (1998) *Re-orienting western feminisms: Women's diversity in a postcolonial world*, New York: Cambridge University Press.
- Butler, Judith. (1990) *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- Card, Claudia. (1999) *On feminist ethics and politics*, Lawrence, KS: University Press of Kansas.
- Carden, Maren Lockwood. (1974) *The new feminist movement*, New York: Russell Sage Foundation.

- Carson, Rachel. (1962) *Silent spring*. Cambridge: Riverside Press.
- Chodorow, N. (1999) *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*, CA: Berkeley University Press.
- Cixous, Hélène. (2009) *The third body*, USA: Northwestern University Press.
- Cixous, Hélène. (2014) *White ink: Interviews on sex, text and politics*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Code, Lorraine. (1999) *Encyclopedia of feminist theories*, New York and London: Routledge.
- Copjec, Joan. (2002) *Imagine there's no woman: Ethics and sublimation*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cornell, Drucilla. (1999) *Beyond accommodation: Ethical feminism, deconstruction and the law*, New York: Roman & Littlefield.
- Cunningham, Lawrence S. (2009) *A brief history of saints*, London: Blackwell.
- Даларен, Жак. (2013) "Свештеничкиот поглед", во *Историја на жените на западот: Молкот на средниот век*, Кристијана Клапаш-Зубер, Скопје: Евро Балкан Пресс.
- Daly, M. (1978 & 1990) *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism*, Boston: Beacon Press.
- Daly, M. (1984) *Pure lust: Elemental feminist philosophy*, Boston: Beacon Press.
- De Beauvoir, Simone. (1952) *The second sex*, Toronto: Vintage Books.
- Дерида, Жак. (1994) *Мамузи: Стиловите на Ниче*, Скопје: Табернакул.
- Derride, Jacquesa. (2006) *Geneses, genalogies, genres and genius: The secrets of the archive*, New York: Columbia University Press.
- Derride, Jacquesa. (2006) *H.C. for life: That is to say*, Stanford: Stanford University Press.
- Donovan, Josephine. (2003) *Feminist theory: The intellectual traditions*, New York: Continium.
- Donovan, Josephine, and Adams, Carol. (2007) *Feminist care tradition in animal ethics: A reader*, New York: Columbia University Press.
- Dyhouse, Carol. (1989) *Feminism and the family in England 1880-1939*, Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Eichler, Margrit. (1980) *The double standard*, New York: St. Martin's Press.
- Eisenstein, Z. (1981) *The radical future of liberal feminism*, Boston: North Eastern University Press.

- Елијаде, Мирча. (2007) *Митот за вечното враќање*, Скопје: Слово.
- Елијаде, Мирча. (1986) *Свето и профано*, Нови Сад: Књижевна заједница.
- Елијаде, Мирча. (1996) *Светске религије*, Београд: Народна књига Алфа.
- Евдокимов, Павле. (2001) *Жената и спасението на светот: Христијанска антропологија за даровите на жената*, Велес: Воскресение-Издавачка куќа на Велешката и Повардарската Митрополија.
- Facione, Petar A., and Scherer, D. (1978) *Ethics and society*, New Jersey: Prentice Hall.
- Filipović, Vladimir. (1989) *Filozofijski rječnik*, 3. dopunjeno izd., Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Firestone, S. (1970) *The dialectic of sex*, New York: Bantam Books.
- Фласерјер, Робер. (2002) *Грција во времето на Перикле*, Скопје: Мисла.
- Fredrickson, B. L. (2003) "The value of positive emotion", in *American Scientist* 91, 330-335.
- Friedan, B. (1997) *Feminine mystique*, New York: W.W. Norton & Co.
- Friedan, B. (1998) *The second stage*, Cambridge: Harvard University Press.
- Фром, Ерих. (2013) *Уметноста на љубовта*, Скопје: Ѓурѓа.
- Frye, M. (1991) "A response to lesbian ethics: Why ethics?", in *Feminist Ethics*, C. Card, USA: University Press of Kansas.
- Фуко, Мишел. (2006) *Историја на сексуалноста 2*, Скопје: Три.
- Фуко, Мишел. (2006) *Историја на сексуалноста 3*, Скопје: Три.
- Garrett, Don. (2004) "Hume as Man of Reason and Woman's Philosopher", in *Feminist reflections on the history of philosophy*, Lilli Alanen and Charlotte Witt, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Geoffrey Bennington. (1988) *Lyotard: Writing the event*, Manchester: Manchester University Press.
- Gilligan, C. (1983) *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gilligan, Carol, and Richards, D.A.J. (2008) *The deepening darkness: Patriarchy, resistance, and democracy's future*, Cambridge: Harvard University Press.
- Grlić, Danko. (1983) *Leksikon filozofa*, Zagreb: Naprijed.
- Hanigberg, Julia E., and Ruddick, Sara. (1999) *Mother troubles: Rethinking contemporary maternal dilemmas*, Boston: Beacon Press.

- Haralambos and Holborn. (2008) *Sociology themes and perspectives*. London: Harper Collins Publishers Ltd.
- Hekman, Susan. (1999) *Feminist, identity and difference*. Portland: Frank Cass.
- Hekman, Susan. (1999) *The future of differences: Truth and method in feminist theory*. Cambridge: Polity Press.
- Held, V. (1983) "The Obligations of Mothers and Fathers", in *Mothering: Essays in feminist theory*, J. Trebilcot, Totowa: Rowman and Allanheld.
- Held, V. (1987) "Feminism and moral theory", in *Women and moral theory*, E. Kittay and D. Meyers, Savage: Rowman and Littlefield.
- Held, V. (1993) *Feminist morality: Transforming culture, society, and politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Held, V. (2006) *The ethics of care: Personal, political, and global*. Oxford: Oxford University Press.
- Held, V. (1995) *Justice and care: Essential readings in feminist ethics*, USA: Westview Press.
- Hirschmann, Nancy J., Di Stefano, C. (1996) *Revisioning the political: Feminist reconstructions of traditional concepts in western political theory*. Boulder: Westview Press.
- Хомер. (1982) *Илијада*. Скопје: Македонска книга.
- Хортон Рос, Симонс Сали. (2008) *Жените што го променија светот*, Скопје: Макавејев.
- Hume, David. (2004) "Treatise of human nature", in *Feminist reflections on the history of philosophy*, Lilli Alanen and Charlotte Witt, Kluwer Academic Publishers.
- Иригаре, Лис. (2002) *Спектум на другата жена*, Скопје: Евро Балкан.
- Jacobson, Jaap A. (2000) *Feminist interpretations of David Hume*. USA: Pennsylvania State University Press.
- Jaggar, Alison, M. (1983) *Feminist politics and human nature*, Totowa, NJ: Allanhel.
- Jaggar, Alison, M. (1991) "Feminist ethics: Projects, problems, prospects", in *Feminist Ethics*, C. Card, Lawrence, KS: University Press of Kansas.
- Jaggar, Alison, M. (1994) *Living with contradictions: Controversies in feminist social ethics*, Boulder, CO: Westview Press.

- Jaggar, Alison. (1995) *Morality and social justice: Point counterpoint*, with James Sterba, London, UK: Rowman and Littlefield.
- Jaggar, Alison. (2008) *Just methods: An interdisciplinary feminist reader*, Boulder, CO: Paradigm Press.
- Jaggar, Alison. (2009) *Abortion: Three perspectives*, with Michael Tooley, Philip E. Devine and Celia Wolf-Devine, UK: Oxford University Press.
- Jodl, Fridrih. (1963) *Istorija etike I & II*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Jung, C.G. (1964) *Man and his symbols*, New York: Doubleday and Company Inc.
- Кангра, Милан. (2004) *Етика (основни проблеми и правци)*, Загреб: Техничка књига.
- Kant, Immanuel. (2003) *Observations on the feeling of the beautiful and sublime*, USA: University of California Press.
- Kant, Immanuel. (1981) *Zasnivanje metafizike morala*, Beograd: BIGZ.
- Kant, Immanuel. (1979) *Kritika praktickog uma*, Beograd: BIGZ.
- Кант, Имануел. (1993) *Критика на практичниот ум*, Скопје: Метафорум.
- Кеј, Елен. *Есеји о љубави и браку*, Београд: Пантеон, друга књига.
- Kittay, Eva Feder. (1999) *Love's labor: Essays on women, equality and dependency*, New York: Routledge.
- Kittay, Eva Feder, and Meyers, T. Diana. (1987) *Women and moral theory*, Totowa: Rowman & Littlefield.
- Kohlberg, L. (1971) "From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development", in *Cognitive Development and Epistemology*, T. Mischel, New York: Academic Press.
- Колозова, К. (2003) *Хрестоматија на класични текстови од областа на родовата теорија*, Скопје: Евро Балкан Пресс.
- Koplstun, Frederick. (1991) *Istorija filozofije I i II tom*, Beograd: BIGZ.
- Koskinen, Lenart. (1995) *Vad är rätt? Handbok i Etik*, Stockholm: Bokförlaget.
- Котеска, Јасна. (2002) *Македонско женско писмо*, Скопје: Македонска књига.
- Kruks, Sonia. (2000) "Retrieving experience: Subjectivity and Recognition", in *Feminist Politics*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kuk, Majkl. (2007) *Kratka istorija čovečanstva.*, Beograd: Book & Marso.
- Кун, Томас С. (2002) *Структура на научните револуции*, Скопје: Магор.

- Legrand, Louis. (2001) *Moralna izobrazba danas: ima li to smisla?*, Zagreb: Educa.
- Levit, Nancy. (2000) *The gender line: Men, woman and the law*, New York: New York University Press.
- Линч, Џозеф. (1999) *Историја средњовековне цркве*, Београд: Клио.
- Livit, Rorlih R., B. Sajks i E. Vederford, (1983) "Domorotka – videnje antropologa muškaraca i antropologa-žena", u *Antropologija žene*, Beograd: Prosveta.
- Lloyd, Moya. (2005) *Beyond identity politics: Feminism, power & politics*, USA: SAGE.
- Majorov, Georgievič Genadij. (1979) *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Beograd: Grafos.
- Malinovski, Bronislav. (1979) *Argonauti zapadnog Pacifika*, Beograd: BIGZ.
- Малиновски, Бронислав. (1971) *Магија, наука и религија*, Београд: Просвета.
- McNamara, Joan, and Wemple, Suzan. (1977) "Sanctity and power: The dual pursuit of medieval women", in *Woman in European History*, Boston: Houghton Mifflin, 1977.
- McLaughlin, Janice. (2003) *Feminist social and political theory: Contemporary debates and dialogues*, Palgrave Macmillan.
- Меки, Џон. (2004) *Етика*, Београд: Плато.
- Mekman, Darin. (2007) *Istorija sreće*, Beograd: Geopoetika.
- Midgley, Mary. (2003) *Heart and mind, the varieties of moral experience*, London: Routledge.
- Мил, Стјуарт Џон. (1998) *Потчинувањето на жените*, Скопје: Сигмапрес.
- Mil, Stuart Džon. (1960) *Utilitarizam*, Beograd: Kultura.
- Миловска, Добрила. (2008) *Житија на жени-светици*, Скопје: Каприкорнус.
- Мироју, Михаела. (2002) *Convenio, за природата, жените и моралот*, Скопје: Pro Littera.
- Митевски, Витомир. (2007) *Аристотел*, Скопје: Матица Македонска.
- Митевски, Витомир. (2007) *Античка филозофија*, Скопје: Матица Македонска.
- Мон, Торил. (2002) *Сексуална / текстуална политика*, Скопје: Сигмапрес.

- Morley, Louise. (1998) *Organiseming feminisms: the micropolitics of the academy*. New York: St. Martin's Press.
- Morris, W. Edward, and Brown, Charlotte R. (Summer 2014 Edition) "David Hume", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. [www document]
Достапно на: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/hume/>
[01.06.2015]
- Keohane, Nannerl O., Rosaldo, Z. Michelle, and Barbara C. Gelpi, (1982) *Feminist theory: A critique of ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2002) *Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future*. Cambridge University press.
- Nietzsche, Friedrich. (2004) *Ecce Homo and the Antichrist*. New York: Algora Publishing.
- Никчевић, Радомир. (2001) *Жена у цркви, позвање, дарови и значај жене у хришћанству*. Цетиње: Светигора.
- Noddings, Nel. (1984) *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. USA, Berkeley: University of California Press.
- Noddings, Nel. (1989) *Women and evil*. Berkley: University of California Press.
- Oliver, Kelly. (1983) *The portable Kristeva*. New York: Columbia University Press.
- Ошиц, Клаудија. (2013) "Животот на крајот од средниот век", во *Историја на жените на западот: Молкот на средниот век*, Клапаш-Зубер, Кристијана, ур. Скопје: Евро Балкан Пресс.
- O'Reilly, Andrea. (2010) *Encyclopedia of mothering*, USA: SAGE Publications.
- Ortega, Jose i Gaset. (2006) *O ljubavi*, Beograd: Mono & Mañana.
- Ortner, Šeri. (1983) "Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?", u *Antropologija žene*, Žarana Papić i Lydia Sklevicky, Beograd: Prosveta.
- Osho. (2000) *Autobiography of a spiritually incorrect mystic*, New York: St. Martin's Press.
- Osho. (1998) *Glimpses of a golden childhood*, Rajneeshpuram: Rajneesh Foundation International, Rebel Publishing House edition.
- Ошо. (2008) *Книга за жената*, Скопје: Мартина.
- Outli, Kit. (2005) *Emocije: kratka istorija*, Beograd: CLIO.

- Пантел, Шмит Полин. (2011) "Претставување на жените", во *Историја на жените на западот: Од антички божици до христијански светици*. Скопје: Филозофски факултет (Институт за родови студии) Евро Балкан Пресс.
- Pavičević, Vuko. (1962) *Uvod u Etiku*. Beograd: Kultura.
- Peterson, Anna L. (2001) *Being human: Ethics, environment, and our place in the world*. USA: University of California Press.
- Petrović, Gajo. (1983) *Engleska empiristička filozofija*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Philips, Anne. (1998) *Feminism and Politics*. New York: Oxford University Press.
- Платон. (1981) *Тимеј*. Београд: Младост.
- Платон. (2007) *Тимеј*. Скопје: Матица Македонска и Филозофски Факултет.
- Платон. (1979) *Гозба или за љубовта, Федар или за убавината*. Скопје: Македонска книга.
- Platon. (2002) *Država*, Beograd: BIGZ.
- Померој, Сара Б. (2005) *Божици, курви, сопруги и робинки*. Скопје: Слово.
- Поп-Јорданова, Нада. (2001) *Педијатриска психофизиологија (дете, емоции, здравје)*. Скопје: Мисла.
- Regan, Tom. (1983) *The case for animal rights*, Berkeley: University of California Press.
- Rich, Adrienne. (1970) *Of woman born*. New York: Norton.
- Robinson, F. (1999) *Globalizing care: Toward a politics of peace*, Boston: Beacon Press.
- Ruddock, S. (1983) "Maternal thinking", in *Mothering: Essays in feminist theory*, J. Trebilcot, Totowa: Rowman and Allanheld.
- Ruddock, S. (2005) *Maternal thinking: Toward a politics of peace*, New York: Ballantine Books.
- Русел, Ален. (2011) "Политиката на телесноста во античкиот Рим", во *Историја на жените на западот: од антички божици до христијански светици*. Полин Шмит Пантел, Скопје: Филозофски факултет (Институт за родови студии), Евро Балкан Пресс.
- Санџакоски, Стефан. (2003) *Апофатичка филозофија*, Скопје: Три.

- Сандакоски, Стефан. (2012) *Незавршено битие*. Скопје: Три.
- Satris, Stephen. (1998) *Taking sides: Clashing views on controversial moral issues*, CT: The Dushkin Publishing Group, 2nd edition.
- Schopenhauer, Arthur. *O ženama*, Koprivnica: Izd. knjižare Vinka Vošickog.
- Schopenhauer, Arthur. (2014) "On women", in *Essays of Schopenhauer*, The University of Adelaide Library. [www document] Достапно на: <https://ebooks.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/essays/chapter.html> [01.06.2015]
- Sher, G. (1999) "Other voices, other rooms? Women's psychology and moral theory", in *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race and Origins of Existentialism*, E. Simons, Margaret A., Lanham: Rowman and Littlefield.
- Симоновска, Сузана, и Скаловски, Денко. (2012) *Етиката и Родот*, Скопје: Филозофски факултет.
- Симоновска, Сузана. (2010) "Феминистичка етика - одговор на елитизмот, сексизмот и родовите обрасци во етиката", во *Годишен зборник*, Скопје: Филозофски факултет.
- Симоновска, Сузана. (2008) *Духовноста во ерата на техниката*. Скопје: Аз-буки.
- Симоновска, Сузана. (2007) *Етика - Книжевно-теориски поимник*. Скопје: МАНУ.
- Singer, Peter. (1975) *Animal liberation*, New York: Harper Collins Books.
- Сиса, Џулиа. (2011) "Половите филозофии на Платон и Аристотел", во *Историја на жените на западот: од антички божици до христијански светци*, Полни Шмит Пантел, Скопје: Филозофски факултет (Институт за родови студии) Евро Балкан Пресс.
- Слапшак, Светлана. (2003) *Женски икони на XX век*, Скопје: Темплум.
- Soble, Alan. (2002) *The philosophy of sex*, NY: Romman & Littlefield.
- Sobn, A-M. (2000) "Between the wars in France and England", in *A History of Women (V): Toward a Cultural Identity in the Twentieth Century* (92-119), Thébaud F., Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Spark Notes Editors. (2015) "Women in the Renaissance", in *SparkNote on Italian Renaissance (1330-1550)*. [www document] Достапно на:

- <http://www.sparknotes.com/history/european/renaissance1/section9.rhtml>
[01.06.2015]
- Sterba, James P. (2001) *Ethics: Classical Western Texts in Feminist and Multicultural Perspectives*, New York: Oxford University Press.
- Sweet, William. (2001) *The bases of ethics*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Sвето pismo na Stariot i na Noviot Zavet*. (1983) London.
- Talanga, Josip. (n.d.) "Rasprava o ljudskoj prirodi", u David Hume. [www document]
Достапно на: <http://www.scribd.com/doc/24324133/Hume-Rasprava-o-Ljudskoj-Prirodi> [01.06.2015]
- Темков, Кирил. (1998) *Етика*. Скопје: Епоха.
- Темков, Кирил. (1999) *Етиката денес*. Скопје: Епоха.
- Темков, Кирил. (2001) *Етика за младите*. Скопје: Епоха.
- Темков, Кирил. (2004) *Етички речник*. Скопје: Просветно дело.
- Темков, Кирил. (2007) *Како да се биде добар (етика за млади)*. Скопје: ОХО.
- Thébaud, F. (2000) *A history of women (V): Toward a cultural identity in the twentieth century*, Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Томасе, Клод. (2013) "Природата на жената", во *Историја на жените на западот: Молкот на средниот век*, Кристијана Клапиш-Зубер. Скопје: Филозофски факултет (Институт за родови студии), Евро Балкан Пресс.
- Tong, R. (1993) *Feminine and feminist ethics*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Tong, R. (2009) *Feminist thought: A more comprehensive introduction*, 3rd edition, Boulder, CO: Westview Press.
- Tong, Rosemarie, and Williams, Nancy. (2014) "Feminist ethics", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta. [www document]
Достапно на: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/feminism-ethics/> [01.06.2015]
- Tournier, Paul. (1991) *Poslanje žene*, Zagreb: Provincijalat franjevacatredoredaca. Biblioteka „Oko tri ujutro“.
- Tronto, Joan. (1995) "Woman and caring: What can feminist learn about morality from caring", in *Justice and Care*, Virginia Held, USA: Westview Press.

- Tronto, Joan S. (1993) *Moral boundaries: A political argument of ethic of care*, London: Routledge.
- Tuana, Nancy. (1992) *Woman and the history of philosophy*, USA: St. Paul.
- Важал. Артур. (1992) *Александар Македонски*, Скопје: Гурпа.
- Векио, Силвана. (2013) "Добрата жена", во *Историја на жените на западот: Молкот на средниот век*, Кристијана Клапаш-Зубер, Скопје: Филозофски факултет (Институт за родови студии), Евро Балкан Пресс.
- Voet, M.C.Bernadetta. (1995) *Feminism and citizenship: Feminist critiques of the concept of social-liberal citizenship*, M.C.B.Voet.
- Vukasović, Ante. (1993) *Etika, moral, osobnost*, Zagreb: Školska knjiga.
- Вулф, Виржинија. (1998) *Сопствена соба*, Скопје: Сигмапрес.
- Vulstonkraft, Meri. (1994) *Odbrana prava žene*, Beograd: "Filip Višnjić".
- Walker, Margaret Urban. (2007) *Moral understandings: A feminist study in ethics*, 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Walker, Margaret Urban. (1995) "Woman and caring: What can feminist learn about morality from caring", in *Justice and care*, Virginia Held, USA: Westview Press.
- Warren, Karen J. (2009) *An unconventional history of western philosophy conversations between man and women philosophers*, USA: Rowman Littlefield Publishers.
- Warren, Karen J. (2000) *Ecofeminist philosophy: A western perspective on what it is and why it matters*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Windelband, Wilhelm. (1990) *Povijest filozofije*, Prva i druga knjiga, Zagreb: Naprijed.
- Wollstonecraft, M. (1988) *A Vindication of the Rights of Women*, London: Penguin.
- Young, Marion Iris. (2005) *On female body experience: Throwing like a girl and other essays*, UK: Oxford University Press.
- Зубер-Клапаш. Кристијана. (2013) *Историја на жените на западот: Молкот на средниот век*, Скопје: Филозофски факултет (Институт за родови студии), Евро Балкан Пресс.
- Чаусидис. Никос. (1994) *Митски слики на Јужните Словени*, Скопје: Мисла.
- Ђурић, Miloš. (1976) *Istorija helenske etike*, Beograd: BIGZ.
- Ђурић, Miloš. (1957) "Platonovo učenje o najvišem dobru", u *Filozofski pregled*, br.1. Beograd: Filozofsko društvo Srbije.

- Џордан, Глен, и Ведон, Крис. (1999-2000) *Културна политика, класа, род и постмодерниот свет*. Скопје: Темплум.
- Шајд, Џон. (2013) "Религиските улоги на Римјанките", во *Историја на жените на западот: Молкот на средниот век*, Кристијана Клапаш-Зубер. Скопје: Филозофски факултет (Институт за родови студии). Евро Балкан Пресс.
- Шваб, Густав. (2010) *Најубавите митови*. Скопје: Гурѓа.
- Шопенхауер, Артур. (1989) *О Генију*. Београд: Графос.