

О.А. Луценко

**ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА СТАТІ:
ГЕНДЕРНИЙ АНАЛІЗ**

Монографія

УДК 305:[1+008]:316.346.2

Л86

*Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради
Сумського державного педагогічного університету імені А.С. Макаренка
(протокол № 4 від 26.11.2018 року)*

Рецензенти:

К.І. Карпенко, доктор філософських наук, професор (Харківський національний медичний університет);

Н.В. Кочубей, доктор філософських наук, професор (Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова);

О.Ю. Щербина-Яковлева, доктор філософських наук, професор (Сумський Державний університет).

Луценко О.А.

Л 86 Філософія та культура статі: ґендерний аналіз:
Монографія. – Суми: ФОП Цьома С.П., 2019. – 350 с.

ISBN 978-617-7487-62-2

Монографія написана з огляду на актуальність теорії і практики ґендерних досліджень і сучасних наукових надбань у сфері ґендерного культурологічного аналізу.

Теоретичною основою викладеного матеріалу є ґендерний підхід, який орієнтований на виявлення сексизму, а також спрямований проти тих ідеологій і інститутів, які свідомо чи підсвідомо побудовані на нерівних відносинах.

Монографія містить концептуальні питання, які відображають процес формування ґендерних відносин в історико-культурному і ментальному просторі. Текст видання містить базові знання щодо основних проблем виникнення і генези проблематики статі, знайомить з провідними культурологічними концепціями в цій сфері дослідження. Автор розкриває **ґендерні аспекти культурних символів та міфологічних образів**, процес формування та трансформації таких соціокультурних феноменів статі як тілесність, сексуальність, сім'я і кохання.

Рекомендується культурологам, історикам, соціологам, етнографам, студентам і викладачам, а також усім тим, хто цікавиться культурою і історією сім'ї, статі і ґендерними дослідженнями в цілому.

УДК 305:[1+008]:316.346.2

© О.А. Луценко, 2019

© ФОП Цьома С.П., 2019

© СумДПУ імені А.С. Макаренка, 2019

ISBN 978-617-7487-62-2

ЗМІСТ

НАУКОВА ПАРАДИГМА В ҐЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КУЛЬТУРИ	5
Частина I. ПРОБЛЕМАТИКА СТАТІ: ВИНИКНЕННЯ І ГЕНЕЗА.....	8
I. ҐЕНДЕРНІ АСПЕКТИ КУЛЬТУРНИХ СИМВОЛІВ ТА ОБРАЗІВ.....	8
1. Символ як образний світовий конструкт	8
2. Особливості символіки жіночого начала в світовій культурі	12
3. Жіночі символи в контексті українського традиційного світогляду.....	20
4. Український орнамент: ґендерний аспект	31
II. ҐЕНДЕРНИЙ АНАЛІЗ АРХАЇЧНИХ РЕЛІГІЙ ТА МІФОЛОГІЙ	34
1. Діалектика жіночого образу в ранніх релігійних системах	34
2. Жіночі образи в міфології Давнього Світу.....	40
3. Жіночий образ в античній міфології: культурно-історична типологія	47
4. Давня слов'янська міфологія: ґендерний аспект	61
III. ОБРАЗ ЖІНКИ У РЕЛІГІЙНІЙ СВІДОМОСТІ.....	69
1. Жінка та жіноче начало в християнстві: ортодоксальна та неортодоксальна точки зору	69
2. Діва Марія як жіночий ідеал і деякі інші архетипічні жіночі образи Біблії	75
3. Особливості ґендерних стосунків в ісламі	79
4. Особливості ґендерних стосунків в православ'ї	84
Частина 2. ҐЕНДЕРНА ФІЛОСОФСЬКО – КУЛЬТУРНА ПАРАДИГМА: ТЕОРІЯ І ІСТОРІЯ	94
IV. ВІДОБРАЖЕННЯ ПАТРІАРХАЛЬНОГО СВІТОГЛЯДУ В ЗАХІДНО-ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	94
1. Ґендерна парадигма в філософії.....	94
2. Відображення патріархального світогляду в філософії Давнього світу.....	96
3. Жінка в системі філософських уявлень Нового і Новітнього часу	103
4. Подолання патріархатного дискурсу у філософсько-культурній думці постмодернізму і фемінізму.....	119
V. СТАТЬ І ГЕНДЕР В КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ.....	127
1. Стать і гендер у контексті дихотомії «природа – культура»	127

2. Ґендерний розвиток скрізь призму культурологічного аналізу ..	139
3. Соціостатева стратифікація як чинник ґендерного розвитку	150
4. «Жіноче начало» в українській ментальності	156
VI. ЖІНКА В КОНТЕКСТІ МЕНТАЛЬНИХ УЯВЛЕНЬ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ (на прикладі культури Середньовіччя)	164
1. Роль християнської традиції та інші фактори, що визначають ставлення до жінки в середньовічній культурі	164
2. Роль і місце жінки в культурі Середньовіччя	169
3. Соціокультурні феномени доби Середньовіччя	181
4. Відображення стереотипів масової свідомості у світській літературі, перші твори на захист жінок	195
Частина 3. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ (ТІЛЕСНІСТЬ, СЕКСУАЛЬНІСТЬ, КОХАННЯ, СІМ'Я) ЯК ОБ'ЄКТИ ҐЕНДЕРНОГО АНАЛІЗУ	202
VII. КУЛЬТУРНА ІСТОРІЯ ТІЛА	202
1. Проблема вивчення предметної категорії людської тілесності .	202
2. Історико-культурна типологія тілесності	207
3. Естетичний аспект тілесної статевої диференціації	219
4. Соціальні та ґендерні особливості еталону фізичної привабливості	225
VIII. КУЛЬТУРНА ДИНАМІКА СЕКСУАЛЬНОСТІ	235
1. Сексуальність і норми сексуальної поведінки в культурі	235
2. Феномен людської сексуальності у соціально-культурному і філософському аспекті	241
3. Мішель Фуко, політичні технології тіла («Історія сексуальності» та ін.)	252
4. Чоловіче тіло та сучасні інтерпретації чоловічої сексуальності	259
IX. КОХАННЯ І СІМ'Я ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ І ОБ'ЄКТИ ҐЕНДЕРНОГО АНАЛІЗУ	270
1. Кохання і сім'я як основа ґендерних взаємовідносин і відображення еволюції особистості	270
2. Кохання як результат еволюції особистості	281
3. Історична динаміка сімейно-шлюбних відносин в культурі	297
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	316

НАУКОВА ПАРАДИГМА В ҐЕНДЕРНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ КУЛЬТУРИ

Сьогодні є всі підстави говорити про ґендерні студії як про нову наукову парадигму, усталену теоретичну перспективу, що сформувалась в останні десятиріччя ХХ століття. Термін «ґендер», який дослівно переводиться словом стать, був запропонований для використання в тих випадках, коли мова йшла про соціальні, культурні, психологічні аспекти «жіночого» у зв'язку з «чоловічим», тобто при виділенні всього того, що формує риси, норми, стереотипи, ролі, типові і бажані для тих, кого суспільство визначає як жінок.

Ґендерні дослідження – міждисциплінарна дослідницька практика, що реалізує евристичні можливості ґендерного підходу для аналізу соціально-культурних трансформацій і систем домінування.

З 90-х років ґендерні дослідження стають достатньо розповсюдженими у всьому світі. Процес розвитку ґендерних досліджень показує, що в ньому сконцентрувалися і знайшли відображення більшість ліній теорії пізнання. Формування ґендерного підходу в соціальному і гуманітарному знанні, по суті, є значно більшим, ніж просто поява нової теорії. Це принципово нова теорія, визнання якої іноді означає зміну ціннісних орієнтацій людини, перегляд багатьох звичних уявлень.

Останні десятиліття суттєво змінили відношення до ґендерної культурології і жіночої історії у всьому світі. Радикальні дослідниці поставили питання про те, що гуманітарне знання у попередні часи переважно будувалось під кутом чоловічого бачення світу. Це дало поштовх до нових досліджень. Було запроваджено нові дослідницькі напрями – історія жінок і ґендерна культурологія.

Визначаючи провідні методологічні підходи в рамках ґендерних досліджень, аналітики виділяють декілька основних. Так, в якості основних можна спостерігати два методи: метод «соціалістичного фемінізму» і метод «теорії відмінності». Визнання теорії відмінності, як вважають, дозволяє більш обґрунтовано заявляти про принцип міждисциплінарності в ґендерних дослідженнях. Для них міждисциплінарність характерна і на рівні дослідження конкретних проблем, і на рівні обґрунтування ґендерної асиметрії суспільного розвитку в цілому. Коло наук, що включаються в ґендерні дослідження, надзвичайно широке: філософія, соціологія, економіка, демографія, історія,

антропологія, психологія, політологія, філологія і соціолінгвістика, семіотика, етнографія, культурологія та ін.

Теорія і практика ґендерних досліджень в культурі спрямовані проти сексизму, а також проти тих ідеологій і інститутів, які свідомо чи підсвідомо побудовані на нерівних відносинах. Поняття «ґендер» відкидає біологічний детермінізм, пов'язаний із використання слова «стать» або «статева відмінність» і підкреслює відносний аспект нормативного визначення фемінності і маскулінності.

ґендерні дослідження в культурі принципово трансформують дисциплінарні парадигми, вони піддають критичному переосмисленню передумови і стандарти існуючих раніш досліджень, тим самим розхитуючи базові концепції філософського і історичного мислення, а саме: категорії соціального аналізу, історичну періодизацію, теорію соціальних змін. З позиції ґендерного підходу наші уявлення щодо прогресивного значення певних епох, наприклад, класичних Афін, Ренесансу, Французької революції потребують перегляду. Щоб зазначити коло проблем, що вивчаються, прибічники нового підходу до вивчення минулого стали називати себе прихильниками «соціальної історії», під крилом якої опинилися різні субдисципліни: «історія особистого життя», «історія повсякдення» і т. п.

Пізніше соціальна історія поступилася місцем історії культурній. Зросло значення історії ментальностей, яка призвела дослідників до висновку про необхідність вивчення «жіночої історії», як такої наукової проблеми, яка наближає до розуміння загального і особливого, соціального та індивідуального в еволюції духовного світу чоловіків і жінок. Нові підходи до знання довели, що жіноча історія і культура, як правило, майже завжди передбачає драматизацію минулого.

Зосередившись на вивченні історично сформованих відносин між чоловіками і жінками у патріархальних структурах класових суспільств, ґендерні дослідження використовують нову категорію аналізу соціальних відносин, названу ґендером.

Нова парадигма актуалізує цінність культурологічних досліджень феномену «жіноче начало». Виникає необхідність в такому науковому аналізі, що дозволить «розчленити» феномен «жіночого», виділити його складові частини, відокремити реальність від уявного, ідеал від дійсності, тобто розглянути «жіноче начало» насамперед як культурологічне явище, обмежене в часі. Це дозволяє поставити питання про жіночу

природну сутність як про уявлення, що існує в певні культурні епохи і в певних етнокультурах та взаємозалежне від них.

Як правило, більшість ґендерних дослідників не відмовляється від методів філософського, культурологічного і історичного аналізу, не заперечує принципів науковості і визначає виключне значення порівняльного методу. Іноді методи, які протиставляються, наприклад, агрегативний метод (метод збору розрізнених фактів із джерел різних типів і видів) і казуальний (метод детального розгляду рідкісних, унікальних явищ) вільно співіснують і переплітаються в ґендерних дослідженнях, допомагаючи реконструювати макро- і мікроструктури різних соціумів. Ставши популярним в школі семіотики інтерпретативний метод (метод «розшифровки» символіки поведінки, жестів) доповнюється дискурсивним (який дозволяє бачити велику кількість діалогів в суспільстві: чоловіка і жінки і т. п.).

Запропонована Джоан Скотт ґендерна модель історичного аналізу реконструює історичну динаміку в ґендерній перспективі. На наш погляд, модель прикладається і до культурного виміру. При цьому неминуче видозмінюється загальна концепція соціально-культурного розвитку, оскільки вона повинна включати і динаміку ґендерних стосунків. Реалізація можливостей ґендерного аналізу неможлива без його адаптації з урахуванням специфіки історичних і культурологічних методів дослідження.

ґендерні культурологи виходять з уявлення про комплексну соціокультурну детермінацію відмінностей і ієрархію статей, аналізують їх функціонування і відтворення в макроісторичному контексті. Саме ця орієнтація на подолання ґендерно-історичної автономії і нахил до комплексних досліджень найвищого рівня характеризує нову якість запропонованого напрямку.

Слід розуміти, що реалізація нових можливостей, які відкрив ґендерний аналіз, була б неможлива без його адаптації з урахуванням специфіки історичних методів дослідження, без «притирки» нового інструментарію до матеріалу історичних джерел.

Знання філософії та культури статі відкриває нові можливості в розвитку і формуванні людської індивідуальності, допомагає створити сприятливіші умови для навчання та виховання.

Частина I. ПРОБЛЕМАТИКА СТАТІ: ВИНИКНЕННЯ І ГЕНЕЗА

I. ҐЕНДЕРНІ АСПЕКТИ КУЛЬТУРНИХ СИМВОЛІВ ТА ОБРАЗІВ

1. Символ як образний світовий конструкт

Ґендерний культурологічний аналіз потребує розгляду феномена статі, як особливої культурологічної категорії. І тут нашу увагу привертає символ як така культурологічна категорія, що «спроможна охопити всеоб'ємлючу органічну модель, таку, як множинність в єдності» [172, с.11], що є характерною ознакою феномена «жіноче начало», який довгий час був позбавлений соціального змісту. Саме символ має різні аспекти сприйняття, які нарізно виявляють себе в культурі.

Символ - термін, що означає умовний речовий пізнавальний знак для членів певного суспільства або конкретної соціальної групи.

Основою для аналізу символу, як філософсько- культурного феномену слугують роботи авторів, що займались дослідженням символічних форм: Дж. Фрейзера, В. Тернера. Бр. Малиновського, Е. Дюркгейма, Л. Леві – Брюля, З. Фрейда, К. Юнга, Е. Касіра, А.Н. Уайтхеда, С.К. Лангер та ін.

Символ – одна із могутніх підвалин культури. Його можна розглядати як абсолютний центр світу людської культури. Людина живе в символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсуму. Із них складається мережа символічного досвіду. «Символ – ключ до природи людини», – вважав відомий теоретик символізму Є. Кассирер [167, с. 29-30].

Теоретичною основою нашого дослідження є сучасні філософські теорії символу, насамперед праці, що відбивають символістську концепцію, яка орієнтує на всезагальність символу (Л. Голан, Е. Касіер, Х. Е. Керлот, О. Ф. Лосев. К. А. Свасьян, К. Г. Юнг та ін.).

За теорією Е. Касіра, людське існування можна розглядати як існування, що відбувається в символічних формах. Отже, пізнання світу в давнину – це пізнання його за допомогою символічних образів, оскільки всі форми людського пізнання та діяльності мають символічний характер.

У символістському підході до ґендерної проблематики можна вирізнити два напрями. Один з них - культурологічний, що оперує поняттям більш широкого історико-культурного контексту, включаючи загальні концепції навколишнього світу, класифікацію його засадничих понять, міфологічні уявлення і т.д. Інший, «соціологічний напрям» більшу увагу приділяє впливу того або іншого типу соціальної організації на концептуалізацію понять «рід» і «стать». Обидва напрями характеризують «символістський структуралізм», вихідні установки якого розробляв Е. Арднер, а згодом, розгорнули П. Сенді та Ш. Ортнер.

Теорія безголосих груп, висунута Арднером у 1975 році, стверджує, що члени домінуючої групи створюють систему комунікації, яка підтримує їхнє бачення світу і концептуалізують її як відповідну мову для всього суспільства. Виходячи з цього Е. Арднер стверджував, що представники обох статей можуть мати досить різні між собою моделі осмислення дійсності. Це знаходить відображення в міфах, релігійних та ритуальних обрядах. Моделі відрізняються характером включення в них універсальної дихотомії «природа-культура». Чоловічий образ будується на опозиції поняттю «природа», «жіночий образ» включає обидва елементи [470].

На відміну від Е.Арднера, визначний спеціаліст з «антропологічної символіки» Ш. Ортнер вважає, що символічна система єдина для суспільства в цілому. Категорія «культура», з якою асоціюється чоловіча частина суспільства, за своєю смисловою цінністю перевершує поняття «природа», що асоціюється з жінками, і це додає до їхнього протистояння елемент ієрархічної підпорядкованості. У редакційній передмові до збірника авторки «Культурне конструювання понять «рід» і «стать», вона спеціально підкреслює, що предметом дослідження 14 публікацій, які увійшли до збірника, є символи або системи символів, що варіюються від культури до культури і відображають уявлення про поняття «рід» і «стать» [473].

П. Сенді в роботі «Влада жінок і домінування чоловіків» [471] використовує кроскультурний підхід (дані по 150 племенних суспільствах з VI ст. до н.е. до сучасності) з доданням аналізу символіки міфологічних уявлень та релігійних вірувань. Положення автора, окрім установок поведінки стосовно «ролі стагей», включають важливий компонент усвідомлення навколишнього світу через символічні категорії, зокрема, «базову концепцію симетрії світу і життя».

У книзі «Символізм, його смисл і впливи» видатний філософ і логік А. Уайтхед прагне вирішити проблему роздвоєння образу світу в свідомості людини і показати шлях подолання дуалізму чуттєвого досвіду і елементів природи у сприйнятті суб'єкта. Цей шлях і є символізм, що синтезує у мисленні «каузальний вплив» об'єктів і «презентативну безпосередність» образів [364]. Філософ підкреслює, що символізм дуже важливий для використання чистого чуттєвого сприйняття в якості символів для більш примітивних елементів нашого досвіду [364, с.8].

Все частіше символічний аналіз використовується в дослідженнях, присвячених більш локальним проблемам статі. Прикладом конкретного використання символічного аналізу в системі спорідненості та внутрішньосімейних стосунків може слугувати монографія Л. Беннет «Небезпечні зв'язки та священні сестри»: соціальні та символічні ролі жінок вищих каст в Непалі» [437].

Цей новий напрямок в дослідженні жіночої символіки можна визначити як «антропологію символів».

Відзначимо, що жіноча символіка розглядається також в концепціях езотеризму (Ю. Евола, Д. А. Андреев). В рамках психоаналізу (Ю. Кристева, Т. Пуларія, З. Фрейд, Е. Фромм, Дж. Хіллман, К. Г. Юнг та ін.) символ розглядається в якості єдиної опосередкованої можливості прояву несвідомих начал в індивідуальній психіці і культурі. На жаль, відсутність розгорнутого культурологічного аналізу робить використання цієї літератури в ґендерній проблематиці досить обмеженим.

Отже, символізм являє собою щось таке, що може бути назване магнетичною силою, яка притягує один до одного феномени, що мають один і той же ритм, і навіть дають їм можливість взаємообміну. Про можливість порівняння за аналогією, тобто порівняння об'єктів за однією і тією ж координатою або «загальним ритмом», як про можливу символізацію говорять К. Юнг, К. Керлот та ін. Символ - культурологічна категорія, однією з невід'ємних якостей якої, є діалектика змісту і форми.

Звертання до вищеназваних теорій символу, зокрема й психоаналізу, дає можливість, використовуючи кроскультурний метод, дослідити процес трансформації символу жіночого в різних культурах. Використання загальної теорії символу дозволяє розглядати жіночу символіку як окремий випадок існування символу в системі культури, що і складає зміст даного розділу.

«Жіноче начало» - це символ, оскільки являє собою ідейно-образну конструкцію, дану нам безпосередньо і інтуїтивно, що володіє великим смисловим змістом. У ньому є функціональність і відображення дійсності, амбівалентність, узагальненість, закономірність співвідношення загального та одиничного і можливість розкладу в нескінченні ряди, що є характерними ознаками символу, зокрема, складного символізму.

Проаналізуємо жіноче начало як універсальний символ високого ступеню складності. Він виражає ідею жіночої природної сутності та володіє декількома аспектами сприйняття, з яких головних три, що умовно можна назвати (за К.Юнгом) Magna Mater, Сирена, Душа. «Жіноче начало» як символ зберігає свій зміст і простежується у трьох аспектах сприйняття протягом всієї історії культури, відбиваючись у міфах, символіці, релігійних уявленнях, на рівні буденної свідомості і у філософському знанні, будучи проявом колективного несвідомого. При цьому жіночі архетипи як символічні конструкції через інтерпретацію дешифруються в різні образні уявлення, виступаючи базисною передумовою для предметних інтерпретацій в масштабах всієї культури.

Якщо функції жіночого начала і деяких інших символів (вода, дерево і т. ін.), збігаються і розкривають їх належність єдиній сутності, обидва об'єкти, хоча б вони і були різними в екзистенційному плані, стають одними в символічному плані, і, таким чином, взаємодоповнюючими. Вони є *coniunctio* («поєднанням») того, що раніш було *distinctio* («роз'єднанням»). Тому символічна техніка є не що інше, як поступове упорядкування таких ототожнень. У результаті народжується єдиний образ жінки в світовій культурі.

Важливим матеріалом для аналізу можуть слугувати також роботи вчених, які містять жіночу символіку (В. Бауер, А. Голан. Х. Керлот, Дж. Купер, М. Маковський, Ц. Тодоров, Дж. Трессідер, Д. Фолі, К. Г. Юнг та ін.). У процесі дослідження варто спиратись на ідею зміщення аспектів сприйняття в смисловій структурі символу, що спостерігається в історії культури (Р. Генон).

Зауважимо, що символ «жіноче начало» зароджується в первісній культурі. На перший план у розумінні жіночого образу, такого, яким він бачиться крізь призму загальної символіки і міфологічних уявлень виступає сильний аспект сприйняття, пов'язаний з Матір'ю або Magna

Mater. Ця фігура втілює в собі природне життя і життєдайне начало, войовничість, величезну потенційну силу і енергію.

З розвитком цивілізації диференційованість властивостей культури, її сторін і різних сфер призводить до зростання суперечностей її окремих елементів, що знаходить відображення в поглядах на жінку і виражається у пом'якшенні жіночого образу. В європейській культурі відбувається поступове зниження образу сильної матері. Риси активності, незалежності, сили і енергії майже зникають у сприйнятті жіночої сутності, не асоціюючись більше з жінкою. Ці уявлення формують масову європейську культуру.

Спільність ґендерної символіки, яку ми спостерігаємо в усній поетичній творчості багатьох народів і в різних міфологічних системах, визначалася об'єктивними особливостями буття.

2. Особливості символіки жіночого начала в світовій культурі

Релігійно-філософський статевий символізм оперує глобальними, космічними образами, які претендують на позачасове і позапросторове буття. На підтвердження цьому сучасні дослідники вказують на те, що різноманітні вербальні позначення і символи, слова і метафори, що позначають статевий член, мають на увазі активне, суб'єктивне начало, а також інструмент, засіб діяльності (знаряддя праці, музичні інструменти, зброя). Навпаки, піхву частіше описують (І.Кон) як пасивне начало, порожнечу, западину, посудину, вмістище, природний отвір (діра, яма) або якась обмежена частина простору (кімната, фортеця). І. С. Кон, серед інших, звернувши увагу на ці факти, пов'язує з цими образами стародавні архетипи чоловічого і жіночого начал взагалі [183].

Початком світу усі міфології уявляють хаос, який бачиться як світовий океан а також пустота. Пустота, порожнеча вважається жіночим принципом, який відбиває сексуальний аспект сприйняття.

Сексуальний аспект сприйняття є основним у пронімальній символіці (під «пронімальною символікою» ми маємо на увазі символіку отворів (дір, поглиблень, розвилок) і операції проїняття (протягання, протягування, занурення в отвір).

Т.Б. Щепанская звертає увагу на те, що з вагітністю (і материнством взагалі) пов'язана система табу, блокуючих деструктивну поведінку (сварки, лайка, конфлікти, агресія по відношенню до людей і тварин), реакції відторгнення, його переживання («переляк»), а також символи відчуження (тварини, смерть, дорога, знаки меж). Йдеться про блокування деструктивних кодів: програм і символів роз'єднання. Таким чином традиція відмічає межі материнського світу, і у рамках цих меж залишалися лише інтеграційні моделі поведінки, знаки і цінності – а деструктивні витіснялися за його межі [421].

Фактично усе буденне предметне оточення жінки було пронизане символікою породження життя – знаками материнства, що маркірував будинок як «народжуючий, материнський» простір. Головним же втіленням жіночого начала у будинку була, безумовно, піч – в приказках «мати рідна», незбагненим чином пов'язана з долею і здоров'ям дітей, що народжуються у будинку.

Отже, міфологема «материнства» сприймалася як вираження інтеграційного принципу як такого.

У цьому ключі побудовані концепції багатьох філософів, які звернулися до феномену жіночого (В. Розанов, Р. Гачев). Системі статевого символізму близька також теорія В. Геодакяна, за якою чоловіча стать втілює оновлення і мінливість, а жіноча - збереження і стійкість.

Розгляд не сексуальних символів, які співвідносяться з жіночим началом, дає нам дещо іншу картину, в якій майже нема місця уявленням про жіноче начало як слабке і пасивне. Виявляється це зовсім не характерне для давності.

Ототожнення жінки з різними речами і поняттями може багато дати в розумінні жіночого начала, коли воно втілюється в мову образів і емоцій. Так, вибудовується особливий ряд символів, співвідносних між собою і жінкою. В такий ряд входять, ліс, ліва рука, ніч, дерево, вода, місяць, риба тощо. Різним ступенем ритуальної чистоти відрізнялися права й ліва сторона, що відбилося, наприклад, на різних функціях правої й лівої руки людини. Права рука вважається ритуально чистою, під час їжі слід використати саме її, у той час як ритуально нечистою лівою рукою роблять інтимний туалет, тому приймати нею їжу не можна.

Отже, розглянемо докладніше ті символи, які являють собою найбільш характерні і тотожні жіночому началу і асоційовані з ним.

Якщо говорити про основні форми, в яких виступає жіноча сутність, то це вода і дерево. Жінка співвідноситься з земним, природним життям (вода), пов'язаним із животворними початками (вода, дерево). Символом життя Вода здавна була обрана саме завдяки її живильній здібності, тому вона, як і земля і дерево, представляє жіночий принцип. Про материнське значення води як про найбільш ясне та символічне тлумачення говорить швейцарський психоаналітик і психіатр К. Г. Юнг [431, с.222].

У перелік символів жіночого включаються такі, які фігурують в якості витоків вод (материнства, життя): Мати, Земля, Мати вод, Камінь, Печера, Будинок Матері, Будинок глибини, Будинок сили, Будинок мудрості і т. ін.

Уявлення про воду як першооснову Сущого ми знайдемо також і в античній міфології, хоча, на наш погляд, це дещо суперечить міфологічним уявленням інших народів, де вода уособлює насамперед жіноче божество. Океан у греків є прабатьком богів і титанів. Один із найдавніших богів носив ім'я Домну, що означає «морська глибина». Представляється, що в доісторичні часи, слово, що означало безодню, вживалося виключно для іменування того, що було надмірним і таємничим.

У свідомості сучасної людини співвідносяться поняття води, жінки, таємничості, похмурої глибини і небезпеки. У поемі Гейне про легендарну Лореллеє: сидючи на високому березі Рейну, вона заманює човнярів своєю красою. Знову виникає все той же мотив води (який представляє первинну стихію жінки), що поглинає чоловіка, піддався жіночим чарам.

Сучасною психологією **вода** інтерпретується як символ несвідомого, нібито неформальної, динамічної, мотивуючої, жіночої сторони особистості. Проекція материнського образу на води наділяє їх різними нуминозними властивостями, характерними для матері. Вода – джерело всього сутнісного у всесвіті, символ первісної матері. Будь-яка вода є символом Великої Матері і асоціюється з народженням, жіночим початком, водами плодючості і джерелом життя [202, с.39]. Цікаво, що за Дж. Трессідером, вторинним значенням даного символізму є ототожнення води з інтуїтивною мудрістю як в даосизмі та деяких інших релігіях [361, с.44]. У космогонії месопотамських народів глибини вод розглядалися як символ незмірної, безособової мудрості. Вавілоняни

називали воду «Будинок Мудрості». Оаннес - міфологічна істота, що принесла людську культуру, зображується у вигляді людини-напівриби (риба – символ жінки) [172].

Отже, вода – давній універсальний символ чистоти, плодючості і джерело самого життя. У всіх відомих легендах про походження світу життя утворилось з первородних вод, жіночого символу потенції, позбавленої форми. Вода могла бути метафорою духовній їжі і спасіння, як, наприклад, у Євангелії.

Однак, вода відноситься до тих символів, які мають не одне значення, в залежності від різних переживань, які асоціюються з одним і тим же фізичним явищем. Це відзначають такі науковці, як Е. Тайлор і Е. Фромм: «Вода може бути величезною руйнівною силою під час шторму або коли річка затоплює береги. Тому вона може бути як символом жаху і хаосу, так і символом спокою та умиротворення» [382, с. 189].

Розглянемо асоціативний зв'язок жінки з деревом. Карл Густав Юнг показав, що образ дерева живе в якості архетипа в індивідуальному і колективному несвідомому. І дійсно, це один із самих яскравих, животворних і універсальних символів. Символ дерева нерідко вживається Ф. Шеллінгом [411, с.478] та іншими романтиками.

Інтерес до символіки дерева, який виник ще у ХІХ ст. і виявив себе у багаточисленних дослідженнях, відродився у зв'язку з роботами мовознавця і дослідника міфології В. Топорова, в яких підтримується гіпотеза, що образ світового древа є всеоб'ємлючою моделлю світу. В. Топоров стверджує, що всі образи дерев можна звести до універсального образу Древа життя, світового древа або древа пізнання, яке й було самим архаїчним, а подекуди і єдиним художнім образом [360].

Деякі дослідники, зокрема, Дж Купер і О. М. Фрейденберг, вважають, що головною формою жіночого начала є саме дерево, яке також співвідноситься зі значенням «народжувати, рожати» [202, с. 69; 377, с.77]. Цей зв'язок вбачається в тому, що дерево, як символ Всесвіту, співвідноситься з першоелементами Всесвіту, такими як вода. Символ дерева пов'язується з первісною анімістичною теорією природи. Особливо ясно цей зв'язок видно на тій стадії людської думки, вважає Е. Тайлор, коли на дерево дивляться як на свідоме особисте єство і в цій якості воздають йому поклоніння і дари [353, с.372].

Дж. Трессідер вказує на трансформацію образу, що перетворюється у символічний образ Космічного Древа або плодючої Матері - Землі. З цієї причини, не дивлячись на свою «фалічну вертикальність», дерева несуть жіночий символізм [361, с.75-77]. Материнським символом вважав дерево життя К. Юнг «Під деревом життя, – зазначав він, – треба насамперед розуміти плодоносне, родословне дерево, тобто, материнський образ» [431, с.223]. В своїх роботах психоаналітик наводить численні приклади цього. Так, омела, – пише він у творі «Лібіді, його метаморфози і символи», була засобом від безпліддя.

Символічні образи дерев знайшли відображення як у творах різних жанрів фольклору, так і в пам'ятниках давньої літератури. Це говорить про важливість даного образу в системі уявлень пращурів. Дослідниками (Б. Кербеліте [170, с.331] та ін.) наводяться приклади графічних зображень світового древа, або Древа життя, що діляться, у свою чергу, на чоловічі і жіночі символи. Символізм живих (що мають душу) дерев зберігся в європейському фольклорі в образі людини-дерева або «зеленої людинки», що безумовно вказує на його бінарність. Помічено, що ліричні пісні багатьох народів побудовані на паралелізмі образів дерева і людини (юнака або дівчини). Дерева часто стилізуються під жіночу фігуру. В єгипетській іконографії священну фігуру ототожнювали з богинею Хатор, яку зображали у вигляді дерева, що дає їжу і хліб [361, с. 77].

Багаточисленні жіночі божества вшановувалися в Греції в образі дерев, звідки виник культ священних гаїв і окремих дерев. Так, Юнона Феотийська була дерев'яним суком, Юнона Самоська – дошкою, Аргоська – стовпом; Карийська Діана була неотесаним шматком дерева, Ліндська Афінна – колоною і т. ін.

З поширенням християнства «ліс» (багато дерев) замінив у картині світу біблійну «пустелю», будучи в той самий час вільним від мирської суєти, притулком святих пустельників і місцем, де не просто жили різні чудовиська, але ще ховалися язичеські культу й був особливо активний диявол.

Ліс уособлює психе і жіночий принцип, місце ініціації незнаних загроз і темряви. В міфології друїдів «Сонце і Ліс одружені як чоловік і жінка, як світло і темрява» [202, с.178; 361, с. 193]. В європейському фольклорі і у чарівних казках ліс – місце тайн, загроз, випробувань або посвяти.

Цікаво, що і в європейському, і в східному (індійському) розумінні «ліс» протиставлявся «світлу», тобто простору, у якому існували організоване суспільство, учена культура, комфорт і разом з тим - омани, пороки й спокуси мирського життя.

Дуб був одним з найулюбленіших і шанованих серед європейських народів деревом. У латишів дуби присвячувалися божествам чоловічого рода, липи – жіночого. В Галлії друїди мали право підійматись на священний дуб для зрізання ритуальної омели лише під час урочистих церемоній і після жертвоприношень [431, с.254].

Подібно до символу води символ дерева також суперечливий, оскільки вважався вмістилищем духів добрих і злих. Підвішення жертв на деревах є загально поширеним ритуальним звичаєм; особливо численні приклади того ми можемо взяти з німецьких джерел. Розпинання жертв на хрестах є звичайним явищем в Америці (до її відкриття) [431, с.257-258]. Значення «дерево» могло бути пов'язане із значенням «загробний світ», а також «диво, чари», «чаклунка» [234, с. 134-135].

Чаклунський початок виходить і від такого багатозначного символу як **змія**, який прямо співвідноситься із деревом. Асоціація змії з деревом, аналогія з корінням і гілками дерева широко поширена. Дерево і Змія є в міфології прообразами Адама і Єви. Крім того, змія вкруги дерева (або посох Ескулапа), є символічним виразом морального дуалізму.

Внутрішня суперечливість цього символу, а також те, що змія є майже єдиною істотою, що живе в пустелі, зумовлює сенс змії як сили руйнівної. Якщо всі символи власне є функціями і знаками предметів, наділених енергією, то змія є символом енергії як такої – сили в чистому вигляді, А. Ф. Лосєв, найбільший фахівець з античної міфології, особливо підкреслює зв'язок символу змії з символом землі [219, с.41-42]. Вказуючи на те, що образи змії і змієподібних істот досить поширені в різних міфах, він не стільки говорить про аспекти могутності і сили як найближчого породження землі, скільки підкреслює пов'язані з цим якості мудрості і стихійного змішування добра і зла.

У Центральній Європі наразі існує повір'я, згідно з яким волосся, виходячи з голови жінки, під впливом Місяця перетворюється у змії (вочевидь, відлуння образу Медузи Горгони грецької міфології) [172, с.213].

У сучасних майя – хорті, про що пише В. Бауер, найголовнішою церемонією року вважається свято змії, яке святкують перед початком сезону дощів. Культ утворився з попереднього поклоніння Богині води і кукурудзи [22, с.94-95].

Змія супроводжує усі жіночі божества, у тому числі Велику Матір, і часто зображується у них у руках, або оповиває їх [202, с. 102]. На користь чіткого зв'язку між змією і жіночим началом є існування численних середземноморських божеств, зображених із змією в одній або двох руках. Зберіглася грецька гема, на якій хтонічна богиня Геката з атрибутами своєї влади кинджалом, бичем, факелом і змією [66, с.83]. Інколи, ми бачимо богиню кохання з двома зміями в руках, іноді там, де вона уособлює родючість, – це стародавня жінка - змія.

На Сході жіноче начало постійно пов'язують зі зміями. В Китаї існує повір'я, що ельфи, духи і феї перетворюються у змії [426, с.143].

Символічні значення змії різноманітні; вона могла мати есхатологічне значення і символізувати долю та бачення долі, була символом Всесвіту, ототожнювалася з життям і смертю, символізувала світовий розум, співвідносилася з поняттям данини. Символічне значення змії полівалентне, стверджують Дж. Купер і Д. Фолі [202, с.101; 374, с.350], вона може бути і чоловічою статтю і жіночою, а також самовідновлюватись.

Доказом того, що Змії – образ дуже давній, може бути просто перерахування подібних персонажів у інших народів. Це і індоєвропейський Будха, іранський Ажи-Дахакі, скандинавський Нідхегг, монгольський Аврвга Мобоя, хеттський Іллюнуки, грецький тіфон, біблійний Сатана-Змії.

Однак, вочевидь, є істотні відмінності в тлумаченні символізму змії в західній і східній культурах. Філон Олександрійський вважав, що змія є «найбільш духовною з усіх тварин» [172, с.213]. На Сході змія символізує лестоці, підступність, і зло [426, с.143]. В той же час вона викликає почуття благоговійного жаху, оскільки вважається, що вона має надприродну силу і споріднена з Милосердним Драконом. У західному символізмі змія набуває такі жіночі якості як таємничість, загадковість і інтуїтивність, на що вказує Дж. Купер, і символізує непередбаченість, оскільки раптово з'являється і раптово зникає [202, с. 102]. Цікаво, що значення змія може також співпадати зі значенням «волосся» - символ

надприродної сили, а також символ гармонії. Гармонія і порядок – якості змії, які зближують її символіку з птахом, в той час як її велика духовна сила є загальною властивістю змії і ночі.

Птах і ніч також здавна асоціювались з жінкою. Існувало повір'я, що птах перетворився в жінку, а камінь у чоловіка, і це були перші люди на землі [234 с.111]. Птах є частиною символізму дерева: сила божества низводиться у дерево або на його символ – стовбур. Два птаха на дереві (іноді один з них темний, а інший світлий) уособлюють дуалізм, темряву і світло, які вивляють і водночас не виявляють себе, дві півкулі. Птахи часто з'являються на гілках Древа Життя з змією у його підніжжя. Це поєднання, за Дж. Купером, символізує сполуку повітря і вогню [202, с. 261].

Птах ідентифікувався також зі смертю (зі сном), з ніччю, з безоднею.

Амбівалентність сприйняття характерна і для ночі – материнської, огортаючої, безсвідомої і суперечливої, оскільки вона захищає і небезпечна. Відповідно до міфологічної традиції, жінка символізувала темряву, а чоловік – світло. Ніч асоціюється з чорним кольором і смертю. Як і темрява, ніч означає докосмічну і перед пологову темряву, що передуює відродженню або ініціації і просвітленню [202, с. 218]. Гесіод дав їй ім'я Матері богів, бо греки вірили, що ніч і темрява передують створенню всіх речей. Звідси ніч, як і вода, висловлює достаток, потенційну силу, здатну до зростання.

Уособленням ночі в західному мистецтві часто є жіноча фігура з білою (сон) або чорною (смерть) дитиною – образ, що передає подвійну символіку ночі. Як і темрява, вона пов'язана з первісними страхами перед невідомим злом і силами Темряви – відьмами, злими духами, відчаєм, божевіллям, смертю, але також заплідненням, зростом, жіночим началом і сексуальністю, мріями і оновленням. Позитивний символізм («тиха ніч», «свята ніч») є настільки ж розповсюдженим, як і негативний («ніч жахів») [361, с. 240]. Цікаво, що день і ніч можуть зображатись у вигляді чорної і білої криси [202, с. 218].

Звісно це не всі символи, що співвідносяться з жіночим началом. Однак, вони дають змогу зробити певні висновки щодо жіночої сутності, якою вона бачилась на рівні символічного сприйняття і архаїчної свідомості в первісні часи людства.

З одного боку жінка виступає як істота таємнича, мінлива і непостійна, що таїть у собі постійну загрозу і небезпеку. Вона заманює і спокушає, представляючи собою вираз зла. З іншого боку, жінка співвідноситься з земним, природним життям, пов'язаним з животворними силами. Їй властива інтуїтивна мудрість і потенційна сила, вона володіє великою духовністю і енергією, втілюючи в собі порядок і гармонію.

Відмітні ознаки жіночого, виявлені при аналізі жіночої символіки, дозволяють помітити, що в баченні жіночого начала майже не бере участь ряд властивостей, які згодом стають обов'язковими складовими феномену жіночого. Це насамперед такі якості, як ніжність і слабкість, що зазвичай асоціюються з жінкою.

3. Жіночі символи в контексті українського традиційного світогляду

Український термін «традиційний світогляд» співвідноситься з такими термінами зарубіжної етнології і антропології, як «картина світу», «образ світу». Спеціалісти вкладають в цей термін бачення світобудови, притаманне тому чи іншому народові, а також уявлення народу про себе в цьому світі (R.Redfield) [468].

Дослідженню специфіки українського образу світу як теоретичного підґрунтя відродження національної культури присвячені публікації Т. Даренської, Л. Дяченко, В. Мицика та ін. Архетипи українського національного характеру як культуропокладаюча форма самоствердження нації виділені і проаналізовані в роботах А. Швецової та Т. Пуларії.

Когнітивний підхід передбачає вивчення тих логічних систем, побудов, класифікацій, які творить сам етнос. Когнітивний момент традиційного світогляду найбільшою мірою виявляється в космологічних і космогонічних уявленнях про світ, світобудову, світотворення. Вивчення поетичної народної творчості дозволяє відтворити архітектонічну будову світу, побачити особливий ряд символів, притаманний вітчизняній міфологічній традиції.

Питання про особливості сприйняття жіночого начала в українській ментальності аналізується з урахуванням робіт М. Костомарова, І. Книш, А. Потебні, А. Фамінцина, І. Франка, Б. Цимбалістого, а також сучасних досліджень, які розглядають різні підходи до аналізу національного характеру (М. Гримич, О. Козуля, В. Осипчук, І. Мірчук, М. Кисельова та ін.).

Розгляд жіночої символіки в межах національної (а саме, української) ментальності показує, що образ сильної матері (один з аспектів сприйняття) довгий час зберігає свою виразність в цій культурі. Певні якості незалежності, сили і енергії, пов'язані з давнім тлумаченням ***Magna Mater*** переважали часто в баченні типової українки, що вплинуло на формування морально-етичної духовної традиції, пов'язаної з іменем Матері. Особливий національний жіночий тип детермінований своєрідним характером української культури: життєвістю фольклорної і етнічної традицій, збереженням язичницьких (міфологічних) елементів, а також особливостями становлення українського національного характеру, історичними умовами його формування (тобто особливостями етногенезу).

З іншого боку, жіноча символіка, що склалась у давнину, ототожнення жінки з різними речами та поняттями багато дає в розумінні українського традиційного світогляду. Це дає можливість не просто зрозуміти структуру традиційного суспільства, а й осмислити ціннісні пріоритети, що виявляються у ставленні до жінки – матері, дружини, сестри, доньки.

Спільність символіки, яку ми спостерігаємо в усній поетичній творчості багатьох народів і в різних міфологічних системах, визначалась об'єктивними особливостями буття. На думку спеціалістів (М. Дмитренко, Л. Іваннікова, Г. Лозко [117, с. 3-4; 145; 215] та ін.), українська система символічного відображення світу належить до найдавніших і найбагатших систем традиційної культури на планеті.

Розгляд фольклорних символів, що ототожнюються з жінкою, сприяє розумінню символізму жіночих образів, встановленню їх характерних рис.

Символами української народної пісенної творчості є, зокрема, вода, дерево, сонце, місяць, верба тощо. Дослідження типової української символіки, зокрема тієї, яка пов'язана з образом жіночого, сприяє

виявленню особливостей українського символічного універсуму.

Ці символи формують уявлення про особливі якості жіночої української натури, становлячи перелік асоційованих одне з одним понять. Єдине багатопояснювальне уявлення виникає завдяки прирівнюванню, яке відбувається на основі внутрішньої значущості позицій, оскільки до взаємозв'язку має відношення тільки динамічне, або, іншими словами, символічне положення об'єкту.

Зауважимо, що в міфологічній символіці слов'ян ми бачимо як певні особливості, так і спільність із світовою ґендерною символікою. М. Костомаров робить акцент на водопоклонінні слов'ян (вода – «первісна матерія жіночої істоти»). «Купання в нас вважається істотною частиною багатьох забобонних обрядів і народних свят», – зауважує він, підкреслюючи важливу роль води як улюбленого предмету поезії [190, с.219].

Свідectво шани водних джерел давніми слов'янами збереглись в багатьох письмових джерелах, де згадується про жертви принесені воді і про молитви про воду, принесення клятв. Поклоніння священним джерелам і колодязям у східних слов'ян пов'язувалось з культом Св. Параскеви П'ятниці – покровительки водної стихії [330, с. 96-97].

Варті уваги також уявлення слов'ян, засвідчені в казках, про те, що землю тримає Риба-Кит. У трипільців зображення на сосудах відбивають тричленну побудову світу: 1. верхній ярус (біля горла сосуда) – вода – горизонтальна хвилясьа лінія; 2. середній ярус, найбільш широкий, заповнений спіралями, солярними та місячними знаками, косими та вертикальними лініями, які нагадують дощ; 3. нижній ярус – низький, утворений двома паралельними лініями, між якими часто нема малюнків, на верхній лінії ростуть дерева, стоять люди та тварини.

«Колись то було з початку світу

Тоді не було ні неба, ні землі,

Неба ні землі – нім сине море»

(Червононоруська пісня)

Свідectвом великого значення міфеми води є велике значення русалок у слов'янській міфології. Завжди зберігалась не тільки пам'ять про них, але й віра в їх існування. Згадаймо русальний тиждень, або русалії як час, що визначався для святкування цим німфам.

Міфема води як носія жіночого начала і всезагальний принцип притягує увагу сучасних дослідників [175]. В цьому відношенні, здається також цікавим звернення Володимира Осипчука до образу риби (традиційно співвідноситься з жіночим началом). Він вважає рибу пріоритетним символом для українців в контексті національної ментальності [275].

Дослідження інших науковців, зокрема О. Потебні, підтверджують це. Вчений звертає увагу на певний асоціативний ряд в українській пісенній творчості: вода – врода (краса); вода чиста – дівка мила; вода нечиста – дівчина невірна; каламутна вода – дівчина нехороша. О. Потебня робить висновок, що вода – дівчина, жінка. Хотіти пити – жадати кохання. Пити, поїти – вдовольняти спрагу кохання. Давати пити іншому – зраджувати чоловіку [293, с. 497- 500].

У любовній магії дівчини-гуцулки звертались до води зі словами: «Як швидко тече вода, щоб також швидко я вийшла заміж». При киданні у воду обрядової їжі («годування води») просили собі навзаєм удачі, щасті, наречених [330, с. 97-98].

Ототожнення жінки з деревом також дуже поширене в українській народній творчості. Звернемо увагу на шанування **берези**, доволі розповсюджене у слов'ян. Береза у українців – «беззахисна дівчина», символ життя.

«У самий четверток по пасці («семик») збираються дружини і дівиці під дерева, під берези і приносять яко жертви: пироги і каші і яєчні і, поклоняючись березам, учнуть пісні сатанинські, приплетаючи петі і дланми плескати і усяк бісяться», – писалося в 1636 р. в одній з чолобитних, цитує Б. Рибаків [316].

На користь дерев говорить і така українська загадка про березу:

Білява-білява перед Богом стояла.
Боже мій милий, моє тіло рубають,
А кров мою п'ють.

Жіноча символіка берези проявляється в обрядах, лікуванні дитячих хвороб: наприклад, вірячи в магичне скілення носили дівчат до берези, а хлопчиків до дубу. В обрядових приговорах береза і дуб виступали як символи нареченої і нареченого [330, с. 45].

Якщо лісам у східних слов'ян було покровителем спеціальне божество – Святобор, дубові році присвячувалися Перуну. **Дуб** був у

слов'ян уособленням сили, міці. Його так і називали – Перуново дерево.

Дуб, ясен, рідше сосна відігравали у українців роль світового дерева, на якому золота ряска, золото кора, перлинна роса, воно називається райським деревом з трьома верхівками. На цьому дереві сидять два, а то і три голуби, або сизий сокіл, і в'є собі гніздо на верхівці. На гілках сидить сиза зозуля і ластівка. З дерева крапає роса, а з тієї роси виникають колодязі. У дереві життя, в самій його середині, сховане життя і його головна мета – безсмерття [266].

Відголоски шанобливого відношення до дуба, який вважали святим, зберегались у слов'янських народів довгий час (недарма історія слов'янства створювалася серед дубів і лип). Там вони робили свої жертвоприношення, робили передбачення, роблячи висновки залежно від шуму гілок і шелесту листя. Жінки розвішували на гілках вінки, намисто з жолудів і просили: «Дай нам, великий, сили народжувати так легко і рясно, як ти народжуєш своїх дітей».

Дуб символізує чоловіче начало, міць, твердість [330, с. 169]. У східно-слов'янській поезії це – символ чоловіка. Сухий дуб означає нещасного, який потерпає від власного лиха з міцним духом. З дубом, прибитим грозою, порівнюється бездольний козак.

Чом дуб не зелений?

Лист туча пробила

Козак невеселий –

Відважна година.

Особливою повагою користувалися дерева, які ростуть у джерел і криниць. Найстійкішу асоціацію в українській культурі спостерігаємо з калиною і вербою.

Верба – тиха, скромна, беззахисна – втілення материнської турботи, ласки, мрії, вона часто викликає задуму, смутку, уособлює жіночу долю, нещасливе кохання. Верба в Україні символізувала Прадідове життя, недарма її саджали уподовж доріг, як символ берега космічного океану.

Верба краса сільських городів, домашнє дерево у народній поезії, свідок людських занять, символ зібрань і побачень. Верба також умовне дерево військової ради запорожців. Народна поезія відмічає дві властивості дерева: його особливий шум, і що воно стоїть над водою. Іноді верба символізує нещастя. Шум верби – знак звістки або несподіванки. Намагались виростити її і на городі: прийметься верба –

дівчина заміж вийде, а хлопець одружиться, і будуть вони здорові.

У кінці греблі шумлять верби

Що я насадила...

Нема того козаченька

Що я полюбила...

Верба вважається національним деревом (без верби і калини нема України). Особливо це «журливе дерево національної скорботи» оспівав Т. Шевченка. Вербою традиційно обсаджувалися дороги, ставки, криниці. Кажуть, що неможливо уявити український пейзаж без верби.

Але найбільше шанували в Україні калину. **Калина** символізувала свято Коляди, знуцання над цим деревом вважалося великим гріхом. Це символ дівочої краси, кохання, а також мужності, героїчної боротьби з ворогами, символ вічної пам'яті [260]. Калині приписується особлива сила: калиновий колір, зірваний і прикладений насвіжо до люблячого серця, потішає томління. М. Костомаров писав: «Калина взагалі, символ жіночності в широкому сенсі. Усе духовне життя жінки – її дівочтво, невинність, любов, заміжнє життя, радощі, біди, родинні почуття – усе це знаходить собі застосування в калині. Калина уявляється такою, що чує, бачить, думає і страждає» [190].

Не було на Україні хати, вважає етнограф В. Скуратівський, де не ріс би куц калини. За звичаєм, якщо десь по дорозі або у полі була самотня могила, сільські дівчатка вважали своїм обов'язком обсадити її калиною. Калинові гаї здавна вважалися священними. Біля них заборонялось пасти корів, рубити кущі. За повір'ям, якщо у калиновій люльці гойдати дитину, то вона виросте співучою [329].

Вважається, що спочатку калина була переважно символом дівочого кохання. З плином часу символічний смисл калини затемнився, і вона від дівчини і дівочого кохання перейшла до значення жінки взагалі і будь-якого кохання. Калина – дерево надзвичайно поетичне. Ягоди її служать прикрасою в кожній хаті. Червоний колір, який мають стиглі ягоди калини, зображує дівочу красу – «Ой ти, дивчино, червона калино! Вуста твої рум'яні, як калина»!. Білизна її цвіту – символ цнотливості і незайманості. У калини «в лузі над водою» – вид сором'язливий, нерішучий, безневинний, потребує покровительства і захисту.

Коливання калини, нахил її гілок до землі – символ жіночої печалі. Калина гойдається – що дівиця убивається за милим. Ще більше сумний образ має почернівша калина – образ глибоко сумуючої жінки. Жінка, яка страждає від невірності чоловіка – зламана і брошена калина. Під калиною взагалі українська жінка шукає порятунку від горя, під неї сідає плакати. Для чоловіка ходити по калину – означає здатність до подружнього життя.

Вишня в українських піснях теж жіночий символ, хоча і не такий поширений як калина. Вишня означає дівицю, убогу і красиву. Вишня вважалася на Україні «Божественним деревом», а шевченківська «садок вишневий коло хати» – символом України. Ріст ягід на вишні – дівоча веселість. Вишневий садок в піснях – улюблене місцеперебування дівчат.

Гнучкість треба вважати причиною зближення ниті, тканини і жінки, дівчини. Тому, стає зрозумілим, вважає О. Потебня, чому відьми підкочують під ноги перехожих саме клубком ниток. Як взагалі думка переходить від краси до любові, так і звивання – символ любові.

Причина, згідно з якою стеблина, гілка, дерево стають символами дівочості, – їхня гнучкість і тонкість, що приймаються в розумінні краси. В українських піснях тополя, на яку обернена невістка злою свекрухою, – «Тонка та висока, та листом широка; без вітроньку має качається, без сонечка сяє» [294, с. 115]. Про тополя говорять – не ламай тополі, бо зламаєш долю.

Тополя – символ ставності і молодості – «як тополі – така гожа». На Україні є повір'я: молодий козак поїхав за море і залишив на родину свою милу; безутішна дівчина, за порадою чарівниці, стоячи на високій кручі, в степу, виглядала свого коханого і претворилась в тополю.

Іншим шанованим у древніх слов'ян деревом була **липа**. У слов'янських землях імена поселень, лісів, гір і навіть жіночі імена часто походили від липи, яка дала свою назву і місяцю липню («липень» – так він і зараз зветься в Україні).

Про липу українці говорять, що Бог дав їй особливу силу – рятувати чоловіків від проклять, котрими їх «нагороджували» дружини. Липа усе сприймає на себе, тому і стовбур у неї увесь в наростах. І ще: липою не можна бити худобу – здохне.

До типових жіночих символів належать також символи лебедя, гори, криниці. Біле – символ краси і через це, вважає О. Потебня, **лебідь** – символ жінки, і, переважно, дівчини. «Терять девью красоту» – відставати від білих лебедів (дівчат) і приставати до сірих гусей, тобто заміжніх жінок. Таке ж значення білого кольору виходить із того, що він – символ кохання: мити біло означає кохати [294, с. 43].

Гора – теж жінка: «Ой ти горо кремінная, чом ти не лупаєшся? Скажи, скажи, серце дівко, правду, з ким ти кохаєшся? Ой щоб же я за гора була, щоб я лупалася? Ой хіба б же я розуму не мала, щоб я призналася». Гори протистоять рівнині як символу неволі, горя. Наречена протистоїть гористому місцю, де вона зросла, своїй дівочій неволі.

Слово **криниця**, поряд з чеським *studne* слугує символом дівчини (через зв'язок холоду і молодості). З ним поєднуються в українських піснях поняття некопаного та необрубленого джерела. Українське «криниця», «кирниця» має відношення до слів, що означають «сосуд». Копати криницю - любити, сватати дівчину. «В огороді криниченька некопаная, а ще ж моя дівчинонька несватаная. В огороді криниченька викопаная: а вже ж моя дівчинонька висватаная». Вода в криниці порівнюється із дівоцтвом, зменшення води – втрата дівоцтва.

Серед поширених жіночих символів – світлиця, на що також звертає увагу О. Потебня: «Чого світлонька та новесенька, чого стоїш темнесенька? Чого Маруся молодесенька, чого сидиш смутнесенька?». Асоційовані з жінкою поняття також – **дорога і тканина**. Вчений наводить вислів «Лягла Гася», тобто Ганна. Звідси – ходити дорогою, як і розривати тканину, означає любити жінку.

У слов'янській символіці стикаємось і з нетиповими ситуаціями, що заслуговують на увагу. Так, коло вважають давнім символом Великої Богині, а в слов'янському фольклорі обручка – подарунок нареченого, є образом його самого. Інші свідчення, говорять про язичницький домішок до почесей Богородиці, вказують на відношення цього до Різдва та на змішування Богородиці із Рожаницею.

Жіноча символіка дозволяє виявити особливості, притаманні саме слов'янській міфології та фольклору. Серед них – переважне поклоніння стихіям, взагалі явищам природи. І хоча співвіднесення жінки з природою досить традиційне, на цьому тлі міфологічна картина

не повторює загальноєвропейську традицію. За приклад слугує той факт, що жіноче начало в українській поетичній творчості ототожнюється з вогнем і світлом.

Ряд авторів зазначає, що в піснях і мовленнях російського і українського народів сонцю частіше приписуються жіноча природа на противагу місяцю, якому переважно приписується чоловіча (Фаминцын А.С) [368, с. 205]. Підтвердження цьому бачимо в піснях:

Мне матушка красно солнышко,
А батюшка светел месяц.
Братцы у меня часты звездушки,
А сестрицы белы зорюшки.

Сонце-мати складає скриню з приданим донці. Виникає припущення, що дочка сонця може бути не тільки чимось, що відрізняється від Сонця (скажімо, зорею ранковою чи вечірньою зіркою), але й сонцем наступного дня.

Цікаво, що у західній символіці великі птахи часто ідентифікуються з солярними божествами [202, с. 266].

У другому випадку, який розглядає О. Потебня, сонце-мати виряджає свою дочку і віддає її заміж. «Saules meita», сонцева дівка, дочка, зазначає вчений, є в усякому разі уявленням світового явища, пов'язаного із сонцем. Можливо, в основі образу потонулої дівчини, з якої виростає липа, або явір, лежить сонячний міф [293, с. 62].

Як правило, зоря (зірка) – дівчина, а між тим, вона часто буває символом чоловіка: «Що зірочка у хмарочці як бродить, так бродить; Що Василько до Галочки як ходить, так ходить». «Світиться, світиться зірочка в небі, дивиться, дивиться козак у двері». Навпаки, місяць - чоловік, князь. В українському мовленні він зветься Володимиром: «Місяцю Володимире, і ти – в небі, дуб – у полі, камінь – у морі». Місяць почасти буває і символом жінки. Точно так, як, на думку Л. Іваннікової, образ сонця переплітається з образом місяця [145, с. 76]. Змішування статі прослідковується в піснях, де одна й та ж особа порівнюється водночас з сонцем і місяцем, або місяцем і зіркою.

У праці «Пояснення українських і споріднених народних пісень» О.Потебня зазначає: «Місяць уявляється сивим волон та лисим чоловіком. Мороз – також сивим волон та сивим лисим дідом» [293, с.183]. Можливо, зв'язок з цим має розповсюджене повір'я, що в

сильні морози треба нарахувати 12 лисих (за кількістю місяців) і тоді, «на дванадцятому пересядеться мороз».

Баба у давніх слов'ян, що була жіночим божеством, яке втілювало собою хмари, пізніше уособлювала світло взагалі, або світло Місяця. Місячне сяйво притягує русалок, вони начебто купаються в ньому, гойдаючись на гілках і розчісуючи волосся [330, с. 246].

В той же час в українських колядках (піснях) господар порівнюється з місяцем, а його дружина із сонцем:

Ясен місяць – пан господар,
Красне сонце – жона його.

Володимир зветься ласкавим і красним сонечком: обидві назви рівносильні, тому що сонце в мовленні Ярославни названо світлим і пресвітлим в розумінні прихильного, приятного.

Зазначимо, що у традиційній європейській культурі співвіднесення жіночого начала з місяцем та ніччю пов'язано з принципом пасивності. Згідно з космічним порядком, місяць розглядається як двійник сонця, але в зменшеній формі. Звідси – його пасивний характер, бо він отримує своє світло від сонця.

Отже, зазначимо, у слов'янському фольклорі сонце може персоніфікуватись як в жіночому, так і в чоловічому образах. Численні солярні знаки, що, судячи зо всього грали роль оберегів, знайдено у східнослов'янських археологічних знахідках X-XIII ст., головним чином в прикрасах жіночого одягу. Це коло, хрест в колі, колесо та ін. [330, с. 246].

Я. Боровський [52, с. 372] зазначає, що з культом світла пов'язане розповсюдження численних підвісок у вигляді кружала, так звані лужниці. Час їх найбільшого поширення на Русі X- поч. XI ст. Це були амулети-обереги, які захищали дівчат від злих чар і нечистої сили. Були також поширені підвіски у вигляді невеликого хрестика. Як відомо, хрестик у язичницьких слов'ян уважався символом небесного вогню, сонячного божества, а тому таким виробам приписувались особливі священні властивості.

Ототожнення жінки з сонцем в українській народній пісенній творчості привертає увагу також з огляду відсутності традиційних рис в уособленні жіночого начала. Приклади цього численні. Вони підтверджуються й певними ознаками обрядовості, що склались у давнину.

Таким чином, можна говорити про те, що в українській культурі жіноче начало нетрадиційно ототожнюється з вогнем і світлом. Про це ж говорить і символічна паралель - ототожнення жінки-дівчини з калиною. Відомий знавець слов'янської символіки О. Потебня зауважує, що калина стала символом дівчини тому, чому дівчина названа червоною: по єдності основного уявлення вогня-світла в словах: дівчина, червоний, калина [293].

Оскільки пісенна символіка є відображенням звичаєвих норм мислення, що склалися в давнину, можливо, відтворюється система взаємин чоловіка й жінки. Звернемо увагу на стосунки відносної рівноправності:

Ой тонкая хмелинонька на яр повилася,
Молодая дівчинонька в козака вдалася.
Які руки, такі ноги, така є й головонька
(тому)

Як зійшлися, обнялися – люба й розмовонька.

Дерево хилиться на яр, до іншого дерева, тобто дівчина до парубка, до рівні. Цей випадок, вважають іноді, належить до родинних уявлень схильності (в переносному значенні любові, а звідти – відповідності, рівності), схилянням до яру, до долини.

Асоціація жінки з сонцем і світлом породжує нові асоціативні ряди в українській поезії. Спостерігається спорідненість символів води та світла. Краса та дівоцтво – світло, звідти вода – символ дівчини.

Таким чином, при аналізі жіночої символіки визначаються певні ознаки «жіночого» в слов'янському світосприйнятті.

Уявлення про жіноче начало можемо будувати, спираючись на уявлення про деякі інші символи. Такий аналіз можливий, якщо визнавати, що існують «вертикальні мости» між об'єктами, що перебувають в єдиному космічному ритмі, тобто між об'єктами, положення яких відповідає місцезнаходженню іншого «аналогічного» об'єкта в іншому плані реальності: це наприклад, тварина, рослина або колір.

Положення О. Потебні щодо символіки та можливостей символічного пізнання світу не суперечать цій тезі. Відповідно до зміни застарілих звуків та форм новими, власний смисл слова підтримується в пам'яті народній зіставленням цього слова з іншим, що має подібне із ним головне значення. Звідси – постійні епітети та інші тавтологічні вирази,

наприклад, біле світло, ясний-красний, косу чесати, думати-гадати. Та ж потреба – відновлювати забуте власне значення слів була однією з причин утворення символів. Близькість головних ознак, що засвідчено в постійних тотожних зворотах, була і між назвами символів та означуваного предмету. Калина стала символом дівчини тому ж, чому дівчина названа красною: за єдністю головного уявлення вогню – світла в словах: «дєвица, красний, калина» [117; 294].

Це дає можливість не просто зрозуміти структуру традиційного суспільства, а й осмислити ціннісні пріоритети, що виявляються у ставленні до жінки – матері, дружини, сестри, доньки.

4. Український орнамент: ґендерний аспект

У народній творчості українців, зокрема, в нинішніх їх християнських віруваннях, досить яскраво відображені сучасна історія та історія їх раннього періоду. Як писав видатний український вчений Л. Білецький, «Релігійна правда, що ховається в міфах, обрядах і поганських віруваннях, полягає зовсім не в тім, що вони дають нам якесь знання нарівні з знанням про природу, про землю..., а в тім, що вони символічно і психологічно розкривають якісь найглибші процеси, що відбуваються за межами нашої зверхньої дійсності й дають можливість збагнути ту глибину, національну правду, що виявила себе особливо яскраво тоді, коли поганство українського народу зіткнулось із християнством [42, с.24-25].

Вивчення всього народного, релігійного, обрядового, історичного, легендарного, побутового й поетичного скарбу нашого народу є, на думку вченого, необхідним, особливо в умовах повернення України до свого національного життя.

Дослідження скарбів української народної творчості, багато з яких гармонійно поєдналося з християнськими традиціями, обрядами, культами в його національному світобаченні, з огляду на це, вимагає посиленого вивчення і аналізу.

Показовим в цьому плані є український орнамент, ґендерний аспект якого є прикладом втілення в національній культурі традиційних ознак жіночого архетипу.

Зауважимо, що виконуючи роль оздоби того або іншого предмета, **орнамент** (від лат. – прикрашення) не може існувати окремо від визначеного мистецького твору, він має особливі прикладні функції. Мистецьким твором є сам предмет, прикрашений орнаментом.

О. Сисоєва уважно розглядає роль та функції, які виконує орнамент, приходячи до висновку, що вагомість орнаментального мистецтва у системі виразних засобів і мистецьких творів набагато більша, ніж просто функція прикрашення, та не обмежується одним тільки прикладним характером [328]

Вивчення минулого, розкривання внутрішнього світу людини, розуміння шифру орнаменту притягує все частіше увагу дослідників з огляду на можливість застосування ґендерного аналізу. На жаль, відсутність розгорнутого культурологічного аналізу робить використання цієї літератури в ґендерній проблематиці досить обмеженим. Тема тим не менш є дуже перспективною, на наш погляд. Наведемо деякі міркування вчених.

Мотив троянд в орнаменті поширений, але є не дуже давнім. Довідник зі стародавніх українських вишивок говорить: «Ружа – улюблена квітка українців, її дбайливо плекали під вікнами хати, адже квітка ця нагадує сонце. Промовте слово ружа, і ви знайдете в ньому древню назву Сонця – Ра. А може воно означає вогневу кров, бо староукраїнська назва крові – руда». Цей узор укладено за певним законом рослинного орнаменту, що означає безперервний сонячний рух вічним оновленням. Це не просто квіти – це квіти-зорі, що уособлюють уявлення народу про Всесвіт як систему.

Якщо звернемося до кольорів, ми бачимо контраст червоного та чорного. Червоний колір з давніх-давен мав два абсолютно протилежних значення. По-перше, це символ краси, кохання, яке надає сил у житті. Давньослов'янська мова зберігає докази про те, що «червоний» та «чарівний» мають одне й те ж саме значення. На цій мові, звертає увагу О. Сисоєва [328], це звучить як «красний» та «красивий». «Дівчина красна до заміжжя». Але інше значення цього кольору – це кров, пристрасть, помста та боротьба вогню та крові. Цей колір не виключає своє тлумачення як символ жорстокості. Так, воїни Спарти і Карфагена в Римську війну одягалися в червоний одяг.

Згадаймо характеристику калини, що їй дає О. Потебня: «ясна, красна, жарка, червона», що дозволяє вченому рішуче віднести це слово до понять вогню. О. Потебня вважає, що це доводить факт походження від слів «калити», «розкаляти». Калина красна – дівчина молода. Калина красна – дівчина прекрасна: «Ой ясна, красна у лузі калина, а красній - ясній Маруся у матки» [294, с. 46-47].

Недарма жіноче начало в українській поетичній творчості ототожнюється з вогнем і світлом. Червоний колір мав поширення і був спільним для всіх регіонів України. Згідно з народними уявленнями, червоний колір захищав від дії злих сил: звідси – червоний колір, намальований біля входу в оселю як її оберег від зовнішніх недобрих сил, підфарбування призьби, пучечки калини понад дверима та вікнами. Разом з тим червоний колір ототожнювався з гарним, веселим і радісним. Про дівчину, яка виходила на вулицю в синіх або зелених стрічках, але не в червоних казали: «Яка пісна дівка вийшла гуляти» (під час посту не можна було одягати червоного).

Червоний – це кров, помста, червоний – сум, а троянди – то те, що залишилося з бабусею назавжди, це – сонячна усмішка, гарний настрій.

На думку деяких українських культурологів, зокрема, Т. Пуларії [296], бракує наукових розвідок щодо жіночого архетипу в системі українського фольклору, а також місця та ролі архетипної символіки жіночого начала в традиційному декоративно-ужитковому мистецтві, зокрема, в іконографії декоративного розпису та вишивки. Виявлення особливостей репрезентації жіночого архетипу в народній культурі українських історико-етнографічних регіонів може стати початком досліджень у цьому напрямі.

Якщо порівняти орнаменти різних районів, областей України, то можна побачити, що вони зовсім різні. Кожному історико-етнографічному районі, навіть окремим селам, були властиві свої особливості в орнаментах, кольорових поєднаннях тощо. Кожній області притаманний свій орнамент.

II. ҐЕНДЕРНИЙ АНАЛІЗ АРХАЇЧНИХ РЕЛІГІЙ ТА МІФОЛОГІЙ

1. Діалектика жіночого образу в ранніх релігійних системах

Міф, згідно грецької і буквально, означає переказ, сказання. Міфологія – це сукупність подібних переказів про богів та героїв, та, у той же час, система фантастичних уявлень про світ.

Розкриття справжнього змісту міфа неможливе без аналізу основних типів світогляду. Важливе значення для теми, що ми її порушили, мають праці І. Ейтіро, О. Курочкина, К. Кутельмаха, Б. Малиновського, М. Поповича, Б. Рибаківа, Е. Тайлора, С. Токарева, Дж. Фрезера, М. Еліаде, К. Г. Юнга та ін.

С початку ХХ ст. вчені досліджують міф не в звичайному його розумінні як «казку», «сказання», «фантазію», а так, як його розуміли в первісних і примітивних суспільствах, де міф означав, навпаки, «справжню, реальну подію, дійсність», і що важливіше, сакральне, значне, яке слугує прикладом. Слово «Міф», як зазначав Мирча Еліаде, тлумачиться не тільки як ілюзія, але вживається й в смислі «священна традиція», природне відкриття [424, с. 11].

Сучасна точка зору на проблему існування міфологічної історії ґрунтується на тому, що вона не являє собою нерухому, як би застиглу картину і повинна розглядатися в її становленні і поступовому русі.

Міф – одна з форм культури, характерна для суспільної свідомості починаючи з самих ранніх стадій розвитку людства. Зазвичай під міфом розуміється розповідь про створення світу і події в світі богів, в якому описується хід людської історії. Міф допомагав стародавнім людям пояснювати загадкові для них явища природи і космосу подіями в світі богів. В своїй уяві, і завдяки уяві, людина оволодівала силами природи, втілюючи їх у фантастичних образах. Крім цього, міф виконує такі функції, як передача соціального досвіду, інтеграція людини в соціумі, координація в часі і просторі та інші. Іноді слово міф у сенсі «казка, вигадка» – вживається і стосовно до сучасного життя, і тоді ми говоримо про історичну або соціальну міфотворчість [357, с. 8].

Один з найбільш поширених міфів – уявлення про природне призначення жінок. В ході ґендерних досліджень цей соціальний міф

викривається і показується, що жіночність і мужність – це не «природні, біологічно задані якості», а соціально створені, сконструйовані явища.

На практиці найдавніші сліди первісних вірувань, які піддаються науковій інтерпретації, лишилися від епохи, що датується близько 60 тис. р. до н.е. Зазвичай вчені культивують два підходи: або співставляють первісну релігію з відомими аналогічними моделями вірувань у неписьменних народів, або свідомо відмовляються від будь-якого співставлення. При всій недосконалості першого методу тільки його, на думку Мирча Еліаде, можна застосовувати до історії релігій. Він дає можливість реконструювати менталітет первісних людей на підставі підтверджених археологічними знахідками обрядів, що існували у народів і вивчалися етнологами [424, с. 239].

Одначе, етнолог Ісідо Ейтіро не вважає обов'язковим, що міфологічні уявлення покладені в основу їх видимих проявів. З тим же успіхом уявлення можна вважати результатом осмислення тих міфів, ритуалів і зображень, які відомі носіям культури. Точніше, на думку науковця, ніякого остаточного осмислення не відбувається доки за справу не береться енограф або місцевий мудрець. Саме тому міфологічні уявлення завжди суперечливі і фрагментарні [155, с. 212-213].

Проблема міфа у К.Г.Юнга [430; 431 та ін.] – від «Введення в сутність міфології», написаного на античному матеріалі до «Архетипіки міфу», що складається з робіт, що охоплюють дуже широкий географічний і тематичний ареал, – розгортається повно і різнобічно. Його ідея про те, що міфи всіх народів і епох мають спільні архетипічні корені в колективному несвідомому всього людства, мають велику силу і широко використовуються в сучасному науковому світі. К.Г.Юнг більше, ніж інші знавці міфологічних систем залучав тему жіночого до тлумачення і інтерпретації міфологічної свідомості.

Діалектика жіночого образу вочевидь пов'язана зі становищем жіночих божеств у пантеоні в давнину. Численні жіночі статуетки часів палеоліту і неоліту дають підставу вважати, що в ті епохи жіноче божество вважалось головним. Для верхнього палеоліту характерним було превалювання зображень жінок над чоловічими.

Так зване *мистецтво* верхнього палеоліту – представлено знаменитими Венерами з широким задом і часто гіпертрофованими статевими ознаками, а також наскальними малюнками, як правило,

зооморфними і ідеоморфними, що зовсім не виключає, за М. Еліаде, антропоморфні мотиви [424, с. 240]. Мистецтвознавці (М. Майерчик та ін.) стверджують, що антропоморфія (тема верхньопалеолітичного мистецтва) в основному представлена образом жінки [233, с. 152].

З розвитком сільського господарства центром релігійних вірувань стають культи жінок: вони порівнюються з землею годувальницею; її вагітність є символом прихованого життя семені і відтворення; її менструальний цикл співставляється з усіма природними циклами, – такими як фаза місяця, приливи та відливи, цвітіння та змарніння природи, зміна пор року. Головними фігурами культу виступають богині, що походять від товстозадих Венер доби палеоліту. Американська дослідниця Марія Гімбутас вважає, що миролюбна матріархальна культура стародавньої Європи тривала близько 20 тис р. – от палеоліту до неоліту (мідного віку) [424, с. 241].

На думку Мирча Еліаде, богині дуже часто мають образ жінки-птаха, або жінки-змії, в них яскраво виражений і збільшений зад (який нерідко слугує для зображення тестикулів на фалічеських статуетках, їх супроводжують різні тварини – бик, медвідь, олень, жаба, черепаха тощо. Про раннє ототожнення жінок з тваринами, звіром-тотемом свідчать численні зображення палеоліту і неоліту. Автор робить припущення, що в ході історичного розвитку давні богині, не були знищені і зберегли свій культ і своїх прибічників під іменами Артеміді, Гекати або Кубаби/Кібели [Там само, с. 242].

Звернемо увагу на те, що в публікаціях різних авторів переважає та точка зору, що жіночі зображення часів палеоліту представляли магію пращурів, були символом єдності і спорідненості членів громади, слугували фетишами ідеї продовження роду, були втіленням ідеї дітонародження, і відображали стурбованість первісної спільноти про збільшення числа людей в ньому (П. Єфименко, Е. Ісіда, А. Окладніков) [127, с. 382, 403; 155; 272, с. 76; та ін.].

А. Кабанов і Ю. Березкін, які вивчали погляди Ісіда Ейітіро, вважають ці поширені уявлення щодо «богині матері» застарілими. Вони припускають, що перед нами дуже своєрідна і звичайно уніфікована іконографічна традиція. Мета цих елементів може не мати будь-якого відношення до «культу родючості», тим більше до жіночого божества (Мать Момотаро або «богиня злаків» у Ісіда Ейітіро) [160, с.213].

В. Зибковец категорично стверджує, що палеолітичні жіночі статуетки взагалі не є свідомством наявності будь-яких культових речей, вони відбивають суспільну повагу до жінок [143].

Але, якщо вважати, що жіночі зображення доби палеоліту втілюють не жінку-матір, і не чаклунку, яка гарантує успіх для мисливців, а «всемогутню надприродну істоту», стане зрозумілим, чому вона зображена завжди безокою: її боялися як і її погляду. Переконливі приклади цього серед іншого наводить А. Голан, який детально вивчав зображення Великої, або Білої богині в первісну епоху [98, с. 165]. Він вважає, що зображення шанованої богині глобальне. І скрізь воно має схожі риси: матір - прародителька і в той же час, зла, жорстока, кровожерлива.

Сама тотемна система архаїчної культури спирається на табу структури спорідненості, заснованій на «табу матері», на що прямо вказують Р. Грейвс, Дж. Ліндсей, О. Фрейдєнберг [100; 212, с. 43; 377, с. 549] та ін.

Ця думка допомагає зрозуміти, що в образно-символічному сприйнятті жіночої сутності в давнину проглядає ототожнення жінки з її функціями. Підтвердження цьому знаходимо в трактовці О. М. Фрейдєнберг зображень матері в первісному суспільстві: «...мати ще не кровному розумінні мати, але тільки жіноча функція, жіночий орган...» [377, с. 77]. Безумовно, це відбувається внаслідок того, що людина первісного суспільства, як вважає авторка, ототожнює річ і процес, річ і її якість [Там само, с. 19-20].

В більш пізній період в образах культових статуєток стали проступати й інші функціональні прояви жінок, наприклад, – «тієї, що дарує воду». Як відомо, піклування про воду було дуже важливим обов'язком жінок давніх цивілізацій (Н. Усачева [365, с. 137] та ін.). Для побутових потреб і для поліву ланів жінки носили воду з ближніх і дальніх колодязів.

Зазвичай дослідники пов'язують шанування верховної богині з матріархатом - суспільним устроєм, при якому домінуюче становище у суспільстві належить жінці.

Сучасна точка зору вказує на те, що сам матріархат являє собою гіпотезу: «його існування в минулому у деяких народів імовірно реконструюється, але немає підстав вважати (а тим більше

стверджувати), що такий громадський устрій був на якійсь стадії історії людства універсальним» [98, с. 167]. Можливо, немає підстав і для ствердження протилежного: існування більш високого соціального статусу чоловіка по відношенню до жінки у первісному суспільстві. Це явно суперечить становищу жіночих божеств у пантеоні. Тим більше, що існування на цій стадії певних «матріархальних відносин» цілком пояснює трансформацію уявлень про жінку в стародавньому суспільстві.

М. Майєрчик, відмічаючи жіночу ритуальну активність в первісному мистецтві, робить висновок, щодо знаково-сакрального домінування жінки в палеолітичному мистецтві, що, з одного боку, підтверджує хронологічне співвіднесення верхньопалеолітичної доби з епохою патріархату. Попри це, зазначає вчена, відсутність бінарних опозицій в палеолітичному мистецтві, вертикальних суборнативних механізмів та інших ознак пізнішої неолітичної архітекτονіки патріархального штибу свідчать про помилковість спроб моделювати патріархальний устрій на зразок матріархального [233, с. 156].

Професор В. Хвостов, з думкою якого можна погодитись, в своїй книзі «Жінка та людська гідність», виданої у 1914 році, припускає, що саме не характерна для наступних епох повага до жінки, а також той факт, що чоловіки - міфологічні герої володіли рядом характеристик «слабкої статі», які нині не вважаються функціональною особливістю чоловіків, привело багатьох дослідників минулого таких як В. Бахофен, Л. Морган та інші, до висновку, що жінки були чільною статтю, а чоловіки їх «заляканими жертвами» [395].

На думку сучасної американської дослідниці Барбари Крід, стародавня Велика Мати і Богиня була трансформована у джерело страху «Чужого»; жіноча релігійність інтерпретована як «одержимість», що вимагає втручання «екзорциста», чоловіка; жінки, що мають велике знання і не охочі приймати чоловічу владу в патріархальному шлюбі, перевтілилися у «вічну незайману» Весту або лютих Афіну і Артемиду, чий зв'язок з полюванням і військовою доблестю містив «горнуту вказівку» на їх близькість з природними культами [440].

З самого початку Мати зазвичай асоціюється з матерією, із якої утворюється Космос (не випадково Мати і Матерія мають одні й ті самі етимологічні корені). Тільки вбивши, її можна використати як матеріал для будівництва Всесвіту. Це означає, що знищенню підлягає внутрішнє,

автономне життя Великої Богині, і тоді її життєдайне тіло перетворюється в «матеріал» для Архітектора, з яким ототожнюється Космос як чоловіче начало.

Гендерні дослідження релігії показують, що наявні в культурі гендерні ідеологеми зберігаються завдяки культовим міфам і ритуальним практикам. Кожна з фундаментальних релігій містить міфи, які стисло представляють гендерно-релігійну доктрину соціальної організації держави або етносу. Наприклад, у міфах про створення світу найважливішим компонентом є Гендер творця (творів), який чітко корелюється зі статусами чоловіка та жінки в соціумі.

Так, американський антрополог Пеггі Сенді [471] стверджує: суспільства, які характеризуються гендерним егалітаризмом, висувують як «божественних деміургів» і «творців Усесвіту» жіночі персонажі або чоловічо-жіночі пари, тоді як маскулінно-центровані соціуми бачать Творця в образі чоловіка чи тварини. Інші гендерологи, зокрема, В. Суковата також звертають увагу на те, що існує кореляція між гендером Творця і способом творіння Всесвіту: жінки-деміурги або подружжя зазвичай творять світ з власного тіла шляхом сексуального союзу та божественного народження; чоловіки і тварини «ліплять» його з «пустки», магічно деформують людей з рослин, тварин, дерева або глини [340, с. 401].

Транскультурне символізування статевих відмінностей у стародавніх міфологіях класифікує світ, додає ціннісний статус об'єкта згідно з його належністю до «чоловічої» або «жіночої статі», а також створює ієрархію домінації-субординації. Міфи про походження світу архетипізують гендерні позиції як «від початку дані», фіксуючи «підлеглість» жінки як її «природне призначення», тоді як вона є соціально обумовленою. Сучасні дослідники пишуть про те, що, на противагу ортодоксальним релігіям, язичницька міфологічна традиція не мала центральної організації або єдиного лідера [Там само, с. 402].

Бог і Богиня (Жриця та Жрець) розглядалися як дві рівнозначні іпостасі однієї й тієї ж божественної якості. На думку В. Суковатої, прикладами феміноцентрованого суспільства можуть служити давньоскандинавська вікка, язичницький шаманізм, європейська й африканська природні магії, що відбилися в міфологічних образах північних дів-воячок, валькірій, давньослов'янських дів-багатирок, амазонок Стародавньої Скіфії тощо [344].

У сучасному суспільстві стародавні магічні вірування й ритуали є джерелом для створення жіночих неортодоксальних релігій, молитов, принципів організації «феміністської церкви» і навіть психотерапевтичних практик.

2. Жіночі образи в міфології Давнього Світу

Увагу антропологів та істориків культури, що працюють у ґендерній парадигмі, привертає до релігій Давнього Світу передусім наявність значної кількості жіночих фігур. Жіночі божества дуже часто уявляються «жіночними», лагідними і люблячими; в інших випадках богині виступають жахливими руйнівницями. Безсумнівно, в цьому проглядається наявність ідей стародавніх матріархальних вірувань.

Питання вивчення жінки в міфології Давнього Світу порушували неодноразово. Не втрачають досі значення деякі положення Е. Вардимана, А. Голана та проф. В. Хвостова, що стосуються символіки міфологічних жіночих образів. В цьому ж напрямку працював А. Вігасин. Н. Жуковська, О. Клизовський, А. Наговіцин, В. Суковата та ін. наводять деякі аспекти трактовки жіночого начала в контексті вивчення ранніх форм релігій та специфіки трансформації ґендерних ролей в міфології.

Е. Вардиман, розглядаючи ряд найдавніших релігійних уявлень про прародительку людства, звертає увагу на те, що судячи з вірувань найдавнішої держави Шумеру, перше людське іство звали *Лулла*, і так як воно було зроблене по образу і подоби богині, яка була головним божеством в шумерському пантеоні, то це була жінка. Богиня-Матір або *Мата*, - богиня океану, яка оберігає Небо і Землю, що сама породила і створила всіх інших богів, вона ж створила і людину. Зроблено це було за допомогою глини, змішаної з кров'ю вбитого бога. Таким чином, згідно давньошумерським релігійним уявленням, прародительниця людства – жінка. Вона створена з землі і сама є частиною матері-землі [66, с.18].

Очевидно, уявлення про те, що жінка була засновницею землеробства, яке існує в істориків господарства, також відбулося під впливом поглядів давньосхідних суспільств. Один з шумерських міфів, що відноситься до III тис. до н. е., описує час створення людини. До цього

шумерські боги повинні були самі добувати собі їжу та не могли ні поїсти, ні попити досхочу, бо вони ще не створили *Ашнан* (покровительку хлібів) і *Утту* (покровительку ткацтва). А оскільки тих ще не існувало, боги не знали ні хліба, ні харчування, ні одягу, щоб в нього одягнутись, вони щипали траву, як вівці, пили воду з ям, як худоба [66, с.216].

У Шумері шанували також богиню *Нисабу*, як «богиню врожаю», богиню письма, архітектури і науки. Навчивши людей землеробству, Нисаба, як оповідає шумерський міф, забезпечила людству прожиток, а давши писемність – культурний прогрес [249, с.223].

З аналогічним явищем ми стикаємось і в єгипетській культурі. Більшість дослідників визнає, що в духовній ієрархії єгиптян значне місце займали богині, яким приписувалися важливі соціальні функції.

Серед найпопулярніших богинь, чий зооморфний вигляд можна інтерпретувати через тісний зв'язок з природою, відомі: Бастет з головою кішки – покровителька мистецтв і музики; Хатор з головою корови, покровителька любові; у місті Буто шанували богиню-змію; в Нехене – богиню-коршун; в общині Пе – богиню-бджолу; Гаург у вигляді гіпопотама заохочувала материнство. В космогонічних міфах Давнього Єгипту домінували «парні божества», які подібно до індуїстського політеїзму прагнули втілити ідею нерозривної єдності та взаємодоповнення жіночого й чоловічого начал: *Нут і Геб, Ра і Тефнут, Осіріс та Ізіда*.

Єгипетська богиня *Семат* навчила людей письму і рахунку, тому її називали госпожою книг і грамот, «рахівницею часу». Кожен раз, коли закладався перший камінь храму або царського палацу, Семат допомагала фараону натягувати вимірювальний шнур, малювати креслення споруди, робила розрахунки. Всі її досягнення в області культури пізніше були приписані її чоловікові Тоту [66, с.22].

Про значення і навіть головування жіночих божеств дозволяють судити і деякі інші факти ранньої релігійної свідомості. Так єгиптяни почитали благодатні сили природи у подібні жіночих божеств. За воду, яка дарує родючість, дякували богиню *Хекет*; росу і дощ, явища в Єгипті рідкісні, називали сльозами богині *Тефнут*. Звертає на себе увагу і культ богині *Ісіді* в давньоєгипетській міфології. Хоча у великому єгипетському пантеоні головував бог сонця Ра, батько всіх богів, чоловік-правитель, народ почитав головним чином Ісиду, вірну дружину Осіріса і улюблену матір Гора [249, с.505, 588].

Ступінь впливовості Ізіді змагається з солярним культом Ра, а в еліністично-римську епоху культ Ізіді протистояв християнському монотеїзмові. Ізіда, як і Геб, представляє активний соціальний образ, що повертає до життя чоловіка Осіріса і встановлює вищість сімейного права над родовим.

Близький зв'язок Ізіді з мантичними практиками, лікувально-запобіжною магією, достатньо розвинутою єгипетською медициною, дозволяє говорити про староегипетський містицизм як засіб створення жіночої духовної ідентичності, що надавав широкі можливості для соціальної реалізації жінок.

Ізіда була одним з найпопулярніших персонажів народної віри, репрезентуючи ідею родючості. Міф про Ізиду і Осіріса стверджує, що лише жінка могла забезпечити воскресіння, відродження і вічне життя. Ісіда, універсальне материнське божество, мала відношення до багатьох сторін людського життя. Вона була уособленням подружжя оскільки зберігла вірність чоловікові всупереч смерті, стала символом матері, готової до жертви [249, с.568-570].

Характеризуючи древньосхідну релігійну свідомість, необхідно звернути увагу на ще один важливий аспект в єгипетській релігії. У більшості міфологій Творцем виступає чоловіча фігура, створюючи передумови подальшому дуалізму цінностей, де Небо (категорія «верху», «чистого», «священного») реалізується в іпостасі чоловіка, а Земля (категорія «низу», «брудного», «грішного») – в іпостасі жінки.

.Згідно з патріархальним уявленням релігійно-філософського характеру ці уявлення закріплюються в найдавнішій свідомості. Однак, давньоєгипетське зображення показує, що на зорі цивілізації все було інакше: богиня Нут уособлює небесний звід, і під нею лежить бог землі Геб, маленька фігурка [Там само, с.230].

Наразі встановлено, що відома опозиція «бог неба - богиня землі» є порівняно пізньою, і їй передувала інша: «богиня неба - бог землі». Можна припустити, що такі свідчення говорять про певну зміну поглядів протягом культурного розвитку, яка має соціальне підґрунтя.

Саме релігійні норми створюють той культурно-побутовий контекст, в якому формується жінка й ґендерна самосвідомість суспільства. Це добре видно на прикладі індуїзму – національної релігії Індії, яка глибоко й могутньо пронизала всі шари соціального та духовного життя

індійського суспільства. Жіночі божества індуїстів вочевидь відтворюють стародавні матриархальні культи в образах грізних і лютих богинь, що є незалежними, але компліментарними (взаємодоповнюваними) стосовно чоловічих божественних фігур. Компліментарність богів давньоіндійського пантеону виявляється в тому, що подружня пара зазвичай розуміється як єдине в множинному: шлюбні пари Шиви і Парваті, Вішну та Лакшмі, Кришни й Радхи втілюють уявлення стародавніх індусів про ґендерно дуальну природу світу [72; 340, с. 405-406].

Санскритське *tabl* «велика» - титул богині землі Прітхиві. Однак, Прітхиві давніх ведичних текстів має двоїстий характер, представляючи землю і небо, а іноді й води. Однозначність її з'єднання з землею А. Голан вважає явищем більш пізнім [98, с.177]. Не випадково образ богині землі неясний і блідий порівняно з певним і яскравим образом богині неба. З богинею землі, як правило, не пов'язані якісь міфологічні сюжети.

Отже, індійські давньорелігійні системи підтримували порівняно високе значення жінки. «Хто зневажає жінку, той зневажає свою матір», – кажуть Веди. «Хто проклятий жінкою, той проклятий Богом». «Жіночі сльози зводять небесний вогонь на голову тих, які змушують жінок проливати їх». Так само високо стоїть жінка і в стародавніх індійських легендах про перших людей Адама і Єву. Індуська Єва не спокушає чоловіка, але відводить його від гріха, і коли він все-таки згрішив, то вона наслідує його, керована любов'ю. Після падіння вона робиться утішницею Адама і одержує прощення від Брами.

Уявлення про жіноче начало як слабе, пасивне, гріхове і тим більше похідні символи, не універсальні для давнини. Це знайшло своє відображення і в тантризмі, де чоловіче начало описується як недиференційований абсолютизм, який повинен бути розбуджений жіночою енергією. Активною творчою силою вважається тут жінка [135, с. 199].

Звертає на себе увагу, зв'язок жіночих міфологічних образів з енергією, що виключає таку якість як слабкість з якостей, що приписувались жінці. Фахівці підкреслюють: чоловіче і жіноче начала трактуються в найдавніших релігіях то як взаємодоповнювані, то як конфліктні, то як ієрархічно поєднувані. Про це ж говорить існування у народів давнини пантеонів і тріад своїх богів і богинь. У вавилонян вищими богами були Анну, Бел і За; далі йшли Ур і Нанна, Нергель і

Аллату та ін. У єгиптян тріада: Осіріс, Ізіда і Горус; далі Сет і Нефтіс, Пта і Сехет, Амман, Ра і Мут. У індусів тріаду складають Брама, Вішну і Шива, але це не є тріада, яка складається з батька, матері і сина, бо кожен з цих богів має дружину, яка символізує їх енергію: Брама–Сарасваті, Вішну–Лакшмі, Шива–Парваті або Дургу. Як і в багатьох релігіях, в основі космогонії стародавніх індійців лежало уявлення про союз чоловічого і жіночого начал.

Богині індуїзму соціалізовані і мають власну сферу реалізації. Лакшмі втілює ідею мирського успіху, Сарасваті сприяє наукам і мистецтвам, Дурга втілює материнське начало, а Калі (жіноча іпостась Шиви-руйнівника) вважається помічницею всім тим, хто зайнятий «нечистою справою».

Попри силу і енергетику жіночих міфологічних фігур свідченням патріархальності індійського і, загалом, давньосхідного мислення, є чоловічі культи. Назвемо, зокрема, існуючий в Індії культ Лінгама, який тісно пов'язаний з поклонінням Шиві і є радикально андроцентристським культом. Якщо жіночі статеві органи розглядаються як «нечисті», то чоловічі, навпаки, вважали символом животворящого початку. Сакральна проституція храмових жриць-танцівниць девадаси (баядер) тісно пов'язана з поклонінням Лінгаму та фетишизацією предметів, які ззовні нагадують фалос. Якщо легальну (публічну) проституцію засуджували як прояв моральної «нечистоти» жінки, через яку гріх «увійшов» до світу, то сакральна, навпаки, символізувала принцип «очищення» і обожнювалась, попри те, що реальний зміст обох становив один і той же коїтус, який по-різному тлумачили в культурі та релігії.

На думку, В. Суковатої, це відбиває той факт, що, навіть спираючись на ґендерно-егалітарні міфології, патріархальна влада інтерпретує їх якнайзручніше для себе, використовуючи жінок як ресурс свого зміцнення [340, с. 406].

Традиційні релігії Індії та Південно-східної Азії довгий час підтримували найжорстокіші стосовно жінок ритуали й упередження. Так індуїзм вимагав жіночого ритуального самоспалення вдовиць після смерті чоловіка (саті). Походження саті пов'язують з міфом про загибель першої дружини Шиви–Саті, яка згідно з міфом, заради честі чоловіка кинулася в жертвне полум'я й відродилася потім як Парваті, друга дружина Шиви. Попри заборону саті англійськими колоніальними

властями ще в XIX столітті, останній раз цей обряд зафіксовано в середині 70-х років XX століття.

Насправді, сучасні дослідники зазначають, що в текстах Вед і в патріархальних законах Ману ніщо не свідчить про спалювання вдів, а Саті, безумовно, відбиває форми мислення традиційного фалоцентризму [Там само, с.407].

Деякі збережені в епосі перекази різних народів Індії оповідають про жінок, які врятували і прославили рід - батька чи чоловіка. Досить згадати знамените сказання про Савітрі, яка підпорядкувала собі самого бога смерті Ями і вирвала з його рук свого чоловіка Саватьяна. При читанні легенди про Савітрі кидається в очі, що не дивлячись на такі постійні епітети, додані до неї, як «ніжна», «боязка», «слабка», насправді ця жінка відрізнялась надзвичайним характером. Хоча чоловік за традицією і вважався її захисником, він у складній ситуації губився і плакав, значно поступаючись дружині в сміливості й непереборній силі духу [72, с.313].

Зауважимо, що серед засновників царських родів або династій зустрічаються не лише чоловічі імена, але і жіночі. Пізніша обробка епосу не завжди могла знищити сліди тих архаїчних уявлень, згідно з якими жінка була більш значною. Поступово жіночий елемент перестає відігравати помітну роль у релігійному світогляді і по мірі розвитку патріархального суспільства значення згаданих богинь поступово слабшає.

Так, гімни «Рігведи» відрізняються різко вираженим переважанням чоловічих божеств, що не дає підстави сумніватися в пануванні патріархальних відносин у період створення збірки. Бог Васудева, витіснивши в культі жіноче божество Врішніїв перетворився у верховного бога цього клану [200, с.76, с.136 та ін.].

Богиня достатку Лакшмі, особливо шанована в бхагаватизмі, втрачає поступово самотійне значення. Культ цієї богині дуже давній. Архаїчність його виявляється, зокрема, в одному з епізодів епосу, де богиня виявляється спочатку в таборі асурів, ворожих богів, але, коли ті зазнають поразки, переходить на бік девов-божеств (Махабхарата). Закони релігійної асиміляції вимагали, однак, проголошення її дружиною одного з основних божеств або, принаймні встановлення тут взаємозв'язку. У пізніших варіантах Махабхарати образ Лакшмі зливається з верховним божеством Нараяну-Вішну, що викликало в

кінцевому підсумку підпорядкування першого культу другому. Поступово Лакшмі і Нараяна перетворилися в мистецтві і літературі в ідеал подружжя і в пізньосередньовічних зображеннях богиня знаходиться біля ніг чоловіка і гладить його ступні [200, с.144-146].

Чітко видна тенденція зміни вигляду жіночих міфологічних істот у бік їх пом'якшення, втрата ними колишніх жорстких рис характеру. Жіночі божества періоду класики являють собою лише окремі риси давньої і суворої богині попереднього часу. Очевидно, що ці риси вже знаходяться в суперечності з новими соціальними уявленнями про жінку. Більш того, ставлення до богинь, зміна з часом їх вигляду, може бути, прикладом зміни в уявленнях про жіноче начало.

Ставлення до жінки як до другорядної істоти позначилось і на шанування матері-богині в аспекті жіночих божеств. А. Клизовський зазначає, що воно стало зменшуватися в епоху, що передувала християнству [177, с.190].

Окремо слід сказати, що характерним явищем для Індії завжди було справжнє поклоніння жінці-матері. Як свідчить індійська сентенція: «Батька треба почитати в 100 разів більше, ніж вчителів, але мати в тисячу разів гідніша шанування, ніж батько». Серед гуру – вчителів і вихователів – мати нерідко іменували найголовнішою.

В шануванні древніх богинь-матерів, притаманному всім древньосхідним культам, ми бачимо не тільки зв'язок із культом родючості, що говорить про те, що основною господарського життя багатьох регіонів Сходу було землеробство. У символізмі богинь-матерів ми стикаємося з відношенням до материнства як такого. Суспільство Сходу завжди було прихильно до материнського начала як до вираження певних духовних якостей жінки: годувальниці, самовідданої, жертвовної матері. Шанування матері (особливо матері, що має сина) стало загальним місцем в історичних пам'ятках та релігійній літературі, так і в народних переказах. Але шанування матері, зазначимо, не розповсюджується на жінку як таку.

У міфах, ритуальних формулах і обрядових діях того часу жінка зберігає все ще чільне місце. Це має дуже велике значення для розуміння ролі жінки в стародавній релігії. Але не можна ототожнювати ритуальну поведінку з побутовою. Певна свобода і активність, якості сили і енергії, які простежуються в релігійних текстах і ритуалах, не

можуть розглядатися як свідчення незалежності або емансипації, а величезна роль жінки в культах родючості ще не дає підстав для суджень про її місце в сім'ї і суспільстві Стародавнього Сходу.

Треба зауважити, що і тут картина спостерігалась різною. Більш незалежним було становище жінки в Єгипті і Японії. Статус давньоєгипетської жінки в суспільстві був вельми високим: релігія не забороняла жінці поєднувати сімейні й ділові функції, давати поради чоловіку, брати участь у політиці. Релігійні заповіді, протягом тисячоліть визначаючи спільне життя людей, зобов'язали подружжя рівною мірою берегти вірність, як до, так і після смерті. Геродот відзначав: нерідко сини вважали за краще іменуватись по матері, а не по батькові, а образи Нефертіті, Хатшепсут і Клеопатри увійшли в історію світової культури не тільки як символи вічної краси, але і як активні політичні та державні діячки. Привертає увагу той факт, що, згідно з істориками, Нефертіті народжувала понад 11 разів, але це не заважало їй поєднувати материнські обов'язки із соціальним лідерством.

Становище жінки в Стародавній Японії сильно відрізнялось від становища жінки в інших країнах. Це пов'язано з тим, що тривалий час, аж до періоду аристократичного суспільства (XI в.), зберігався шлюб *цумадоі*, коріння якого йде в давнину. Шлюб *цумадоі* полягав в тому, що чоловік періодично приходив в будинок дружини, тобто дружина і чоловік жили нарізно, діти були з мамою, житло переходило від матері до дочок. У відносинах між подружжям не існувало нерівності.

3. Жіночий образ в античній міфології: культурно-історична типологія

Те, що ми називаємо грецькою релігією і міфологією – це комплекс уявлень, оповідей і легенд, які були складені на території Балканського півострова, островів Егейського моря і західного узбережжя Малої Азії, духовний и культурний спадок не тільки грецьких племен (ахейців, іонійців, еолійців, дорійців), але й інших народів, що на початку II ст. до н.е. колонізували ряд островів Егейського моря. Звідти велика різноманітність приписів і уявлень про богів і героїв.

Попри велику кількість наукової літератури присвяченої грецькій міфології (дослідження Р. Грейвса, К. Керен'ї, А. Лосева, К. Юнга та ін.), публікацій на тему специфіки жіночого образу в античній міфології порівняно небагато. Окремі аспекти проблеми досліджувались Мері Делі, Лоро Николь, О. Луценко, О. Смирновою, В. Суковатою та ін. Книга К. Керен'ї і К. Г. Юнга «Вступ до сутності міфології» займає особливе місце в цьому переліку, бо зосереджена у першу чергу на вивченні міфології давніх греків і римлян.

Гендерологи вважають, що порівняно з іншими міфологіями світу класичну античну модель слід розглядати як одну з найбільш сексистських [340, с. 402-403].

Перша генерація богів – Гея (Земля), божество підземного світу (Тартар), які відокремились з Хаосу і Уран (Небо) породжений Геєю. Друга генерація богів – титани, діти Геї та Урана. Третя генерація богів – Боги – олімпійці, що жили на горі Олимп. Кожна галузь промисловості мала свого бога – покровителя. До олімпійців відносили також Іріду – богиню райдуги, титаніду Феміду – богиню законного порядку, Гебу – богиню вічної молодості. Шанували греки також Еос – богиню ранкової зорі, що виходить вранці з океанських вод, несучи людям світ нового дня.

Перелік жіночих міфологічних фігур давньої Греції виглядає доволі змістовним. Над верховним божеством стоїть Діке – втілення суди в божественному світі, вічного закону справедливості, внутрішнього вічного порядку. Для людей Діке – зовнішня приреченість, або навіть сліпий випадок. Тому Зевс по відношенню до Діке – охоронець порядку, страж та виконавець суди.

Медуза, Кирка, Сирени, Сфінкс, Гарпії, повалені олімпійцями циклопи, символічно відповідали цивілізації періоду «материнського права», до приходу «закону Батьків». Очевидно, що в класичних міфологіях жіночі фігури, що мають хтонічне походження, набули статусу чудовиськ або «подоланих супротивників».

Аналізуючи символіку жіночих тіл Сцилли, Харибди і Медузи Мері Делі стверджує, що міфологічний жах перед їх архаїчністю, могутністю, лютістю та шкодою, яку вони нібито можуть дати чоловікові, відбиває стародавній страх перед жіночою сексуальністю та необхідністю його приборкати. Надалі це відбилось в пізнішому християнському міфі про

«нечистоту» жінок. Старогрецькі міфи охоче й усіляко представляють знівечене, викривлене, розтяте жіноче тіло, або ґендерні сюжети, в яких античний герой використовує жіночу любов для ствердження чоловічої переваги (приклад, у сюжетах про Ясона й Медею, Одиссея та Пенелопу, Геракла і його дружину Мегару тощо) [441].

Ще одним сексистським стереотипом, представленим у більшості класичних міфологій Заходу, вважає В. Суковата, є «логіка насильства», присвячена «священному насильству» богів над простими смертними. «Умикання Зевсом» Європи, Леди й Іо, спонукання Данаї, викрадення Аїдом Персефони та інші подібні образи насичують античну міфологію, сакралізуються нею й перетворюються на моделі, які легітимізують брутальний секс, шлюб через зґвалтування, вступ з жінкою в зв'язок проти її волі [340, с. 403-404].

Більш ранні, не фемінізовані автори зосереджують увагу, навпаки, на певних суперечностях в сприйнятті сутності жінки, з огляду на те, що, як відомо, жінка в давньогрецькому суспільстві займала підкорене становище. Чи таким очевидним є зв'язок між соціальним становищем гречанки і ідеалізованим образом античних богинь? У таких авторів як болгарський філософ К. Василев подив викликає міфологічний матеріал античної доби, який змушує його думати, що жінкам тієї епохи були доступні всі види суспільної діяльності.

Сюжети античної міфології навіть дозволили К. Василеву стверджувати, що жінка є втіленням інтелектуальної сили людини в ту епоху. А чоловік – володар не блищить інтелектуальною перевагою [67, с.84]. Як свідчить міфологія, вказує К. Василев, навіть знання самого Зевса вкрай обмежені: він не роздає мудрих порад, його гігантська сила поєднується з розумовою недостатністю. Вимушений вирішувати важкі завдання на Олімпі, Зевс постійно вдається до порад богинь. Мудрість він надає Афіні Палладі.

Богині є діяльними на Олімпійській раді богів, вони можуть постояти за себе тому, що крім краси, володіють і зброєю, як, наприклад, Артеміда. Афіна - майстерна списометальниця, бере живу участь в військових справах. В Іліаді Андромача і Олена постійно беруть участь у всіх нарадах вождів, їх поважають і слухають. Жінка у грецькій міфології винайшла пряжу, ткацтво та інші жіночі ремесла, розвела маслини, була творцем музики, винахідницею ваг, будівницею

кораблів. Вона навчила людей землеробству та іншим галузям сільського господарства. Вона – богиня правосуддя і невтомна месниця за злочини. Жінка принесла людям вогонь, – основний засіб матеріальної культури, і підтримувала його священне право в храмах. Уявлення про жіноче начало як пасивне і тим більше похідні звідси символи зовсім не характерні для античної міфології.

Отже, мова може йти про пережитки матріархату, про те шанобливе ставлення до жінки, уявлення про неї, які збереглися з попередньої епохи, епохи чільного становища богинь у раннєрелігійний період.

Про доволі високе становище жіночого божества свідчить, зокрема, мистецтво Древнього Криту. Письмові дані вказують на те, що Велика богиня (або Велика Матір, *Magna Mater*), як іменується вона у текстах стародавніх греків, римлян і єгиптян, що дійшли до нас, вважалась головним божеством.

В книзі «Материнське право», обґрунтовуючи свій метод дослідження, І. Бахофен виявив характерні риси і релігійні основи матріархату. Материнське право, на його думку, має відношення до більш раннього ступеню розвитку, ніж система патриархату, і лише з переможним наступом материнського права повний і нічим не обмежений розквіт змінюється занепадом [23].

І хоча сучасна точка зору вказує на те, що сам матріархат являє собою лише гіпотезу (А.Голан), очевидно, однак, існування особливих, «матріархатних» уявлень у стародавньому суспільстві, остаточного пояснення яким не існує. У всякому разі, аргументація відомого еволюціоніста ХІХ ст. В. Бахофена на користь його головного висновку, що під шаром патриархальної Греції лежить більш давній шар матріархальної релігії, представляється безперечною. Безліч інших авторів (Л. Морган, Р. Грейвс, А. Лосєв та ін) тією чи іншою мірою звертали увагу на проблему матріархату, пропонуючи власну матріархальну теорію, і вказували на сліди його в античній міфології. Так, англійський дослідник Роберт Грейвс вказує на те, що хтонічний пласт грецької міфології відображає архаїчну релігійну систему, в якій не було ні богів, ні жерців, а були універсальні богині і їх жриці, які користуються загальною повагою [101].

Відомий знавець грецької культури А. Боннер відмічає, що найбільш вшанованими божествами були жіночі, котрі ототожнювали

родючість. Греки перейняли від попередників щонайменше двох богів: Велику Матір, або Кібелу і Діметру, чиє ім'я означає Мати-Земля, або Мати Хлібів. Важливість культу цих двох богинь у класичну епоху свідчить про панівне становище жінок в первісному грецькому суспільстві [Цит. за: 51, с. 163-164].

Незважаючи на розбіжності сучасних вчених [9; 39, с.270-271 та ін.], у тлумаченні матріархату, загальним є переконання, що історично відбулась деяка зміна статусу жінки і уявлень про неї.

Сліди матріархатних уявлень в античній міфології можна розуміти як відображення хтонічного періоду її розвитку. Аналіз грецької міфології дає можливість простежити, що наступною сходинкою розвитку матріархальної міфології були її героїзовані форми, тобто ті, на які вже лягла печатка патріархату і героїзму.

Так, у трилогії «Данаїда» зображувалося як 50 синів Єгипту мали намір вступити в шлюб зі своїми двоюрідними сестрами, 50-ма дочками Даная. Данаїди за порадою батька вбили своїх чоловіків у шлюбну ніч. В пеклі на знак покарання за вбивство вони повинні були носити воду в бездонну посудину – «бочку Данаїд» [101, с.10]. Цей міф відображає боротьбу моногамного шлюбу з груповим, підносить чоловіка і тим самим принижує жінку, підриваючи основи матріархату.

Піддаючи аналізу давньогрецьку міфологію та античну літературу, німецький антрополог Бахофен звертав увагу, що судовий спір у «Орестее» Есхіла представлений автором як боротьба між принципами батьківського й материнського права. В трагедії Софокла «Антигона» Креонт і Антигона втілюють два протиборчі начала, що визначаються Бахофеном як патріархальне і матріархальне.

Почасти погоджуючись з цим, зазначимо, що скрізь всю грецьку поезію проходить тема жіноненависництва. Вона бере початок чи не в Гесіода. Грецька література твердить: усім нещастям свого становища загнаної тварини, людина зобов'язана саме жінці. А. Боннер підкреслює: «Гесіод невичерпний, коли розповідає про хитрість, кокетування і чуттєвості жінок» [51, с. 164].

Своєрідним символом розвінчання жінки, яке виникає з падінням матріархату, слід вважати також викладений Гесіодом міф про Пандору, яку боги обдарували як звабливими, так і згубними властивостями. І це тим більше цікаво, що Пандора спочатку зовсім не є злою

погубительницею людського роду, якою її зображує Гесіод, а є втіленням Матері-Землі, що стала в особі Пандори взагалі прародителькою всіх людей. Її створили з глини або Гефест, або Прометей, і є джерела, які говорять про шлюб Прометея і Пандори і про появу з цього шлюбу першої людської пари – Девкаліона і Пірри.

Ці спостереження дозволили Р. Грейвсу припустити, що Персей, який позбавив голови Медузу-Горгону, представляв патріархальних еллінів, які вторглись у Грецію і Малу Азію на поч. II тисячоліття до н. е. і кинули виклик владі тріади богинь. Персей обезголовлює Медузу, і це означає, що елліни підпорядкували собі основні святилища цієї богині, позбавили її жриць масок Горгони і оволоділи священними копальнями [101, с.185-188].

Вивчаючи сліди образу Великої Матері богині в жіночих міфологічних образах античності звернемо увагу на інші інертні образи хтонізму, які потенційно містять у собі величезну руйнівну силу.

Безпосередній вплив богів на людей обмежується діями богинь долі мойр – дочок Зевсу і Феміди, одна з яких – Клото – починає прясти нитку людського життя, інша – Лахесіс – продовжує прясти, третя – Атропос – перерізає нитку та записує все в книгу Буття. В римській міфології вони звуться парки: Нона, Декума і Норта. Поряд з ними Кери, їх страшні слугині і **Немезида** - богиня помсти, в образі якої персоніфіковані греками особливості вдачі Великої Богині. У міфах вона виступає як могутня богиня природи, але не має інших конкретних характеристик, крім як втілення божого гніву, божої кари [101, с.91].

А далі - нескінченний ряд породжених нею страшних істот: Смерть і Сон, Еріда, Розбрат, Печаль і Мор, стара Грайя. Потім напівдіви – напівзмія, страшна і шкідлива, але прекрасна німфа Єхидна, прихована в глибокій печері, вдалині від богів і людей, дочки Океану Гарпії, символи страшної бурі, а також Сцилла з дванадцятьма лапами і шістьма головами і згубний вир Харібда. А крім них – лернейська гідра, Химера з трьома головами левиці, кози і змії з полум'ям з рота – всі ці жіночі чудовиська явно переважають кількісно над чудовиськами чоловічими – Цербер, Єменський лев і ін. Ці істоти трактуються як принцип хаосу, безладу і аморалізму в людському і світовому житті і є персоніфікацією природнього начала в жінці, як його розуміли древні. Отже, цим образам властивий містичний, навіть демонічний характер.

В античний класичний період синкретичне сприйняття жіночого образу Великої Богині-Матері розпадається на безліч образів. Жіночі міфологічні істоти отримують свою спеціалізацію. Тут знаходить своє вираження поступова відмова від епохи синкретизму в сприйнятті навколишнього світу.

Феміда, грецька богиня правосуддя, являє караючу функцію неолітичної богині в облагородженому вигляді. Вона зображалася у вигляді жінки із зав'язаними очима, що, згідно тлумачень давніх, уособлювало неупередженість правосуддя. Але пов'язка на очах жіночого божества спочатку мала те ж значення, що і вуаль, накинута на голову Кібели, а саме – закрити очі богині, оскільки погляд її загрожує бідую.

Інші богині античного періоду також представляють різні варіанти образу, висхідного до Великої Богині.

Загальновідомі римська **Веста** і грецька **Гестія**, чиї образи пов'язували з вогнем. Гестія – богиня домашнього вогнища (її ім'я означало «вогнище»), що охороняє всі сім'ї, взявши обет дівочості. Вона також охоронителька общин та держав, покровителька вигнанців. Але Гестія придбала це скромне положення в культі вже в класичну епоху. В архаїчні часи вона вважалася більш значним божеством.

З Великою Богинею Весту зближує те, що вона зображувалася з обличчям, закритим вуаллю. Веста - богиня домашнього вогнища та його вогню, вона – серед богів, що здавна шанувались в Римі. Колегії весталок – служительки богині Вести, які підтримували вогонь в її храмі і служили 30 років. Це були 6 жриць, що давали обет дівочості. Значна кількість заборон і засторог регулювала життя весталок. Вогонь, що згасав з вини весталки, віщував загибель римської держави. Жрицю, що завинила, чекало бічівання на смерть. Тільки в день Нового року 1 березня вогонь Вести запалювали заново. Для збереження чистоти Весталок приймалися дуже суворі засоби застороги. Ні один чоловік не міг наблизитись ніччю до їх оселі; ні один чоловік, навіть лікар, не міг ні під яким приводом увійти у їх атріум [73, с. 338-339].

Про формалізованість, багато численність і складність римських культів пише, зокрема, П. Гиро, звертаючи увагу на те, що римська релігія ніяк не стурбована душевним настроєм, в якому має перебути римлянин, який молиться; вона звертає увагу тільки на зовнішній бік [92, с. 334-335]. Однак, релігія римських громадян надавала їм простір для соціальної

ідентифікації. Притому дослідники вказують на особливу роль державного вогнища Храма Вести, що був справжнім символом римської ідентичності, вкоріненості громади на римському ґрунті [333, с. 261].

О. Смирнова вивчаючи напрацювання Ф. Альтхайма, К. Коха, Г. Роуз, Дж. Шайда та ін. щодо культу богині Вести, робить висновок, що весталки втілювали римську концепцію жінки, вони виступають перед Вестою як представниці всіх жінок, жіночої природи, і її служіння можна представити як данину жіночій частині населення релігійній безпеці громади, що корелює з епітетом Вести *Custos* [333, с. 263-265]. Деякі дослідники показали, що становище весталки одночасно пов'язане з двома статусами – жіночим, дівственним і чоловічим. Сексуальна невизначеність весталок, як вважається, підкреслює їх маргінальність і ізоляцію від традиційної родини і сексуальних структур [Там само, с. 266].

Малоазійська **Геката** в уявленні давніх греків – похмура богиня, що асоціювалася зі смертю. Її називали «тією що відає» і зображували трьоликою або у вигляді потрійної жіночої фігури. Нічна, страшна богиня, з палаючим факелом у руках і зміями у волоссі, Геката – це богиня чаклунства, до якої звертаються за допомогою, вдаючись до спеціальних таємничих маніпуляцій. В образі Гекати тісно переплітаються хтонічні демонічні риси доолімпійського божества, що зв'язує два світи – живий і мертвий. Класична фігура Гекати у грецькому світі завжди залишається однаковою – вона стоїть на трикутній підставці і з обличчями, що повернуті у трьох напрямках [171, с. 132, с. 141 та ін.]. Цікавим видається спостереження К. Керен'ї, що божество Геката, яке має декілька аспектів, може з'являтися як один з них, з яким його пов'язують в даний момент, це зайвий раз вказує на символічність міфологічного жіночого образу. Фігура Деметри і Кори (в її трьох аспектах – діви, матері і Гекати) відома в психології несвідомого.

Геката близька **Деметрі** – життєвій силі землі. Згідно К. Керен'ї, може здатись, навіть, що вона тотожна самій Деметрі, вона чує голос жертви доньки Персефони, як і Деметра. Деметра була покровителькою землеробства. вона – богиня родючості, навчила людей обробляти поля, дарувала спокійне, тихе життя. Увійти в образ Деметри, означає бути тою, яку переслідували, пограбували, піддали насильству, не розуміти смислу того, що відбувається, гніватись і уболівати, але потім отримати все назад і народитись знову [171, с. 130, с. 144 та ін.].

Образ Деметри неодноразово надихав художників і письменників (Елевсинський священний рельєф Деметри Книдської, Гомерівський гімн Деметри, гімн Д.Каллімаха, «Елевсинські святкування» Ф. Шиллера і т.ін. [331, с.175]. що свідчить про популярність саме такої трактовки жіночого образу. Деметра говорить про себе в гімні, що вона приносить величезну користь і величезну радість і богам і людям.

У міфі про Деметру відображена також одвічна боротьба життя і смерті. Ім'я Деметри, означає «Матір-земля» (архаїчна форма – Damater). Вона малюється скорботною матір'ю, що втратила дочку Персефону, викрадену Аїдом. Примітний наступний епізод з міфу про Деметру: розгнівавшись, вона позбавила землю родючості, а Велика Богиня була саме такою – то дарувала врожай, то знищувала його. Деметра мала епітет Ерінія, що означає «гнівна». «Принесення світла» безумовно складають важливу частину природи богині, бо факел характерний не тільки для Гекати, він також грає важливу роль і в культах Деметри і Персефони. Один факел, два факели у руках однієї богині, три факели в ряд або «перехрещений факел» з чотирма вогнями – все це атрибути Деметри і Персефони; така різнобічність, згідно К. Керен'ї, доводить, що ми маємо справу із способом виразу – з символом [171, с. 131],

На кожному кроці в релігії Деметри підтверджується символічність зерна: мати, відокремлена від дочки, і скошений колос – два символи чогось невиразного і хворобливого, прихованого Деметрою, але в той же час того, що приносить втіху.

Ряд богинь (Деметра, Гера та ін.) явно несуть в собі риси материнського образу, або є втіленням рис родючості, особливо характерних для Деметри.

Дружина Зевса – Гера – владичиця неба, покровителька шлюбу. Шлюб **Гери** визначив її верховну владу над іншими олімпійськими богинями. Але в цьому образі вбачаються риси великого жіночого місцевого божества до проолімпійського періоду. Це самотійність і незалежність у шлюбі, постійні сварки з Зевсом, ревності, гнів. Іноді про Зевса згадується не без деякої поблажливості, як про «дурного супутника» Гери [216, с.47].

До древніх функцій Гери належить її допомога жінкам під час пологів: вона мати богині пологів – Імперії. Архаїчність Гери

позначається також в тому, що її сином вважається Арес - один з найбільш кривавих і стихійних богів.

Отже, як бачимо, найбільш значні міфологічні жіночі образи персоніфікують в собі окремі риси зовнішності Великої богині. Притому зберігаючи в тій чи іншій мірі риси давньої неолітичної богині, жіночі міфічні фігури представляють собою уособлення певних жіночих рис. Цікаве спостереження висловлюють деякі автори, котрі говорять, що у давнину плодючість часто була пов'язана з незайманістю [333, с. 263].

Якщо всі перераховані вище богині є різними варіантами образу, висхідного до архаїчної Великої Богині, то **Афродіта**, богиня краси та кохання, являє собою персоніфікацію однієї з функцій Великої Богині. Вона виступає уособленням жіночої сексуальності, або жіночого начала, близького по суті Сирені [50, с.54]. За версією Гомера, Афродіта – дочка Зевсу та богині дощу, за версією Гесіода вона народилась з морської піни біля о.Кіпр, заплідненої кров'ю бога неба Урана, якого понівечив Кронос.

Афродіта володіла космічними функціями потужної, що пронизує весь світ любові, але спочатку була богинею родючості, вічної весни і життя. Звідси епітети богині: «Афродіта в садах», «священне садова», «Афродіта в стеблах», «Афродіта на луках». Любовній владі Афродіти підкоряються боги і люди. Їй непідвладні тільки Афіна, Артеміда і Гестія. Служіння Афродіті часто носило чуттєвий характер (вона вважалася богинею гетер, сама іменувалася гетерою і блудницею). У гомерівському епосі, вважає Р. Грейвс, ставлення до неї лагідно-іронічне [101, с.49-51].

Інший аспект сприйняття відбивається в образах богинь-дів, таких, як **Артеміда** і **Афіна**. Богині – діви, набагато більш типові для грецької міфології, вважають К.Керен'ї і К.Г.Юнг, ніж боги – хлопчики, або навіть, божественні юнаки [171, с. 126-127]. В цьому аспекті, особливо в образі Афін, втілюються уявлення про вищі духовні жіночі якості, пов'язані з чистотою і мудрістю. Вони зв'язуються з виглядом цнотливої дівчини.

«Мать Афіна» була значною мірою просто «Матір'ю». Тим не менш таке визначення не змінює її сутності, яке не можна виразити краще ніж в імені «Кора» Її називали так частіше, ніж іншим ім'ям, яке мало значення незаймана дівчина.

Афіна вважається богинею мудрості. Демокрит вважав її «розумністю». Мудрість Афін інша, ніж мудрість Гефеста і Прометея,

для неї характерна мудрість в державних ділах. Афінa також захисниця народних зборів та права, богиня мистецтва та ремесел, ткацтва. Афінa – одна із головних фігур не тільки олімпійської міфології. За своїм значенням вона дорівнює Зевсу і іноді навіть перевищує його. Афінa – покровителька міст. Вона зупиняє війни в той час, коли Улісс хоче переслідувати своїх ворогів, вона загрожує йому гнівом Юпітера і змушує його укласти мир. Вона карає воїнів за жорстокість. Присвячена богині Афіні маслина шанувалася як дерево ситості і лагідності.

Артеміда – сестра-близнюк Аполлона – богиня мисливства та звірів, владичиця природи, її плодючості, богиня Луни. Артеміда має рішучий і агресивний характер, часто користується стрілами як зброєю покарання і строго слідує за виконанням звичаїв, упорядковує рослинний і тваринний світ. Жінки-мисливиці типу Діани (Артеміди), як зазначають фахівці, зокрема, О. Фрейденберг, «вважаються сестрами і дівами, тобто позбавлені родових і плідородючих рис» [377, с.77-78].

Артеміда вважалася богинею жіночності, але часто зображувалась в короткому хітоні, з колчаном за спиною і списом у руці (у багатьох архаїчних культурах зазначено, що війна і полювання є діями одного характеру). Світ Артеміди – дикий світ Природи; в ній врівноважуються грубі реальності – непідкорена незайманість і жах народження, – що домінують, на думку К. Керен'ї, в суто натуралістичному жіночому світі [171, с. 127].

Отже, войовничість відрізняє міфологічних героїнь, їм притаманний досить буйний норов. Сміливі і мужні, вони можуть постояти за себе, тому що володіють зброєю. Серед неодмінних атрибутів богині Афіні – егіда, щит із козячої шкіри із головою змеєвласої Медузи, яка володіє величезною магічною силою, лякає богів і людей. Як повідомляє Павсаній, архаїчна статуя Афродіти теж зображала її озброєною. В одному з епізодів у Гомера Афродіта вселяє жах, що, скоріше за все, не в'яжеться з уявленням про чарівну богиню кохання.

Образ збройної богині притаманний багатьом культурам. Давньоєгипетська богиня неба Нут зображувалась з луком і стрілами в руках. Воїтельницями вважалися богиня-мати в дравідійській Індії, китайська «цариця неба», японська богиня сонця, богиня-мати в міфологіях доколумбової Америки.

Підтверджують це і збережені з давнини саги про амазонок – войовничих жіночих племенах. Амазонки терпіли чоловіків виключно заради продовження роду. Їх іноді неправильно іменували «безгрудими», оскільки вони нібито для більш зручної стрільби з лука забирали собі одну грудь. Судячи з джерел, що дійшли до нас, амазонки існували в Скіфії, Африці, Аттиці, Беотії, Фессалії, на берегах Балтики, навіть у Південній Америці [308, с.77-78].

Войовничість традиційно не пов'язують з поняттям жіночого. Наявність такої властивості у міфологічних жіночих образах пояснюється тим, що жіноче начало на даному етапі співвідноситься з властивостями, ще характерними для первісної культури, але не асоційованими з уявленням про жіночу сутність в культурі подальшого часу. Непроясненість перших уявлень про жіноче начало пояснюється також тим, що спершу немає уявлення про стать, точніше, кожен тотем виражає собою і жіночу, і чоловічу природу, тому-то боги з появою у землеробів концепції статі отримують відразу і одночасно дві сутності і два реальних імені з однією і тією ж основою, одне – жіночого роду, інше – чоловічого.

Богиня – не жінка, стверджує Николь Лоро. Це доводиться тим, що дистанція між богами і смертними є більш важливою, ніж статева ідентичність партнерів. Для богинь – дів цнотливість була виключною божественною розкішшю, і не один смертний, чоловік або жінка, не могли б її займати без того, щоб бути покараними [216, с.46]. О. Фрейденберг зауважує: «Поняття жінки нема, є тільки образ землі. Єдиний активно-пасивний образ тотема тепер має активний аспект в жіночому началі, пасивний в чоловічому, хоча вони ще злиті» [377, с.82].

Можна навести тому безліч прикладів того, що богині займаються чоловічими справами, а боги проявляють слабкість і непослідовність, які зазвичай асоціюються на рівні європейської свідомості з жіночими властивостями. Непроясненість образу Сфінкса з точки зору його статевої приналежності свідчить, що його перехідний тип – напівжінка, напівчоловік. Звідси можливість існування такої фігури, що сполучає в нашому уявленні властивості та вигляд чоловічого і жіночого.

Ознаки хаотичного нерозрізнення і переплутування функцій статі можна углядіти і в образі Хроноса, який заковтує своїх дітей і тримає їх у своїй утробі. Хронос утробен: вторить утробності своєї дружини Реї.

Отже, звернемо увагу на те, що в античній міфології не знаходить відображення як дійсний юридичний і соціальний статус античної жінки, так і сформовані суспільні ідеали. Однак, сучасна точка зору на проблему існування різних періодів міфологічної історії пояснює той факт, що антична міфологія не представляє собою нерухому, як би застиглу картину. З часом відбувається зміна вигляду античних богинь як наслідок соціальних змін у суспільстві.

Матріархатні погляди і відповідні їм права і переваги були тільки залишками давньої свободи, і чим далі розвивалися грецькі суспільства, тим більше висувався на перший план чоловічий елемент, який у всіх сферах життя став переважати над жіночим.

У героїчний і наступні періоди грецької міфології жіночі міфологічні фігури зазнають зміни. Зазначимо, наприклад, поступове пом'якшення образу Мойр. Ці богині долі, які раніше управляли світобудовою, тепер трактуються як дочки Зевса, що ведуть блаженне життя на веселому і красивому Олімпі. У храмі Зевса Олімпійського в Афінах над головою статуї Зевса знаходилося зображення Мойр, і всім було очевидно, що призначення і доля коряться одному лише Зевсу.

Внаслідок того, що жіночий елемент перестає відігравати помітну роль у релігійному світогляді, і по мірі розвитку патріархального суспільства значення богинь поступово слабшає, жіночі божества періоду класики являють собою лише окремі риси давньої і суворої богині попереднього часу. Прояв цих рис у міфології героїчного, тобто класичного періоду називають рудиментами.

Очевидно, що ці риси вже знаходяться в протиріччі з новими уявленнями про жінку. Більш того, ставлення народу до своїх богинь, зміна з часом їх вигляду може слугувати прикладом зміни в уявленнях про жіноче начало. Жіночі божества, отримали тепер нові функції у зв'язку з епохою патріархату і героїзму. Гера, стала покровителькою шлюбів і моногамної сім'ї, Деметра – планомірного та організованого землеробства, Гестія – богинею домашнього патріархального вогнища. Афродіта стає майже виключно богинею любові і краси (замість колишньої дикої, звериносексуальної, яка і породжує і нищить). Стихійна сексуальність і плідючість перетворилися в кокетливість і грайливість.

На прикладі Артеміді можна говорити про те, що думка про войовничість жінок зазнає істотних змін. Якщо спочатку богиня мала

мужній і навіть войовничий вигляд (фахівці зазначають, що з братом – близнюком Артеміду зближує «вовча дють» [119, с.56]), то пізніше було прийнято підкреслювати функції богині як покровительки шлюбу і дітородіння. І хоча за Артемідою залишилися давні мисливські функції, її стали зображувати тепер гарною, сповненою доброзичливого ставлення до людей. Класична Артеміда-незаймана і захисниця цнотливості. Перед весіллям Артеміді, згідно із звичаєм, приносилася викупна жертва.

Про зміну загальних уявлень про жінку говорить також зміна ролі та значення міфології Великої Матері, або матері богів, яка збереглася з часів неоліту. Культ Великої Матері в класичні часи Греції, за визнанням фахівців, був віднесений на задній план, і про нього мало знають. Головним місцем поширення цієї міфології була Мала Азія, де Велика Мати під різними іменами шанувалася, маючи відношення до гірних місцевостей і тваринного світу. У Фрігії вона шанувалася в оточенні оргіастичного юного бога Аттіса і називалася Кібелой.

В європейській культурі закріпилися міфологічні образи класичного періоду античності, і, відповідно, уявлення тієї епохи. Видозмінюючись з плином часу, трактування жіночих образів зберігає певну стійкість. І це здається цілком зрозумілим, оскільки на думку Р. Грейвса, «установлення патріархату завершує період власне міфу, за ним настає період історичної легенди, який розглядається у світлі історичної практики» [101, с.12].

Визнаючи істинність тієї думки, що міфологія в якості якоїсь синкретичної єдності містила зародок релігії і найдавніших філософських уявлень, слід визнати, що розглянуті нами міфологічні жіночі образи мають основні риси жіночої особистості, якими їх уявляли давні.

Пізніше, в християнській культурі, релігія прагне зробити жінку відповідальною і за сексуальний акт, і за спокусу чоловіка, якщо це призводить до злочину (наприклад, у біблійному міфі про спокусу Єви Змієм та вигнанням людей з раю тощо). На думку деяких науковців, вигнання суворих і войовничих жіночих богинь і заміна їх субтильними дружинами-помічницями, «жертвами» сексуальних домагань, демонструє безумовний факт цілеспрямованої ґендерної ангажованості міфологічних текстів у період встановлення патріархальної монотеїстичної влади [340, с. 404]. Саме ґендерна конструкція класичних греко-римських міфів розгорнулася потім у християнській міфології, стираючи з пам'яті людства стародавні матріархальні культу.

4. Давня слов'янська міфологія: ґендерний аспект

Слов'янська міфологія – сукупність міфологічних уявлень давніх слов'ян (праслов'ян) часу їхньої єдності (до кінця I тис. н.е.).

Власне слов'янські міфологічні тексти не збереглися. Головне джерело відомостей по ранньослов'янській міфології – середньовікові хроніки, аннали написані сторонніми спостерігачами на німецькій мові або латиною і слов'янськими авторами, повчання проти язичництва («Слово») і літописи. Ці відомості містяться в роботах письменників і географічних описах середньовічних арабських і європейських авторів. Особливого роду джерело для реконструкції слов'янських міфів – порівняно – історичне зіставлення з іншими індоєвропейськими міфологічними системами, в першу чергу з міфологією балтійських племен.

Першим питання вивчення міфології українського фольклору порушив М. Костомаров. Значення деяких його положень, що стосуються символіки міфологічних образів, не втрачено до сьогодні. У XIX ст. в цьому ж напрямку працювали І. Нечуй-Левицький, О. Потебня, І. Срезневський. М. Сумцов, О. Фамінцин та ін. У XX ст. питання частково торкалися В. Гнатюк, В. Давидюк, М. Іванченко, Б. Лобовик, М. Москаленко, М. Новікова, Б. Рибаків та ін.

У язичницьких уявленнях українців прослідковується традиційний розподіл божеств на чоловічі та жіночі. Серед язичницьких божеств, які мали відношення до чоловічого (активного, творчого і водночас караючого) начала, у селянському середовищі XIX – поч. XX ст. були відомі Даждь-Бог, Ярило, Волос, Троян, Сварог, Перун, Хорс, Чернобог, Посвистач. Два праслов'янських божества: Перун, Велес, а також жіночий персонаж, праслов'янське ім'я якого залишається неясним, відносились до вищого рівня слов'янської міфології. Жіночі божества вивчені набагато менше.

В більш загальному плані предметом нашого розгляду є ґендерний аспект міфології слов'янських народів на певній стадії її розвитку до моменту християнізації.

Прокопій Кесарійський, згадаємо, говорив, що слов'яни визнавали єдиного бога, але шанували річки – джерела. Серед особливостей слов'янської міфології – переважає поклоніння стихіям, взагалі явищам природи. Звідси – оживлення і символізація рослинної природи. У зв'язку з цим згадаємо про традиційне співвіднесення жінки з природою.

Давні слов'яни шанували верховне жіноче божество продуктивних сил природи в подібі Баби – міфічної істоти в образі жінки з довгим волоссям, яка убиває або до смерті залоскотує людей. У давніх слов'ян – була жіночим божеством, яке уособлювало собою хмари, пізніше – світло взагалі, або світло Місяця (звідси Баба – тітка Святівіта). Божества баби, за уявою марновірників, нібито проживали на високих горбах або гірських вершинах, звідси велика кількість назв «Бабина гора» у слов'ян, зокрема в Україні.

Отже, жінка в уяві слов'ян – язичників була нерозривно пов'язана із землею (так само, як жінка народжує дітей, так земля – зерно).

У вітчизняних науковців превалює погляд, за яким у світогляді давніх слов'ян відбилось лагідне й шанобливе ставлення до жінки, що в цілому позначилося на культурі українців, які підносили жінку високо як матір і продовжувачку Роду, у зв'язку з чим насильство над жінкою засуджувалось. Значуща роль жінки у давньослов'янському середовищі підкреслювалася тими жіночими божествами, яких вшановували усі слов'яни. При цьому слід відзначити, що більшість слов'янських богинь корінням своїм сягають трипільської культури. «Вони, – відзначає М. Іванченко, – як завжди, опікувалися переважно долею жіноцтва, хоч пошановували їх усі поселяни» [147, с. 91].

Тим не менш божества пов'язані з господарськими циклами і сезонними обрядами, а також боги, що втілювали цілісність замкнутих невеликих колективів, могли відноситись до більш низького рівня. А до цього рівня відносились і більшість жіночих божеств, що виявляють близькі зв'язки з колективом.

Попри патріархальний характер сільського укладу життя, такі уявлення характеризуються шанобливим ставленням до жіночого начала. Так, Сонце уособлювало у собі матір, дружину, прекрасну панну. Мокоша асоціювалася з богинею родючості, води, уважалася покровителькою жіночих робіт і дівочої долі, Сонцевою сестрою, богинею дощу. Шанованими були й Рожаниця – покровителька жінок, шлюбів і богиня-породілля; Лада – коханка, наречена, вірна дружина; Богиня Діва (Дівонія, Дана), яка вважалася жіночо-водяною сутністю.

Паралелі з богинею Діаною вбачав М. Костомаров в слов'янській міфології, вважаючи, що жіноче міфологічне божество знаходиться майже в усіх міфологіях під різними найменуваннями. У

слов'ян Костомаров ототожнює її з Надою і тлумачить як «первоначально воспринимающий зародыш творения женственную силу» [190, с. 215-216].

Язичницька Сива-Жива – богиня життя, жіночого щастя, у народній свідомості подекуди зливалася з плодючою Матір'ю-Землею, жінкою неба. Саме тому культ матері – родючої землі деякі сучасні дослідники (С. Черепанова, 2007) асоціюють із звеличуванням у селянському середовищі жінки як такої, наданням їй домінуючої ролі в обрядових діях. Однак, під владою, зокрема, розуміється виключне право жінки на виховання дітей.

Цікавим видається порівняння образу Сиви-Живи із богинею Сивою в скандинавській міфології, котра має чудове золотаве волосся – символ плодючості, вона є дружиною Тора, бога грома – бурі, який теж мав функцію плодючості. Є міф про те, що бог-викрадач Локі зрізав їй волосся, а потім, за вимогою Тора примусив карликів-свергів, викувати таке саме і вони в той же час приросли до її голови начебто справжні [247, с. 497].

Єдине, що можна сказати впевнено, це те, що священною у слов'ян була Земля Матір – Годувальниця й рожаниця. Саме її берегли, славили й захищали наші пращури. У свою чергу, М. Іванченко вважає, що саме трипільська землеробська богиня Матір Сира Земля є прообразом славнозвісної богині Макош (Мокош, Мокоша, Мокуша), дружиною Рода, або дружиною Велеса, що згідно з віруваннями східних слов'ян опікувалася родючістю, жіночими роботами та дівочою долею, була помічницею прядильниць.

За етнографічними даними, Мокош уявлялась як жінка з великою головою і довгими руками, яка пряде ночами у хаті. Повір'я забороняє залишати кудель, а то «Мокоша запряде» [330, с. 264-265].

Історики, зокрема, Б. Рибаків, І. Срезневський та ін. акцентують увагу на етимології імені богині, наголошуючи на тому, що давньослов'янське слово «къш» означає «жереб». У свою чергу робиться висновок, згідно з яким ім'я «Макош» складається з «Ма» (матір) і «кош» (жереб»), відповідно до чого дослівно виходить: «Матір щасливого жереба», іншими словами, богиня Удачі, Долі (порівняймо значення: жереб, доля). У XII ст. Мокош поступилася місцем своїй доньці П'ятниці, що опікувалася полем, худобою й торгівлею.

В народі до П'ятниці звертались «матінка». На Покров дівчата, які прагнули вийти заміж, говорили: «Матінка П'ятниця, покрий мене!» [130, с.148]. Цікаво, що образ Параскеви - П'ятниці більш приземлений і наближений до людей, ніж образ Мокоші. Якщо Мокошь була відповідальна за добробут колективу, Параскева – за кожен окрему жінку, її родину і дім; до неї звертаються жінки зі своїми потребами.

Доволі розповсюдженою в наш час є точка зору, за якою, згідно з віруваннями східних слов'ян поєднання чоловічого і жіночого начал було гармонійним, у єдності них жіноче визначалося роллю берегині й хранительки, родючості й Життя в цілому.

Академік Б. Рибак [316] виводить етимологію слова «берегиня», з грецької «земля» (давньоруська транскрипція – «берніє», тобто земля, глина), богиня землі, її берегуша, охоронниця. Традиційний малюнок Берегині – символічна постать жінки з застережливо піднятими руками. Її образ у XIV ст. входить до українського народно-прикладного мистецтва і дійшов до наших днів (символічні зображення на крелевецьких рушниках і т.п.). Схематичне зображення Берегині трансформувалося в малюнок тризуба, що довгі століття вшановувався і використовувався як оберіг, а згодом у боспорських (кримських) царів – українців та в київських князів доби України-Руси став національним гербом.

У Велесовій Книзі Берегиня згадується як провісниця славних перемов русичів, і в цьому сенсі вона зливається з образом Матері – Слави [247, с. 120].

Варто звернути увагу на бога підземного світу Велеса. Вважається, що цей бог з'єднався з образом трипільського вужа. З огляду на бінарність символу змії, представляє певний інтерес зміїна сутність Велеса в слов'янській міфології. Неодноразово підкреслюється, що він пов'язаний з низинними місцями, є богом, можливо, чорної магії.

Образ Матері Сва – Слави – Прародильниці усіх слов'ян, Всезагальної Матері був практично забутий до недавнього часу, хоча відомості про неї містить «Велесова книга». Згідно із зазначеним першоджерелом, Матір Сва-Слава постає у образі Птиці, котра, наче турботлива Мати, принесла своїм дітям-слов'янам небесний вогонь на власних крилах. Вона уособлювала активну енергію дії, виступала тією рушійною силою, що була двигуном наших героїв – пращурів, які відстоювали права і честь саме її дітей на власній Землі.

Доречним буде наголосити на тому, що слов'яни, відповідно до їх світогляду й практичної життєдіяльності, – це діти Сонця. Підтвердженнь цьому багато у слов'янській міфології. Зокрема, сама Матір Сва - Слава була своїм оперенням подібна до Сонця. Читаємо у «Гімні Матері Сва - Славі»: «...И сияешь, как Солнце царь, и по колу идешь за Солнцем...» [97, с. 145].

Іншим маловідомим і маловивченим жіночим образом небесного світила – Сонця є Панна Сонце, що несе людям й природі живильне тепло і світло (опис її міститься у колядках та веснянках, згадується у дослідженнях І. Нечуй-Левицького [266 та ін.] тощо).

Горгонія, в слов'янських середньовічних книжкових легендах діва з волоссям у вигляді змій, що є модифікацією античної Горгони Медузи. Інша трансформації цього образу в слов'янських апокрифах – звір «Горгоній», який охороняє рай від людей після гріхопадіння [247, с. 497].

Слід відзначити, що слов'янська міфологія відобразила у собі категорії парності. Чет-нечет - припускає вичленення сприятливих парних і несприятливих непарних чисел, наприклад, дні тижня: четвер пов'язаний з Перуном, п'ятниця – з Мокошею. Особливість категорії парності позначилась також на культах різних парних божеств, зокрема, відомі божественні пари сімейного типу: Отець - Сварог – Мати – Земля, Перун – Перуниця, Купало -Купальниця, Лад – Лада.

Зупинимося на останній парі. Образ Лади відомий і у чоловічій формі – Лад, Ладі (бог одруження, весілля). Окрім того, у веснянках зустрічаємо також: дід Ладі, див-Ладі. У загальному вигляді див – це міфічний дух, у зв'язку з чим Б. Лобовик припускає, що Лада виступає у ролі «духа -провісника, розпорядника доброго й лихого» [214, с. 33].

Дослідники в цілому по-різному тлумачать: хто такий див? Так, І. Огієнко вважав, що це божок, М. Сумцов та Є. Анічков – лісовик. Крім того, побутують точки зору, що це або дракон, або змій, або лиховісний птах, пугач тощо. Б. Лобовик продовжує свої міркування наступним чином: «А чи не справедливим було б вважати, що образи дива і Лади репрезентують різночасові й стадіальні метаморфози надприродного: див як дух перевертень (тобто більш ранній різновид демоністичного); див і Лада як синкретизоване ціле, як дух в образі матері благодійниці, що оберігає посіви й дає лад у сім'ї (тобто більш пізній різновид демоністичного); нарешті, Ладі як антропоморфний бог дух,

розпорядник природних явищ і деяких соціальних сфер (зокрема добробуту, кохання), але не творець людини та її довкілля, не кажучи вже про більше?» [214, с. 33-34].

Богинею весни, життєвих сил, кохання, шлюбу та весіль була Лада, до якої зверталися з проханнями про родинне щастя та злагоду, про дощ та врожай, просили про допомогу при перших сходах посіяного та на початку колосіння нив. Слід звернути увагу на те, що кохання – поняття досить пізнє, і з того, що Лада є його покровителькою, роблять висновок, що слов'яни стояли на дуже високому щаблі духовного розвитку. Трансформація цього образу у слов'ян не досліджена, але у індоєвропейців вона виступає спочатку як стихійна природа (Афродіта, Уранія), і може бути пов'язаною з Мокошею. Другий етап розвитку богині – воїтельниця у слов'ян взагалі не визначений.

Слов'яни-язичники вірили у богинь, що були присутні при народженні і роздавали при народженні долі; на їх функції вказує сама назва – рожаниці. Культ рожаниць багато в чому близький до грецьких мойр. Коли жінка народжувала, проводили обряд народин – готували кашу і подавали гостям. Друга страва призначалась рожаницям. Їх шанування походить від культу пращурів, особливо до культу прародительниць. В християнських «повчаннях» рожаниці розглядаються як бісовські сили, але віра в них не щезла [130, с.153].

Символічна структура проглядається в амбівалентності деяких жіночих міфологічних образів (Баба Яга – мудрість і одночасно підступність; Масляниця – родючість, земля і смерть).

На думку деяких науковців, ідея смерті та відродження, воскресіння та осмислення природи як матері прослідковується у звичаї ховати небіжчиків у скорченому положенні (як ембріон в утробі). Відлуння цієї стадії розвитку міфології ми знаходимо у давніх слов'ян в образах русалок (в Європі – ундін), водяників та Морени – Мокоші. О. Фамінцин вважає давнє слов'янське жіноче божество Мокош богинею небесної вологи. Цьому ж автору належить висловлена ще у XIX столітті думка про тотожність слов'янської та «італійської» міфологій [368, с. 203, 313 та ін.].

Русалка в східнослов'янських віруваннях жіночий демонічний образ, що знаходиться на землі протягом русального тижня (тиждень до або після Троици). Вважалось, що русалками ставали дівчата, що вмерли до

заміжжя, особливо заручені, котрі не дожили до весілля [330, с. 337]. З цим шаром вірувань пов'язані обряди, які дійшли до наших днів, а саме: пускання чучел у воду; пускання вінків по воді; жертвоприношення джерельцям (ідея жертви); русальчин тиждень; Купала.

Переважає більшість інформації про русалії вичерпуються їх зв'язком з потойбічними силами природи. Виступаючи представниками своїх родин на тому світі, вони змушені постійно утримувати рівновагу між силами природи і людським колективом, який своєю господарською діяльністю постійно порушує первісний космічний баланс. Нанесені людьми збитки відшкодовуються принесенням ними відступної жертви [113, с. 153-154].

В. Давидюк додержується думки, що русалка в українській фольклорній традиції не виступає винятково жіночим персонажем. Жіночість зберігається тільки за назвою. Водночас існує чимало свідoctв того, що русалками бувають і чоловіки. Жіночий тип цього образу теж не зводиться лише до дівчат, бувають і літні жінки, що недавно померли [Там само, с. 150].

Варта уваги твердження фахівця, що, хоча в українців русалки мають прямий зв'язок із зоною смерті, а відтак і здатність до екстраполяції самої смерті в інші сфери, тут вони не вважаються настільки фатально небезпечними.

Мешканці волинських сіл стверджували, що русалки бувають більше на Поліссі. Д. Зеленін писав у XIX ст., що проводи русалок, під час русалій були відомі лише «південним великоросам» і проходили по-різному. В деяких місцях дівчат, що зображали русалок, в самих сорочках із розпущеним волоссям, після русального тижня селяни, озброєні палицями, косами і батогами, виганяли за село. В інших – русалку проводили урочисто, з піснями. Ще в інших – її зображала солом'яна лялька, яку насамкінець обрядового дійства спалювали чи розривали на шматки, залишали в полі чи кидали у воду [140].

Зауважимо: протиставлення чоловічий – жіночий співвідноситься з опозицією правий-лівий в весільних і похоронних ритуалах (де жінки сидять ліворуч від чоловіків). Істотна відмінність чоловічих і жіночих міфологічних персонажів за функціями значимості і кількості: мало чисельність жіночих персонажів в пантеоні співвідношення типу Див-диви, Рід-рожанниці, Суд-судениці. Особливо значна роль жіночого помітна в магії і чаклунстві.

В протиставленні суші-море особливе значення має море – місце перебування численних негативних, здебільшого жіночих персонажів.

Варто також підкреслити роль дерева світового в слов'янської міфології як універсального образу. В цій функції в слов'янських фольклорних текстах звичайно виступають Вирий, райське дерево, береза, явір, дуб, сосна, горобина, яблуня. І хоча окремим частинам світового дерева приурочені різні тварини, все дерево в цілому може зіставлятися з людиною, особливо з жінкою.

Розповсюдження нової віри – християнства відбувалося вже у сформованому світоглядно-культурному просторі й було б неможливим без процесів його пристосування до духовного джерела слов'янського світу. Як відомо, цей процес наслідком своїм мав те, що близькі й зрозумілі людям божества змінили лише свої імена, сутність же їх збереглася практично незмінною. Наприклад, богиня Долі – Макош, що пряла нитку людського життя, була заміщена пряхою, що так само слідує за жіночими роботами, св. Параскевою (П'ятницею: згадаймо, що саме так звали доньку богині) [330, с. 297-298]. І таких прикладів безліч.

Загальновідомим є факт, що, будучи не в змозі перемогти у боротьбі з народними святами й традиціями, християнство пішло на компроміс, замінивши давні слов'янські божества християнськими святими, звівши християнські церкви на місцях капищ тощо.

Традиційні архетипи зберегались у свідомості населення дуже довгий час, визначаючи спосіб життя і обряди. Більшість християнських свят були приурочені до язичницьких, особливо до тих, які стосувались сільського господарства і хліборобства.

III. ОБРАЗ ЖІНКИ У РЕЛІГІЙНІЙ СВІДОМОСТІ

1. Жінка та жіноче начало в християнстві: ортодоксальна та неортодоксальна точки зору

Християнська релігія за своїм символізмом, так само як і за ієрархічною структурою, є, безперечно, чоловічою релігією. Спираючись на праці знаних науковців (С. Бем, Ю. Крістева, Т. Рябова, Ж. М.Салман, В.Суковата, Н.Чухим та ін.) спробуємо довести цю тезу, надавши побіжний огляд ортодоксальної та неортодоксальної точки зору.

На думку таких фахівців, як Сандра Бем, історія появи християнського вчення, це історія, що встановлює походження двох головних символів чоловічого панування в західній культурі – патріархального, безсумнівно маскулінного Бога і сексуальної, підпорядкованої жінки, котра вводить в оману і уводить чоловіка зі шляху істинного» [30, с. 81]. Вважається, що антична й іудейська культури визначили християнську традицію, несучи в собі важкий тягар упереджень проти жінок.

Згадаймо, християнство зміцнює свої позиції як основна релігія на Близькому Сході між I і IV ст. н.е., як християнський канон вона складається з 27 книг так званого Нового Заповіту (на відміну від іудейського Танака або Ветхого Заповіту) чотири Євангелія (от Марка, Матфея, Луки і Іоанна), Діянь Апостолів.

Християнська антропологія висувала на передній план релігійно-моральні проблеми людського існування, розробляла ідею суперечності людської природи, яка поєднує в собі земне, гріховне начало і божественну сутність. Саме тут вперше з'ясувалися ідеї унікальності, неповторності і самоцінності людини як духовної істоти.

Аналіз як євангельських текстів, так і практики ранніх християн свідчить про їх суттєву відмінність від попередніх традицій – античної й іудейської. І у вченні, і в організаційних структурах християнство мало значний егалітарний потенціал, який перевищував усталені норми культур, на ґрунті яких воно виникло. Заміна обряду ініціації (обрізання) хрещенням дало змогу жінкам стати повноцінними членами християнських общин, надаючи їм ті самі права, що й чоловікам.

На перший погляд християнство проголошує рівність в ґендерних стосунках. Згідно християнському догматизму, чоловік і жінка спільно виражають образ Божий в людині. Є підстави вважати, що погляди християнських теологів спирались на положення філософії Аристотеля, Тим, хто не спокушається, апостол Павел пропонує надію на духовну рівність: «Бо ви всі сини Божі через віру в Христа Ісуса! Бо ви всі, що в Христа зодягнулися! Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо ви всі один в Христі Ісусі!» (Гал. 3: 26-28). Однак, як непідпідставно підкреслює дослідниця Н. Чухим [405], важко поєднати проголошення цієї духовної рівності з підпорядкуванням жінки, яке стимулюватиметься подальшими релігійними дебатами.

Аналізуючи християнську теологію, гендерологи вказують на те, що ідея про співіснування жіночого і чоловічого начала відображена у християнстві з самого початку в догматі про Трійцю. Згідно ортодоксальному християнському віровченню, Трійця – це Бог – отець – творець усього сущого, Бог- син - Ісус Христос і Дух Святий виходить від Бога-батька (у католицизмі - і від сина). Тут всі три іпостасі єдиного Бога, чоловічого роду.

Притому християнська символіка здебільшого посилює ті уявлення, які вже існують в попередньому періоді. Це підтверджує думка М. Еліаде щодо християнських одкровенень. Релігієзнавець вважає, що вони не руйнували дохристиянських символів, вони лише додавали ним нових значень [423, с.87].

Особливо сильний аспект сприйняття в період поширення християнського віровчення у Західній Європі пов'язаний з образом Єви, яка стверджує поляризацію між чоловічим і жіночим началом. Східна протилежність, контраст між світлом та темрявою переноситься тут в дух, причому темрявою виявляється гріх.

Переконання в більш низькій жіночій природі пояснює численні напади на жінок, що ми їх знаходимо у писаннях отців Церкви. На думку неортодоксального католицького філософа Іоанна Скота, гріх був єдиною причиною роз'єднання людських істот на чоловіків і жінок. Жінка втілює чуттєву і грішну природу людини [301, с. 423].

Ідея неповноцінності жінки бере початок з Книги Буття, точніше з двох епізодів, широко прокоментованих теологами: створення Єви і гріхопадіння. Бог створив Єву з Адама, що виправдовує в очах теологів

підпорядкування жінки чоловікові. Ще краще для їх аргументації, що Єва була створена з ребра Адама. Оскільки ребро являє собою вигнуту кістку, розум жінки міг бути тільки кривим і збоченим [322, с. 463].

Це певним чином створює передумови для приниження жіночого начала. Тому не дивно, що Біблія, насамперед у висловленнях Апостола Павла дає божественний доказ більш низької, порівняно з чоловічою, природи жінки. В посланнях апостола жінка прямо звинувачується у гріхопадінні, тому їй не можна давати однакові права з чоловіком: «Навчати ж дружині не дозволяю, не домінувати над чоловіком, але бути в мовчанні. Бо був вперше утворений Адам, а потім Єва, і не Адам зваблений, але його дружина, будучи зваблена у злочин впала» (1Тим. 2: 12-14). І далі: «Чоловік є образ і слава бога, а дружина є славою свого чоловіка, бо не чоловік від дружини, але дружина від чоловіка і не чоловік створений для жінки, але дружина для її чоловіка», «жони підкоряйтесь своїм чоловікам, як Господу...» (1 Кор. 2: 7-9; Ефес. 5:22).

Так, обґрунтовується в посланнях апостола Павла, різниця між чоловіком і жінкою, загальна підпорядкованість жінок чоловікам. Презирством і недовірою до жінок просякнутий біблійний вислів (апостол Павло), що жінки в церквах повинні мовчати і бути з покритою головою (1 Кор. 2: 7-9).

Саме на підставі глибшого вивчення іудейсько-християнської теології С. Бем схарактеризувала андроцентризм як привілейоване становище чоловіків, чоловічого досвіду та чоловічих уявлень, які призводять до сприйняття жінок як «інших». Вона припустила також, що, сприймаючи жінку як «іншого», чоловік зазвичай фокусується на трьох аспектах ставлення жінок до нього:

- 1) їх відмінність і їх неповноцінність, в порівнянні з загальним стандартом або нормою, природним втіленням якої він вважає себе;
- 2) їх домашня і репродуктивні функції в межах сім'ї або домогосподарства, на чолі якого, природно, він бачить себе;
- 3) їх здатність стимулювати і задовольняти його власні сексуальні потреби, яку він сприймає одночасно, як захоплюючу і як таку, що приховує в собі загрозу [30, с. 85].

Церковно-релігійні структури стверджували, що слово «femina» походить від «fe» (fides – віра) і «minus» (менше), тобто жінка – це та, у

якої завжди менше віри. Аналогічну тезу «меншості» жіночого дає іудео-християнська традиція через легенду творення людини (вторинність, несамотійність жінки) і гріхопадіння (саме жінка є «першопричиною» втрати раю, тут уже гріховність чоловіка вторинна, а жіноче начало набуває майже «космогонічної» провинності в контексті теодіцеї – апіорного зла). В той же час у побутовій сфері фіксується жіноча «винуватість», «вторинність» та «неповноцінність».

Власне християнське вчення сформулювали Отці Церкви: Амвросій, Ієронім, Августин. Згідно християнській теології, через панування домінантної сили, зокрема, вищої чоловічої сили над нижчою, жіночою відбувається подолання хаосу, що досягається завдяки контролю раціонального чоловічого начала над ірраціональним жіночим. Розглядаючи питання, пов'язані з жінкою, головну увагу християнські мислителі зосереджували на її створенні та призначенні. Зокрема, важливим було питання: чи може жінка отримати благодать, чи не є вона гріховною за своєю суттю? Відповіді, в свою чергу, ставали основою для декларації її підпорядкованого становища, їхні висновки ґрунтувалися не на емпіричних свідченнях жіночої поведінки, а на тлумаченнях неоднозначних текстів божественного походження.

Принципова відмінність жінки та чоловіка яскраво виражена в роботах Тертуліана. Жінка, попри наявність безсмертної душі, асоціюється зі своїми тілесними, репродуктивними й лактальними функціями, чоловік – з вільною волею й здатністю вибирати між добром і злом.

Що стосується загальної оцінки жіночої природи, то наслідуючи традиції Священного Писання і твори отців церкви, більшість авторів вважає: жінка слабша за чоловіка в моральному, інтелектуальному і фізичному сенсах.

Аналіз догматів церкви показує також, що у ставленні до жінки та її сутності позначився погляд християнського віровчення на людину і природу. Згідно з християнським вченням, природа лише служниця Творця. Між тим у світогляді людей вона грає зовсім іншу роль: саме їй і її силам вони поклоняються, на них впливають і від них чекають допомоги.

Найвпливовішою до тринадцятого століття була концепція Августина, його мислення охоплювало майже всі вчення стародавнього

світу, які завдяки йому були передані Середнім вікам. На його думку, слід розрізняти буквальне та символічне значення жінки. І хоча ця теологія керувалась тим, що між чоловіком Христом і жіночою Церквою існує рівність у гідності, євангельська ідея статевої рівності не була втіленою в реальність і фактично не мала стосунку до світського порядку, який виправдовував підпорядкування жінок. В практичних справах, які поширюються на сімейну й громадську сфери, жінка має підпорядковуватись чоловічому авторитетові.

У ґендерних дослідженнях релігії вказується на амбівалентність оцінки жіночої природи у християнській теології, що особливо виражено в неортодоксальному християнстві.

Вважають (Т. Рябова), що амбівалентність оцінки жіночої природи у християнстві є помітною вже у Новому Заповіті. «Жінка зодягнена в сонце» зберігає людство в Апокаліпсисі [319, с. 5-9].

У деяких сектах ранніх християн сформованих на той час (відомих нині як гностики) набуло поширення широке тлумачення деяких вкорінених версій. Так, на основі версії описаної в Біблії (Бут. 1, 27): «І створив Бог людину за образом своїм, за образом Божим створив він її; чоловіка і жінку створив він їх» (тут, як бачимо, нема ані слова про більш пізнє створення жінки, тобто, природа людини тлумачиться як андрогінна), а також деяких інших, гностики прийшли до висновку, що як Бог, так і людська природа втілює в собі і чоловіче і жіноче начала. Ця теза в подальшому, у власне середньовічній традиції, стала наріжним каменем богословської апології жінок [410, с. 311].

Гностики уявляли Єву як порадицю Адама. Судячи з того, що образ Єви був більш позитивним, зрозуміло, на думку С. Бем, чому гностики припускали, що жінка може бути посланцем Бога [30, с. 83].

Гностики розуміли Бога євреїв дуалістично у єдності чоловічого і жіночого. Вважається, що вони принципово похитнули абсолютний монотеїзм і абсолютну мужність Бога євреїв. В четвертому столітті нашої ери, коли християнство стало офіційно прийнятою релігією, писання гностиків, поряд з іншими також засудженими за єресь, були спалені, а їх прихильників переслідували як злочинців.

Т. Рябова припускає, що найбільш значущим для розуміння ролі жінок у єретичних рухах є становище жінок в катарів. З одного боку, жінку тут оголошують створінням недосконалим і, крім того, сатанинським.

Жінка ототожнюється з тілом, з плоттю, яка, за дуалістичним вченням катарів, є творення диявола. Це положення знайшло відображення, зокрема, в таких рисах доктрин катарів, як заперечення інституту шлюбу, дітородження, проповідування повного сексуального утримання (для послідовників руху передбачалось розлучення або повна відмова від сексуальних зносин у шлюбі). Вагітність від диявола, вважали катари, а душа померлої під час народження жінки ніколи не може бути спокутувана [318, с. 72].

Неортодоксальні ідеї розвиваються також у російській релігійній філософії (Вл. Соловйов, П. Флоренський) і російській містичній літературі (Є. Блаватська, Т. Реріх, Д. Андреев, А. Клизовський). Автори звертають увагу на те, що божого сина може народити лише матір, тобто Дух Святий є жіноче начало в Богові.

Існує і інша неортодоксальна точка зору про єдність чоловічого і жіночого в християнстві, представлена в апокрифічних (неканонічних, що не визнаються офіційною церквою за справжні) Євангеліях. В них звертається увага на особливе ставлення Христа до Марії Магдалини.

За канонічним Євангелієм ми знаємо, що з Марії Магдалини Христос вигнав 7 бісів (Лк. 8,2). Мартін Лютер припускав, що Ісус одружився на Марії з Магдали, щоб повністю розділити людську долю. У «Pestis Sophia» («Мудрість віри» (грец.) – назву коптської рукописи з Єгипту) прекрасній велелюбній грішниці дається більше, ніж прощення: «Чудова Марія (Магдалина), ти блаженна, ти сама, повнота, прославлена у поколіннях» [410].

Відповідаючи на питання, чому офіційна церква заперечує і забороняє такий погляд на особистість Христа, науковці зауважують поширення патріархального погляду на жінку як істоту менш духовну, ніж чоловік, а звідси неможливість допущення зв'язку Боголюдини Ісуса Христа з «простою» (більш того, гріховною), земною жінкою.

Інша причина заперечення можливості зв'язку Христа з жінкою, Марією Магдалиною, на думку деяких дослідників, полягає у поширенні дихотомічного погляду на людину, в якому гідним може бути лише духовний аспект, тілесність його плоті, гріховна. Тут позначається спадщина іудаїзму в його сприйнятті первородного гріха як гріха плоті. У цьому світлі особистість Христа розглядається лише в духовному аспекті, ідеалом тілесного вважається аскетизм.

2. Діва Марія як жіночий ідеал і деякі інші архетипічні жіночі образи Біблії

Жіночий символізм у Біблії конотований поняттями гріха (через Єву), розпусти (образ біблійної Марії-Магдалини) і зради (образ Саломеї). Два чинники: «нав'язування» жінці мотиву страждань як єдино можливого шляху духовного порятунку та зведення всього різноманіття жіночих проявів тільки до двох опозиційних за якостями Єви і Матері Богородиці свідчать, на думку ґендерних дослідників, про маскулінний характер осмислення жіночої ролі.

Як священний жіночий образ християни вибрали Марію, матір Христа. Розглянемо його докладніше.

На перший погляд, виниклий культ Діви Марії прославляє і ушляхетнює жінку. Реабілітація жінки відбувається у формі релігійної міфотворчості, виразом якої і став культ Діви Марії.

Центром вшанування Марії на початкових етапах культу було малоазійське місто Ефес, що відвіку славилось своїм храмом на честь Артеміди-мисливиці, яка була, як відомо з міфів, незайманою. Розгляд головних причини появу культу, змушує науковців думати, що він пов'язаний з багатьма факторами, а саме: 1) Культ невинної богині був «накладений» на матір Христа і, отже, в такій формі задовольняв антисексуальні вимоги «батьків церкви». 2) Перемогу християнство як монотеїстська віра вибурило в конкурентній боротьбі з політеїстичними матриархальними кльтами Середземномор'я, і Марія була єдиним персонажем, здатним претендувати на роль жіночого божества християнства. 3) Діва Марія «увібрала» в себе семантику стародавніх культів, в яких було прийнято шанування богинь в образі Великої Матері, Землі, Божественної Плодючої Природи.

До IV століття шанування Марії нарівні зі Святою Трійцею заохочувала церква [38, с. 454-456]. Аналізуючи парадокс «матері-діви» в роботі «Спочатку була любов», Юлія Крістева [458] відзначає, що «найзразковіша жінка» Нового Заповіту, Марія, не має нічого спільного з життям земних жінок: народжуючи, вони перестають бути невинними, а щоб завагітніти, вступають у контакт з чоловіками, або «втрачають» чистоту, або вимушені приховувати свою сексуальну активність від оточення.

Дослідники відмічають поступове піднесення культу Діви Марії у зв'язку зі змінами в сприйнятті образу Христа у другій половині Середньовіччя. Одним з головних проявів «тихої революції» (вираз Крістофера Брука) цього часу було захоплення людськими емоціями та їх проявам, що й було одним з основних аспектів гуманізму XII ст. Центральним же виявилось, на думку фахівців, звернення до земного світу і його цінностей, або «нізведення вищих небесних цінностей на грішну землю» [56, с.191].

Насамперед всього це відбилось в культі Діви Марії, що розквітнув у XII -XIII ст. (за Ле Гоффом). У творах Люсьєна Февра, Жоржа Дюбі і Андре Дюпрона містяться дані щодо того, як прояв культу відбувся у відповідь на пошуки реформаторами нових, більш чуттєвих і вишуканих відносин між Богом і людьми. Римська церква прагла тісно об'єднати традиційні імпульси мас з новими формами культу Марії [126, с.9; 374, с.455-456].

В релігійному мистецтві XI століття вже з'явилась тема Ісуса – Страдника, а поряд з ним – його земна мати. Переважний інтерес до страждань Христа було інтегровано в еволюцію його образу, яка на перший план висуває все людське життя Ісуса.

Звичайно, ще й далі бояться страшного небесного судді першої пол. Середньовіччя, але на передній план виходить Христос, люблячий брат людини і наречений душі саме у творах таких популярних авторів, як Ансельм Кентерберійський і Бернар Клервоський.

На тимпані монастирських церков бенедиктинці романського періоду вміщують образ Христа-Судді. На порталі соборів інтелектуали XIII ст. помістили Ісуса-лікаря. Христос, якого потребує нарешті народне християнство, – просто людина. Людина зворушлива, оскільки її побожність, за словами Жоржа Дюбі, – це «своєрідна ніжність серця, через яку так легко розплакатись» [120, с. 236-237].

Про піднесення фігури матері Ісуса пишуть інші історики. П. Біциллі, підкреслюючи цю обставину, шукає пояснення в містичному богослов'ї, в якому культ Богоматері мав особливе значення. З ним, пише історик, символічно пов'язана ідея зачаття Христа в душі суб'єкта пізнання: спостерігаючи таємницю непорочного зачаття, він сам «зачинал» і «породжував» в собі Бога [41, с. 182].

У відповідності з розвитком логіки образу скульптурні зображення Богородиці набувають рис м'якої жіночності. Образом Діви могли слугувати слива, лілія, фіалка, троянда. Символом Діви була як біла троянда, що означала цноту і дівоцтво, так і червона троянда, що говорила про її милосердя.

Мадонна стає втіленням цих якостей, разом з тими, які вже були властиві її образу, «найглибшим смиренням і відданістю волі Бога» [38, с. 454-454]. Вочевидь, що з появою культу Богородиці підсилюються деякі аспекти сприйняття жіночої сутності. Це такі риси, як м'яка жіночність, доброта, ніжність, милосердя, терпіння і страждання. Жіночий образ внаслідок цього пом'якшується.

Це видно і на прикладі зміни в сприйнятті Єви - антипода Діви Марії. Породженням цієї доби вважає Крістофер Брук, скульптуру Гільберта «Єва», в зображенні якої скульптор вирішив задачу об'єднання теми первородного гріха і теми жіночої краси [56, с.183].

Таким чином, в той час як в християнській символіці жінка як і раніше була представлена у двох іпостасях Єви і Святої Марії і, відповідно, у двох аспектах сприйняття, традиція починає пов'язувати ідеальне жіноче з одним із образів – Діви Марі. А притаманні їй риси стають втіленням жіночих рис, що відповідають нормі. Звідси уявлення про неї як про «вічну жіночність» - втілення справжніх жіночих якостей.

Ця точка зору, як нам здається, загалом, не суперечить розумінню багатоаспектності сприйняття жінки, як істоти одночасно сексуально чистої та сексуально гріховної. Притому в образі Богородиці поєднуються два аспекти сприйняття жінки як матері і жіночої душі.

Образ Діви Марії виявився втіленням вищих аспектів сприйняття жіночого і визначає найвищу доброчесність. З цим образом зливається і образ коханої у світлі ідеї коханої жінки як посередниці між людиною і Богом (персоніфікованої Софії). Цей погляд пориває зі ставленням до жінки як до знаряддя продовження роду і робить її глибоко духовною і піднесеною сутністю. Ця концепція, однак, тільки, зароджується в Середні віки і отримує свій подальший розвиток у пізніших філософських вченнях містиків XVII ст. Якоба Беме і Георга Гіхтеля, в езотеричних вченнях, в російській релігійній філософії другої половини XIX ст. тощо.

Повертаючись до нашого аналізу культу Богородиці, зазначимо одну з основних функцій культу. Характерно, що поклоняючись Марії,

звертались до милосердя Діви Непорочної. Звеличення жінки не поширювалось на її плоть, яка, як і раніше, розглядалась як умістилище гріховності. Жінка – творіння боже, тільки у тому випадку, якщо вона ігнорує свою природу і добровільно визнає себе творінням нижчого порядку.

Тільки таким чином, разом з культом материнського самозречення, як нам здається, утверджується погляд на жінку як на силу піднесену, втілення людської душі (чоловіка), як його благодать, музу, мудрість. Як влучно зауважує С. де Бовуар, родоначальниця сучасного фемінізму, культ Марії несвідомо уособлював ідеал типового західно-європейського чоловіка, для якого жінка є творінням, яке добровільно визнає його владу і поділяє всі його думки і судження [46, с. 184].

На думку французької дослідниці, культ Діви Марії пов'язаний з індивідуалізацією масової свідомості, яка почалася на Заході, на перетині Середньовіччя та Нового часу.

При всій суперечності жіночого образу у християнстві спостерігається тенденція до закріплення деяких сталих уявлень про жінку як істоту пасивну, духовно і інтелектуально нерозвинену. Четвертий собор Карфагена забороняє жінці наставляти чоловіка, якби навіть вона була вченою або святою.

Цікаво, що у катарів роль Богородиці здавалась надзвичайно незначною. На їх думку, вона не могла спокутувати гріх Єви народженням Спасителя, тому що Ісус нічого від неї не перейняв: підкреслюючи незалежність Христа від жінки, катари спирались на богомільські тексти, згідно з якими Бог проник у Діву через вухо і таким же чином назовні вийшов Ісус. В одному з катарських джерел говориться: «Негідним є навіть припустити і вважати, що Син Божий народився від жінки і перебував в такій низькій субстанції, як жінка» [цитуються за 318, с. 72.].

Окрім ідеального жіночого образу Діви Марії маємо у Біблії і деякі інші архетипічні жіночі образи. Так, у Біблії доволі широко представлені жінки в якості дружин і матерів. Детально виписані фігури дружин-патріархів: Авраама – Сарра, Ісаака – Ревекка, Іакова – Рахіль і Лія.

Однією з найбільш відомих жінок, яку чітко було описано в драматичній історії «сходження людського духу», була Сарра, дружина засновника рода Ізраїлева, яку Господь обіцяв уславити як Матір

Народів. Розповідь про прекрасну вишукану Сарру і її чоловіка, названого у Біблії «Батьком Добродітності», займають у книзі Буття більше місця, ніж історія всього рода людського. Найбільшею чеснотою цієї жінки, як і інших біблійних жінок, визнається вірність і відданість [116, с. 15-22].

Дві сестри, - дружини Іакова – Рахіль і Лія. виступають справжніми суперницями в полігамній родині в боротьбі за прихильність чоловіка. З тексту Біблії виходить, що характери цих персонажів не були ідеальними. Нетерплячість, імпульсивність і егоїзм виявляють себе в образі Рахілі, улюбленої дружини, яка не народила своєму чоловіку довгоочікуваних дітей. Згідно тогочасної моралі Лія, маючи багато дітей, але не маючи прихильності чоловіка, неохана, заброшена, небажана, шукала втіхи насамперед всього, в любові до Господа. Едіт Дін порівнює цих жінок з рослинами: одна – безплідна, а інша плодоносна, хоча обидві зростали на одному ґрунті [116, с. 33-40].

Приділено також вагому увагу жінкам – героїням. Вельми відомою фігурою була Дебора названа у Біблії «суддею Ізраїля і пророчицею» одночасно. Окрім Дебори, у тексті Ветхого Заповіту серед жіночих персонажів діють немало інших яскравих представниць образу героя: хрестоматійні фігури Есфірі, Іудифі, Іаїлі тощо.

Біля Христа ми бачимо весь час жінок, блудниць. Більш того, як у момент страти, так і в момент поховання і воскресіння саме жінки поруч з ним: Марія Магдалина, і Марія, мати Якова й Йосипа (Мф. 27: 56-61; Мк. 15,40; Лк. 22:17), і саме жінка, Марія Магдалина, першою дізнається про Христа після його воскресіння і сповіщає про це учням, апостолам (Мк. 16,1; Ів. 20: 11-16).

Жіночий світ Біблії не вичерпується тими архетипичними характерами, що були названі.

3. Особливості ґендерних стосунків в ісламі

Ставлення церкви як інституту, що володіє владою, і владних структур в цілому також чинило вплив на нерівне становище статей. Багато конфесій проповідують таку нерівність, проте одні – більшою

мірою, ніж інші. Найбільш непримиренними по відношенню до жінок вважаються наразі католицизм, православ'я і мусульманство. Розглянемо особливості ґендерних стосунків в деяких з цих конфесій, зокрема, в ісламі і православ'ї.

І іслам, і християнство є релігіями, котрі претендують на обраність, на особливий доступ до Божого слова.

Слово *іслам* походить від четвертої глагольної форми кореня *слм - аслма* (підкорятись) і означає «покірність (Богу)»; *муслим* (мусульманин) є в перекладі (*той*), *хто підкоряється (Богу)* [424, с. 169].

Іслам – одна з найпоширеніших, після християнства, релігій. Кількість населення, яка сповідує цю релігію, становить близько 1 млрд. осіб. Одночасно, іслам – наймолодша із світових релігій, бо була започаткована у VII столітті н. е. в Західній Аравії, у місцевості Хіджаз.

Іслам – третя з монотеїстських релігій, характерною особливістю якої є те, що надзвичайно велику увагу тут приділено регламентації сімейно-шлюбних відносин і ритуалізації ґендерних ролей. Регламентація сімейно-шлюбних відносин та ставлення ісламу до жінки канонізовані у його ідейних джерелах – Корані, Сунні, тафсирах і теологічній літературі.

Важливим ісламським джерелом, у якому урегульовуються різні сторони суспільного, сімейного і особистого життя віруючих є шаріат (аш-Шарі'а – прямий, правильний шлях) – це звід правил поведінки для мусульманина від народження до смерті). Заснований на Корані та Сунні, шаріат поступово став доповнюватися фікхом (правознавством), який розвивався під впливом іджми (громадської думки), кіясу (судження за аналогією) та юридичного тлумачення першоджерел ісламу.

На ставленні ісламу до жінки, на думку деяких науковців (В. Бартольд [18, с.128] та ін.), відбився, зокрема, той самий головний недолік Корану, який спостерігається у його кримінальному законодавстві: занадто велике піклування про майнові права і нехтування правами особистості. Проте, як зазначають фахівці (В. Суковата, Т. Шамсутдинова-Лебедюк та ін.), на той час (VII ст..н. е.) усі права, якими жінку наділив іслам, були великим кроком уперед у розвитку арабського суспільства в цілому і жінки зокрема. Що ж стосується майнових прав жінки, то вони забезпечені шаріатом більшою мірою, ніж багатьма тогочасними європейськими зведеннями законів.

З іншого боку, жінка при ісламі опинилась в більш низькому становищі по відношенню до чоловіка, ніж була раніш, і в подальшому закон і звичай все більше обмежували її права. Як кажуть, «ґендерна рівність» для ісламського світу поняття незрозуміле [18, с.128].

Німецький дослідник Г. Плосс у ХІХ ст. у своїй історичній праці перекладеної на російську «Женщина в естествоведении и народоведении», зробив спробу дослідити історичну традицію становища жінки в ісламі, позначивши це як «розслідування того, що було раніше». Він пише: «Жінка в Медині була майже рабинєю і поділяла прихильність свого чоловіка з 7-10 товаришками. Ніяких спадкових прав вона не мала; більш того, часто навіть сама переходила у власність пасинка. Шлюбна обітниця араба з двома рідними сестрами не була рідкістю; так само доволі поширеним явищем був так званий «шлюб для насолоди», що заключався за домовленістю за певну винагороду на деякий час» [288, с.325].

Щоправда, Магомету, який начебто намагався покращити становище жінок, приписують слова «Поводься з жінкою обережно, оскільки вона створена із зігнутого ребра, і все, що в ній є гарного має сліди цього вигону. Якщо ви хочете, його випрямити, воно буде ламатися; якщо ви полишите його, воно буде продовжувати бути зігнутим. «Поводься ж з дружиною обережно!». В останній проповіді Магомет нібито висловився так: «У вас є права по відношенню до ваших дружин, і так само, вони мають права щодо вас» [Там само, с.325].

Сучасна дослідниця Ю. Євстратова [128, с.287], шукаючи в ісламі ознаки ґендерної рівності, зосереджує увагу на тому, що в Корані–священній книзі кожного правовірного мусульманина, йдеться:

I. Чоловік і жінка мають єдиний початок. І сказав Аллах: «О люди! Благовійте перед Аллахом, який створив вас із єдиної душі і від неї ж створив їй пару. Від них обох він розсіяв у великій кількості чоловіків і жінок. Благовійте перед Аллахом, з чиїм іменем ви пред'являєте один одному питання, і поважайте (ваших матерів) утроби (у яких вони вас носили)...)» (Сура 4, аят 1).

II. Іслам вимагає від жінки, щоб вона несла відповідальність за свої дії, оскільки свобода нічого не варта без відповідальності. Яскравим прикладом є дії Адама та Єви, які вкусили заборонений плід, і за це були покарані.

III. І жінка, і чоловік рівні у винагороді обіцяної Аллахом: «...Я не

погублю діянь жодного з ваших діячів – ні чоловіка, ні жінки. Одні ви від інших». І далі:

«А якщо хто зробить що-небудь добре – будь то чоловік або жінка, і він при цьому віруючий, – то ці увійдуть до раю і не будуть ображені і на борозенку фінікової кісточки» (Сура 3, аят 195).

Отже, підкреслює Ю. Євстратова, за Кораном, зазначено: всі права, які має жінка, мають бути дотримані, інакше порушника чекає велике покарання (під час суду перед Аллахом усі, хто порушив права жінки, будуть покарані, всі гріхи проти жінки подвоюються в два рази). В жодній священній книзі інших релігій про це майже не говориться. До того ж іслам, забороняє брати калім за дочку, це є великим гріхом для правовірного мусульманина.

При всій переконливості позиції авторки, з нею не можна повністю погодитись, адже попри те, що в Корані сказано: Аллах створив чоловіка та жінку з «однієї душі» (Сура 4:1), найвищим ідеалом мусульманської сім'ї є безумовна підлеглість дружини чоловікові.

Дослідники звертають увагу на те, що на відміну від християнського міфу про онтологічну перевагу чоловіка (Адама над Євою), в ісламі домінація чоловіка закріплена на рівні соціального права. Чоловік має право багатоженця, а також йому дозволено шлюб з мусульманками, у чому відмовлено жінці. Основною метою шлюбу є народження «законного потомства», і наречена часто не присутня при складанні шлюбного контракту і не бачить нареченого до весілля, оскільки оцінюється як «товар», за своїми репродуктивними здібностями. Інакше кажучи, чоловік (майбутній чоловік) купує в іншого чоловіка (батька нареченої) здатність жінки народжувати й виплачує за це «махр» – викуп.

В. Суковата, яка досліджує релігійні вчення з позиції ґендерного підходу, зауважує, що в ісламі роль «матері», на відміну від «дочки», «сестри», «дружини», інтерпретується як найпочесніша (див. ісламську суру «Рай знаходиться під ногами ваших матерів»), проте йдеться про шанування жінки саме з боку дітей, а не чоловіка [340, с. 421].

Помічено, що еволюція ісламу як релігії йшла у напрямку поступового обмеження прав жінки. Так, у Середньовіччі жінки разом з чоловіками були присутні по п'ятницях на богослужінні, хоча для них як у багатьох християнських церквах, були особливі місця [18, с.129], про що зараз не йдеться.

У XX – поч. XXI століть змінюється соціальне, економічне й культурне життя і разом з ним відбувається навіть у мусульманських країнах поступове переосмислення ґендерних ролей, зокрема, в мусульманському світі. Це є не характерним для ісламу, оскільки, згідно з цією релігією, ролі вже розподілені Аллахом і не може виникати ніяких запитань. Зміна ґендерних ролей є неприродним явищем для мусульман, що викликає у багатьох опір цим змінам.

Наразі іслам, як світова релігія, зберігає значний вплив не тільки на суспільно-політичне, але й на сімейне та особисте життя мусульман. В реальному житті й *надалі існує дуже багато обмежень щодо жінок*, які призначені для того, щоб жінка почувалася безпечніше і комфортніше у світі, – говорять прибічники ісламу [27, с.11]. Саме ці обмеження викликають найбільше нарікань з боку емансипованого Заходу, особливо з огляду на те, що в наш час у світі кількість мусульман різко збільшується, у тому числі у країнах, які не є традиційно ісламськими: США, Франції, Великій Британії, Німеччині, Росії. Серед «нових мусульман» можна побачити етнічних українців, росіян, англійців, німців тощо.

Як наслідок, проблема не залишилася поза увагою дослідників – істориків, соціологів, правознавців, релігієзнавців. Важливу роль у розумінні головних тенденцій сучасного ісламу, впливу релігії ісламу на становище жінки відіграли вітчизняні та зарубіжні дослідження В. Бартольда, Д. Еспозито, В. Суковатої, С. Хантингтона, Н. Чухим, Т. Шамсутдинової-Лебедюк та ін.

Т. Шамсутдинова-Лебедюк зауважує, що інститут сімейно-шлюбних відносин в ісламі є найбільш консервативним і найважче всього піддається впливу нових ідей. Мусульманське право і надалі продовжує регулювати цю сферу. Це підтверджується і тим, що сучасне законодавство майже всіх арабських країн закріплює відомі норми шариату: дозвіл мусульманину мати до чотирьох дружин; надання чоловіку необмеженого права на розлучення; не визнається шлюб укладений між мусульманкою і немусульманином і тому подібне [407, с.54].

Згідно з емпіричних досліджень, жінка у сучасному ісламському світі попри усі наданні їй можливості підпорядковується чоловікові і залежна від нього в усіх сферах життя. Наприклад, опитування, яке проводилося в Криму серед мусульманського населення [128, с.287]

виявило такі результати: 90% жінок визнають керуючу роль чоловіка, 5% – не мають яскраво вираженого лідера у родині. Також у результаті дослідження було виявлено, що 70% жінок страждають від різного виду насилля (фізичного, психологічного, сексуального). Отже, багато стереотипів щодо ролі жінки залишилися незмінними.

Ґендерні дослідження Корану в сучасних країнах мусульманського Сходу мають деякі відмінності від ґендерних студій у Європі та США. Жінки-теологи завжди зберігають зв'язок з релігійною традицією, вони виявляють сексизм, що міститься в текстах Корану, але ніколи не порушують питання щодо ґендерного авторства Корану, як це нерідко роблять радикальні християнські теологи. Для мусульманки Коран залишається священним текстом, і вона не може виступати навіть проти полігамії, оскільки вона освячена авторитетом Аллаха. Деякі мусульманські дослідниці (Julia Marcus), говорять, що, хоча ісламський світ жорстко ґендеризований на «чоловічий» і «жіночий», вони не мають проблем з духовною ідентичністю, оскільки ісламський Аллах, на відміну від юдейського та християнського Бога, не наділений характеристиками Батька, в нього є й фемінні якості [459].

Неспроможність мусульманського світу ефективно протидіяти поширенню західної культури призвела наприкінці XIX ст. до реформування рухів, що прагнули оновити іслам у його первісній чистоті і могутності. Головною ідеєю було те, що іслам має відповісти на виклик Заходу утвердженням самотутності своїх вірувань і обрядів [94, с. 524].

Наразі найбільший інтерес представляють питання сімейного права, сексуальності та висунення контраргументів стосовно традиційної паранджі. Активно розвиваються ґендерні дослідження доісламської історії й пошуку в ній моделей ґендерного егалітаризму [476], а також ствердження репродуктивних прав жінки в рамках мусульманського світогляду.

4. Особливості ґендерних стосунків в православ'ї

Християнські тексти детермінували установлення ґендерних відносин у православній традиції, тим самим регулюючи взаємо-

відносини осіб різної статі в спільноті протягом довгого часу у основних сферах її життєдіяльності.

Ґендерний аналіз православної теології, зроблений українськими фахівцями (В. Суковата, Н. Чухим та ін.), показує, що особливо яскраво у православ'ї виявилось зведення всього спектру жіночих культурно-соціальних проявів до дітородіння, до легітимації жіночого існування тільки потребами «виробництва потомства». Це закріплює в свідомості соціуму дискримінаційні ґендерні практики [340, с. 415-416].

Західні спостерігачі неодноразово зі здивуванням відзначали, що східнослов'янські культури надзвичайно бідні на еротичні сюжети; не було створено нічого подібного до лірики трубадурів або лицарського служіння Прекрасній Пані. Навіть назву паризького собору «Notre Dame de Paris» слов'янськими мовами прийнято перекладати як Собор Паризької Богоматері, хоча буквально назва перекладається як «Наша Пані Парижа», що зайвий раз ілюструє принципову різницю між поклонінням Жінці в образі Мадонни в Європі («Мадонна» – «Моя пані», шанобливе звернення до заміжньої жінки, дружини, коханої) та культом Богородиці – Богопороділі, «відтворювачки чоловіків» на східнослов'янських землях

Спробуємо розібратись, що саме детермінувало специфіку християнського вчення в цьому регіоні, в чому полягають особливості православної східнослов'янські культури. З цією метою звернемось насамперед до текстів, що побутували у православ'ї.

У моральних сентенціях Данила Заточника, які були розраховані для повчання православного духовенства, а через нього і чоловіків уміщено думки схожі настановам апостола Павла: «Ни птица в птицах сыч, ни в зверях зверь еж, ни рыба в рыбах рак, ни муж в мужех, кто жены слушает». Цікавою є трактовка цього ж постулату російськими священнослужителями: «Сам сочетаешься браком, и сам будешь учить жену свою..., единый раз рукою, другой же раз жезлом побити, иногда же и плетью; от того жена не умрет, но паче ума приемлет...; и церковь повелевает мужу наказывать по вине жену свою, и кто наказание жене не творит, тот сам себе грех на душу возлагает». Згідно із такими трактуваннями відправлявся обряд вінчання у росіян XIX ст., під час якого наречена схилялася до ніг свого нареченого. У відповідь, чоловік накривав її краєм свого вбрання, що символічно означало «первенство,

которое по праву, предоставлено церковью мужу над женой» [295, с.92].

У православних християнських церковних збірках жінка виступала як вихователька цнотливості й слухняності, яка мала «нрав дитиний исправляти», «блести чад своих». Також зазначалося, що жінка «справедливо» наділена такими чеснотами, як жертівність, любов і терпіння, котрі «сняли проклятіє съ женского пола». Учення Іоанна Златоуста закликало жінок, які бажають догодити чоловіку, прикрашати себе сором'язливістю, благочестям, бути покірною. При цьому чоловік визнавався захисником, головою родини, який наділений розумом, а дружина необхідним її елементом. Якщо ж чоловікові «достанется злая жена, с худым характером», то у майбутньому йому «уготована великая награда, что ты... терпишь недобрую жену».

В цій літературі частими є звернення саме до чоловічої статі. У релігійному житті української селянської родини, як вказує дослідниця цієї теми Г. Приходько, більш шанованими й авторитетними були святі теж чоловічої статі. Серед таких були культи Іоанна Богослова, апостола Павла, Андрія Первозванного, Іллі Пророка, архангела Гавриїла, Миколи чудотворця, Василя Великого та ін. На їхню честь селяни справляли свята із низкою обрядів і ритуалів, до яких залучалися і діти. Зауважимо, селяни з повагою ставилися і до святих жіночої статі. Однак, свята на їхню честь уважалися суто жіночими, на відміну від ушавлення святих чоловічої статі, здійснення яких було обов'язковим як для чоловіків, так і для жінок. Серед святих жіночої статі у пошані були Варвара, Покрова, Катерина, Параскева (П'ятниця) [295].

В ході поширення християнського віровчення народна свідомість сприймала жінку як істоту не зовсім повноцінну в духовно-моральному сенсі, таку, що потребує чоловічої опіки та керівництва [174]. У селянському середовищі укорінювалися уявлення про жінку як про фізично слабку, психологічно хитку, інтелектуально неповноцінну і морально нестійку.

Східні слов'яни зберігали культ матері-землі в його дуже архаїчних уявленнях. Особливістю двоєвір'я, яке визнавалось серед слов'янських народів навіть в ХІХ і на початку ХХ ст. було те, що християнство значною мірою засвоїло старий міфологічний словник і обрядові формули, які брали початок ще з індо-європейської групи джерел [146, с. 14].

Безумовно, язичницькі уявлення українства трансформуючись набували символічного значення щодо організації взаємин чоловіків і жінок. Деякі з них було перенесено на християнські культи, зокрема культ Мокоші, богині Сонця, Сиви-Живи на культ Св. Параскеви; культ Діви-Дани, Лади, Рожаниці тощо. Саме ці канонізовані культи, залишаються досить значимими в організації ґендерних стосунків в православ'ї.

Особливої уваги потребує культ Божої матері, який був невід'ємною складовою української ментальності й мав вагомий вплив на соціальний статус і становище жінки. Специфіка культу української Божої матері неодноразово притягувала увагу українських науковців (М Грушевський, О. Кривоший, Б. Микитюк, І. Пархоменко, А. Потебня, В. Суковата, Н. Чухим та ін.).

Характерною ознакою культу було те, що він ґрунтувався й асимілювався з культом язичницької Матері-землі – покровительки сімейного вогнища і місця жінки в ньому. Той факт, що звичай базувався на язичницькому культі Рожаниці, визнавався і православною церквою в Україні. Богородиця лише заступала в очах народу ті Рожаниці, яким колись, як свідчить автор «Слова Христюбов» «ставяху треби» [242, с.105].

Отже, немає сумнівів, що до шанувань Богородиці примішуються язичницькі уявлення попередніх часів. Змішування Діви Марії з Рожаницею спостерігаємо і в українському фольклорі [293, с. 162]. Пісні в українських обробках про Богородицю ототожнюють її то з дівчиною, то з удовицею. Наша «Mater Do1ogosa є варіантом скорботної удовиці загалом», писав Михайло Грушевський [105, с. 159].

Є думка, що християнське вчення про Богородицю виявилось найбільш легким для сприйняття народних мас. Так вважає, наприклад О. Кривоший. Він зауважує, що культ Богородиці-Матері-Заступниці – став поширюватись в Київській Русі не на голому місці, а на певному ґрунті і традиціях як дохристиянської доби, так і культової практики перших століть київського християнства. Народний погляд на Богородицю відображав, перш за все, образ багатостраждальної жінки, невтомної заступниці і помічниці для всіх страждучих, а вже потім образ християнської святої [197, с.58].

Аналіз фактів, наведених у дослідженнях, присвячених проблемам слов'янської та античної міфології, дає змогу стверджувати, що

основою почитання Божої Матері на східнослов'янських землях було не релігійне почування, в віра в появу міфічної жінки – заступниці, жінки – спасительки.

Почитання Богородиці суттєво поглибилось на українських землях в часи князівства Ольги, а також її онуків Ярослава і Володимира.

Своє уявлення про «жінку-русинку», котра тисячу років створює життя, зцілюючи людей власним добром, зуміли передати в зображенні Богоматері стародавні київські майстри іконографії. За словами О. Козулі, у культурі українського народу були найбільш поширені два мотиви: Богородиця Пробачаюча Мати, що плекає дитину, і Оранта (або Панагія) заступниця, Покровителька. Запорожці найбільш шанували Покрову Богоматір. На іконі Пресвятої Богородиці Покровської Січової церкви (Нова Січ 1734-1745 рр.) «Покрова боронить козацтво простертим над їхніми чубатими головами святим обручем (рушником)» [182, с.6].

Сама організація Запорізької Січі була пов'язана з Богородицею. В добу козаччини Богородиця втрачає абстрактний вираз, набуваючи вигляд земної української жінки. Вона представлена в національному одязі з орнаментом на тлі золоченого різьбленого рослинного орнаменту у стилі бароко [279, с.66-67].

Ідеалізація «незайманої жінки», парадоксальна в самому поєднанні слів, культ виник з потреб чоловічого духівництва реінтерпретувати стародавні образи «матерів-воячок», праслов'янських «дів-багатирок» у слухняну паству, нейтралізувати активне жіноче лідерство. Це підтверджує, за словами В. Суковатої, факт канонізації в церковному культі, зокрема, в православ'ї, тільки жіночих характерів, які відповідали ідеї «самовідреченої», «самовідданої», «жертвовної» дружини, інакше кажучи тієї, що відрікається від своєї особи в ім'я патріархального суспільства або служіння чоловікові [340, с. 385].

Від дітей церква вимагала поваги до матері, церковники надавали великого значення дітородним функціям жінки-матері. Ця обставина пояснює заклики церкви до охорони жінки у період вагітності та виховання новонароджених.

Однак, рівність чоловіка і жінки в православній традиції, як і в християнстві загалом, розуміється як рівність лише перед Богом, а не одне з одним. В той же час у текстах Святого Письма легітимізуються ієрархічні стосунки між статями.

За такої двоїстості образу жінки у священних текстах і на рівні повсякденної свідомості, важливості набували характеристики, які приписувалися жінці або чоловікові, їхні моделі поведінки у церковних закладах й поза ними, що залежало від установок сформованих під впливом трактування Святого письма священнослужителями.

Зокрема, служителі Києво-Печерської Лаври переконували, що основне призначення жінки на землі – підкорення і служіння чоловікові: «жена твоя, как плодовая лоза, в доме «Жена, да убоится мужа!», – такі слова проголошував священник під час церковного обряду вінчання. На переконання багатьох дослідників, тим самим заздалегідь визначалось для дівчини становище нерівноправного члена родини, що сприяло спрямуванню її соціальної активності у родинну сферу, де її «головою» мав бути чоловік. При цьому зауважувалося, що «она (жінка) слабый сосуд, а ты мужь для того и поставлен над ней начальником и главой, чтобы сносить слабости подчиненной» [295, с.95].

Характерною ознакою такого ставлення було поєднання церковних і традиційно народних елементів, які знаходили вираження у комплексі вірувань та забобонів щодо дорослих осіб чоловічої і жіночої статі та дітей.

Грушевський стверджував, що християнізація українського народу посилюється лише в XVI і XVII століттях. Підтвердженням цьому – тривале зберігання народних звичаїв всупереч християнському канону. Наприклад, звичай не вінчатись, що мав місце, на думку експертів, до середини XVIII століття, збереження народних звичаїв в весільній обрядовості [149, с.324; 91, с.209-217].

Деякі настанови православної церкви, хоча й не спеціально, все ж визначали етикет і правила поведінки статей під час богослужінь. Так, загальнорозповсюдженим у християнстві був звичай покривати голову жінок і дівчат у церковних закладах, що символізувало знак влади над нею. В українській же символіці хустка завжди була відображенням жіночої прихильності, любові, вірності. Покривання голови дівчини хусткою, під час деяких церковних обрядів, в українській традиції знаменувало її перехід під владу чоловіка, внаслідок чого «світити» волоссям прирівнювалося до зради.

За даними І. Нечуя-Левицького, навіть розташування прихожан у церкві, часів українського селянства, залежало від їхньої статі: «У

правому притворі стояли чоловіки та парубки, у лівому – діди, діти, а в бабинці – молодиці та дівчата» [263, с. 15]. Цікавий матеріал, представлений Г. Приходько, засвідчує існування у церквах ХІХ – поч. ХХ ст. спеціальних місць для жінок: у церкві чоловіки та хлопчики стояли спереду, а жінки і дівчата стояли на притворі, в «бабникъ». У деяких православних храмах жінки мали стояти під стінами, які іноді відгороджувалися від загальної частини спеціальними спорудами [295, с.97].

За даними О. Кісь, жінки виконували функції по утриманню та оздобленню храмів, співали в церковних хорах, опікувалися доброчинністю при церквах, при цьому не будучи виконавцями самих церемоній [173, с. 87].

Церковний регламент визначав також дні, у які жінкам заборонялося відвідувати святі місця, зокрема, протягом сорока днів після пологів. Таке табу щодо жінок існувало ще з часів Старозавітної Церкви. Жінки отримували можливість заходити до церковних закладів після читання над ними молитви сорокового дня. Жінкам й дівчинкам забороняється заходити за вівтар і до сьогодні (лише за необхідності прибирання, що традиційно вважається «жіночою» роботою).

Звичайно, такі релігійні переконання, есенціалістські, по суті, які пропагувало православне вчення, не були відірваними від історичного контексту, вони лише освячували ті соціокультурні практики й соціально-економічні взаємини чоловіків і жінок, які реально склалися в умовах доволі традиційної слов'янської культури.

Головна думка апокріфа «Хожденіє Богородиці по муках» (ХІІ ст.) – готовність Богоматері прихистити усіх, включаючи найбільш грішного. Якщо Богородиця виступає в цьому джерелі яскравим символом материнської любові, то Бог, навпаки, втілює батьківську безжалісну справедливість: так, вони діти, але недостойні діти. В дослідженнях, присвячених образу Марії, який склався в православній пастві росіян, неодноразово зверталась увага на те, що вона набуває цінність в національному космосі саме в материнській іпостасі. Так, на думку Г. Федотова, руський культ священного женственності не передбачав ні сакралізації непорочності, ні поклоніння красі. Тому найбільш звичайне найменування Марії – не свята Діва, Ні Пані, ні Цариця Небесна, але «Богородиця». Мислителі звертають увагу на прохолодне ставлення на Русі до цнотливості як церковного догмату.

Внаслідок того, що «філософія любові» в східнослов'янських культурах ґрунтувалася на православній антисексуальній ідеології, жорстко приписувала еротичну активність тільки заради дітородіння й відкидала «насолоди» тіла в суспільстві відбувалася інституалізація міфу про ідеальне «материнство».

Попри підкреслений пієтет перед Божою Матір'ю й романтизацію Вічної Жіночності в образі Софії (у вченні Вл. Соловйова і його послідовників), саме православна церква заслужила звинувачення в крайній мізогінії в кінці ХХ століття. У той час, коли ґендерні дослідження й критика сексизму в церкві бурхливо розвивалися в Західній Європі та Північній Америці, православ'я залишалося нечутливим до ґендерних реформ; проблема висвячення (ординації) жінок була і лишається важливим каменем спотикання; після падіння тоталітарного режиму на території колишнього Радянського Союзу активізувалися клерикальні організації, що ущемляють свободу репродуктивної поведінки жінок [340, с. 414].

Ґендерно-егалітарну версію православ'я в ХХ столітті розвивали французький православний теолог Павло Євдокимов, єпископ Діоклійський Калліст (Уер). Дуже шанують роботи Елізабет Бер-Сижель, яка спробувала впровадити ідеї західного ґендерного лібералізму в православну традицію. Бер-Сижель наголошувала, що для сучасної жінки материнство є питанням особистого вибору, а не «обов'язку»; що фемінізм у Церкві сприяє розвитку духовної свідомості вірних і, хоча в православній церкві жіночого священства ніколи не існувало, церква як земний інститут не в змозі повністю усунутися від розвитку культури й потребує корекції традицій минулого. Для розуміння перспектив розвитку православ'я в новій історичній ситуації важливо не «повернення назад», до антижіночих моделей минулого, а співпраця з організаціями й використання ідей, які дійсно здатні об'єднати навколо себе православних вірних. Прикладом такої акції гуманізму може служити діяльність Християнського комітету на захист прав вірних, заснованого 1976 року в СРСР, що тісно співпрацював з групою гельсінських правозахисників і прагнув наглядати за дотриманням прав людини. Християнські дисиденти співпрацювали із західним дисидентським рухом і організовували акції протесту проти придушення релігійної свободи.

Деякі сучасні автори висловлюють думку, що відродження православної церкви в новій іпостасі, з внесенням ґендерно-егалітарних моделей і підвищенням значення жінки в духовному житті суспільства, стимулюватиме не тільки релігійну, але й соціально-політичну активність віруючих – як жінок, так і чоловіків [340, с. 416].

З іншого боку. слід враховувати результати сучасної релігійності в православній пастві [240]. Хоча російське православ'я (у висловлюваннях його вищих ієрархів) постійно позиціонує себе як охоронительну, консервативну релігію в наш час відбувається певне «розмивання» цілого ряду постулатів (зокрема тих, що мають обов'язковий характер, які гірше вписуються в сучасність). Найбільш яскравим прикладом є допустимі причини для розлучення. Якщо в Писанії вказана лише одна причина для цього перелюбство, то, наприклад в Основах соціальної концепції РПЦ, їх названо набагато більше [240, с.109].

Все це дуже віддалене за своїм позитивним потенціалом від сучасних ґендерних релігійних практик. Оскільки будь-яка наукова практика завжди відчуває вплив з боку соціальних і політичних факторів [341], сучасні ґендерні дослідження вказують на прагнення останнього часу змінити традиційний погляд на жіночий духовний досвід у фундаментальних релігіях в бік меншого сексизму та більшої толерантності.

У Західній Європі – Великій Британії, Голландії, Німеччині – феміністська теологія та ґендерні дослідження релігії розуміються як культурна критика другої половини XX століття і є інституалізованою й вельми поважною університетською дисципліною з могутнім методологічним апаратом, богословськими традиціями і широким представництвом в академічних центрах. Предметом феміністської теології є категорія Жіночого у сфері релігії, публічної теології, духовних практик і ритуалів. Феміністська теологія вивчає ґендерні стереотипи, ґендерні ідеали, ґендерну ієрархію соціальних ролей, що представлені в дискурсі традиційних віровчень і релігійних філософій,. Її метою є реконструкція ґендерної нерівності в релігійній сфері з позиції феміністської критики і теорії влади [343, с. 36].

У 1895 році Елізабет Стентон опублікувала серію коментарів Святого Письма під назвою «Біблія для жінок». На її думку, Бог створив чоловіків і жінок як рівноцінних істот і в Біблії має повністю відображатись

цей факт. Як вона вважає, чоловічий характер Біблії відображає не справжні погляди Бога, а той факт, що її написали чоловіки [94, с. 520]. Коли у 1870 році англіканська церква створила комітет, завданням якого стало переглянути і пристосувати до нових часів біблійні тексти, то як зазначала Елізабет Стентон, у складі комітету не було жодної жінки. Наразі, в межах католицької церкви продовжує відбуватись дискусія, котра започаткована в суспільстві щодо зміни становища жінок і чоловіків, з новим понятійним апаратом, що дає більше можливостей.

Громадськість зауважує, що діалог між порядком віри і порядком свідомості вимагає взаємної поваги і визнання їх автономії» [25, с.45]. Прикладом є ситуація в Польщі, де поняття «гендер», незважаючи на десятиріччя своєї присутності в польській науковій термінології, тільки в останні роки викликало багато емоцій через ставлення Католицької церкви та її авторську інтерпретацію концепції гендеру.

Частина 2. ҐЕНДЕРНА ФІЛОСОФСЬКО – КУЛЬТУРНА ПАРАДИГМА: ТЕОРІЯ І ІСТОРІЯ

IV. ВІДОБРАЖЕННЯ ПАТРІАРХАЛЬНОГО СВІТОГЛЯДУ В ЗАХІДНО-ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

1. Ґендерна парадигма в філософії

У цьому розділі буде розглянута історія формування філософії статі в контексті ментальних уявлень культури та інших факторів, що впливають на стратифікацію статей, визначені основні поняття, що використовуються філософами, теорії та концепції, окреслений предмет і завдання ґендерної філософії.

До цієї теми протягом двох з половиною тисячоліть неодноразово звертались філософські, політичні, релігійні і т.д. мислителі. Тема статі та жінки, через яку вона завжди ставилась і осмислювалась, будучи периферійною, маргінальною в контексті нагальних філософських питань – світу, бога, людини, істини – тим не менш була присутня в роботах майже всіх видатних філософів минулого і сучасності.

Філософська традиція, орієнтована на граничні універсальні категорії довгий час була обмежена есенціалістськими рамками в розумінні статі та статевих відмінностей. Тому, майже до кінця ХХ століття проблема статі була винесена за межі теоретичної тематики та академічного філософування.

Аналіз показує, що феномен ґендеру присутній на рівні ідей різного ступеню осмисленості ще з античної філософії. Однак, проблему статі не розглядали в філософії як тему, що заслуговує на окреме та спеціальне дослідження. Почасти це пов'язано з тим, що сама антропологічна проблематика, починаючи з Сократа, розчинялась в онтології, ґносеології, етиці.

Ґендерна парадигма виникає лише у ХVІІІ ст., однак, внаслідок нестачі відповідних умов практично не розвивається. Антропологічний поворот, здійснений на початку ХХ століття в філософії, також проігнорував той факт, що загальне поняття «людина» охоплює індивідів різної

статі, які можуть мати відмінний життєвий досвід, систему цінностей і різний спосіб сприйняття світу.

Дослідники групують ідеї, що існують в історії філософії і культурі і стосуються осмислення проблеми статі, у такі умовні групи:

- 1) Мислителі, що виходили з первородства чоловічої статі, ототожнювали чоловіка з людиною, а жінку сприймали як тілесний додаток до нього. Їх погляди слугували обґрунтуванням патріархатної ситуації і домінування чоловіків у всіх сферах життя (Аристотель, Августин Блаженний, Зигмунд Фрейд).
- 2) Мислителі, що виходили з егалітарного принципу, визнавали наявність статевих відмінностей, однак, не вважали їх перешкодою на шляху ствердження рівності статей. Відмінності визнавались на біологічному рівні, а принципи рівності стверджувалися на соціальному (Платон «Держава»).
- 3) Мислителі, що вважали розподілення за статевою ознакою недоліком на шляху до вдосконалення людського роду, які провіщали стирання статевих метафізичних відмінностей в майбутньому як ознаку досконалості людини.

Саме другу та третю групу ідей можна розглядати в якості теоретичних джерел сучасної ґендерної теорії. Загальна Декларація прав людини, прийнята у 1948 році, підтвердила принцип рівності прав і свобод для всіх осіб, незалежно від їх статі. Однак декларована рівність нерідко і зараз існує де-юре, а не де-факто.

Тим більше це стосується історичної традиції. Патріархальний європейський устрій Давньої Греції – Нового часу (з логоцентризмом, андроцентризмом) закріплює підвладність жінки чоловіку як належне, безсумнівне.

Тому одне з ключових понять сучасної ґендерології – *патріархат*, що визначається як система влади та домінування чоловіків над жінками, а інакше – форма гноблення жінок.

Філософи виділяють три історичні форми патріархальної теорії: традиційну, класичну та модерну. Традиційні патріархальні аргументи зводять всі форми відносин влади до батьківського права: протягом століть сім'я й авторитет батька на її чолі були моделлю та метафорою політичного суспільства і політичного права. Традиційна форма патріархату, пояснюючи виникнення політичного суспільства із сім'ї,

твердить, що суспільство з'являється разом із сім'єю. Вона виникла ще в античному Римі, де владу батька над сімейством розглядали подібною до правління над людьми. Сімейні владні стосунки в цій теорії є «моделлю» або «метафорою» інших відносин у суспільстві. Тут політичне право засвідчує своє походження з батьківського [405, с. 49].

Теорія патріархату добре пояснила одну очевидну істину; що патріархальна сім'я є універсальним інститутом, що сімейний патріарх є універсальною, авторитетною фігурою з величезною владою. Патріархальна оповідь – це оповідь про породжуючу силу батька, який має креативну владу як над чоловіками, так і над жінками. Класичні теорії патріархату декларували, що жінки і природно, й політично не релевантні чоловікам [Там само, с. 50].

Ця система влади має глибоке світоглядне обґрунтування, часто усталене настільки однозначно, що набуває статусу апіорності. Легітимація «права керування» жінкою по суті здійснюється через таку парадигму: чоловічості, маскулінності, мужності надається статус вищості, більшої благодатності чи священності та первинності.

Докорінні зміни в соціальній структурі, в політичному житті, злам усталених стереотипів, характерних для минулого сторіччя, поставили проблему ґендерних відносин на рівень теоретичного осмислення. Аналіз як історичної обмеженості й упередженості філософів минулого, так і їхніх інтенцій щодо окремих сфер жіночого буття, мають не лише сприяти уникненню помилок минулого, а й допомагають піднести це питання до рівня належного теоретичного та філософського осмислення.

Розглянемо детальніше як відбувається конструювання ґендерних відносин в історико-культурному контексті. Ґендерний аналіз філософії, є насамперед всього аналізом маскулінізму і андроцентризму в світовій культурі.

2. Відображення патріархального світогляду в філософії Давнього світу

Серйозну рефлексію проблеми взаємовідношення статей знаходимо в античній філософії, в працях Платона і Аристотеля, які

піддали рефлексії питання співвідношення соціального і біологічного в людині: жінці та чоловікові.

Висловимо загальне спостереження: незалежно від реального становища жінки в суспільстві для всього періоду античності характерне визнання нерівної цінності чоловіків і жінок, яке мотивувалося їх «різною природою». Розгляд відомих філософських теорій дозволяє встановити співвіднесеність сприйняття жіночого в культурі із смисловою структурою та основними ознаками символу.

Символічна асоціація чоловічого з раціональним і жіночого з емоцій прочно утвердилась у грецькій філософії. На ранніх стадіях розвитку філософії (в античній натурфілософії VI - V століття до н.е.) антропологічна проблематика розглядалась виключно в контексті натурфілософії, де ґендерні характеристики – *чоловіче і жіноче* є лише двома початками, що змінюють і доповнюють одне одного. Характеристики статей тлумачаться як очевидні в природі і виявляють себе через основні космічні полярності – день/ніч, світло/темрява, життя/смерть, право/ліво, верх/низ і т. п.

Механізмом взаємодії між чоловічим і жіночим в натурфілософії, є не відносини панування/підкорення, але відносини функціональних відмінностей між ними, що визначають зміну народження і смерті, соціальні і біологічні ритми в загальному циклічному процесі космічного життя [131, с. 390].

Давні грецькі філософи, піфагорійці оцінювали світ як поєднання принципів, що асоціюються і відбивають себе в десяти парах контрастів. У піфагорійській таблиці основних протилежностей світу, що була сформована у VI ст. до н.е., жіноче експліцитно пов'язувалось з безформним, неупорядкованим, необмеженим [79, с. 397].

Жінки вважалися нижчими за природою і тому їх функції обмежувалися породженням потомства і виконанням домашніх обов'язків, а значущі соціальні відносини і сильні особисті прихильності шукали і знаходили серед чоловіків. Знаменитий афінський оратор Демосфен (бл. 384– 322 р. до н.е.) так висловлював традиційний погляд на відносини статі: «коханок ми маємо ради задоволення, наложниць для щоденної турботи про нас, а дружин – щоб вони виношували нам законних дітей і були вірною вартою наших домівок» [331, с. 177].

Вважають, що парадокс відносин між чоловіком і жінкою в Греції полягав в тому, що поважаючи і вимагаючи чесноти від своїх дружин (невірність жорстко карали, а коханця чоловік мав право убити), чоловіки зраджували своїм дружинам, причому безкарно.

Великий мислитель **Сократ** (469-399 рр. до н.е.) так виражав відчуття переваги чоловіка над жінкою: «Три речі можна вважати щастям: що ти не дика тварина, що ти грек, що ти чоловік, а не жінка».

Більш розгорнуту позицію щодо статі зустрічаємо у **Платона**. В своїй книзі «Держава» він розвинув думку, що в майбутньому ідеальному суспільстві обидві статі повинні будуть опановувати одні й ті самі ремесла. Жінкам доведеться навіть нарівні з чоловіками брати участь у воєних діях. Джон Міл з цього приводу зауважує: «Навряд чи можна сумніватися, що саме спартанський досвід підказав Платонові, серед багатьох інших ідей доктрину про соціальну й політичну рівність обох статей» [251, с. 378].

Платон виходив з того, що жінки і чоловіки мають однакову сутнісну природу і цінність. Тому він доходив висновку, що вони повинні мати однакову освіту й ставлення до закону. Вихідним, вочевидь, є теза філософа, що дівчата мають ті самі духовні здібності, що й юнаки. Єдине, що вирізняє у «Державі» жінок, це їхня здатність до репродукції, однак це не повинно, на думку Платона, визначати різницю їхніх соціальних ролей: тобто адміністраторів слід призначати незалежно від того, жінки вони чи чоловіки. Але оскільки репродуктивні функції не вважали вторинною відмінністю, то, як це й показано в «Тімеї», статева відмінність є результатом різної природи: жінки слабші за чоловіків («Держава», 455 д.). Висловлюючи свою концепцію переселення душ, філософ стверджує, що «душі боязких і ганебних чоловіків після смерті переходять в жінок» [286, с.539].

Таким чином, можна казати про неоднозначне сприйняття Платоном жіночої натури, і навіть про приниження її сутності. Сучасні філософи, які розглядають концепцію античного філософа, зокрема, Сьюзен Моллер Оукін зауважують, що жінка, розглядалась філософом як доволі егоїстичне створіння, котре, як і всі жінки, є подібною до Пандори, і є справжнім джерелом усього зла [256, с.31]. Але Платон розумів, що жіноча і людська природа не були достойно представлені обмеженими і жалюгідними образами жінок того суспільства, в якому він жив сам [Там само, с.41].

В трактовці проблеми статі, Платон наводить легенду про те, що люди колись складались як би з двох половин і мали по дві голови і по вісім кінцівок. Люди поділялись не на дві статі, а на три (третьою статтю були андрогіни, що поєднували чоловіче і жіноче начала).

Платон не вважає, що дві статі рівноцінні. Чоловік «у всьому перевищує жінку» [285, с.251]. Рівень участі їх у тій чи іншій діяльності різний. Наскільки жіноча природа, стверджував філософ, – за своїми чеснотами гірша за нашу, настільки ж вона перевищує нас своєю чисельністю» [Там само, с.258].

Схильність до приниження жіночої сутності стає більш зрозумілою якщо звернути увагу на те, що сприйняття жіночого начала складається під впливом того місця, яке займає жінка в античному суспільстві, тих функцій, які вона виконує.

Займаючи безправне становище в соціумі і не маючи можливості оцінюватись як чоловіки за своїм суспільним становищем, родом занять, соціальними досягненнями, жінки оцінювались в системі сімейно – споріднених зв'язків як коханки, сестри, дружини і матері. Внаслідок цього в описі жінок підкреслюються такі риси як плідючість, сексуальність, материнство, якості темпераменту, характеру, зовнішності.

Античні філософи, долучаючись до обговорення проблеми жіночої сутності, подають перелік якостей, які лічать жінці. Так, Пліній Молодший називає сумлінність, далекоглядність, спокій, терплячість, ласкавість, сором'язливість, благочинність, серйозність і розум серед якостей, котрі викликають схвалення у дівчини [284, с.258].

Коли Філон Олександрійський говорить про різницю у розумі, який він називає маскуліним, і почуттям, яке він називає фемініним, він тим самим резюмує найважливіше у грецькому розуміння статевих відмінностей. За оцінкою Джулії Сиса, цей аспект можна виявити в ідеях Плутарха про пророцьку істину [327, с. 71].

Плутарх відмічає серед жіночих чеснот: скромність, розсудливість, чемність, вірність, справедливість, здатність дружити, навіть мужність, героїзм і велич душі. Він вважає доведеним, що обом статям притаманні одні й ті ж самі риси. В той же час у своїй «Настанові подружжю» Плутарх, не вагаючись, заявляє, що «жінка, яку залишили наодинці, породжує численні забобони, дурні думки і бажання» [289, с. 51-52].

Схожа суперечливість в погляді на жінку прослідковується й у римлян.

Доволі цікавим для змалювання поглядів на жінку доби принципату є наступне місце з листа Сенеки, в якому він заспокоює шляхетну даму Марцію в її нещасті: «Я знаю, ти мені скажеш: «Ти забув, що хочеш втішити жінку і все наводиш приклади з чоловічого життя». Але хто міг би стверджувати, що природа поставилась до характеру жінки як до мачухи, і обмежила її чесноти? Жінки мають, повір мені таку ж силу і таку ж здатність до всього шляхетного, якщо забажають: напруження і горе вони виносять також добре як і чоловіки, у випадку, якщо вони себе до того привчають» [Цит. за 395, с.83]. Однак, в питанні про дарування жінкам переваг або вимог до них більшої справедливості і рівності, Сенека висловлювався однозначно негативно, відзиваючись про жінок як про неграмотних істот, яким притаманне невігласництво, які неспроможні керувати навіть самими собою [92, с.62-63].

Тіт Лівій вкладає в уста Катона Старшого такий вислів: «Жінок прикрашають не золото, не коштовне каміння і не пурпурове або прикрашене плаття, а сором'язливість, любов до чоловіка і дітей, покора і скромність» [Там само, с.142].

Виразником класичного розуміння статі був один з найбільших філософів Греції **Аристотель** (384– 322 рр. до н.е.): чоловік і жінка, так само, як раб і вільний, мають різну природу і не можуть бути рівні. В процесі зачаття, вважав Аристотель, чоловік дає дитині «форму», тобто душу, а жінка – тільки «матерію», тобто тіло. Оскільки душа за своєю природою краще і божественніше тіла, правильно, щоб жіноче і чоловіче були відокремлені одне від одного – тільки цим можна пояснити існування двох різних статей. На думку Аристотеля, жінка фактично не бере участі в народженні дитини: «жінка є як би безплідний чоловік». З даної концепції витікало, що існування статі – випадковість, яка не має законного місця в структурі всесвіту. Чоловік є нормою, жінка – відхиленням, «жіночність слід розглядати як якийсь природний недолік».

Таким чином, згідно позиції Аристотеля, яка панувала у всьому античному світі, єдиний сенс розділення статі полягає в народженні дітей, а єдине призначення жінки – у виношуванні потомства. Вона також веде господарство, але ця функція вже вторинна і виникає з того, що люди живуть сім'єю. Такі ж різні функції чоловіка і жінки в сім'ї: кожен виконує свої обов'язки, не втручаючись в справи одне одного.

Згідно Аристотелю, і чоловік і жінка володіють певними етичними якостями, але через різну природу їм властиві різні чесноти: для жінки, наприклад, мовчання – чеснота, для чоловіка – ні. «Чоловік, якби він був хоробрим настільки, наскільки є хороброю мужня жінка, здавався би боягузом, а жінка, якби вона була такою ж сором'язливою, яким є добрий сумлінний чоловік, здалась би занадто балакучою ...» [13, с.452]. Бо у всіх цих істотах існують різні частини душі, тільки існують вони по-різному. Наприклад, жінці притаманна здатність вирішувати, але вона нездатна до дії [Там само, с.400].

На відміну від Платона, за головну рису, притаманну жінкам «від природи», Аристотель визнає нездатність керувати, а отже, природну підпорядкованість. Оскільки чоловік є володарем за своєю власною природою, а жінка є істотою, що, за своєю природою, підпорядкована, чоловік сильніше, а жінка слабша. Цей же принцип, вважав філософ, з необхідністю повинен діяти і у всьому людстві [13, с.377]. Інші риси, що від природи визначають жіночу стать, підтримують виконання цієї її основної функції підпорядкованості, зокрема, її пасивність, тілесну слабкість, схильність до виконання домашньої роботи, покірну хоробрість, поміркованість і скромність («Політика», 1255 в).

Аристотель вважав, що природу жінок треба розглядати як уразливу і занепадницьку через їх природну недосконалість. І додавав: «Природа завжди прагне створити чоловіка. Жінок вона створює внаслідок безсилля або випадково». Дослідники вважають, що в основі такої позиції сильна ієрархічність давньогрецького суспільства [405, с. 34].

Слід визнати, вважає С. Бем, що поряд з загальновідомими і позитивними традиціями давні греки поклали початок і традиції жіноченевисництва, що великою мірою вплинуло на формування ставлення до жінки, аж до наших днів [30]. Грунтована на біологічних аргументах, сформульована Аристотелем ідея природності ієрархії статей, трансформуючись, проіснувала до кінця XX століття, періодично виникаючи як теза чи позиція теоретичних філософських, соціальних і політичних концепцій, зокрема, Ж.-Ж. Руссо, і як складник політичних та повсякденних практик.

У Середньовіччі Ап. Павел, Аврелій Августин, Філон Олександрійський, Фома Аквінський та інші теологи продовжили традицію протиставлення духу і матерії, душі і тіла, раціональності і

емоційності, маскулінного і фемінного. Філософи визнавали певну рівність жінок і чоловіків у тих питаннях духу, які вони вважали надстатевими, водночас говорячи про необхідність підпорядкування у світських справах.

Для загальної характеристики концепцій середньовічних теологів варто зазначити позицію Фоми Аквінського, який як і Аристотель, головним призначенням жінки вважав її здатність до відтворення.

У концепції Філона Олександрійського, – зазначає О. Воронина, яка особливо виділяє цього філософа I ст. н.е., ідеї грецької філософії і християнської теології поєднуються таким чином, що дуалізм маскулінного і фемінного посилюється. Притому жіноче символізує весь світ як такий і стає протилежністю трансцедентній силі Розуму [79, с. 398].

Період філософії зрілого Середньовіччя (Ансельм Кентерберійський, П'єр Абеляр, Фома Аквінський), ґрунтується на філософській методології Аристотеля.

Представники патріархального світогляду наголошували, що король – це абсолютний правитель, поставлений Богом батько своїх підданих. Ніхто не народжується вільним, навпаки. Кожен народжується підпорядкованим певній патріархальній владі. Згідно з теорією патріархату, кожен індивід має своє місце в суспільстві. Це місце не є справою індивідуального вибору, а визначається божественним провидінням Творця.

Про постійний раціональний контроль над жінками, що є виключною умовою здійснення функцій жіночого в культурі, говорить сучасний український філософ Сергій Жеребкін [131, с. 397].

На початку п'ятнадцятого століття виникає новий інтерес до світських речей та приватного життя. Відродження вперше здійснює спробу свідомо впорядкувати домашній побут: постає рефлексія щодо організації домогосподарства, його обслуговування, спільного проживання, виховання, з'являються роботи про ведення домашнього господарства, великого значення набуває зовнішність, зокрема, костюм.

3. Жінка в системі філософських уявлень Нового і Новітнього часу

На початку XVII сторіччя в Європі формується інакша, відмінна від античної і середньовічної концепція пізнання людини, в якій, за висловом О. Вороніної, до різкої опозиції раціонального і природного у розумінні статі додається полярна опозиція того, хто пізнає, і того, кого пізнають [80, с. 399].

Проблемою ґендерного виміру філософії цього періоду опікувались М. А. Батлер, О. Вороніна, В. Еріх-Хефелі, С. Жеребкін, Л. Лейнж, Ж. Ллойд, В. Табачковський, Н. Чухим, І. Шаберт та ін.

Саме у XVII столітті народилася нова методологія процесу пізнання, в якій пріоритет віддавався остаточному відділенню умоглядного від чуттєвого. Тоді ж, стверджують феміністські критики, зокрема, Ж. Ллойд, сформувалося уявлення про неповноцінність жінок, нібито не здатних навчитися раціональному мисленню, очищати свій ratio від емоцій і марень. Виключення з сфери розуму, констатує автор, привело і до виключення жінок з сфери влади [213].

Розглянемо праці філософів, представлені класичними текстами культурно-історичної доби Нового і Новітнього часу, що слугують основою для культурологічних експлікацій. З позиції філософії XVII сторіччя на відміну від соціально-політичної думки попереднього періоду, на першому плані і логічно, й морально постає індивід.

Дуалістична гіпотеза Рене Декарта про радикальний розподіл сфер матерії і духа дала можливість виокремити категорію статі з області чистого мислення і віднести її до області фізичного існування і соціальної ролі жінки. Його теорія пізнання, хоча і не орієнтована на фемінізм сама по собі, слугувала, однак, імпульсом для руху за емансипацію жінок [406, с. 115-116].

Франсуа Пуллен де ла Бар в своїй програмній праці «Про рівність статей» виявляє феміністичний потенціал картезіанської філософії. Цей твір з його тезою «Розум немає статі» швидко і протягом довгого часу поширився у Франції і Англії.

Патріархат Томаса Гоббса став новою, специфічною, модерною формою. Погляди Гоббса на місце жінки в суспільстві обумовлювались як його загальнополітичними міркуваннями, теорією договору, так і

специфічною формою теорії патріархату, разом з концепцією сім'ї, шлюбного права тощо.

Логічним висновком Гоббса щодо виникнення громадянського суспільства є твердження, що обидві статі приходять до спільного життя лише вільно і що природне політичне право – це материнське право. Гоббс ясно показує, що шлюбне право не є природним. Воно виникає через первісний договір і тому є політичним правом. Прямо суперечачи патріархатному вченню того часу (Р.Філмер), яке виходило з того, що політичне право зароджується в батьківській здатності до продовження роду, Гоббс стверджує, що «кожна жінка, що виношує дітей, стає їм і матір'ю і паном» [21, с. 93].

Ф. Бекон пропонував затвердити законний шлюб між пізнанням і природою, в якому суб'єкту пізнання відведена роль і праця чоловіка, який затверджує свою владу і домінування над природою. Такий підхід Кароліна Мерчант називає «смертю природи» [241].

Погляди Дж. Локка щодо жінок без сумніву можна вважати прогресивними для свого часу. Про це свідчить його *філософія освіти*, базовою тезою якої є рівна можливість для чоловіків і жінок навчатися, використовуючи свій розум. За Локком, розум обох, і чоловіків, і жінок, є чистою дошкою, на якій пише свої знаки досвід. Жінки мають інтелектуальний потенціал, який можна розвинути до вищого рівня.

Зокрема, Локк розглядає патріархат як історичне або антропологічне, а не моральне явище. Локк наголошує, що історія не є джерелом моралі: «...аргумент, яким доводиться, що те, що було, так і повинно бути, не має великої сили». Він порушує питання про роль і статус таких маргінальних груп, як жінки, слуги, діти. Про участь жінок у політичному суспільстві Локк фактично не пише, мислитель ототожнював статуси жінок і слуг. Посилаючись на Книгу буття, Локк показує, що жінка має ту ж природну свободу і рівність, що й чоловік, жінки здатні заробляти власною працею, мати власність та укладати договір.

Джон Локк, формулюючи ідеї лібералізму, виступає з критикою абсолютизму батьківської влади, він аргументує їх з позицій материнського права – наполягає на тому, що батько і мати мають рівне право по відношенню до свого потомства.

Загальний гуманістичний поступ дав підставу Мелісі А. Батлер стверджувати що в кінці XVII ст. патріархатний світогляд зійшов нанівець.

Його місце заступило нове розуміння людської природи і соціально-політичної організації суспільства. «Вігі, такі як Сідней, Тіррел і Локк, пояснювали походження політичної влади заключенням угоди між вільно народженими індивідами» [21, с. 110]. «Угода і індивідуальний вибір витіснили походження і божественний наказ як вирішальні фактори соціально-політичного аналізу», – робить висновок Батлер і заключає: «Безумовно, корені фемінізму присутні в ліберальній концепції Локка» [Там само, с. 130].

Отже, в добу Просвітництва спостерігається докорінна зміна концепту жінки, яка була частиною тієї загальної трансформації уявлень, що характеризували настання історично Нового часу. Це епоха *виникнення сучасного індивідуалізму*, глибокої зміни уявлень, пов'язаних зі способом життя, роботою й ідентичністю чоловіків, появи нового типу сім'ї.

Уперше в інтелектуальній історії людства у філософії Просвіти розглядаються питання про можливість розвитку *жіночих інтелектуальних здібностей* і про *жіночу освіту*

І все ж у XVIII столітті новий дискурс статі найяскравіше виражено в теорії статевого диморфізму Ж-Ж. Руссо. Твори Руссо надзвичайно широко розповсюдились у Європі, сприявши формуванню тих типів «жіночості» та «мужності», що увійшли як нормативні до європейської культури.

Хоча Руссо не створив окремої теорії природи жінки і її ролі в суспільстві, все ж у багатьох його творах, передовсім в «Елоїзі», «Листах Деламаберу» й «Емілі» містяться ідеї, присвячені стосункам статей.

У своїх філософських трактатах і особливо у двох романах Руссо розвиває модель родинності, яка ґрунтується на відокремленні суспільної і приватної сфер. Ця модель залежала від «природної» жінки, образом якої була Софі, героїня його першого роману «Еміль, або Про виховання» (1762 р.). Саме Руссо є творцем образу «ангела у домі» – ідеальної жінки, яка ототожнювала добродійність, моральну перевагу і материнські почуття [2, с.56].

«Жінка має жити заради родини, в ім'я чоловіка і дітей, її виховання слід підкорити тільки цим потребам», – переконував Руссо. «Добровільна жертвовність і самозречення від своїх прав, служіння родині і є справжня чеснота жінки». Звідси Руссо робить висновок: «Марні спроби

наслідувати протилежну стать – верх нерозважливості. Вони смішать людину розумну і обертають навтьоки кохання» [315, с. 115].

Розвиваючи ідею «природного права» щодо жінки, Руссо включив до її складу тезу «про природне призначення статі» і тим самим надовго закріпив це уявлення.

Ідея Руссо, що основою громадянського суспільства є освічені, морально й емоційно розвинені громадяни, становлення яких істотно залежить від сімейного виховання, обґрунтована в розробці *нового концепту жіночості*, викладеної у 5-ій книзі «Емілія». Це, по-перше, твердження про «природу» жінки, на основі якого робиться висновок про її підпорядкованість; по-друге – вчення про виховання, практичні рекомендації якого показують, як можна виховати в жінці бажані властивості; по-третє – образ ідеальної жінки, сяйво якої освітлює щастя домашнього життя.

Подібно до Аристотеля, Руссо стверджує, що у чоловіків і жінок різні чесноти: жінці слід бути сором'язливою, хитрою, кокетливою, чоловікові – відвертим, прямим, доброчесним. Чоловік повинен спиратися тільки на власні думки, жінка зобов'язана враховувати думки інших людей, чоловік не повинен брехати, а жінка зобов'язана прикидатися. *Згідно з природним законом*, говорить Руссо, жінки покладаються на милість суджень чоловіків як заради себе, так і своїх дітей (Це заперечення моральної автономії жінок).

Руссо фактично є супротивником жіночої емансипації. За Руссо, соціальна рівність статей становить серйозну небезпеку громадській доброчинності. На питання, чи належить жінка до істот людського роду, Руссо дає однозначну відповідь: в тому, що не стосується статі, жінка дорівнює чоловікові, тобто людині. Отже, Руссо ототожнює жінку зі статтю. Для жінок доброчинністю є те, що для чоловіків виступає як недолік, і навпаки. Відмінності між ними починаються з їжі – жінки схильні до вживання молока й солодощів – і закінчуються відмінностями в моралі.

Основа диференціації статей за Руссо полягає у виконанні «загальної мети природи» – продовженні роду. Слабка, пасивна й несмілива за своєю конституцією жінка в пошуках засобів існування свого та своїх дітей є повністю відданою чоловічій волі, його ставленню до неї. Її життя, щастя й добробут залежать від того, чи вдасться їй сподобатись чоловікові та вгадати його бажання.

Феміністські критики вказують на те, що відмежування у Руссо жінки як чужерідного «іншого», з яким чоловіка не пов'язує емпатія, пояснює, можливо, ту дивну жорсткість і байдужість, з якими філософ прирікає іноді жінку на статус підкореної істоти, а маленьку дівчинку на уготовану природою програму дресировки [429, с. 70].

Статевий диморфізм найповніше формулюється в *ідеях Руссо щодо освіти*. Метою виховання дитини є розвиток раціональної, автономної особистості, яка у всіх діях покладається на свій розум. Проте це стосується лише однієї статі – хлопчиків. Оскільки розум жінки пов'язаний з її статевою належністю, вона не може піднятися до знання принципів і законів. Для жінки не існує самовизначення, що вільно визнає закон, яке зробило б з неї етичну особистість. Материнська соціалізація міцно виробила в свідомості дочки сором і страх перед вердиктом суспільства,

Теорія природи жінок і їх ролі в суспільстві, яку представляє феміністський критик Лінда Лейнж, була розроблена нею на основі ідей і прозрінь, що були знайдені в багатьох творах Руссо [209, с.137-138]. На думку теоретиків, у XVIII – XIX ст. відбувається поляризація характерів статей. Природа жінки – використовуючи вислів Вірджинії Вульф, – повністю змінилась після 1750 р. Жінка стала істотою, котра повністю визначається ознаками, що діаметрально протилежні чоловічим. «Слабка стать» перетворилася у «протилежну стать» [406, с. 117]. Притому, можна зауважити деяке пом'якшення образу жінки, що змушує згадати жіночі образи античності.

Багато хто з філософів Нового часу згодні в тому, що одна з головних якостей жіночої натури – слабкість і пасивність. Так вважали, наприклад, Монтеск'є і Спиноза. І. Ламетрі цікавить насамперед всього, чоловік. Жінка виступає в нього лише як пасивний об'єкт [245, с.76].

Теза про дефіцит моралі, яка є важливою складовою частиною теорії Руссо, та імпліцитно виявлена в «Емілі», стане важливою в дискурсі про жінку в XIX - першій половині XX століть, особливо у З. Фрейда.

Треба думати, що саме ці риси закріплюються у свідомості як норма прояву жіночої сутності, з самого початку задана їй природою і в силу цього обов'язкова як якийсь вихідний ідеал.

Ціаву рефлексію проблеми статі маємо в Канта. Питанням статі присвячені праці «Спостереження над почуттями піднесеного і прекрасного»; розділ «Характер статі» книги «Антропології з прагматичної точки зору», який присвячений статевим характеристикам, цілком написаний у межах парадигми соціальної диференціації статей Руссо.

Висхідним принципом аналізу Канта є ствердження природної сутнісної відмінності жінок і чоловіків. Якщо для середньовічної філософії сутність жінки визначалась знаковими репрезентаціями «тіла», плоті, як уособлення гріха, то в епоху модерну, зі зміною мови та способів філософської аргументації (що все ж лишалися есенціалістськими) сутність жінки визначається через природне буття.

I. Кант подає власну характеристику статі. Проблему статі філософ розглядав саме у аспекті «моралі. Він вважав, що метою природи при створенні жінки було: 1) збереження роду; 2) культура суспільства і його облагороджування жіночністю. «Жіночі чесноти або вади відрізняються від чоловічих не стільки через рід, скільки за мотивам. Вона має бути терплячою. Він має бути терпимим. Вона – чутлива, він – вразливий» [162, с. 132, 135].

Звідси виникають ті властивості, які Кант вважав природними для жінок, – боязкість, слабкість (якості, важливі для збереження людського роду, оскільки, оберігаючи себе, жінка оберігає дитину), а також добрий нрав, красномовство, виразність обличчя, поміркованість (якості, необхідні для розвитку в суспільстві тонких відчуттів).

Таким чином, Кант, як Аристотель і Руссо, загалом, не цікавиться типовими характеристиками жіночності або мужності. Властивості, якими володіли (або йому здавалося, що володіли) чоловіки і жінки його епохи, його країни і його класу, він приписує всім жінкам (чоловікам) як «природні».

Час, який відводить Кант для того, щоб говорити про стать, вказує на те, що стать як таку Кант визначає через жінку. Філософи, які вивчають його творчість, зауважують, що поняттями, через які Кант аналізує статеві відмінності, є естетичні поняття «піднесеного» і «прекрасного». «Чоловіче» розкривається через категорію «піднесеного», а «жіноче» – «прекрасного» [405, с. 60]. Хоча ці обидва відчуття властиві всім людям і визначають структуру сприйняття світу, на думку Канта, їх культурна цінність не однакова.

Зрозуміти суть жіночої статі можна лише через природну мету. За Кантом, такою природною метою для жінки, яка визначає її роль, є збереження роду. Хоча природа вклала в жінку більше мистецтва, ніж у чоловіка, як природна, біологічна істота жінка менш досконала, ніж чоловік.

Уявлення Канта виявились надзвичайно стійкими і в наступному столітті не лише не похитнулись, а навпаки, посилились. Як стверджує сучасний історик Хейде Вандер, якого цитує Л. Абрамс, до початку XIX сторіччя чоловіки й жінки при порівнянні визначались по відношню одне до одного як «той, хто сильніший» і «той, хто слабкіший» і їх взаємовідносини «залежали від тонкої рівноваги багаточисленних обов'язків і взаємних зусиль» [2, с. 55].

Кант висуває різні причини, через які жінки не можуть бути активними громадянками. Він говорить, що єдиною властивістю, яка вимагається від громадянина (маються на увазі, звичайно, дорослі чоловіки), є те, що він повинен бути господарем і мати власність (зокрема і якесь уміння, працю, мистецтво або науку) для підтримки себе. В цих умовах цілком імовірно, що жінкам не лише не вдасться бути активними громадянками, а й їх вилучатимуть з цього класу від самого початку.

Відчуття провини, згідно Канту, є універсальною характеристикою для людської суб'єктивності в цілому, він відрізняє конструкцію чоловічої провини від жіночої, і на підставі цього розрізняючи інтелектуальні установки чоловічого і жіночого суб'єкта в культурі [131, с.406]. І. Кант також підтримував ідею про більш низькі ментальні здібності жінок. При цьому він вважав це необхідною умовою існування суспільства.

Метою романтичного руху можна вважати звільнення людської особистості від пут суспільних умовностей та фальшивої моралі. Відкидаючи раціоналізм просвітителів, романтики зберегли з ним зв'язок, прагнення до загальної справедливості та рівності, погляд на природу як на благо. Поняття «природної людини», а також осуд сучасності ґрунтується в романтиків на принципах просвітницької ідеології.

Критика панівних поглядів на природу жінки та її місце в суспільстві в межах **німецького романтизму** (Фрідріх і Август Шлегелі, Тік, Новаліс, Шлеєрмаєр, Шеллінг) значною мірою зумовлювалось безпосередньою участю жінок у літературних і філософських проектах. Жінки в своєму

житті й дружбі, салонах і контактах, а в деяких випадках – у своїх листах, публікаціях і перекладах були не лише попередниками ранньої жіночої емансипації, але представляли нову модель ґендерних відносин, яку надихали ідеї рівності, вільного кохання та взаємності.

Як свідчить аналіз філософсько-естетичних поглядів представників раннього німецького романтизму, романтичному генієві належить *активна* роль в процесі творчості, тоді як «висока» жіноча функція зрештою зводиться або до ролі *пасивного* джерела натхнення для романтичного генія, або до *пасивної* ролі об'єкту його натхнення.

Трагічним парадоксом нової метафізичної конструкції, що фіксується сучасною феміністською теорією, вважає С. Жеребкін, є те, що оскільки основний інтерес для романтиків представляє духовна, так звана «містична» чуттєвість, пов'язана з духовною діяльністю (в першу чергу поезією), конструкція жіночої суб'єктивності у філософії романтизму зредукована до символічної конструкції, що не має відношення до реальної жіночої чуттєвості [Там само, с.414-415].

Сприймаючи жінок в якості символічних фігур, що втілюють справжню природу філософії, поезії і мистецтва, романтики не сприймали жінок серйозно як авторів. У результаті жінки, що входили в літературно-філософські кухлі романтиків, виступали в основному в ролі читців, перекладачок або слухачок, не залишивши значних літературних творів.

Однак, велике значення має те, що романтики повстали проти одної з провідних ідей свого часу – ототожнення жіночості, природи та домогосподарства, вважаючи її несумісною з ідеєю Просвітництва – всебічного розвитку всіх потенцій кожного індивіда. На думку романтиків, самозречення, необмежене присвячення дружини іншим – те, що вихваляли багато письменників як найвидатнішу жіночу чесноту, насправді є сором'язливим запереченням незалежності, симптомом «абсолютного браку характеру» у жінок. Фіксація на природній ролі та жорсткій статевій поляризації суперечила індивідуальному розвитку людини. Те, що нам здається обумовленим природою, насправді є здатністю людей до свободи – свободи виходити за обмежені рамки чоловічих чи жіночих цінностей задля спільної ідеї людства.

Ця думка кидає виклик будь-якій вірі в незмінну статеву природу: **Фрідріх Шлегель** стверджує, що посилення на детермінантну владу

природи несумісне з вимогами моральності чи краси. Шлегель визнає, що ідеал чистої жіночості, з підкресленням невинності й безпорадності, служить ствердженню чоловічого домінування, раціоналізації бажання, що жінки існують для чоловіків. Таким чином у поняття жіночості вкладаються численні атрибути, які мають джерелом досвід і зумовлені конкретними обставинами часу та місця.

Очевидно, що романтики продовжували «женофільську» лінію середньовічної думки, що фактично бере початок в уявленнях деяких гностиків про те, що саме жінка (Єва) є людським втіленням споконвічної сили Світа [246, с.53].

Отже, романтичний ідеал незалежної жінки виходить за межі просвітницьких ідей рівних прав і громадянства. Романтики досліджували ситуацію, коли жінки могли виражати й розвивати свої особливі жіночі риси, які звільнюють чоловіків від пут умовних ґендерних ролей.

Загалом романтики керуються дуалізмом душі й характеру – в душі міститься людина у всіх її можливостях, у шляхах, не пройдених, але можливих для неї. Уособленням типу ідеальної людини для романтиків є андрогін.

В цей час з'являється ще одна тенденція. Мова йде про звичку сучасної людини знаходити в Новому часі пояснювальні моделі минулих часів. На думку А. Гуревича, пояснювальна модель жіночого начала, що виникла в Новий час, зберігається і закріплюється в силу звички переносити уявлення Нового часу як на більш віддалені епохи, так і в наші дні [107, с.65].

У письменників і філософів того часу спостерігаємо спробу побачити диференціацію статей скрізь спектр жіночих якостей. Своєрідними рисами жіночої натури все більш вважаються ніжність, сентиментальність, чуттєвість, легковажність, пасивність і залежність. При цьому, на наш погляд, спостерігається подальша абсолютизація антропологічних характеристик жінки.

Так, історик Ж. Мішле у своїх творах, розвиваючи споріднені Канту ідеї, показує жінку істотою слабкою і хворою від природи, яка потребує ніжного поводження і особливого захисту [254].

Рідко в кого з філософів можна зустріти розуміння відносності даних про природу статей, їх культурну обумовленість. Певним виключенням є Дж. Мілл, творчість якого відбиває поширення ліберальних ідей рівноправ'я статі в XIX ст.

Англійський філософ і економіст Джон Стюарт Мілл (1806-1873) першим висунув концепцію «повної рівності статей». Мілля вважав, що панування чоловіка над жінкою *не є природним* (як і рабство негрів, яке багато хто у той час оголошував таким, що «природно» виникає з «природи» чорної раси). Він писав: «Не слід також прив'язуватись до фрази, що природа обох статей призначивши їх для існуючих відправлень і становища, сама відвела ним найбільш зручні для цього ролі. Те, що ми називаємо жіночою натурою, є явищем великою мірою штучним, результатом насильницького утиску певних сторін і штучного збудження деяких інших» [244, с.51]. Ці міркування показують, – на думку філософа, - з яким великим ефектом участь жінок у формуванні суспільних поглядів переміниться на краще, коли вони отримуватимуть всебічну освіту і матимуть практичний доступ до справ, на які може вплинути їхня думка [251, с.451].

Філософ стверджував, що «природа» як чоловіка, так і жінки нам невідома, і «те, що тепер називають природою, є ніщо інше, як штучний продукт». «...щодо того зла, яке творить сама природа, не слід додавати упереджені й ревниві обмеження, придумані одними людьми для інших. Через марні страхи вони лише замінюють одне уявне зло іншим, реальним» [Там само, с.463].

Висловлена Міллем ідея, що у жінок можуть бути свої інтереси, окремі від інтересів чоловіка або сім'ї, означала перехід до розуміння статі як свого роду «класу» – соціальної групи, що усвідомлює наявність власних інтересів, не співпадаючих з інтересами інших груп, а іноді і тих, що суперечать їм.

Г. В. Ф. Гегель намагається через шлюб і стосунки між жінками й чоловіками знайти зв'язок між сферою природи та духу. Зводячи чоловіків і жінок до їх традиційних ролей, Гегель визначає специфічні ґендерні відмінності як аспект раціональної онтології, що відбиває глибинну структуру духу. Стверджується, що одна стать уособлює розум, знання, свободу, інша – конкретну індивідуальність і почуття. Перша є владною й активною, друга - пасивною та суб'єктивною. Жінок Гегель розглядає як символічних представниць принципу партикулярності, безпосередності, матеріальності, природності, тоді як чоловіки репрезентують універсальність, опосередкованість, свободу та суб'єктивність.

Посилаючись на висловлювання Джин Елштайн, Н. Чухим відзначає, що гегелівська політична теорія ґрунтується на теологічному припущенні щодо жіночої й чоловічої природи, які він розрізняє в термінах «аналогії форми і матерії, тоді як чоловіче забезпечує людську форму, жіноче служить посудиною, де визріває створений чоловіком гомункулус» [405, с. 69].

Для Гегеля життя чоловіка пов'язане з державою, наукою та роботою в зовнішньому світі. Відділяючи себе від родинної єдності, чоловік об'єктивує зовнішній світ і захищає його через діяльність і свободу. Жіноча «субстанціальна детермінація», навпаки, полягає в сім'ї, єдності та пієтеті до приватної сфери. Гегель зазначає, що жінки не є індивідами, принаймні не тією мірою, що чоловіки. Найприкметнішим є те, що стосунки, в яких чоловік і жінка постають як духовно відмінні, містять саме ті аспекти, які визначають жінку як «меншу» людську істоту.

Як Аристотель та Руссо, філософ вбачає в чоловікові риси, які визначають людину як вид взагалі. За Гегелем, жінки, оскільки вони не можуть вийти за межі єдності, зі світу сім'ї в світ універсальності, та оскільки їхня діяльність відбувається в приватній сфері (репродукція, виховання дітей та задоволення емоційних і статевих потреб чоловіків), вони вилучаються з історично-конститууючої діяльності [Там само, с. 69-70]. Це слід розуміти, що жінки не мають історії та примушені повторювати життєвий цикл.

Стверджуючи, що «призначенням дівчини є лише шлюб», Г. В. Ф. Гегель аргументував цю точку зору посиланнями на особливості жіночої натури. В уяві Гегеля чоловіча стать є сильним і діяльнісним началом, спрямованим назовні, а друга стать – пасивне і суб'єктивне начало. Жінки можуть мати гострий розум, смак, витонченість, але ідеальним вони не володіють. Різниця між чоловіком і жінкою така ж, як різниця між твариною і рослиною: тварина більше відповідає характеру чоловіка, рослина більше – характеру жінки, бо є більш спокійним розкриттям, що отримує власним початком більш невизначену єдність почуттів» [85, с. 154-155].

Спостерігається, як бачимо, більша диференціація між якостями, що приписуються чоловіку і жінці. Тим не менш перелік негативних якостей, притаманних жінці, залишається приблизно тим самим, що й раніш. Тільки терер вони отримують філософське обґрунтування.

Розрізняючи процеси, наявні у сферах природи та духу, Гегель стверджує, що жінки залишаються в пастці повторюваних і не спрямованих до розвитку процесів природної диференціації і лише чоловіки піднімаються до духовного прогресу в сфері духу. Для Гегеля сфера природи є залежною від сфери духу. Ця ідея є ключовою в його розумінні історії як прогресу в усвідомленні природи.

Люди стають дедалі вільнішими, все більше усвідомлюють свободу в результаті здатності втягувати те, що знаходиться поза ними, в сферу свого впливу, переходячи від природного детермінізму до самодетермінації. Проте, до цього виявляються здатними лише чоловіки. Жінки, як уособлення статичного рослинного життя, залишаються зв'язаними путами природи, нездатними контролювати навіть власні потреби [405, с. 71].

Питання диференціації статей продовжував розвивати німецький філософ **Артур Шопенгауер** (1788-1860), вважаючи, що чоловічий і жіночий способи сприйняття різні: чоловіки добре сприймають абстрактні ідеї, а жінки цілком занурені в плотську, сьогохвилинну реальність. Виходячи з цього, жінки (точніше, люди з жіночим способом сприйняття) нездатні до безпристрасних суджень і не можуть, наприклад, бути суддями. Жінки співчутливіші, жалісливіші, людинолюбні, але поступаються чоловікам в справі правосуддя, справедливості, сумлінності. «Корінним недоліком жіночого характеру, – писав філософ, – є несправедливість» [418]. На відміну від лібералів та соціалістів, Шопенгауер вважав зростання впливу жінок в суспільстві вкрай загрозливим явищем і закликав обмежити їх у правах.

Деякі філософи Новітнього часу (О. Вейнінгер, Ф. Ніцше та ін.) у зв'язку з цим відмічають повну інтелектуальну неповноцінність жінок, їх нездатність до абстрактного мислення, творчу слабкість і перевагу почуттів над розумом [70, с.203-204]. За Ніцше, жінка не може сформуватись як особистість, вона призначена для рабства [267, с.353-358].

Однією з найсуттєвіших мотиваційних домінант є інстинкт самозбереження та його різновид – інстинкт збереження роду. «Воля до життя» А. Шопенгауера, «воля до влади» Ф. Ніцше, є, по-суті, філософським осмисленням цього інстинкту, спробою аналізу багатогранного явища. Протягом століть домінуюча та єдино

сакралізована чоловіча самореалізація для максимального забезпечення функціонування власного «Я» здійснює оволодіння територією, матеріальними засобами, ресурсами. Жінка постає як чоловіча власність – батькова, чоловікова, і лише в окремих випадках як суб'єкт діяльності, самоцінність (вдови, самотні багаті жінки).

Незважаючи на велику наукову спадщину, присвячену проблемам статі і сексуальності, виразником саме таких тенденцій виступає З. Фрейд. Психоаналітична інтерпретація Фрейда була запропонована науковцем на початку 1900 – х рр. Він написав роботу «Психологія жінки», опубліковану в 1933 р., статтю «Жіночність» та інші нариси про розвиток жінки, розглянув уявлення про нарцисизм у чоловіків і жінок та вивчив їх сексуальні переживання (роботи «Про приниження любовного життя», «Про особливий тип вибору об'єкта «чоловіки» та ін.). Головний аргумент Фрейда зводився до того, що чоловік і жінка виявляють власну відмінну і нерівноцінну природу в процесі психологічного розвитку в дитинстві.

Як показали дослідження останніх тридцяти років, висновки Фрейда про *дефіцит супер-Его, жіночий мазохізм, пасивність, брак нормального нарцисизму*, здійснені ним на основі аналізу пацієнток через півтори сотні років після написання «Емілія», в якому Руссо закладає ці риси в основу характеру Софі. Те, що згодом почнуть розглядати як фундаментальне порушення структури суб'єктивності, яке перешкоджає розвитку самостійного буття жінки, насправді є не природним базисом, а імплементується соціальними практиками.

Феміністська критика класичного психоаналізу з боку соціальних конструктивістів вказує на те, що всі психологічні відмінності, обумовлені статтю, фактично є результатом поєднання впливу культури та суспільного життя, де домінують чоловіки. Кейт Мілет в тому ж дусі критикувала Фрейда, тому, що він «сильно і можливо нерозумно заплутався між біологією та культурою, між анатомією та статусом». А також тому, що він «ігнорував блискучу можливість» вивчити вплив культури, в якій домінують чоловіки, на розвиток Его (підсвідомості – *Прим. пер.*) молодої жінки, але замість цього закарбував її пригноблення, посиляючись на неминучі закони біології» [252].

Цілком логічно буде припустити, пише авторка, що «пенісні заздросці» на рівні архетипу відображають не вигадану проблему

«жіночих заздрощів», а реальний «чоловічий страх» кастрації (що цей страх повинен мати вагоме місце в архетипічній структурі європейця, свідчать історичні факти поширеності в Римській імперії культів, в яких статево каліцтво та кастрація були мало не нормою).

Зауважимо, що специфічний напрямок «філософії статі» на початку ХХ століття зосереджувався переважно на відмінностях, вважаючи розбіжності в психологічній, емоційній, перцептивній структурах сутнісним вираженням статі. Ці відмінності, як вважалось, відіграють взаємодоповнювальну роль і обумовлюють різну соціальну практику жінок та чоловіків.

Німецький філософ Отто Вейнінгер (1880-1903) в роботі «Стать і характер» підкреслює, що «мужність» і «жіночність» означають не характеристики реальних чоловіків і жінок, а два принципи, виразником яких може бути будь-яка людина. Чоловік може володіти більшою мірою жіночими характеристиками, так само як жінка – чоловічими. Вейнінгер навіть уникає слів «чоловік» і «жінка», вважаючи за краще використовувати замість них заголовні букви М і Ж.

Вейнінгер виділяє чоловічий і жіночий типи свідомості. Жіноче сприйняття не диференційоване (події сприймаються злито і непослідовно), тому жіночий тип свідомості характеризується відсутністю безперервної пам'яті і нездатністю до понятійного мислення. Оскільки пам'ять необхідна для існування моралі («пам'ять містить в собі мораль вже тільки тому одному, що за допомогою її можливе розкаяння»), жінка а-моральна, тобто не має ніякого поняття про мораль. Оскільки «справжня» жінка позбавлена логіки, пам'яті і моралі, вважає Вейнінгер, у неї повністю відсутнє і уявлення про власне «я», вона не відокремлює себе від природи і інших людей.

Зауваження Вейнінгера про те, що жінка є функцією чоловіка, яку він може створити і знищити [70, с.274], аналогічно, на наш погляд, функціональній заданості уявлень про жінку. А це, в свою чергу, зближує розуміння феномену жіночого начала з символом. Теза Вейнінгера про те, що жінка не є частиною онтологічної реальності і внаслідок цього не має ніякого відношення до речі в собі [Там само, с.275], в цілому не суперечить цьому. Нарешті, автор прямо називає жінку «символом повного ніщо», вважаючи, що таким є значення жінки у всесвіті [70, с.327],

Схожі моменти символічного сприйняття ми можемо спостерігати і в поглядах Макса Нордау, який говорив: «Жінка - типова, чоловік – індивідуальний, перша має загальну, середню фізіономію, останній – свою власну» [268, с. 11].

Соціальна роль жінки, як і особливості її структури, обґрунтовувались або посиленням на біологічні відмінності (О. Вейнінгер, З. Фрейд), або, як в М. Бердяєва, християнською схематикою. І в першому, і в другому випадках відмінність жіночого та чоловічого цілком відповідала символічному рядові, де жіноче ототожнювалось з природою, емоційністю, тілесністю, а чоловіче – з культурою, раціональністю, духовністю. Зокрема, згідно з Бердяєвим, жінка – істота зовсім іншого порядку, ніж чоловік. Вона набагато менше людина, набагато більше – природа. Саме вона є носієм статевої стихії, вона вся стать, статеве життя захоплює її цілковито, «оскільки вона жінка, а не людина». Це визначає її онтологічні та психологічні характеристики: вона є одностороннішою, ніж чоловік, не здатна до повноти буття, має менше відчуття особистості й більшу залежність від окремих психічних станів, вона схильна до істерії, їй постійно загрожує небезпека психічного розладу.

Не зважаючи на таку невтішну картину, прагнення жінок позбавитися такої односторонності філософ розглядає як спотворення істинної «природи» [245].

Ця концепція, можливо, в дещо пом'якшеному вигляді, існує й донині. З цієї точки зору, фемінність і маскулінність є сутнісними характеристиками, визначеними з точки зору віри в існування «істинної сутності» – кінцевої, незмінної, а тому такої, що створює певну людину або персону, а отже, визначає її – чоловіка чи жінку – на основі «трансісторичних, незмінних, вічних сутностей».

Продовжуючи традицію розгляду статей з позиції статевого диморфізму Л. Фейербах вивчає серце як жіночий принцип, голову - як принцип чоловічий. Органічне ж поєднання обох принципів означатиме націленість людини не на тотальне конструювання та реконструювання реальності у мисленні, а на відчування реальності серцем, на пристрасно-любове ставлення до неї. В. Табачковський, який вивчав творчість Л. Фейербаха, пов'язує з цим обґрунтування філософом так званого антропотейзму, який долає розузгодженість між головою та

серцем завдяки тому, що здійснює серце до розуму, робить предметом розуму все, «про що серце промовляє своєю мовою».[352, с. 30].

Архітектоніку такого «орозумнення серця» філософ простежує у «Головних положеннях філософії майбутнього». Важливий людинознавчий набуток тут – обґрунтування методологеми, яка націлює на новий тип людського ставлення до світу, відмінний від новоєвропейськи-активістського.

Перераховані концепції представляють, зрозуміло, тільки частину робіт Нового і Новітнього часів, присвячених тематиці статі. Вони, однак, дозволяють уявити розвиток різних напрямків європейської філософської і суспільно-політичної думки у зв'язку з цією проблемою, зрозуміти, що ґендерна асиметрія, як зауважує О. Вороніна, була одним з основних факторів формування традиційної західної культури, яке розумілось як система виробництва знань про світ [79, с. 401].

Підводячи підсумки, можна говорити про те, що класична філософська традиція, починаючи з кінця XVII і до кінця XIX століття, вважала істинно людським в людині те, що робить її представником усього людства, тому зосереджувала увагу на її загальній природі, соціальній сутності, універсальності тощо.

Філософські погляди на «універсальну природу» людини є суперечливими, коли зачіпають таку індивідуальність, як жінка; філософський універсалізм виявляється не вільним від упередженості, і часто твердження щодо жінок є ідеологічними в тому сенсі, що, виражаючи та обґрунтовуючи історично обмежену позицію, вони претендують на об'єктивність та універсальність.

Чоловік Новітнього часу остаточно сприймається як «сучасна людина взагалі. При цьому психоаналіз, починаючи з Фрейда, Еріксона і до Лакана, який, на думку жінок-психологів, ґрунтувався на чоловічому досвіді і чоловічих інтересах, був підданий радикальній переоцінці.

В умовах патріархатної культури і домінантної ролі чоловіків у суспільстві раціональність не просто тлумачилась як суттєва людська характеристика, а асоціювалась з чоловічими рисами, а риси, які розглядалися як менш суспільно вартісні порівняно з нею - естетична чутливість, інтуїція, турбота (які Кант відносив до нерациональних) асоціюються з жінками.

Отже, визначення «чоловічих» і «жіночих» характеристик як домінантних або підпорядкованих, сутнісних чи акцидентальних, є результатом пріоритетів певної історичної стадії соціального та політичного розвитку. В цьому зв'язку, варто згадати, що вихідним пунктом марксистського розуміння людини є трактування її як похідної від суспільства, як продукту та суб'єкту суспільно-практичної діяльності. Сутністю людини Маркс вважав саме сукупність усіх суспільних відносин.

4. Подолання патріархатного дискурсу у філософсько-культурній думці постмодернізму і фемінізму

З кінця XIX – початку XX століття у філософії здійснюється своєрідний *антропологічний поворот* - проблема людини виявилася чи не основною для більшості філософських учень.

В цей час почали проводитися перші дослідження жінок – в Німеччині, Франції, Великобританії, Італії, Нідерландах. З'явилося кілька монографій, присвячених їм або дослідження жінок у порівнянні з чоловіками, зокрема, роботи Г. Гейманса, Е. Кей, Х. Ланге, М. Лефевра, Х. Маріон, Л. Мархольм, Т. Хігінсон, Л. Фраті та ін.

Деякі положення науковців, зокрема, феміністських теоретиків XX століття К. Міллет, Сімони Бовуар та ін. актуальні і для сучасної ґендерної філософії і ґендерної психології.

Дослідниця ґендерної проблематики К. Міллет у творі «Сексуальна політика» стверджує, що обидві статі «соціалізуються» в єдину патріархальну державу таким чином, що насамперед формується упередження-гарантія чоловічої переваги. Таким чином, гарантується вищий статус чоловікам і нижчий – жінкам [252].

Симоні де Бовуар належить засадниче формулювання відмінності між статтю і ґендером («жінкою не народжуються, а стають»), що розвиває концепцію Мерло-Понті, згідно якої тіло людини – не природний факт, а історичний конструкт. Згідно Симоні де Бовуар, ґендер жінки слід розуміти як результат вибору, обумовленому культурою, - їй доводиться обирати «гіршу можливість» [46].

За висловом відомої вітчизняної дослідниці Н. Чухим, загальна стурбованість філософії XX ст. проблемою втрати людською особистістю

справжньої свободи і індивідуальної автономії, призвела до того, що сучасна філософія на місце людини як представника людства ставить індивіда, який у своїй неповторності й унікальності не піддається загальним визначенням [405, с. 74].

Новітні тенденції – феміністична критика та дослідження в галузі культурної антропології підірвали модерністські конструкції «природного» і «соціального» світів, зокрема, їх взаємне протиставлення. Фундаментальні категорії чоловічого і жіночого були поставлені під сумнів. Одночасно виявило свої межі поняття фіксованої людської сутності, що визначає і розрізняє людей, зокрема, і за критерієм фізіології. Різні напрямки сучасної філософської думки вважають раціоналістичні пошуки об'єктивності і істини недостатньо обґрунтованими, поняття «самості», «тіла», «суспільства», «спільноти», «розуму» та «історії» піддаються переосмисленню.

Неприйняття абстрактного субстанціалізму стало чи не найвідмітнішим явищем переходу від модерного до постмодерного філософського мислення взагалі і, звичайно ж, філософського людинознавства. Таке неприйняття можна спостерігати у різновидах «філософії життя», екзистенціалізму, прагматизму та багатьох інших течіях. Подальший розвиток філософської проблематики жіночого на основі філософії Ніцше представлений в двох основних філософських критичних дискурсах сучасності, таких як 1) постструктуралізм і постмодернізм (Лакан, Дерріда, Делез, Фуко, Ліотар) і 2) філософія фемінізму (Батлер, Брайдотті, Ірігаре, Кристева, Гросс).

Відмінність між ними в концептуалізації жіночого, на думку вітчизняного філософа В. Табачковського, вказує на подвійну логічну можливість в інтерпретації жіночого у філософському дискурсі в цілому: в першому випадку жіноче функціонує в якості текстуальної/дискурсивної реальності і служить додатковим коштом виразності філософського дискурсу, в другому – реалізується модель жіночої суб'єктивності і іншого/жіночого суб'єкта філософствування [142].

Методологічною передумовою збільшення евристичних можливостей нового різновиду філософування стають концепції постструктуралізму, і постмодернізму, що відіграло велику роль у критиці патріархатних порядків культури. Цей тип філософування спрямовує увагу на логіку бінарних опозицій, в якій чоловіче є суб'єктом, а жіноче –

об'єктом, вона є засадничою для патріархатної метафізики загалом, яку у сучасній філософії, зокрема у Деріда, називають *фаллогоцентризмом*.

Вважають, що найбільший вплив у XX ст. на концептуалізацію жіночої суб'єктивності за критерієм тілесності зробили філософські концепції Мішеля Фуко (концепція тіла як *ефекту влади*) і Жюльєна Делеза (концепція бажання як *виробництва*).

Жак Деріда у своїй «Грамматології» звернув увагу на ієрархічну субординацію дихотомій: при посиланнях на різні бінарізми перевага надається одній зі складових. Звідси чоловіче сприйняття світу і чоловічі взірці поведінки стають також домінуючими, що обумовлюють своєрідну фаллократію [434, с. 13]. Жак Деріда прослідковує його не тільки в усній, але й письмовій мові. Він робить спробу реконструкції такого ієрархізованого метафізичного бінаризму для руйнування цієї субординації, для пошуку нового співвідношення термів бінаризму. Деріда припускає навіть руйнування самої бінарної структури з метою створення простору для множинності і різноманітності.

Напрямок має велике теоретичне значення для егалітарної концепції ліберального фемінізму, або «фемінізму рівності», оскільки допомагає в осмисленні механізмів виробництва різних видів ґендерної нерівності в суспільстві.

Спроба надати жіночому особливе місце обертається у праці Жана Бодрійєра «Спокуса» [49, с. 18-20] його радикальною нейтралізацією у термінах «чоловічих» опозицій – бо ж перевагою і таємницею жіночості є «принцип невизначеності», через що жіноче може уявлятися свого роду матрицею людської суб'єктивності (з урахуванням двозначності терміна, який означає і матрицю, і матку). Відтак, розмірковує В. Табачковський, аналізуючи творчий спадок філософа, жіноче є в кожному з нас – як свого роду форма «архесуб'єктивності» [352, с. 39-40].

Постмодерністи вважають рівною мірою неможливим і некорисним намагатись встановлювати будь-який ієрархічний порядок або будь-які системи пріоритетів в житті. Кінець XX століття поставив під сумнів саме поняття ґендерної ідентичності, критично переосмисливши незмінну сутність статевої природи людини.

Постмодерністи зробили деконструктивістський аналіз творчості З.Фрейда, намагаючись довести, що його теорія, яка віддає явно перевагу чоловічій сексуальності, суперечить сама собі, тобто сама

себе піддає деконструкції. Більш того, самі мізогеністичні, жіноненависницькі писання З.Фрейда, завдяки деконструктивістському прочитанню здатні таємне зробити явним, і проти власної волі виявляють свою міць і переважання, примат жіночого начала. Ця тенденція, по суті, є основною у феміністській критиці у Сари Кофман, Елен Сіксу, Люсі Іригаре та ін. [151, с. 159].

Проте сучасна феміністська філософія відмічає, основний *логічний парадокс* постструктуралістської філософії в інтерпретації жіночого – жіноче в ній зведено до дискурсивної/текстуальної структури, що служить додатковою формою виразності сучасного філософського дискурсу [131, с.424].

Детально стосунки фемінізму і постмодернізму розглядає Корнелія Клінгер («Лібералізм - Марксизм - Постмодернізм. Фемінізм та його щасливий або нещасливий «шлюб» с різнобічними теоретичними вченнями 20-го століття») [179], Джефнер Ален («Жінки, що породжують жінок: руйнування головних софізмів») [115], Ілля Іль'їн («Постмодернізм: від витоків до кінця сторіччя: Еволюція наукового міфу» [151], Сергій Жеребкін («Гендерна проблематика в філософії»)[131], Ірина Жеребкіна («Суб'єктивність і гендер: гендерна теорія суб'єкта в сучасній філософській антропології», «Філософська методологія»)[133-134; 356 та ін.] та ін.

Автори аналізують основні положення постмодернізму на предмет їх відповідності феміністським принципам.

Так, відмінність між американською феміністською критикою і французькою проявляється, на думку І.П.Іль'їна, доволі чітко, якщо ми порівняємо установку Елейн Шоуолтер і Джудіт Феттерлі на створення специфічного жіночого прочитання літератури і прагнення Кристевої, Кофман, Сіксу і Іригаре виявити жіноче начало як особливу і, фактично, за їх уявленнями, єдину силу (в психіці, біології, соціології, суспільстві і т.ін.), яка здатна зруйнувати, підірвати «символічні структури західної думки». Але їх всіх об'єднує безсумнівна спільність соціально-психологічних запитів і інтересів, яку краще за все відобразила Шошана Фельдман [151, с. 146].

При усій специфічності мови Ю.Кристевої, зауважує Іль'їн, яка завжди потребує спеціального коментаря, одне безсумнівно – під жінкою вона розуміє не істоту жіночої статі, а особливе жіноче начало, містичне

в своїй невловимості від будь-якого визначення і будь-яких ідеологій. У Кристеві проголошена феміністською критикою постструктуралістського толку «інакшість», «другість», «сторонність» жінки в традиційній культурі як культурі ідеологічно чоловічій, набуває характер підкреслено специфічного феномену. Цілком можливо, що при такому абстрактно-теоретичному і сильно містифікованому розумінні природи жіночого начала реальна протилежність статей деконструктивістськи витискається [Там само, с. 147].

Американський літературний критицизм характеризується специфічністю жіночого прочитання текстів, заснованого на авторитеті психологічно-біологічного і соціального жіночого досвіду і жіночого сприйняття літератури, тобто на своєрідності жіночого естетичного досвіду. Ці питання зачіпаються і французькими і українськими теоретиками.

Феміністські політики децентрації, основна суть яких полягає у відмові від стратегій ієрархізації і поляризації центру і периферії, універсального і партикулярного, служать альтернативою логіці маргіналізації і виключення жіночого як «іншого» і є основою для неієрархічної практики філософського мислення, стверджує С. Жеребкін [131, с.426].

Бінарні опозиції, які визначали домінантний тип мислення щодо ґендера з XIX століття починають відкидатись як неадекватні, поступаючись пошукам нових шляхів, способів та моделей. Постмодернізм включає ґендерну диференціацію в загальну тезу постструктуралістів, що бінарні опозиційні пари, котрі задають контури системи уявлень людини і її мови, утворюють порядок, референціальні відносини якого в дійсності є більш ніж сумнівними.

Оскільки, таким чином, теоретично відміняється об'єктивна дійсність категорії статі в теоретичному плані, звільнюється погляд на дійсно інші конструкти статі в історичному минулому. Результати досліджень в сфері історії ментальностей підтверджують і поглиблюють деконструктивістське заперечення загальної значущості і поза часовості дуалізму чоловічого і жіночого. Як вважає Іна Шаберт, це особливо стосується праць з історії сексуальності XVIII ст. [406, с. 120-121].

Серед особливостей філософії постмодернізму фахівці відмічають також її суттєвий доробок в переструктуруванні традиційних бінарних

дихотомій класичного мислення дух/тіло, раціональне / чуттєве і т.п. на користь тілесності. У традиційних парадигмах мислення проблема тілесності вважалась другорядною і була пов'язана з поняттям жіночого [131, с. 391].

Висвітлення проблеми тілесності є загальним для філософських концепцій постструктуралізму і постмодернізму, які відіграли велику роль у критиці патріархатної культури. Задача книги І. Жеребкіної «Страсть. Жіноче тіло і жіноча сексуальність в Росії» – спроба легалізації так званої жіночої культури в Росії «за критеріями жіночого тіла і сексуальності», яка завжди вважалась другорядною і незначною в «великій» російській історії і культурі [133].

Під впливом постструктуралізму і постмодернізму значна кількість сучасних теоретиків фемінізму відкидає концепцію уніфікованого жіночого суб'єкта, вважаючи проблематичними поняття «жіночого досвіду» і патріархату як монопольних владних структур. Відбувається перехід до аналізу «дискурсивної конструкції» ґендеризованого суб'єкта і практик ґендера (наприклад, перформативна теорія ґендера Дж. Батлер), де відсутні посилання на патріархат, перехід від поняття «ґендерна ідентичність», яке фіксує сутності, визначені біологією, психологією, теологією і онтологією і яка намагається в різних ситуаціях виявити ідентичність як специфічний історичний і соціальний продукт, до «дискурсивно сконструйованого» поняття чоловічого і жіночого суб'єкта [404, с. 20-21].

Виникаюча в західній філософії і філософській антропології у кінці 80-х – поч. 90-х рр. XX ст., ґендерна теорія суб'єкта (Т.Д.Лауретіс, Дж. Батлер, Е.Гросс, І.К. Седжвік, Дж.Скотт) виокремлює нову філософську конструкцію суб'єктивності, – ґендерно-маркіровану суб'єктивність (за ознакою статі як соціальної статі). На думку І. Жеребкіної, ця нова в сучасній філософії і філософській антропології теорія відповідає ґендерним дослідженням як новій міждисциплінарній області філософської антропології. Ґендерна теорія суб'єкта забезпечує критику патріархатної традиції в філософії, концептуальною основою якої є логіка бінарних опозицій. В ній чоловіче є суб'єктом, а жіноче – об'єктом, а безстатевий вочевидь пріоритет розуму – логосу насправді нерозривно пов'язаний з пріоритетом чоловічого начала і притаманних йому атрибутів і характеристик [134].

У феміністській філософії виділяють три важливих особливості: по-перше, визначальним в усіх областях філософії визнається ґендерний чинник: по-друге, теорія у феміністських дослідженнях невід’ємна від практики – філософам-феміністам цікавий передусім сенс конкретного людського (жіночого) життя (Дивись: І. Жеребкіна [132-134; 356] по-третє, традиційний філософський дискурс часто не задовольняє феміністів – звідси незвична манера інтерпретації філософських проблем.

Притому філософи феміністи спираються на спадщину як фемінізму, так і «філософії», іншими словами – виокремлюють себе не лише від «андроцентричних» філософських напрямів, але і від філософії взагалі як «чоловічої» наукової дисципліни, «чоловічого» заняття. Можливо, це дає підставу В. Табачковському для твердження, що не існує «особливого» феміністського методу дослідження – йдеться радше про впровадження певного бачення, зумовленого феміністським світоглядом, у природничо-наукові та гуманітарні дослідження [352, с. 37].

Один з головних принципів феміністських досліджень – «затвердження позитивного сенсу суб’єктивного досвіду», тобто, правомірності бажання ученого інтерпретувати факти так, як це йому диктують досвід і переконання.

Найбільш поширені напрямки філософських феміністських досліджень - дослідженням етичних і соціально-політичних проблем виходячи з феміністської метафізики і теорії пізнання.

Найбільший потенціал, вважають фахівці, має феміністська критика традиційних уявлень про науку. Критично налаштовані феміністські автори дають нам цікавий взірець (поза залежності від нашого ставлення до нього) аналізу наукового знання. Говорячи про відчуження науки від природи – власного об’єкта, вони шукають причину такого протистояння, в особливостях механістичного матеріалізму і науки XVII ст., які реально продемонстрували хижацьке ставлення до природи [431, с. 16].

Сюзан Шервін розглядає фундаментальні розбіжності феміністського і філософського методів [413]. Притому вона звертає увагу на те, що у традиційній західній філософії загальновизнаним став метод Декарта – від універсалій до частковостей, тоді як жінкам більше підходить сократівський – від частки до загального. Жінки не претендують на об’єктивність своїх висловлювань, для них упередженість не вада.

Нарешті, фемінізм – це пробудження свідомості, його мета – практика, політичні зміни. Між тим для традиційної філософії, що обмежується поясненням реальності, логіка аргументації важливіша за корисність тез. Отже, для феміністів руйнування звичних розумових рядів стає одним з прийомів критичного аналізу традиційної філософії.

Проблема методології цікавить і Дж. Моултон («Парадигма філософії: метод суперництва»). Автор пропонує не досліджувати контраргументи, а аналізувати те, як ідея співвідноситься з ширшою системою ідей і використовувати у пошуках істини усю різноманітність людського досвіду [257].

Книга Тетяни Журженко «Ґендерні ринки України: політична економія національного будівництва» демонструє впровадження певного бачення, зумовленого феміністським світоглядом. Використовуючи категорію «стать», автор розглядає протиріччя державотворення та реформ в прикордонні Центрально-Східної Європи. У випадку з Україною, це показує, що ці процеси не тільки по-різному впливають на соціальний і економічний статус жінок і чоловіків, їх доступ до влади і можливості реалізації прав громадян, але й нерозривно пов'язані з трансформацією ґендерних ролей і ґендерних ідентичностей, а також умов їх відновлення. Переосмислюючи дві мета-парадигми пострадянського перехідного суспільства «нація» і «ринок» з позиції феміністського критицизму, автор пропонує своє бачення націоналізму [137].

У книзі сучасного українського філософа Н.Хамітова «Межі чоловічого і жіночого: вступ до метаантропології» автор пропонує нову парадигму філософії людини - метаантропологію – вчення про людське буття в буденних крайніх і поза крайніх проявах чоловічого і жіночого. Це вчення стало основою «актуалізуючого психоаналізу», а також андрогіналізу – методу вивчення і глибинної корекції відносин чоловіка і жінки [393].

Чимало цікавого з'явилося в галузі ґендерної тематики у провідних університетських центрах України. Захищають дисертації, присвячені розглядові цих проблем, зокрема феміністської епістемології як постнекласичного феномену, досліджують таке базове феміністське поняття, як «досвід жінок» (в його письмових свідченнях, історіях життя тощо). Все це, безперечно, урізноманітнює палітру вітчизняних філософсько-антропологічних пошуків, стимулює на парадигмальні зрушення у цій проблемній галузі.

V. СТАТЬ І ГЕНДЕР В КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ

1. Стать і гендер у контексті дихотомії «природа – культура»

«Природа» і «культура» – поняття, пов'язані в багатьох традиційних теоріях та в масовій свідомості з поняттями «чоловіче» та «жіноче». З точки зору багатьох теоретиків, культура в сучасному світі все ще імпліцитно розуміється як об'єктивно загальна категорія універсального людського досвіду, при цьому жіноче прямо і непрямо ототожнюється з природним, а чоловіче виступає носієм загального і культурного.

Антропологічні дослідження дають підстави припускати, що ідентифікація жінки з природою, а чоловіка – з культурою є давньою і глибоко вкоріненою в умах людства, що стало вихідною пояснювальною моделлю існуючих соціальних відносин між чоловіками та жінками, в рамках яких одна стать (чоловіча) привласнила собі право говорити і діяти від імені другої статі (жіночої). Гендерологи (Т. Власова, К. Карпенко, Т. Клименкова, Р. Радфорд, Н. Усачова, А. Усманова та ін.) вважають, що цей давній контекст добре відбиває монополізацію культури чоловіками. Наша об'єктивна культура є – за виключенням дуже невеликих областей - тільки чоловічою, підкреслював відомий німецький філософ початку ХХ сторіччя Г. Зіммель [142, с. 235].

Попри велику кількість наукової літератури присвяченої висвітленню даної теми в культурологічній проблематиці книга Н. Усачової «Жінка: її статус, судьба и образ в світовій культуі» [365] займає особливе місце в цьому переліку. Дослідниця приділяє велику увагу статусним відносинам пов'язаним зі статтю, можливо, всупереч відомій книзі Ю. Новоженова «СТАТУС-СЕКС і еволюція людини» (Др. видання 2002). В межах родових та індивідуальних світоглядних уявлень авторкою оцінювались статус, права, призначення та форми прояву жіночої сутності.

Н. Усачова зауважує, що вже давня культура недвозначно виокремлює в жінці плідну, відтворюючу материнську сторону, залишаючи обабіч все інше. Відтворення (діти та врожай) – ось що визначає функціональну сутність жінки, і ця функція може набувати гіпертрофований вигляд та сакральний смисл. Стать уявлялась як суттєва природня сила, породжуюча, примножуюча все живе [365, с. 136].

«Свячений шлюб» – культове оргічне свято родючості було найважливішим не тільки у вавілонян (за що населення Вавілону отримало назву «вавілонська блудниця» у християн, але й у ассірійців, хетів, ханаанеян, греків, єгиптян і навіть у давніх євреїв. Жінці в цих святах відводилась провідна роль. За відомим висловом швейцарського вченого І.Бахофена, не земля наслідує жінці, а жінка землі [23].

В патріархальних законах давнини можна ясно прослідкувати соціальний та символічний зв'язок між володінням землею, скотом, рабами та володінням жінками. Всі вони були лише різновидами власності та інструментами робочої сили, які управлялись правлячим класом в особі чоловічих глав сімейств.

Традиційно в своєму родовому статусі жінка розглядалась як мати, дружина та господарка дому, а чоловік розцінювався як «годувальник», «здобувач».

Відповідаючи на питання яким чином з'явилося в нашій культурній свідомості відокремлення буття людини окремо від природи, що є своєрідним перекинуванням природної реальності, Розмарі Радфорд вказує на те, що один з ключових елементів ідентифікації жінки з нелюдськими формами природного життя лежить в ранніх людських соціальних установах. В них репродуктивна роль жінки була прив'язана до обов'язків по виробництву примітивних продуктів, збиранню та виготовленню їжі, виробництву одягу, роботи, пов'язаної з вихованням та зростанням дитини та обслуговуванню родини. Загальним є те, що чоловіки обирали для себе більш престижні і менш одноманітні заняття, що потребували виплесків енергії. Це і було первісним соціальним підґрунтям для монополізації культури чоловіками, за допомогою чого чоловіки отримали привілеї більш тривалого вільного часу та престижної праці, тоді як діяльність жінки прибрала колір низькості та другорядності [304, с. 5].

Міфологія жіночого призначення («жіночої природи»), що легітимізувала протягом багатьох сторіч ситуацію пригноблення однієї статі іншою, стала предметом переосмислення в працях інших феміністських та ґендерних дослідників. Тільки на перший погляд може здатись, що спосіб мислення, види діяльності та норми поведінки чоловіків і жінок визначені самою природою, зауважує Е. Усманова. При більш глибокому аналізі виявляється, що у поза соціальної (поза

культурної) сфери ні чоловік, ні жінка «не існують». Фемінність і маскуліність конституюються в специфічних соціокультурних обставинах поряд з класовими, віковими, сімейними і іншими факторами: те, що описується як природне, частіше за все є культурно породженим [366, с. 429].

Ряд науковців в контексті розгляду проблеми, зосереджують увагу насамперед на аналізі зазначених категорій (P.Brown, L.Jordanova, D.Kellner). Встановлено, що «культура» не є самодостатнім і кінцевим принципом пояснення різних соціальних феноменів в той же мірі як і «природа»: мова йде про необхідність історизації обох категорій, вписуванні них в епістемологічний контекст європейської метафізики. Як «природа», так і «культура» є історично і культурно сконструйовані, соціально і політично навантажені поняття, а зовсім не універсальні і не вроджені категорії [455].

Зазначимо, що існують певні розбіжності з приводу доцільності використання традиційних термінів, використання яких повертає нас з необхідністю до дихотомічних пар «висока-низька», «масова-елітарна» культура і т.ін. В зв'язку з цим робляться спроби визначити об'єкт культурних досліджень за допомогою, наприклад, такої категорії як «культура медіа». На методологічному рівні використання терміну дозволяє, як стверджує Даглас Кельнер, об'єднати в одне ціле «культурні дослідження» і теорію комунікацій [455].

Термінологічна неузгодженість характерна і для визначення термінів «жіноче» і «чоловіче» в умовах традиційного чи егалітарного мислення. Патріархатному суспільству досі імпонує уявлення, згідно якому під «жіночим» розуміється єство, що має скромність, м'якість, милосердя, здібність до співпереживання, до вживання, до залежності, до надання допомоги, що має підвищену чутливість, несамодостатність і т.ін., а під «чоловічим» розуміється єство, що виявляє волю до влади, амбіцію, сміливість, незалежність, агресивність, здібність до раціонального, аналітичного мислення, контролю над емоціями і т.д. Замість існуючої чоловічої та жіночої реальності існують неявні, хоча і достатньо виражені ціннісні установки. Вони уходять коренями в непомітну на перший погляд, але стійку тенденцію пов'язувати «чоловіче» з культурним, а «жіноче» з «природним» началом.

Однак, на цих характеристиках, вважають гендерологи, не можна будувати визначення чоловічого та жіночого роду, оскільки вони вступають в конфлікт з реальною статевою приналежністю людей. Саме тому, підкреслює Т. Клименкова, важливо дослідження цієї тенденції, бо зближення жінки з «природним» спонукало до зближення її з статевим і сексуальним началом [178, с.3-4].

Як виразник статі і всього, що з ним пов'язано, в патріархальній культурі розглядається тільки жінка, чоловік же розуміється як представник всього «людського» на рівні виду, як єство, що покликане здійснювати загально цивілізаційні функції. Він говорить від особи Людства в цілому. Місія чоловіка розуміється як забезпечення загальної значимості, пов'язаної з виконанням головної і найважливішої для цивілізації задачі. У хлопчика процес формування чоловічої ідентичності запланований як процес заперечення жіночого та спроби до володарювання. Можливість контролю стає необхідністю, символом чоловічого, мужнього.

Жінки ж часто опиняються в ситуації своєї дефектності, яку зазвичай пояснюють факторами біоідного порядку. З. Фрейд, зокрема, казав про «біологічну» трагедію жінки. Але казати про дефектність жінки, на думку гендерологів, якщо і можна, то тільки в смислі наявності особливої ситуації, коли жінці постійно нав'язується якась «минула дефектність», тобто вона не «природою відпущена», а як раз, навпаки, «культурою сконструйована».

На авансцені філософської думки в епоху Нового часу чоловік виглядає як творець історії, але жінка забезпечує його зв'язок з природою, вона є опосередкованою силою між чоловіком і природою. Вона репозиторій емоційного життя і всіх нерациональних елементів людського досвіду [54, с. 66-67].

Одним з головних факторів, що впливають на формування дефектного самообразу жінки, є, на думку науковців, традиційне розподілення праці, яке строго певним чином закріпило в культурі ряд характеристик, що мають відношення до статі. Розподілення праці, як показує його історія, безумовно більш адекватно чоловічій сутності, ніж жіночій, зауважив німецький філософ Г. Зіммель [142, с. 238].

На чоловіка розподілення праці поклало активність, пов'язану з продуктивною працею, а на жінку – забезпечення відтворення робочої

сили – людей і умов по підтримці життя. Гендерологи намагаються показати, що розподілення праці такого типу означає для жінки дискримінацію в тому сенсі, що це «відсовує» її за межі соціально посвідченої і визнаної сфери в те, що приховане, що «ніхто не побачить», що призначається лише для внутрішнього застосування, що необхідно, але нікчемне.

Критикуючи видатного психолога за біологізаторську установку, науковці намагаються показати в своїх працях, що феномени, які З.Фрейд приймає за сексуальні в сенсі «природи», насправді вже до того були соціально сформовані, що, замість жіночої біології, він досліджував соціальний статус, а потім приписував його жіночій «конституції» [Там само, с.5].

Г. Зіммель є також об'єктом крити. Доволі перспективною визнається спроба Г. Зіммеля виявити особливості жіночого світосприйняття в його самобутній та автономній природі, зокрема, розроблена ним концепція жіночого мислення на протигагу чоловічому принципово недихотомічному, в основі якого лежить принцип не дуалізму, а монізму. Об'єктивна жіноча культура, говорить філософ. є *contradictio in adjecto* (протириччям в визначенні – лат.) [142, с. 264]. Г. Зіммель показав глибинну основу фундаментального ототожнення в культурі понять «об'єктивне», «нейтральне», «людське», з одного боку, «чоловіче» – з іншого. На думку Г. Брандт, найбільш дивує спроба філософа поставити під сумнів самий кардинальний принцип концепції статі всієї західноєвропейської філософії: чоловік – культура, жінка – природа самим фактом розмірковування про унікальні культурні можливості «жіночої сутності» [54, с. 66-67].

Позиція Еріха Фромма, який в роботі «Ситуація людини. Ключ до гуманістичного психоаналізу» розглядає чоловіче і жіноче, материнське і батьківське начало в природі людського існування, виглядає на перший погляд більш переконливою. Людина є, з одного боку, дух, розум, свідомість, а з іншого – тіло, природа, відчуття. Так, почуття життєствердження, рівності характеризують всю матріархальну структуру. В тій мірі, в якій люди є дітьми природи і дітьми матерів, вони всі рівні, мають рівні права і зазіхання, і це визначає єдину цінність – життя. З іншого боку, вона блокує розвиток його індивідуальності і його розуму. Чоловік, вважає дослідник, який від природи не спроможний виробляти дітей і не має функції їх виховувати і опікуватись ними,

знаходиться від природи на більшій відстані, ніж жінка. Оскільки він менше укорінений в природі, він змушений розвивати свій розум і будувати утворений чоловіком світ ідей, принципів, теорій, іншими словами, світ культури [384, с. 448].

Такі феміністки як Розмарі Радфорд вважають, що саме слово «природа» в такому контексті починає нести негативне забарвлення, оскільки відбиває реальність, відчужену від людини, хоча насправді представник роду людського є всього лише істотою, безпосередньо включеною в природу, який виріс з неї і залежить від неї [304, с. 5].

Евелін Келлер, використовуючи психоаналітичні теорії, показує зв'язок між чоловічим типом мислення і прагненням то до панування над природою, то до єднання з нею. Чоловік асоціюється з об'єктивністю і компетентністю. Компетентність у свою чергу часто (але не обов'язково) призводить до войовничої автономності, а від неї – до панування. Не дивно, помічає Келлер, що в працях філософів природа часто з'являється в образі жінки. Напрошується «екологічний» висновок: до агресивного поводження з природою підштовхує фаллоцентрична психологія [168].

Протягом більшої частини людської історії жінки переважно не помічали (або робили вигляд, що не помічають) і недооцінювали загрозу чоловічих претензій на першість. З часом чоловік став визначати, якою буде культура для всього суспільства, і сам вбудував себе і жінку у відповідні ниші власної культури. З точки зору такого суспільного устрою жіноча праця по підтримці матеріальних засад повсякденного життя була віднесена до категорії нечистих, непрестижних занять. Матеріальний світ сам по собі почав розглядатись як щось відокремлене та відчужене від чоловіка і символічно пов'язане з жінкою. Сама Земля, ґрунт, те з чого зростає рослинний та тваринний світ, стала асоціюватись з жіночим тілом, з якого з'являється дитина [304, с. 6].

Багато хто з науковців проводить термінологічні паралелі між домінуванням над жінкою та домінуванням над природою.

Поява сільського господарства та виникнення рабства поглибили зв'язок між жінкою та природою. Обидві вони стали розглядатись не як царство, від якого повністю залежить людина, а як речі, над якими чоловік домінує, використовуючи владу примусу. Завоювання та поневолення створили нову категорію людей, нижчих по відношенню до

суспільства, яке володіє ними і примушує працювати на себе. Жіноча участь стала ідентифікуватись з рабською працею.

Період Середньовіччя в історії Європи формує, за висловом Є. І. Янчук, парадигму панування над природою і робить можливим в майбутньому насильство на нею [432, с. 16]. Кальвіністська реформація і наукова революція в Англії в XVI - XVII ст. перевернули уявлення західної концепції природи. В цих двох нових рухах була поновлена середньовічна боротьба між поглядом на природу як на щось священне, і, з іншого боку, як на місце перебування демонічних сил. Технологічний контроль над природою в західному суспільстві йшов рука в руці з колоніалізмом [304, с. 7].

Цікавість викликає аналіз ставлення до природи людини Нового часу, зроблений С. де Бовуар в роботі «Чи потрібне аутодафе?» [47, с.156-168], що може бути використане в якості ілюстрації. Через фігуру Маркіза де Сада С. де Бовуар показує, що природою керує злий геній. Людина в руках Природи іграшка, знаряддя, з яким вона поводить на свій розсуд. Природа немилосердна, вона охоплена духом руйнації. Бачачи в природі таку кровожерливу силу, де Сад, на думку С. де Бовуар, прагне «вирвати у Природи власну свободу і обернути її проти неї» [47, с.160]. Отже, з багатьох можливих стратегій поведінки Сад обирає насилля, пригноблення, злочин, спрямований проти Природи, втілює яку Жінка.

Є. Янчук вважає, що в процесі опозиції такій орієнтації акцент має зміщуватись в бік відносин між двома видами активності одночасно: отримання знання і його використанням в соціумі. Наука не повинна розрізняти об'єкт від суб'єкту, мислення від почуття, виробництво знань від їх використання, експерта від не експерта. На цьому шляху, з одного боку, передбачається інтеграція всіх аспектів людського досвіду в розумінні природно світу, з іншого, - класичні ідеали науки, як ми звикли її розуміти, все більше розмиваються. І якщо цей процес перевищить «деяку критичну масу», то в звичному розумінні наука, цілком можливо може поступитись місцем чомусь іншому (знанню і соціальному інституту, які відповідають вимогам, що були описані [432, с. 17].

Тенденція людини підкорювати природу, що активно спостерігається в Новий час поступово призводить до спілки екологічного і феміністського, що ототожнює незгоду з такою жорсткою експансією чоловічого

інтересу. Каролін Мерчант підкреслює цей зв'язок намаганням і фемінізму і екологізму відбивати інтерес природи проти експлуатації, приймати бік матері-природи проти її сина – інженера і технолога [241].

Співвіднесення понять «природа» і «культура» активно розробляються представниками сучасного екофемінізму. Екофемінізм вводить проблематику статі/гендера в екологію: він ґрунтується на твердженні, що споживацьке відношення до природи і утиск жінок в культурі тісно взаємопов'язані. В разі, коли фемінізм, розглядають в розрізі культури і свідомості, відслідковуючи етичні, психологічні та символічні зв'язки між маскуліним домінуванням і монополізацією чоловіками всіх ресурсів та контролюючої влади, він виходить на рівень аналізу, пов'язаний тісно з «глибинною екологією».

Екофемінізм є об'єднанням радикальних екологічних рухів з фемінізмом і того, що має назву «глибинної екології». Природний світ і людство розглядається як взаємопов'язане та взаємозалежне ціле. Екофемінізм називає головним джерелом екологічних руйнувань динаміку західного патріархату, який утворює ієрархічні опозиції. Згідно екофемінізму, сексизм і деградація природи передбачені тим, що західна думка схильна у всьому помічати приналежність або до розуму та духу, абстрактного мислення, наукового метода, технології, контролю, або до природи, тіла, репродуктивності, інтуїції.

Перші дослідження в області екофемінізму були зроблені Джудіт Планта (кн. «Зцілення ран: обіцянка екофемінізму», 1989), та Розмарі Радфорд Рейтер (кн. «Нова Земля: ідеологія сексизму та вивільнення людини», 1975). Вони спробували довести, що чоловічий контроль над виробництвом і жіночою сексуальністю призводить до подвійної кризи: по-перше до руйнації оточуючого середовища через надприбуткові виробництва, а по-друге, до демографічної кризи через штучне маніпулювання процесом народжуваності.

Перші праці торкнулись ряду питань, які стали центральними для екофеміністського руху: криза сучасності як екологічний рахунок, який ставлять прогресу; критика (західної) патріархатної системи як причини цієї кризи; заклик до жінок і чоловіків, що поділяють ідеї екофемінізму, домагатись соціальних та екологічних змін.

Всі наразі існуючі напрямки екофемінізму займаються питанням погіршення відносин між суспільством і природою. Головна їх задача – підтримати життя на землі, забезпечити її відтворення.

Найголовніше те, вважає Розмарі Радфорд Рейтер, що наша дуалістична концепція дійсності, яка роздроблена на мертву матерію та трансцендентну свідомість (що їх уособлює жінка та чоловік), повинна змінитись. Ми повинні відкрити для себе справжню реальність і зрозуміти, що ми всього на всього спадкоємці своєї планети [304, с. 8].

Деякі представники соціалістичного екофемінізму відкидають ідею про те, що жінки повинні відмовитись від асоціації з природою і об'єднатися з чоловіками на рівній основі в сфері суспільного життя (в публічній сфері). Те, що жінки більш екологічно чутливі і їхні життєві орієнтації соціально більш конструктивні, наочно видно в повсякденному житті. Нема підстав думати, що об'єднання жінок і чоловіків в суспільному житті на основі рівних прав реально не виявиться знову об'єднанням за патріархатним принципом. Саме тому артикуляція особливостей зв'язку жінок з природою вкрай необхідна.

Склались культурні форми життя, які екологічно деструктивні і соціально не отрегульовані. «Жінки, – стверджує Інестра Кінг, – є культурною жертвою природи» [456]. У відповідь на це розумні люди повинні використати повноту чуттєвості та інтелігентності для того, щоб просунути себе в напрямку нової стадії еволюції. В цьому процесі жінки грають важливу роль: «Настав момент, коли жінки визнали себе в якості активних учасників історії – і навіть унікальних учасників – і зі знанням справи переборюють класичний дуалізм між духом і матерією, мистецтвом і політикою, розумом і інтуїцією. Ця потенційна можливість розчарування в раціональному пізнанні – «екофемінізму» [456, р.120]. Іншими словами, на думку Кінг, жінки можуть здійснити свідомий політичний вибір, не відмовляючись від свого зв'язку з природою.

Зауважимо, що екофемінізм іноді розглядається як постулювання біологічно детермінованої єдності між жінками і природним світом, яке протистоїть світу чоловіків. Критики вважають, що така перспектива є реакційною. Вона являє собою хибно узагальнений образ «жінки», який ігнорує відмінності і нерівність між жінками. Хоча всі жінки мають загальні риси, які засвідчують їх підкорене становище в суспільстві (залежність, підкорення, домашня праця, сексуальна експлуатація), вони також розподілені між собою, тому що одночасно інтегровані в різні структури пригноблених та пригноблювачів. Більша частина цієї критики була адресована екофемінізму Сполучених Штатів [434; 445; 452].

Політичному впливові екофемінізму, на думку вітчизняних дослідників, заважає той факт, що часто його ідентифікують лише з культурно-спіритуалістичними засадами, а отже, на його адресу спрямовують докори в есенціалізмі, романтизмі і політичній наївності [165, с. 11]. В той же час, на думку британської екофеміністки Мері Мелор [462], важливо не допустити, щоб доволі реалістична та аргументована критика різних версій екофемінізму затушувала комплексність пропонованих ним аргументів.

Варто підкреслити, що схожості між різновидами екофемінізму більше, ніж розходжень. Останні часто виглядають як риторичні розходження. К. Карпенко, яка уважно досліджувала питання, відмічає, що задача екофемінізму не в тому, щоб змінити свідомість, переписати теологію, перетлумачити історію. Культура і свідомість самі є реалізацією наслідків соціальної системи, а трансформація свідомості є допоміжним засобом боротьби за екологічні зміни, що вплетені в складну систему соціальних, технічних, технологічних та міжособистісних відносин [165, с. 12].

Екофеміністки стверджують, що людство повинне усвідомити свою повну залежність від життєдайної планети для того, щоб змінити всю схему виробництва, споживання та утилізації відходів відповідно до екологічної схеми завдяки якій природа підтримує життя. Цей процес може початись зі зміни відношень між інтелектом людей і біосферою. Розум не є чимось більш вищим по відношенню до природи, а є лише крапкою, в якій вона починає усвідомлювати себе. Треба розглядати і мислячий соціум не як те, що відокремлює нас від оточуючого світу та розміщує в вищу сферу, але як дар, даний для того, щоб ми гармонізували свої потреби з течією життя навкруги нас, частиною якої ми є.

В екофеміністській культурі та етиці взірець відносин між чоловіком і жінкою усередині рас і класів повинен набути смисл взаємо незалежності, він повинен бути соціально-реконструйований в бік більшої рівності в розподіленні праці та її плодів. Неприпустимо робити одних пригнобленими та залежними для прирощення влади та багатства інших. У відносинах між чоловіком та жінкою це означає не тільки надання жінкам рівного доступу до суспільної культури, але й розподілення чоловіками рівної долі з жінкою в задачі виховання дітей і

ведення домашнього господарства. Не можлива нова жіноча роль в чоловічому світі без нової чоловічої ролі; без цього база патріархатної експлуатації залишиться недоторканою. Чоловіки повинні обернутись обличчям до жіночої долі, а також змінити свою свідомість по відношенню до Землі.

Для екофеміністок природний світ не уявляється «німим»: він не тільки існує, але й активно діє. Людство може всіляко інтерпретувати природні феномени та реагувати на них, але не може абсолютно незалежно конструювати їх або себе. Природний світ – це не тільки матеріальне джерело, яке можуть експлуатувати, або щось, що може бути інтерпретоване в позитивістському або об'єктивістському смислі.

Частиною величезного проекту, що пробиває пролом в опозиції «природа-культура», «чоловік-жінка», і широко обговорюється в рамках сучасного екофемінізму, є також міф про кіборга, який розвиває Дона Херауей [450]. Трансгресія, що її здійснює кіборг, розмиваючи кордони між людиною і машиною, людиною і твариною, чоловіком і жінкою з одного боку, бентежить тих, що вклоняються технології, а з іншого боку, об'єднує всіх людей, сприяючи зростанню відповідальності за машини, які ними створюються.

Тенденції, що проглядаються на схрещенні есенціалістського та соціально-конструктивістського підходів до визначення характеру зв'язків між жінками та екологічними умовами, дозволили Карен Варрен (1996) застосувати до екофемінізму метафору «квілтинга» (вироб з лоскутків) [454].

Квілтинг-екофемінізм передбачає як самоідентифікацію культур в певних природних умовах, так і діалог між ними, що сприяє укоріненню в сучасному суспільстві епістемологічної та практичної відповідальності за характер відносин між природою і суспільством, чоловіками і жінками.

Отже в рамках екофемінізму була зроблена спроба побудови концепції нової соціально-економічної системи та нового культурного світогляду, усвідомлення взаємного співробітництва, а не конкуренції і влади. Феміністські дослідниці намагаються прослідити і показати деякі символічні зв'язки між домінуванням над жінкою і домінуванням над природою в середноземноморських та східноєвропейських культурах. Описується альтернативна культура і етика, яка б могла з'явитись, якби людство захотіло подолати ці схеми домінування і деструктивного

насилля над жінкою над оточуючим природним середовищем.

Попередні дослідження символічних змін повинні йти рука об руку з новою соціальною практикою; тільки в цьому випадку суспільні і технологічні шляхи організації людського життя і відношення до природи можуть бути змінені. Це потребує глибокого усвідомлення необхідності і невідкладності змін в нашому теперішньому стані. Кінець-кінцем, екофеміністська культура повинна надати новий смисл нашому місці в екосистемі.

Оцінюючи в цілому значення екофемінізму, К. Карпенко робить висновок, що протягом останніх двадцяти п'яти років екофемінізм розробив чітку і дуже цінну теоретичну перспективу зв'язків між суспільством та його природним оточенням. Вона має як соціально-теоретичне, так і практичне значення [163, с. 494].

З точки зору постмодерністського напрямку в екофемінізмі акцентуація жінок на сексуальності та на вихованні дітей характеризує упередженість сучасної сексуалізованої культури, яка поділяє суспільне і приватне життя та обмежує роль жінки тільки сферою домашнього господарства і материнства. З позицій екологічних наслідків людської діяльності і соціально-економічної нерівності, з якими людина стикається в процесі реалізації своїх фізичних потреб, цей акцент можна розцінити як спробу відволікти увагу жінок від соціально-екологічних проблем. Фокусування уваги на статі, сексуальності або відтворенні материнства ігнорує всі сфери людського життя, в яких відбуваються інші види утиску та експлуатації, особливо виробництво та споживання [Там само, с. 497].

Для визначення природного світу Дона Херауей використовує метафору Койота – хитруна, у якого своє почуття гумору, і з яким людина повинна вміти поводитись. Знання про природний світ – «це розмова, а не відкриття». Койот не тільки пручається захопленій містифікації, він також дестабілізує дуалізм активного і пасивного, чоловічого і жіночого, джерела і споживача, того, що пізнається і того, хто пізнає, на яких знаходяться епістемологія і політика домінування. Койот, подібно до людини, є в один і той же час і частина природи і творець артефактів [450].

Квілтінг-екофемінізм [454] передбачає як самоідентифікацію культур в певних природних умовах, так і діалог між ними, що сприяє укоріненню в сучасному суспільстві епістемологічної і практичної відповідальності за

характер відносин між природою і суспільством, чоловіками і жінками [163, с. 507]. Широке визначення екофемінізму включає всіх жінок (і чоловіків), які проводять кампанії з питань оточуючого середовища, навіть якщо феміністські та екофеміністські переконання ними спеціально не підкреслюються [Там само, с. 493].

Задача екофемінізму, на думку гендерологів, не в тому, щоб змінити свідомість, переписати теологію, переписати історію. Культура і свідомість самі є тільки реалізацією наслідків соціальної системи, а трансформація свідомості є допоміжним засобом боротьби за екологічні зміни, що вплетені в складну систему соціальних, технічних, технологічних та між особистісних відносин [163, с. 504].

2. Гендерний розвиток скрізь призму культурологічного аналізу

Культура визначається Раймондом Вільямсом (один з засновників британських «культурних досліджень») та його колегами як процес, в якому відбувається загально соціальний процес обміну значеннями, де останні є соціальними і культурними конструктами і носять історично мінливий характер. Культура – це, насамперед всього, соціальний феномен, а не «сума естетичних ідеалів краси» і не «голос розуму», який проникає через кордони часу і нації і говорить від особи гіпотетичної універсальної людини» [448].

Наразі панує епістемологічна установка, яка склалась усередині культурної антропології і була успадкована сучасними дослідниками, суть якої можна було б сформулювати дуже коротко: «*Все є культура*» (і, отже, любий феномен має свою історію і смисл). Це є результатом довготривалої теоретичної революції, яка витиснула природне (і/ як універсальне) на периферію культурної реальності.

Гендерний вимір культури передбачає уважний розгляд статевих особливостей, якими вони виявляють себе історично. Притому жінка, дім і родина виступають як об'єкти гендерного і культурологічного аналізу. В новітні гендерні теорії включений психоаналіз, лінгвістика, філософія постмодернізму та ін. Наразі широко використовуються поняття «дзеркальна стадія» Ж.Лакана, гендер і влада в теорії культури М.Фуко,

ґендерна ідентичність як перформанс тощо. На наш погляд, оперувати категорією «сучасна методика дослідження статі» з огляду на варіативність концептуальних течій загалом не можна. Одначе, варто наголосити на загальнокультурологічному значенню ґендерних досліджень, на що вказує Де Лауретіс.

Розробка проблематики «ґендер і культура» в рамках ґендерних досліджень передбачає активну інтервенцію в область культурної політики і культурної теорії. В результаті перегляду концептуального апарату і методологічних принципів «культурної історії жінок» народилася ґендерна культурологія і ґендерна історія, в яких центральним предметом дослідження стає історія ґендерних стосунків. Ґендерна культурологія може бути представлена такими науковцями як Р. Айслер, Д. Бест, М. Геркович, Е. Грей, Т. Лауретіс, Д. Мак-Клеланд, Л. Малві, Ш. Ортер, Г. Спивак, Дж. Уільямс, А. Усманова та ін.

Основні методологічні положення ґендерної історії в оновленому варіанті були сформульовані Джоан Скотт. У її трактуванні ґендерна модель історичного аналізу складається з 4-х взаємозв'язаних і таких, що не зводяться один до одного комплексів. Це, по-перше, комплекс культурних символів, які викликають в членах співтовариства, що належать до цієї культурної традиції, множинні і частенько суперечливі образи. Друга складова – це ті нормативні твердження, які визначають спектр можливих інтерпретацій наявних символів і знаходять вираження в релігійних, педагогічних, наукових, правових і політичних доктринах. По-третє – це соціальні інститути і організації, в які входять не лише система спорідненості, сім'я і домогосподарство, але і ринок робочої сили, система освіти і державний устрій. І нарешті, четвертий конститууючий елемент – самоідентифікація особи.

На думку фахівців, дана унікальна синтетична модель є доволі вдалою, бо у фундамент її закладаються характеристики усіх можливих вимірів соціуму: системно-структурне, соціокультурне, індивідуально-особове. Передбачуване розгортання цієї моделі в тимчасовій тривалості реконструює історичну динаміку в ґендерній перспективі [305, с. 11].

Психологи Дебора Бест і Джон Уільямс в роботі «Ґендер і культура» [36] дають уявлення про поточний стан знання, пов'язаного з проблемами культури і ґендера. Після визначення ключових понять вони

розглядають дослідження, у тому числі власні, з питань гендера на рівні дорослого індивіда і торкаються статево-рольової ідеології, ґендерних стереотипів і Я-концепцій. В книзі зачіпаються проблеми, пов'язані із стосунками між чоловіками і жінками, тема переваг при виборі партнера, любові і близькості, домагань і зґвалтування, а також цінностей, пов'язаних з роботою.

Ряд культурологів розглядають ґендерний розвиток в контексті трансформаційних процесів, динаміки і навіть певних хитань. Термін «хитання» або флуктуація, або ззовні безформний рух; коливання (осциляція), або циклічний рух запозиченими у науковців І.Пригожин, Ізабел Стенгерс, Едвард Лоренц і Ральф Абрахам, які досліджували системну трансформацію в критичні «моменти розгалуження».

Найбільш генералізована схема, на думку Л. Репіної, схема Монік П'єтр, котра виділяє три дуже тривалих фази відповідно до статусу жінки, що переважав в певний час: на зорі історії це був образ «Матері-прародительки», в деяких древніх суспільствах (Єгипет, Рим) і особливо зі зміцненням християнства і моногамії – образ Жінки-дружини, а починаючи з епохи Відродження – образ Жінки-особи [305, с.14].

Розглянемо докладніше теорію «культурної трансформації» Р.Айслер. Р. Айслер виявила наявність, на її думку, не випадкових хитань упродовж всієї історії людства: між войовничими та більш мирними періодами, між авторитарними та більш вільними і креативними відтінками часу, між періодами сильнішого утиску жінок і часами, коли принаймні окремі жінки користувалися ширшими можливостями повноцінного життя та освіти [4, с. 188]. З точки зору дослідниці, ці історичні хитання відбувалися за певними схемами, періоди війн, були, на її погляд, як правило, періодами посиленого авторитаризму, мирні ж часи – періодами більшої рівності, потенційної культурної еволюції та високої креативності. Р.Айслер побачила циклічні рухи, в основі яких спостерігається певна динаміка.

Подивившись на історію культури з точки зору систем і системних змін, Ріане Айслер в роботі «Чаша та меч : наша історія, наше майбутнє» сформулювала теорію культурної трансформації, а точніше – змін в андрократичних і гіланічних системах.

На структурному рівні, як вважає Р.Айслер, це відзеркалюється в періодичних змінах способу організації людських стосунків – зокрема,

стосунків між жіночою та чоловічою половинами людства. На рівні цінностей це виявляється (причому скрізь) від літератури до соціальної політики в періодичній боротьбі між стереотипно жорстокими «чоловічими» цінностями, що їх символізує Меч, і стереотипно м'якими «жіночими», що їх символом є Чаша [4, с.190]. Протягом усієї зафіксованої історії гіланія знов і знов намагалася знайти своє місце під сонцем – подібно до рослини, яка відмовляється вмирати, хоч би як часто її ламали чи утинали.

З точки зору розробленої Р.Айслер теорії культурної трансформації, існує взаємозв'язок між статусом жіноцтва й характером суспільства - взаємозв'язок, який визначає миролюбність або войовничість цього суспільства, його зацікавленість у добробуті народу або байдужість до соціальної рівності, і взагалі – його ієрархічність або егалітарність .

Р.Айслер переконана, що на прикладі доби неоліту, чарівних настінних розписів і палаців давнього Криту, а також таких епох, як елизаветинська доба в Англії, для періодів посилення гіланії характерний високий рівень культурної креативності [4, с. 205].

За коливаннями історії французька дослідниця бачить конкретні конфлікти між владарськими та партнерськими цінностями. Систему цінностей, що вона називає гіланічною, в системах з чоловічим домінуванням зазвичай обмежують окремим світом – світом жінок, який вважається підпорядкованим і вторинним відносно більшого, «чоловічого», «справжнього» світу [4, с. 206]. Обґрунтовуючи свою концепцію Р.Айслер спирається на таких дослідників як Генрі Адамс, Дж. Р.Тейлор, Теодор Рошак та ін.

Так, аналізуючи праці Г.Адамса, Р.Айслер стверджує, що Адамсові символи – Діва та Динамо – по суті є аналогіями Чаші та Меча. І Чаша, і Діва є символами «жіночої» здатності створювати та виплекувати, тим часом як Меч і Динамо – це символи бездушної, руйнівної технології [4, с. 192].

Ще видатнішим передвісником аналізу історії культури з погляду боротьби між так званими жіночими та чоловічими цінностями, вважає Р.Айслер, Дж. Р.Тейлора («Стать в історії») [475]. Продовжуючи добре відомі теорії Вільгельма Райха (Див.напр.: [469]) та інших психологів, які здебільшого вважають патріархальні суспільства статево-репресивними, Тейлор стверджує, що саме історичні коливання між статево-

поблажливою і статево-репресивною позиціями лежать в основі переходів від часів більшої свободи та креативності до більш авторитарних і менш креативних періодів [475].

Тейлор для опису того, що він спостерігав, винайшов терміни «марризм» (ототожнення з матір'ю) та патризм (ототожнення з батьком), які фактично тотожні конфігураціям у Р.Айслер («гіланія» та «андрократія»). Періоди «марризму» – це періоди, коли жінки та «жіночі» (за Тейлором – ототожнювані з матір'ю) цінності набувають вищого статусу. Ці відтинки часу зазвичай характеризуються більшою креативністю, меншими соціальними та статевими утисками, більшим індивідуалізмом і соціальними реформами [475, с.81].

Тейлор висловлює також думку, що «жіночі» (або, за його термінологією, «ототожнювані з матір'ю») [475, с.84] цінності, що їх сповідували трубадури, глибоко гуманізували західну історію. Ці цінності потім не тільки «розквітли скрізь, де переважали матристи» – певною мірою «навіть патристи почали визнавати ідеал шляхетного ставлення до слабких, дітей та жінок (за умови, що ці жінки належали до одного з ними класу)» [475, с.91].

В руслі зазначених досліджень слід розглядати також концепцію Мак-Клеланда, який вважав, що «лагідніші», більш «жіночі» цінності, типові для партнерської моделі суспільства, є складовою конкретної соціально-ідеологічної конфігурації, в якій наголос ставиться не на знищенні, а на створенні [460]. Мак-Клеланд зазначає, що в ті періоди, коли агресивно-владні мотивації знову ставали домінантними, посилювався і третій головний компонент цієї системи – авторитаризм. «Висока потреба Влади в сполученні з низькою потребою Об'єднання, - пише він, - в новочасних державах супроводжувалися диктатурою, безжалісністю, обмеженням свободи та внутрішнім і міжнародним насильством» [460. с. 320-321]. У дослідженні Мак-Клеланда показано, як зростання теми насильства в літературі та мистецтві передвіщає періоди війн і репресій.

В роботах американських психологів Джессі Бернард, Керол Джілліган, Джін Бейкер Міллер наводяться аргументи на користь того, що у суспільствах, побудованих на домінуванні чоловіків, будь-які об'єднання асоціюються з жіночністю, а влада – в традиційному сенсі управління іншими – з мужністю [436].

У книзі Елізабет Г. Девіс «Перша стаття» авторка наводить дані, які дозволяють побачити зв'язок між утиском жінок і приниженням жіночих цінностей у критичні моменти історії. Вона співставляє, зокрема, елізаветинську добу з наступним періодом пуританського занепаду, ознаменованого жахливими репресивними заходами проти жінок, включно зі спаленням «відьом» [4, с. 211-214].

У періоди жорстокого андрократичного правління лагідніші, «жіночніші» цінності зазнають жорсткішого обмеження «другорядним» світом жінок, приватним, домашнім колом, керованим окремими чоловіками. І навпаки, у періоди гіланічного підйому цим цінностям вдавалось увійти у ширший, публічний, «чоловічий» світ й тим самим певною мірою сприяти соціальному прогресові.

Однією з перших книг, де було розглянуто роль жінок в історії стала книга Мері Берд «Жінка як дійова особа історії», в якій йдеться про те, що періоди підвищення статусу жінок є, як правило, періодами культурного відродження.

Що стосується характеристики окремих періодів історії, то найяскравіший зразок був даний лідером американського фемінізму 70-х рр. Джоан Келлі. Вона розробила власну модель «жіночої свободи», яка враховувала регламентацію суспільством жіночої сексуальності, місце жінок в господарській і політичній сфері (доступ до власності, влади, освіти, професійного навчання тощо), роль жінок в культурному житті суспільства і, нарешті, систему уявлень про жінок в суспільній свідомості, в мистецтві, літературі і філософії [305, с.14].

Проведений на цьому ґрунті аналіз привів Келлі до висновку про посилення залежності і зниження ґендерного статусу жінок у кінці XV – XVI ст. і дозволив їй зробити висновок, що став загальноновизнаним: «У жінок не було ніякого Відродження, принаймні його не було в епоху Ренесансу» [305, с.14].

Проблемою постійної зміни цінностей та норм поведінки людей в сучасному цивілізованому суспільстві займався американський соціолог М.Геркович, який позначає досліджувані ним зміни поняттям - культурна течія -[451, с.581].

Культурна течія визначається як процес, в якому «невеличкі деформації поволі змінюють характер і форми стилю та способів життєдіяльності людей, але результат цих змін очевидний». У

відповідності з напрямком цих змін більшість людей розвиває ідеї нового суспільного будівництва та його відношення до суб'єкту. В XIX сторіччі зміни відбувались в основному на шляху досягнення рівних прав для всіх типів соціальних груп, в тому числі як для чоловіків, так і для жінок. Довгий процес розвитку демократичного суспільства - приклад культурних течій. Поступова емансипація жінок - також один з прикладів культурних течій.

Дослідники зазначають, що за судженнями про культуру як про щось об'єктивно всеоб'ємлюче, імперсональне, як те, що визначає сферу людської діяльності в цілому, ховається все та ж патріархатна ідеологія, яка вільно або невільно виправдовує існуючий стан справ з пригнобленням жінки через апеляцію до універсальних засад людського досвіду [465].

Наразі спробуємо охарактеризувати феміністські дослідження ґендерної культури. За висловом Енн Грей, феміністське дослідження – це не просто дослідження, яке проводять жінки, з жінками і для жінок; це особлива методологія, спосіб дослідження, що отримали розвиток завдяки політиці і практиці, в якій політичне, теоретичне і епістемологічне *були помислені як єдине ціле*, - необхідні для того, щоб розуміти, аналізувати, пояснювати і критикувати позицію жінки в соціумі [99, с.686].

Феміністи прагли до вивчення систематичного пригноблення жінок усередині патріархального суспільства і культури. Загальні для «культурних досліджень» і дослідження підвалин фемінізму, а також усвідомлення, що ці загальні підвалини не тільки передбачають увагу до витіснених знань та досвідів, але також онтологічну і епістемологічну схожість обох парадигм [Там само, с.674-675].

В наш час існує вже багато ґендерних досліджень культури. Зроблено висновок, що конкретне сприйняття форми асиметрії в ієрархії між статями відрізняється від доби до доби, від культури до культури, від класу до класу, однак, саме існування такої ієрархії є незмінним. «Говорити так, як воно є» і дати можливість пригнобленим (в британському та американському суспільствах) набути голос – такими були типові для цього підходу, для цього напрямку досліджень установки і заклики [99, с.677].

Як показала Сара Кофман, двозначність, покладена в глибині фрейдівського третирування жінки як козла відпущення, є нормативною

реакцією на вихідне і стійке бажання дати істеричці голос, трансформувати її в суб'єкт істерії. ...Таким чином, стикаючись з питаннями «Чи можуть пригноблені говорити?» та «Чи можуть пригноблені (як жінки) говорити?», наші зусилля дати пригнобленим голос в історії будуть подвійно піддані загрозі, породженої фрейдівським дискурсом. [337, с. 665].

Культура, в уявленні ґендерних теоретиків, виступає засобом легітимації соціальної нерівності. В той же час вона пропонує засоби її подолання, що дуже важливо для теорії ґендеру. На думку Г. Джордан, будь-яка «революція» (від соціалістичної до жіночого визвольного руху) починається з боротьби за переоцінку культурних цінностей та зміну культурної політики [453].

Розглядаючи ґендерну проблематику в парадигмі культурних досліджень, Альміра Усманова зосереджується на аналізі складових культурної політики. Вона визнає, що культурна політика - це боротьба за репрезентацію, боротьба з домінуючою ідеологією, що узурпувала право ...на представлення «офіційних версій» і реконструкцію історичного минулого [366, с. 438-439]. Ідеологія не тільки пропонує концепцію зовнішнього світу, але вона також формує самого суб'єкта, вписуючи його в цю картину світу.

При цьому ідеологія розуміється як набір міфічних і ілюзорних уявлень про реальність, що відбивають уявні відносини людей до реальних умов свого існування і притаманних їх безпосередньому досвіду. Ідеологія – це сукупність несвідомих детермінацій, а не форма свідомості (і не система ідей) в загальноприйнятому сенсі.

Варто уваги, твердження Лаури Малві що ідеологія бере участь в формуванні суб'єктивності індивіда на рівні несвідомого і що саме через запозичення «чоловічого погляду» жінка – глядач приймає ту ідеологію патріархатного соціуму, яка їй нав'язується [236, с. 280-296].

В 70-ті роки феміністські теоретики займались головним чином, виявленням сексистських образів і стереотипів репрезентації жінки в масовій культурі. Цей підхід (так званий *images of women approach*) ґрунтувався на уявленні про симетричні відносини між образами і соціальними відносинами: сексистські образи «відбивають» сексистські практики культури. Передбачалось, що зміна цих образів вплине позитивно на реальні соціальні відносини.

«Містика жіночності» Беті Фрідан (1963), «Євнух в жіночому обличчі» Жермени Грір (1971), «Жіноча свідомість, чоловічий світ» Шейли Роботам (1973) - ці і багато інших текстів вивчали існуючий репертуар образів фемінності, опікуючись засобами репрезентації жінок в західній культурі, вони були написані в дусі «реалістичної» парадигми, тобто спирались на порівняння «реальних» жінок (або реальності життя жінки) з образами, що вивчались [438].

В цьому зв'язку Альміра Усманова, робить цінне спостереження, що по відношенню до засобів репрезентації жінок в популярній культурі домінуючою була думка про «символічну анігіляцію жінки» [366, с. 451]. Мова йшла про те, що культурне виробництво і репрезентація в масмедіа ігнорують, виключають, маргіналізують або тривіалізують жінок і їхні інтереси. Тобто, або жінки відсутні, або представлені стереотипним чином – як сексуальний об'єкт або як домогосподарка.

Якщо слідувати думці Терези де Лауретіс про те, що гендер може бути представлений як продукт різних соціальних технологій (таких як кінематограф, наприклад) і інституціолізованих дискурсів, епістемологій та критичних практик [205, с. 738-758], також як практик повсякденних, то медіа, таким чином, є найбільш ефективними технологіями гендеру, які пристосовують, модифікують, реконструюють та виробляють культурні уявлення про статеві відмінності [477].

Стереотипи, якими просякнуті масмедіа, глибоко укорінені в структурах пригноблення та панування, і вони предписують поведінку і засоби соціального контролю. Стереотипи змінюються і мутирують, виникаючи в різні часи і в різних культурних контекстах, вони представляють собою рухливі суперечливі смисли, що є результатом взаємодії процесів виробництва і читання.

Досліджуючи різні виміри культури ґендерні дослідники зосереджують увагу на культурі повсякдення. *Culture is ordinary* (Культура буденна) – так звалась знаменита праця Вільямса, що змінила радикальним чином уявлення західних теоретиків (в тому числі і феміністських) про те, що таке культура [478]. Вільямс стверджував, що культура повинна бути вивчена як цілісний «засіб життя», як реальний світ, в якому живуть звичайні люди. Йшлося про сукупність детермінацій, які визначають свідомість людини в залежності від його оточення, житла, засобу споживання

Критика і вивчення повсякденності приватного простору виходили з того, що існуюче відношення до приватної сфери (і, відповідно, до жінки) відбивається в ієрархії телевізійних жанрів, і в змісті передач, і навіть в самому підході до телевізійного програмування [366, с. 454].

Зазначимо, що центральною і в ґендерній, і в феміністській теорії, і в культурних дослідженнях є категорія «досвіду», бо вона дозволяє враховувати різні точки зору і – тим самим відкривати – численність культури, її поліфонічність і гетерогенність [448]. Необхідність звертатись до досвіду жінок розглядалась як політичний імператив більшістю феміністських дослідників. Феміністський рух початку 80-х рр. може бути охарактеризований як зітканий з багатьох інтернаціоналістських проектів, які наполягали на необхідності приділяти увагу і документувати життєвий досвід жінок.

Бат-Амі Бар Он (феміністська дослідниця) стверджує, наприклад, що накопичені емпіричні дані укріплюють тезу про те, що «досвід не є ґендерно-нейтральним», що ґендер насправді є конститутивним елементом досвіду. Вона наполягає на тому, що «ця теза була особливо актуальною для феміністів, що працювали в університетах і зробили ретельний аналіз навчальних планів та педагогічних методів, виявивши абсолютне виключення з них «жіночих голосів» [99, с.679].

Схожим чином в «культурних дослідженнях» та феміністській теорії на порядку денному було винесено виявлення прихованих до того життєвих шляхів та ще невизнаних досвідів. Феміністський інтерес до проблеми *ґендеру і жанру* пов'язаний зі спробою з'ясувати, як конструюються статеві відмінності через різні означувані практики.

Мелодрами, мильні опери, телевізійні серіали розглядаються як «жіночий жанр», бо вони обернені до жіночої аудиторії: висувають на перший план жіночі ролі, представляють події з «жіночої точки зору» і до того ж змістовно концентруються на традиційних сферах жіночої діяльності (дім, сім'я, приватне життя) – тих сферах, де любов, емоції та інтимні відносини більш важливі, ніж «*action*» і події.

«З точки зору феміністської критики «жіночі жанри» цікаві тим, що вони конструюють простір для жінки-глядачки і створюють умови для формування жіночої суб'єктивності» - стверджує А. Усманова [366, с. 455-457]. Наприклад, Таня Модлескі вважає, що «жіночі жанри» породжують специфічні жіночі «засоби бачення», які не підкоряються

чоловічому погляду та його намагання контролювати жіночу суб'єктивність [463]. «Жіночі жанри» доволі рухливі: враховуючи нові тенденції в соціальному житті, де жінки все частіше виходять за межі сім'ї і дома, намагаючись будувати самостійну кар'єру, серіали, орієнтовані на жіночу аудиторію пропонують набагато більшу розгорнуту структуру жіночих ролей.

В останній час інтерес перемістився в область сприйняття і споживання культурних текстів. Ця цікавість до умов і засобів сприйняття візуальних текстів не є суто феміністською – на кінець 70-х років активізується рецептивна естетика, психоаналіз, деконструкція, неогерменевтика і інші теорії, в центрі уваги яких виявляється фігура читача або глядача [366, с. 457].

Дослідники, яких цікавить в більшій мірі вивчення «соціальної аудиторії» звертаються до етнографічних методів інтерв'юювання, щоб зрозуміти як саме споживають і інтерпретують жінки ті репрезентації, які їм пропонуються. Психоаналітична інтерпретація позиції жінки-глядача сходить до знаменитого есе Лаури Малві «Візуальна насолода і наративний кінематограф» (1975).

Притому основними проблемами репрезентації жінок в візуальній культурі (і культурі взагалі) визнаються влада (погляду в тому числі) і форми утікання від неї, практики домінування і протидії, суб'єктивації і руйнації [236, с. 280-296]. Жінка слугує істинним підґрунтям репрезентації, як об'єктом, так і підтримкою для бажання, що тісно сплітаючись з життям та творчістю, є рушійною силою культури та історії. Точна репрезентація парадоксального статусу жінки в західному дискурсі: в той час як культура виходить від жінки і базується на мрії про взяття її у полон, жінка практично відсутня в історії і культурному процесі [457].

В результаті феміністські «культурні дослідження» перейшли від документування негативних або стереотипних репрезентацій жінок до дослідження багатозначності і виявлення різних інтерпретативних можливостей культури.

3. Соціостатева стратифікація як чинник ґендерного розвитку

Історики й ґендерологи пов'язують нерівність статей безпосередньо з функціональним розподілом людської діяльності на приватну (домашню) і публічну сфери і з витісненням жінок з останньої [305, с.12].

Є підстави вважати, що **ґендерна сегрегація** - явище Нового часу, який остаточно закріплює: політичні, соціальні й економічні відносини - сфера чоловіків, а «домашнє вогнище» – доля жінок. Явище, згідно якому у багатьох культурах дві статі розглядаються як нерівні. носить назву **стратифікації статей** (тобто їх нерівності) і вивчається або визнається багатьма дослідниками [31; 34; 108-111; 183; 305; 406; 432; 442; 465 та ін.].

З точки зору ряду дослідників ([2, с. 55] та ін.), ідеологія «характеру, властивого статі» сформувалась в буржуазному середовищі, як наслідок реального розподілу суспільства на приватну, домашню сферу життя, з одного боку, та професійний світ – з іншого. Домашня робота в Новий час вперше стала суто «жіночою», втратила свій виробничий характер, все менше цінувалася в суспільстві, зберігаючи й посилюючи традиційне підпорядкування жінок. Тепер чоловік ставав єдиним «годувальником сім'ї», оскільки лише він приносив гроші, єдиний прибуток. Жінка, опинившись у ролі прислуги або «прикраси» свого чоловіка, представляла вже не саму себе, а професійний успіх чоловіка.

Початок соціальної історії статей поклала Карен Хаузен, в програмній роботі «Поляризація характерів статей» - «Відображення діссоціації трудової діяльності і сімейного життя». Гострий дуалізм характерів чоловічої і жіночої статей, як доводить Хаузен, був придуманий в останній третині XVIII ст., щоб мати можливість об'єктивно обґрунтувати витіснення жінки з сфери трудової діяльності в задуману як контраст, сферу приватного сімейного життя за допомогою аргументів про відповідні жіночій сутності нахили і етичне призначення жінки [406, с. 122].

Соціально-економічні чинники, в загальному підсумку, роблять значний вплив на культурні практики, пов'язані з ґендерними проблемами. Окрім участі жінок в економічному житті, становище їх в суспільстві визначається рядом факторів, серед яких, здатність контролювати власність і продукти праці, існуюча система влади, освіта, ставлення церкви і влади в цілому і сексуальна поведінка.

Соціально-економічний контекст виробництва образів не можна ігнорувати і коли ми говоримо про вплив сучасних масмедіа на формування жіночої поведінки. Жінка – в крайньому випадку другорядна у всіх цих відносинах, у гіршому випадку - витіснена за їх межі.

Істотним джерелом відомостей з ґендерної стратифікації є кросс-культурні дослідження, зокрема з антропології. Шеррі Ортнер, яка називає **стратифікацію статей** соціально структурованими угодами, які позбавляють жінок можливості брати участь в певних областях життя, що, як вважається, надає найвищі соціальні можливості, говорить про необхідність такого роду міжкультурних досліджень [465]. Використовуючи ці дані в якості відправної точки, вчені обговорюють різні чинники, які можуть чинити вплив на формування ґендерних відмінностей, у тому числі вплив з боку культури і практики соціалізації [36, с. 316].

Якщо не згадувати класичних досліджень М. Мід, а звернутись до більш сучасних даних, то тільки у 17 з 24 обстежених країн моменти, пов'язані із стереотипом чоловіка, були більше загальновизнаними, ніж ті, які зв'язувалися із стереотипом жінки. Єдиною країною, в якій складові жіночого стереотипу були більше загальновизнаними, ніж чоловічий стереотип, була Німеччина. Стереотипи, пов'язані з жіночою статтю, засвоювалися раніше стереотипів чоловічої статі в романських/католицьких культурах (Бразилія, Чилі, Португалія, Венесуела), де стереотип дорослої жінки має більшу визначеність, ніж стереотип чоловіка [36, с. 335-336].

Ґендерні стереотипи, очевидно, носять універсальний характер, при цьому культура чинить вплив на темпи їх засвоєння і окремі несуттєві аспекти змістовного характеру. Ці дані узгоджуються із загальною панкультурною моделлю ґендерних стереотипів і говорять про те, що панкультурні стереотипи можуть розглядатися як універсалії, що проявляються в різних формах. Тим не менш, вивчаючи дітей старшого віку (від 11 до 18 років), Інтонс-Петерсон (Intons - Peterson, 1988) виявив, що шведські діти приписують жінкам більше важливих якостей, ніж американські діти. Отже, стереотипні уявлення про представників чоловічої і жіночої статі в Швеції ближче між собою, ніж в США, що, на думку Дебори Бест і Джона Уільямса, певною мірою відбиває філософію шведської культури [36, с. 336].

За даними фахівців, англійський і американський досвід підтверджує зв'язок між роздвоєнням світу в економічному відношенні і роздвоєнням людства у відношенні статей [406, с. 123].

Яким чином, зважаючи на величезну кількість наукових областей, що вивчали проблеми гендера, і досить складний взаємозв'язок чинників, що вплинули на його онтогенез, майбутні дослідження можуть допомогти розробці таких моделей, які забезпечили б нам можливість розуміння механізмів формування соціальних відмінностей між чоловіками і жінками?

Бест і Уільямс вважають, що потрібне вдосконалення теорії і методів вивчення гендера і культури. Зокрема, попередні теорії гендера, повинні взяти до уваги усе різноманіття існуючих чинників, визнавши складність проблем, пов'язаних з гендером і обставинами, які впливають на ці проблеми в різних культурах і в різних соціокультурних системах. Залучення нових і відомих методів дослідження, що використовуються іншими напрямками психології, таких як п'ятифакторна модель особи (психологія особи) або семантичний диференціал (психокультурна лінгвістика), також може мати значення для глибшого розуміння проблем культури і гендера [36, с. 317].

Вдосконалення нашого розуміння патріархатної культури може стати ключем до глибшого розуміння її впливу на ґендерні відмінності, особливо у зв'язку з подальшою контекстуалізацією культури.

Наразі встановлено, що усі культури світу неминуче мають справу з розподілом праці між статями. Безліч досліджень і дискусій було присвячено тому, яким саме чином здійснюється цей розподіл. Визнання і розуміння відмінностей, пов'язаних зі статтю, і, безумовно, схожості між статями в ході розвитку людства зіграло величезну роль у формуванні сучасного історичного і культурологічного знання.

Істориками з'ясовано, що статі враховувалась при розподілу праці майже скрізь, і ця ситуація загалом сприймалась в суспільстві як щось звичайне і навіть буденне. Така система ґендерних ролей була вкорінена в практиці і підкріплювалась ідеологічно. Хоча пояснювалось це в різний час і в різних місцях по-різному і не завжди, як вважають деякі закордонні науковці (f L. Davidof), пов'язувалось зі стереотипами сприйняття статі [442].

Статевий поділ праці бере початок ще в співтовариствах тварин. У приматів самки виконують функцію догляду за дитинчатами, а самці – захисту від ворогів, але у людей до цих функцій додаються й інші: у жінок – приготування їжі, а у чоловіків – добування засобів до існування. Але, цікаво, що у первісному суспільстві, на думку деяких науковців, що спираються на археологічні дані (Ю. Бромлей, Р. Подольний та ін.) [31, с. 34] не існувало нерівності і не було статевого поділу праці: заняття та обов'язки у всіх чоловіків (за винятком шаманів) і у всіх жінок були однаковими. У мисливсько-збиральницьких культурах, відмічає Е. Янчук, у цілому фіксується кооперативність, егалітаризм, тенденція до інтеграції і свободи поза залежності від віку, статі або персональності [432, с. 12]. Ця точка зору дещо суперечить відомому спостереженню професора В. Хвостова про те, що доба переважання фізичної сили у давнину, супроводжувалась пригнобленим становищем більш слабких, серед яких і були жінки [395].

Є підстави вважати, що нерівність у вигляді дискримінації і придушення жінок посилюється в культурі разом з поступом соціального прогресу і просвіти. Дослідження ряду науковців доводять, що статеві стратифікація спостерігається в усіх культурах, але ступінь її прояву може бути різною, причому вона більше в складних стратифікованих суспільствах, де існує соціально-економічна та сексуальна нерівність статей. Політичні, правові, економічні інститути, релігійні та інші авторитети сприяють дискримінації, утиску жінок і поглиблюють асиметрію ґендерної структури.

В межах історичних формацій змінюється уявлення про «природу» жінок, зміщуються риси характерів статей. Процеси зміни суспільства і ідеології, що знаходяться в тісному причинному зв'язку, сприяють процесу перебудовування статей. Така взаємодія виявляється, наприклад, у працях про виховання дівчинок, які у великій кількості виходили в світ у XVIII –XIX ст. («Освіта жінок» Франсуа Пуллен де ля Барра, «Про виховання дівчат» Франсуа де Ламот Фенелона, «Трактат про освіту» Шарля Роллена та ін.).

Практика виховання дівчат з дитинства ґрунтувалась на тому, що їм нав'язували залежність від чоловіків, дуже рідко орієнтуючи їх на професійну самореалізацію, індивідуальні досягнення і власну думку.

Ознаками соціостатевої стратифікації суспільства є:

1) *Традиційний розподіл праці за ознакою статі.* Критерієм розподілу праці за ознакою статі виступає архаїчна підстава – біологічна здатність жінок до дітонародження. Навіть в сучасних суспільствах, в яких давно відпала необхідність розподілу праці на основі репродуктивної функції жінок, традиційна соціостатева ідеологія і традиційні соціостатеві ролі зберігаються: від жінок вимагається концентрація на приватній (домашній) сфері, а від чоловіків – досягнення успіхів в суспільній сфері. Історично від жінок очікують виконання ними традиційних соціальних ролей – матері-виховательки, домогосподарки, доглядальниці; за новітньої доби припустимою стала й робота поза домом, яку бажано поєднувати з внутрішньо сімейними ролями. Вважається, що чоловіки повинні виконувати соціальні ролі батька-годувальника, захисника, здобувача засобів для існування, працівника поза домом, лідера і керівника.

Розподіл праці між чоловіками і жінками історично визначив цілком різні умови їх існування: за чоловіками закріпив право на «зовнішню» діяльність, на засвоєння світу і панування над ним, а отже – на роль суб'єкту історії; за жінками – право на народження і виховання дітей, на влаштування дому і побуту.

2) *Традиційні соціостатеві ролі жінок і чоловіків, стандартизовані уявлення про їхню поведінку, риси характеру і т.д. (стереотипи).* Культура кожного суспільства містить в собі сукупність ідей, ставлень, норм, моделей поведінки, традицій, які передаються від покоління до покоління, ціннісних уявлень про те, якими повинні бути чоловіки і жінки. Вони також містять приписи і заборони стосовно того, що чоловікам і жінкам належить відчувати, проявляти, робити. У процесі соціалізації індивідам в залежності від статі приписуються певні правила поведінки та установки, які суспільство вважає відповідними їхнім соціостатевим ролям.

3) *Ієрархічність відносин між чоловіками і жінками.* Панування поглядів на різні соціальні ролі чоловіків і жінок протягом тривалого періоду розвитку людського суспільства спричинило до диференційованого ставлення до статей. Спонукала до цього поляризація суспільних функцій чоловіків і жінок. Згідно соціостатевої стратифікації чоловік

мав займати соціально більш значущу позицію, а позиція жінки – залежна та підлегла.

4) *Залежність соціостатевої стратифікації від конкретного історичного періоду і рівня культурного розвитку суспільства, способу життя індивідів.* Теорія ґендерної схеми (С. Бем) припускає, що ґендерний пріоритет у межах конкретної культури слугує основою для організації інформації.

Етнографи пояснюють *соціостатеву стратифікацію*, по-перше, більшою фізичною силою чоловіків, по-друге, несумісністю догляду за дітьми з деякими видами трудової діяльності і, по-третє, взаємопов'язаністю деяких видів діяльності, наприклад, рибальства та виготовлення рибальських сіток [31, с.34]. Однак, дослідження Е. Сюллера, Р. Лідера і ряду інших авторів доводять, що поділ праці не можна механічно виводити з біологічних відмінностей між статями. В основі поділу праці лежать не біологічні відмінності між жінками і чоловіками чи принципова біологічна нездатність жінок виконати той чи інший вид робіт і, навіть, не система поділу праці, та оцінка, яку суспільство дає тим чи іншим його видам [357]. Це доводиться, зокрема, І. Коном, який пов'язує статевий поділ праці не з біологією, а з культурою, демонструючи порівняльний аналіз етнографічних даних по 185 товариствам [183].

Зауважимо, у різних культурах історично спостерігалось і різне ставлення до праці взагалі і до конкретних занять зокрема. В античності праця не вважалася чесною, в пізньо-античному періоді не цінувалась фізична праця, в ранньому Середньовіччі праця як різновид аскези стала вважатися нормальним станом людини, а ледарство – тяжким гріхом. В епоху Відродження ставлення до праці змінилося: вона набула релігійно-етичної цінності, ледарство стало вважатися пороком, а професійна компетентність – гідністю [111 та ін.].

Найбільш важливою є загальна тенденція, від якої залежать зміни в поведінці сучасної людини - це радикальний злам традиційної системи ґендерної стратифікації. Наявною є і різке ослаблення поляризації чоловічих і жіночих ґендерних ролей.

Статевий розподіл праці втратив колишню жорсткість та нормативність, кількість виключно чоловічих і жіночих занять помітно зменшилась, більшість соціальних ролей взагалі не диференціюються за

статтю. Незалежно від того, якими різноманітними є соціальні функції чоловіків і жінок, їх взаємини ієрархічно не є підпорядкованими, вважає відомий психолог Ігор Кон, вони рівноправні [183].

Як підкреслюють сучасні дослідження, поняття розділених сфер, що використовуються як норма опису історичної і культурної реальності, стають непереконливими. Однак, будь-яка соціальна трансформація і інновація, як і раніш, істотно відбивається на ґендерних відносинах, притому несиметричним чином – по-різному для чоловіків і жінок, відновлюючи нерівність на цьому ґрунті.

Попри певне періодичне послаблення андрократичної інфраструктури упродовж періодів гіланічного підйому до останнього часу, зауважує Айслер Ріане в своїй книзі «Чаша та меч : наша історія, наше майбутнє» [4], підлеглий статус жінок залишався по суті незмінним. Відповідно до цього не змінювався і другорядний статус таких традиційно пов'язуваних з жінками цінностей, як прагнення до об'єднання, турботливість і ненасильство.

Спираючись на припущення структураліста Жака Деріда щодо необхідності руйнування існуючої бінарної структури з метою створення простору для множинності і різноманітності, сучасний культуролог Е. Янчук пропонує, узагальнивши відомі в культурі орієнтири в дихотомії «чоловічого-жіночого», наступну бінарну редукцію, узятую в трьох проекціях – вимірах: соціально-онтологічному, соціально-епістемологічному і аксіологічно-комунікативному [432, с. 14].

На думку Е. Янчук, слід зберегти бінарну структуру, змінивши оціночне ставлення до неї. Саме на такому принципі стане можливим так званий біархат, тобто культура, яка підтримує рівновагу в ґендерному відношенні.

4. «Жіноче начало» в українській ментальності

Значний вплив на формування суспільних поглядів стосовно ролі жінки в суспільстві, а також самоусвідомлення жінки як суб'єкту суспільного життя чинить ментальність народу - глибинний рівень колективної та індивідуальної свідомості, що формувалась протягом століть під

впливом економічних та політичних умов життя. Менталітет найбільш виразно проявляється у світосприйнятті та типовій поведінці представників певної культури, тому важливо проаналізувати як відображено «жіноче начало» в ментальності українського народу: Це, на нашу думку, є суттєвим чинником дієвості та поведінки жінки в українському суспільстві, а також певних уявлень суспільства про її роль та статус, як в історичній ретроспективі, так і в сучасних умовах.

Серйозну проробку проблема національного, а саме українського характеру отримала у виконаних в другій половині XIX століття працях вчених, що прагнули охарактеризувати особливості українського народу в їх протиставленні народу «московському». Опис характеру ментальності конкретної історичної спільноти можна знайти в працях істориків і етнографів, що вивчали насамперед специфіку українського побуту (В. Антонович, Ф. Волков, І. Нечуй-Левицький, М. І. Костомаров).

Однак, нові підходи до рішення проблеми своєрідного сприйняття жіночого начала в українській культурі з'явилися і в наш час, в зв'язку зі зростаючим інтересом до питань вітчизняної етнопсихології.

Дослідники української духовності приходять до висновку, що найхарактернішою ознакою української ментальності, як особливого національного складу мислення та почуттєво-образного відчуття, є «кордоцентричність», емоційно-почуттєвий характер душі. Звідси - українська емоційність, чутливість та ліризм, що виявляються в естетизмі української обрядовості, у прославленій пісенності, у своєрідному м'якому гуморі. Як бачимо, всі ці риси дуже близькі домінуючій психологічній тенденції жінки.

Деякі з дослідників обґрунтовують свої судження за допомогою колективного несвідомого. Так, наприклад, А. Кульчицький вважає, що найхарактернішим архетипом українського колективного несвідомого є тип лагідної, родючої землі, що спирається на віковий досвід існування хліборобського народу з доброю ненькою - землею. Цей архетип позбавляє світовідчуття українця від агресивної активності, формує його в одному напрямку «ентузіастично-окрашеної м'якої спостережливості» [201, с. 55, 58].

Здаються важливими положення Б. Цимбалістого про структуру українського сімейного життя як носія традицій у способі сприйняття та осмислення світу. Дослідник стверджує «матріархатний характер

української родини». Вона ідентифікується, головним чином, з матір'ю, наслідуючи типові для жіночої свідомості норми поведінки, характер моралі, принципи життя (Див.: [400, с. 66- 96]).

Навіть якщо не приймати буквально тези Цимбалістого, які підтримують інші антропологи, що «типові для народу риси характеру виводяться з аналогічних способів поведінки в родинному житті, які панують в даній культурі» (Див.: [400]), безсумнівним здається те, що уявлення про українську жінку певним чином пов'язане з національною ментальністю, а, таким чином, і з іншими установками, які є невід'ємною частиною українського духовного світу.

Б. Цимбалістий йде у своїх твердженнях ще далі і стверджує, що жінка-мати має особливе значення в ментальності українців, що таким є тип нашої суспільності і нашої культури. Тобто, українській культурі притаманна матріархатна тенденція. Аналізуючи структуру родинного життя, він вказує на приналежність всієї ефективної влади матері, яка до того ж повністю бере на себе виховання дітей. На думку дослідника, становище в родині жінки, зокрема, жінки-матері, є важливим з точки зору формування національної психіки. Вже на рівні звичайних спостережень можна зазначити, що українська жінка активніша, ніж інші, у громадському житті, часом вражає своєю мужністю порівняно з чоловіками. Саме до жінки-матері звернена глибока любов і навіть пієтизм її дітей.

Цим висновкам не суперечать відомі нам дослідження світосприйняття давніх киян [52, та ін.), особливо ті, в яких підкреслюється жіноча основа українських етнокультурних символів.

Навіть Україна найчастіше виступає під цим символом: «Україна-мати», «Ненька-Україна», що виражає характер патріотизму як відданості дітей матері.

І все ж, як здається, причину особливого стану жінки в родині і своєрідність її рис слід шукати, головним чином, не в своєрідності давніх слов'янських вірувань, а в стійкості останніх. Іншими словами, мова може йти не про наявність особливих уявлень в язичницьких віруваннях українців, а у зберіганні архаїчних поглядів (в тому числі і матріархатних) в подальшій культурній історії українського народу.

Дійсно, прояви матріархатних уявлень зустрічаємо в національному фольклорі. За спостереженнями О. Потебні, деякі веснянки нагадують ту

казкову ворожнечу чоловіків і жінок, про яку говорив Козьма Пращський (амазонки). «Малорусские» пісенні вирази, які наводить О. Потебня, вказують на прагнення до рівності в українській родині. Порівняємо: «Хто бы мне дал жену да супротивную. Да и станом мне ровну и умом сверстну» [293, с.1].

В билинах наречений шукає собі таку наречену, яка була б йому достойною «супротивницею», радницею і помічницею, знала би грамоту і «четье-пенье церковное». Наречена також бажає мати за чоловіка доброго «супротивника», рівню. В «Південно-руських билінах», які аналізує М. Грушевський, доволі популярною є тема: сильний богатир або велетень, якого обманує і погубляє жінка, а досить поширеним типом - невдячна і невірна жінка, що в двобої стає на сторону ворога [105, с.168, 198 та ін.].

Княгиня Ольга, що була наймудрішою з людей, уславилась за переказами, саме за те, що вміла вигадати гідну помсту. Це говорить про усталеність поглядів на жінку як месницю роду і свідчить про зберігання архаїчних поглядів.

Жінки супроводжують чоловіків своїх на битви: пісні, зміст яких має відношення ще до часів Володимира, згадують жінок-чарівниць. За свідченням даних пісень, жінки разом з чоловіками брали участь в княжих бенкетах, похвалялись своєю хитрістю, розумом, сором'язливості мало в їх бесідах, на передньому плані прояви матеріальної сили.

Такі висновки роблять російські історики, що звертались до жіночої тематики в XIX столітті: С. Соловйов, С. Шашков, М. Хлебніков та інші. С. Шашков навіть вказує на «рівноправність слов'янської жінки, її рівносильність з чоловіком» [408, с.18]. Цей погляд певною мірою поділяють і сучасні дослідники. «Чоловіки боялись своїх жінок, чекаючи від них брехні, підступництва, зрад і отруєнь», – підкреслює в своїй статті Володимир Іваницький [144, с.163]. Відношення статей розумілись часто як ворожнеча двох родів, до яких належали він і вона.

Певна річ, абсолютизувати ці висновки не можна: жінка займала в родині залежне становище. Однак, не можна не помітити і відповідність давньослов'янських поглядів на жінку міфологічним уявленням про неї (Див., наприклад, [208]), чого не було, наприклад, в Стародавній Греції. Зрозуміло, чим далі в давнину, тим більше страху та поваги до жіночого начала.

Приблизно з XV століття спостерігаються розбіжності в уявленнях про українських та російських жінок, обумовлені особливостями історичного розвитку і побуту цих народів.

Зауважимо потому, що деякі російські автори (Л. Поляков, І. Тинякова та ін.) роблять помилку, приписуючи ставлення до жінки за «Домостроєм» більш ранньому часовому періоду. Більш переконливим виглядає твердження Володимира Іваницького, що погляди на жінку як істоту нижчого порядку поширюються на теренах Росії близько XV - го сторіччя, що пов'язано з особливостями утворення централізованої російської держави і впливом східної патристики з її схильністю до анти фемінізму [144, с. 161-173]. Приблизно з цього часу спостерігаються розбіжності у поглядах на українських та російських жінок, обумовлені особливостями історичного розвитку і способу життя цих народів.

Володимир Іваницький вважає епоху «Домострою» зламною для Росії. Розподіл функцій став абсолютним, розподіл прав зробився пустим поняттям внаслідок того, що в однієї з сторін не стало ніяких прав, чоловіче й жіноче начало втратили якусь спільну частину (тра-вестійний елемент).

Дещо іншу картину спостерігаємо на українських землях.

Історики збігаються в тому, що «у козаків жінки користувались порівняно більшою свободою: жінки козаків були їх помічницями і навіть ходили з ними в походи» [299, с. 282]. Господарка дому була сильною фігурою. Чоловіки часто були відсутні - служба, війна, робота далеко від домівки. Жінка мала певну владу над молодшим чоловічим населенням дому. Жіночий авторитет забезпечувався владою над священним вогнищем та їжею, впливом на дітей, майстерністю в виготовленні одягу і т. ін., тобто жінки мали доволі велику свободу самовиявлення вдома.

В спеціальних дослідженнях минулого відбилась та точка зору, що поряд з Січчю – форпостом національної державності і самобутності - не меншу, а нерідко й більшу роль у формуванні українського характеру відігравало жіноцтво. Патріархальна запорізька республіка існувала в нерозривних зв'язках із волостю, де без внутрішнього тиску, неспотворено розвивалася жіноча складова національної культури.

В «Українському історичному журналі» Й. Й. Ролле в публікації «Женщины при Чигиринском дворе во второй половине XVII века» [307] висвітлює роль та значення жінки при резиденції українських гетьманів, її

вплив на деякі сторони буття гетьманського двору. Автор зазначає, що суспільне становище жінок в Україні і в Росії в XVI – XVII століттях істотно відрізнялося. Якщо жінка в тогочасній Росії, по суті, була затворницею у своїй світлиці, то українка, навпаки, відігравала досить помітну роль у суспільно-політичних подіях. Серед них гарячий відгук знаходили ідеї різних благодійних установ (шкіл, шпиталів, тощо).

І хоча для більшості українок, як свідчать багаточисельні дослідження українського побуту, що ведуться майже два століття, домівка і родина були корінними поняттями укладу їх буття, «лада», спеціалісти підкреслюють активний характер всіх жіночих дій, особливо відзначаючи силу та енергію українок як в добрих, так і в дурних вчинках [208]. Нерідко траплялось і так, що жінка всупереч звичаєвому праву була номінальним головою сім'ї, відіграючи в ній першочергову роль. Недарма говорили: «Чоловік за один кут хату тримає, а жінка - за три».

Професор Іван Огієнко вбачає зв'язок між становищем українки і етимологією деяких українських слів та виразів. Давнє слово «дружина», підкреслював історик, яскраво показує становище нашої жінки, те, що вона друг своєму чоловікові, тоді як загальнослов'янське «жена» значить тільки «рождающая» [271, с.19].

Історичні дослідження російських вчених в цілому не суперечать висновкам українських істориків і етнографів. В. Іконніков і С. Шашков зазначають усталеність народних вірувань українців, більш вільне волевиявлення українки в деяких питаннях, особливу поезію її любовних почуттів [148, с. 35 та ін.; 408, с.14, 46, 181 та ін.].

Поступово в суспільній свідомості формується особливе уявлення про українку, як про самостійний і незалежний жіночий тип. На початку XX століття можна говорити про такі уявлення як доволі сталі.

Зрозуміло, мова не йде про рівноправ'я українських жінок з чоловіками. Тому, твердження Г. Булашева про те; що становище жінки в українській родині вкрай непринаadne, не виглядає великим перебільшенням. Той же автор визнає, що дівчина і сестра в народних піснях українців оповиті поетичним димком, а немолода вже жінка, якій підвладні молодші члени сім'ї, зловживає владою, що є однією з головних причин сімейних суперечок. [61, с. 132].

Хоча жіноча тема в історії культури спеціально ніколи не досліджувалась (виняток складають деякі праці С. Русової та

О. Єфименко) в науковій літературі тип української жіночої особистості цікавив багатьох письменників. Свій погляд на українську жінку, її своєрідне становище в родині висловлювали І. Франко, Т. Шевченко, П. Грабовський, І. Нечуй-Левицький та ін.

Хоча їх роботи були переважно публіцистичного і літературного характеру, вони сприяли закріпленню в суспільній свідомості тих уявлень про український жіночий тип, що склались. Більш вільне і рівноправне сімейне становище українки письменники пов'язували з демократичним характером родини в Україні, що здавалось їм важливою особливістю.

У вступі до своєї роботи «Жіноча неволя в руських піснях народних» І. Франко пише: «Від давніх давен усі вчені люди, що придивлялись до життя руського народу, признавали, іцо русини поводяться з своїми жінками далеко лагідніше, далеко гуманніше і свободніше, аніж їх сусіди. Свободна воля жінки знаходить тут далеко більше пошанування, ніж, наприклад, у великоросів, в родині жінка займає дуже поважне і почесне становище, бо навіть веде своє окреме (жіноче, домашнє) хазяйство побіч чоловічого і до якого мужик рідко коли мішається. Ніякого важнішого діла мужик не робить без поради з жінкою, бо дуже часто розумна й одважна жінка вміє у всім поставити свою волю супроти мужикової» [375, с.214].

Франко розглядає жіночу пісенну творчість, яка відображає різні прояви жіночої неволі як спроби жінок знайти вихід із нестерпного становища. Письменник робить висновок про те, що однією з найсуттєвіших природних ознак української жінки слід вважати вільне, живе чуття, ненадламану, цільну особовість і бажання особистої самоуправності. «Через таке чесне і людське держання, – продовжує І. Франко, - жіноцтво руське мусило й самим своїм характером вийти далеко краще, розвинутіш, ніж це бачимо у сусідніх народів».

Зазначимо, що висновки сучасних дослідників, які звертались до народної творчості, П. Будівського і Д. Федоренка в цілому не суперечать спостереженням, зробленим Іваном Франком на основі пісенного народного спадку [59; 371].

Про рівень морально-етичної духовної традиції, пов'язаної з іменем жінки в Україні, можна судити також по жіночих образах в українській літературі (Т. Шевченко, Л. Українка, О. Кобилянська, П. Мирний, Л. Костенко та інші). Зосереджуючи увагу на жіночому типі в творах Лесі

Українки, літературознавці зазначають, що переважаючим в творах поетеси є фігура мужньої, мудрої і лагідної жінки [253, с.45]. Деякі дослідники вважають, що в сприйнятті українки відобразилась тенденція до ідеалізації, притаманна українському національному характеру». «В творах письменників, - зазначає І. Мірчук, - жінки виступають в таких благородних, ідеалізованих образах, що створюється уява, немов би її недоліки слугують не для приниження достоїнств, а скоріше для збільшення її принадності» [255, с.91].

Якщо згадаємо, те саме стверджував і М. Костомаров: «Українська жінка в поезії українського народу зображається такою духовно прекрасною, що і в самому своєму падінні виявляє свою поетично чисту натуру і соромиться свого приниження» [189, с.183-184]. Не викликає сумніву, у всякому випадку, що ідеалізація безпосередньо пов'язує жіночий образ переважно з фігурою жінки-Матері, деякою мірою пом'якшений і романтизований. Така тенденція мала місце і в ХХ столітті, що правильно помітила в своїй статті «Якими нас прагнете?» Олена Теліга, відома українська поетеса [355].

Не випадково бачимо відродження деяких культів, що пов'язують українську жінку з давніми міфологічними персонажами. Особливо це стосується образу Березині, який поринає своїм корінням в матріархально-родинний культ духів-заступників. Міфологічний персонаж культу родючості, вегетативних сил та злаків розкриває тенденцію пов'язання уявлень про жінку в українській культурі з давнім образом Великої Богині - Magna Mater. Символічна структура цього образу виступає в поєднанні рис сили та енергії їй притаманних з м'якою жіночністю та ліризмом періоду романтизму, в ототожненні її з українською Божою Матір'ю.

Сучасні дослідження, присвячені проблемам формування та розвитку української нації, як правило, відтворюють традицію сприйняття української жінки, слухно вбачаючи її в особливостях етногенези українського народу, які втілились у поведінці та рисах характеру українки.

VI. ЖІНКА В КОНТЕКСТІ МЕНТАЛЬНИХ УЯВЛЕНЬ ІСТОРІЇ КУЛЬТУРИ (на прикладі культури Середньовіччя)

1. Роль християнської традиції та інші фактори, що визначають ставлення до жінки в середньовічній культурі

Ставлення до жінки в середньовічній культурі великою мірою було обумовлене її становищем в середньовічному суспільстві, а воно було незавидним. Всіх авторів, які писали на цю тему, можна поділити на три групи. Дехто з науковців просто зводять разом різні історичні дані, і, повідомляючи їм тільки зовнішню літературну єдність, не роблять жодних висновків про те, чи добре або погано жилося тоді жінкам порівняно з іншими історичними епохами, у чому полягають і від чого залежать вигоди або невигоди їх становища і т. ін. Інші, спираючись на лицарську літературу, захоплюються середньовіччям як періодом лицарського поклоніння прекрасній статі і жіночої свободи. Треті не хочуть бачити в середніх століттях нічого, крім обурливої розпусти, безсовісної експлуатації жінок і жорстокої тиранії над ними.

З позиції ґендерного аналізу, спираючись на роботи А. Гуревича. Ж. Дюбі, Л. Карсавина, Т. Рябової, Й. Хейзинга, Л. Чернової та ін., спробуємо дати неупереджену картину існування жінки в Середньовіччі, зважаючи на те, що, з одного боку, жінки сильно страждали тоді від родинного деспотизму, від аристократично-фамільних порядків, від громадської неупорядкованості, від ідеології католицизму; але в той же час, виявляли чудову волю, сильний вплив, викликаючи безмежну повагу до них. В ці часи спостерігаємо навіть сліди жіночої політичної, військової, економічної та наукової діяльності.

Спершу слід звернутись до міфологем щодо існування амазонок попри недовіри до факту існування їх в часи віддалені від античних. Так, існують середньовічні джерела, котрі прямо вказують на наявність амазонок безпосередньо у середньовічній Європі. Зокрема, одна з областей знаходилась на території Чехії; інші свідчення спрямовують нашу увагу на землі біля середньовічного Талліну, в Ірландії був острів

«країна дівчат», або «країна жінок» (її ще називали «щасливий острів») [311, с. 154, 159].

На думку багатьох істориків, на початку епохи Середніх століть жінки ще продовжували виправдовувати ту репутацію мудрості і знання, якою вони користувалися у древніх германців. Вважається, що жінки зіграли важливу роль у духовному просвітництві германських народів. Однак в суспільному житті вони практично не брали участі, оскільки, як вважали германці, самою природою були призначені для дому.

Так, хоча у германців не було підстав вважати своїх жінок по природі нездатними носити зброю - факти часто доводили протилежне, – але саме в силу наведеного погляду, жінки не визнавалися дійсними до носіння зброї, а тому не могли і виступати на суді, де велику роль грав судовий поєдинок. Внаслідок цього, жінка у німецьких народів, в той час перебувала під довічною опікою чоловіків і ніколи не була самостійною. Якщо у неї було майно, то вона могла ним розпоряджатися без згоди опікуна, а на суді її захищав опікун. Загальнонімецьке положення передається в наступному місці лангобардського едикту Ротариса: «Ні одній жінці не дозволено жити у своїй власній владі і на свій розсуд».

Основними факторами, які визначають вихідні моменти подальшої еволюції культурного розвитку є: 1) християнство і сформоване на його основі канонічне право Західної католицької церкви; 2) римське право, кодифіковане Юстиніаном і потім ратифіковане новими народами; 3) національне право германських племен, що поклали початок державам Західної Європи. Кожен з цих факторів мав великий вплив на становище жінки в подальшій історії [224, с. 322-325].

Все ж можна припускати, що християнські Середні століття були менш сприятливими для жінки, ніж законодавства варварської епохи. За законами варварів, наприклад, віра за жінку була більше віри за чоловіка; а по середньовічному християнському праву, жіноча віра дорівнювала лише чоловічій половині.

На думку фахівців, в ці часи жінки були уразливими в майнових правах, притому більш за все вони були уражені саме в питаннях розпорядження землею і іншою нерухомістю [402, с. 290]. Після смерті чоловіка основним майном жінки залишалось придане, яке було отримане від батьків під час вступу у шлюб [Там само, с. 292].

Хоча свобода жінки від чоловічої опіки і самотійності її особистості, визнана пізнішою римською юриспруденцією, і були затверджені церквою, але, з іншого боку, верховенство чоловіка і нерозривність шлюбу показували до якого ступеня християнська віра, була, судячи за все, радикально протилежна останнім прагненням язичництва. До того ж найголовніша основа архаїчного сімейства - батьківська влада - після всіх обмежень, накладених на неї громадським прогресом, залишалася *de jure* більш строгою, ніж у європейських варварів.

У середньовічних кодексах становище жінки визначається сумішшю принципів римських і варварських; незаміжні жінки, за відомими місцевими винятками, під впливом ідей римської юриспруденції користувалися значною свободою, а заміжні жінки, за звичаєм варварів, перебували під владою чоловіка і були майже безправні.

Вже саме зіткнення з античною культурою, а також вплив католицького права і церковних поглядів діяло проти справжньої поваги германців до розумових і моральних жіночих властивостей. На жінку під впливом церковної проповіді і античної традиції починають дивитися як на джерело чуттєвості і гріховного начала в житті людей.

Роль християнства та християнської традиції у формуванні образу жінки була визначальною протягом більшого періоду Середньовіччя. З розвитком і утвердженням християнства отримує розвиток і вчення про жінку. Саме у жінці отці церкви вбачали одну з головних причин занепаду моралі в язичницькому суспільстві. На думку фахівців, християнство (у всякому разі в перший період Середньовіччя VI-XI ст.ст.), принижує жіночу природу, збільшує зневагу та недовіру до жінки і дає цьому догматичну санкцію. Ортодоксальне вчення християнства про жінку органічно пов'язане як з основами віровчення (гріхопадіння і гріховність, священство, вчення про душу, рівність тощо), так і з релігійною обрядовістю і культом.

Особливо цінуються самовідданість, самовідречення, смирення, покіра, цнотливість, що послідовно культивуються, втілюючись в образі Богоматері. Разом з іншим жіночим символом – Єви (втілення гріха і принцип зла) ці жіночі образи відповідають двом образам, іпостасям жінки у християнстві того часу, який являв собою антитезу. Уявлення про особливу роль статі в житті жінки виходило з трактовки фемінного як природнього, тілесного, що було загальним місцем в середньовічній культурі.

Позначилося на ставленні до жінки і ставлення християнства до людини взагалі. Схоластична теологія обговорювала, як правило, більш піднесені сюжети і не так вже часто ставилася поблажливо до людини не в її відносинах з Богом, а в її відносинах до себе подібною.

В системі ціннісних координат Середньовіччя жінка була приречена нести головну відповідальність за гріхопадіння людини.

Підтвердження цьому спеціалісти бачать, зокрема, в характері покарання людини: вона втратила безсмертя, і відтепер доведеться чоловікові – людині потіти, піклуючись про насущний хліб, жінка ж отримала додаткове покарання – народжувати дітей у муках [319, с. 5-9].

Безсумнівно, що уявлення середньовічної схоластики й богослов'я вплинули на повсякденну свідомість віруючих. Ставлення до жінки глибоко проникає в побут і знаходить відображення в чинному законодавстві, літературі, народній творчості. Про це свідчать старовинні легенди, казки, прислів'я, приказки. Ось, наприклад, кілька німецьких прислів'їв: «У баби плаття довге, а розум короткий»; «Де жінка керує будинком, там прислуговує чорт»; «Жінки і гроші - винуватці всіх бід у світі»; «не можна вірити жінці, навіть мертвій» і т. д.

У суспільстві складається ідеал жінки, в основі якого лежить культ покірності. Жінка мала бути розпорядительною господинею, їй наказувалося бути гідною дружиною свого чоловіка, любити, беззаперечно коритися йому і не принижувати своєю поведінкою його честі. Середньовічні моралісти постійно переконують жінок не лінуватися, не пиячити, не бути жорстокими, брудними і неохайними.

Деякі дослідники вважають, що певні риси жіночого характеру були затребувані і закріпилися не тільки в силу прийнятої християнської доктрини, але і внаслідок зацікавленості самого суспільства в подібному підлеглому становищі жінки. Цього вимагала, зазначає німецький історик Е. Фукс, організація ремісничого виробництва, яка примушувала кожного підмайстра і кожного учня «протягнути ноги під стіл майстра», тобто всі, хто брав участь у виробництві, були прикуті до будинку майстра. Поряд з авторитетом у майстерні повинен був стояти авторитет в родині» [391].

Однак, якщо поставити питання про те, яким було загальне ставлення середньовічного суспільства до жінки, то відповісти на нього буде не так легко. З одного боку, ми зустрічаємося з відомою вже нам характеристикою жінки в творах авторів церкви. Тут, звичайно,

переважає негативний погляд. Жінка представляється неповною і недосконалою людиною, котра стала між Богом і Адамом і довела людей до вигнання з раю. У жінці лежить корінь всієї гріховності людської. Але не слід забувати, що вся ця література має аскетичне походження; автори ставили тут виключно питанням про те, що може сприяти релігійному порятунку людини і що йому перешкоджає.

Треба зважати на те, що догматична література далеко не відразу ставала надбанням широких народних мас, канонічні уявлення про гріховну жіночу природу проникали в суспільну свідомість поступово - у міру все більшого поширення християнських ідей. Погляд на жінку внаслідок цього не можна назвати однозначно негативним. Про це говорить, зокрема, в своїх працях А. Гуревич [108-111 та ін.].

Дуже ніжні нотки звучать іноді в сімейній кореспонденції. Грубі воїни тужать в походах про своїх дружин. Політична роль деяких жінок, як, наприклад, Бланки Кастільської, матері Людовика IX (1187-1252), Ізабелли Французької (1371-1435), німецьких імператриць Матільди, Адельгейди, Беатрикси, тієї ж Жанни Д'арк була б неможлива, якби до жінки відчували тільки одне-презирство. Відзначимо, однак, що добра слава про цих жінок багато в чому була заснована на відповідності їх вимогам епохи, яка створила ідеал жінки - доброї християнки, доброї матері, вірної дружини, розпорядчої господині. Пастори, буржуа, селяни, аристократи, государі, чоловіки, жінки - всі переймалися цим ідеалом.

Уявлення про нездатність жінок нести самостійну відповідальність і зберігати вірність відбивалися на спадковому праві. Коли лени стали спадковими, вони могли іноді потрапляти в руки жінок. Але на жінку в розпалі феодалізму дивилися, як на особу цілком непридатну для володіння певним маєтком. По-перше, вона не могла особисто виконувати тих військових повинностей, які були покладені на власників ленів; по-друге, її не вважали здатною дотримуватися вірності, на якій трималися феодальні відносини, і зберігати таємниці, до чого васал зобов'язувався клятвою. З цих міркувань жінку визнавали лише номінальною спадкоємицею лена, що дістався їй.

Необхідна констатація того факту, що середньовічне суспільство, розглядало людину не як індивідуальність, не як неповторне сполучення фізичних і духовних рис, а як одиницю, що за народженням відноситься до певної соціальної групи або корпорації. Ця приналежність, на

переконання елітарних мислителів і масової свідомості, робила на людину подвійний вплив. По-перше, вона формулювала той набір морально-етичних цінностей, професійних, побутових і поведінкових навичок, правил і заборон, які безпосередньо асоціювалися з даною соціальною групою і які тому вважалися обов'язковими для кожного члена групи. По-друге, оскільки людина належала до свого прошарку, касти, корпорації по народженню, всі асоційовані з даною групою якості також вважалися закладеними в ній споконвічно, іманентними його фізичній і психічній природі.

Жінка не могла вчити, виступати свідком у суді і гарантом в угодах, вона не мала права засідати в суді. Суспільна активність жінки обмежувалась владою чоловіка, якому вона була зобов'язана служити [194, с. 108].

Поступово, з утвердженням культу Богоматері, ставлення до жінки змінюється. Християнські мислителі доводили, що з часом пом'якшення ставлення до жінки відбулося завдяки християнству. Такий авторитет в області жіночого рівноправ'я, як А. Бебель, вважав інакше, підкреслюючи, що становище жінки в так званому християнському світі поступово покращилось не завдяки християнству, а завдяки західній культурі, придбаної в боротьбі проти християнського світогляду [26].

Однак, не можна пройти повз тих паростків індивідуалізму, які виникають в масовій свідомості у другій половині Середніх віків. Історики відзначають свідоцтва збільшеного інтересу художників і скульпторів до індивідуальних особливостей людини, до неповторних рис людської особистості в мистецтві окремих періодів Середньовіччя. Це дозволяє говорити про появу тенденції індивідуалізації в культурі середньовіччя, яка віддзеркалювала зміни в суспільній свідомості певних верств суспільства.

2. Роль і місце жінки в культурі Середньовіччя

Спробуємо показати роль і місце жінки в культурі Середньовіччя, визначивши наскільки це відповідало реаліям і ментальності середньовічного суспільства.

Жіноча освіта та участь жінки в суспільній культурі в цей час стояли доволі високо, як це рідко бувало в історії. Багатьма істориками культури визнається також, що була область суспільного життя, в якій жінки брали виняткову участь. Це - область релігійних рухів.

Приклади жіночого благочестя були далеко не рідкістю, і жінки в середні століття були ревно віруючими. Одними з перших вони збагачували духовенство пожертвами, захоплювалися проповіддю і складеними патерами легендами і винайденими ними чудесами, іноді перевершуючи чоловіків своєю ревністю у справах християнської благодійності.

Жінки відігравали значну роль у ранньохристиянських общинах і пропаганді християнського вчення. Є дані про те, що в ранньому християнстві жінки проповідували разом з чоловіками, виступали як пророчиці на християнських зібраннях (такий дар мали, зокрема, дочки Філіпа Кесарійського) [194, с. 108 та ін.].

У ранніх християнських общинах функції священиків могли виконувати як чоловіки, так і жінки. В еклезіях перших віків були також диякониси. Зазвичай дияконис обирали з-поміж удовиць або без родинних дів, і після посвячення в сан вони, як і чоловіки-священики, вже не могли одружуватися. [340, с. 416]. Диякониси брали участь у богослужіннях, займалися катехізацією й вихованням дітей, допомагали бідним і хворим. Дияконису Кенхрейську Фіву Павло в «Посланні до Римлян» називає «помічницею багатьом людям і мені самому» (Рим., 16).

В роботі Елейн Пейджелс «Гностичні Євангелії» [280] авторка наводить багато свідчень того, що в управлінні релігійним життям перших християнських общин жінки займали значне місце нарівні з чоловіками. В християнських общинах, керованих жінками, були більше вираженими містичні й магічні традиції, передавалися таємні знання, жінок шанували як цілительок (що відбилося в гностичних Євангеліях).

Отже, в перші століття н.е. виникає феномен жіночої ординації. **Ординація** – це отримання легітимного права виступати на релігійних, сімейних або публічних церемоніях як лідер, проголошувати публічні молитви, брати участь в ухваленні відповідальних рішень і викладати священні тексти з кафедри. У християнських релігіях передання права на релігійне лідерство відбувається покладанням руки на плече священика,

диякона або пастора через яку, згідно з вірою, у посвячуваного входить святий дух, як вільний дар Господа.

В Апостольських повчаннях (Didaskalia) служіння дияконів пов'язується зі служінням Святому Духу, внесенням фемінних якостей у богослужбний ритуал. Відомі диякониси патристичної епохи були освіченими й глибоко вірними жінками, які співпрацювали з Іоанном Златоустом і Василем Великим. Проте, керування жінок християнськими зібраннями в перші віки їх активності часто викликало негативну реакцію в суспільстві, де традиційно провідна духовна роль належала чоловікам.

Навіть у період розквіту жіночого служіння «батьки церкви» були налаштованими вкрай негативно з приводу допуску жінок до священницьких функцій. Вже у II столітті жінок позбавляють права на церковну проповідницьку діяльність, диякониси перестають належати до кліру. А починаючи з IX-X ст. функції дияконис звужуються, цей статус стає надзвичайно почесним, а від XII століття повністю зникає [340, с. 417].

У 1267 році Тома Аквінський оголосив про подвійну неповноцінність жінки: вона підпорядкована чоловікові не лише тому, що спокутує перворідний гріх; в самій своїй природі вона є нижчою від чоловіка з огляду на розумові здібності. З огляду на цю подвійну неповноцінність, жінки, на думку Томи Аквінського, були дефектні від природи. Тому він не припускав навіть думки про жінок з священничим званням, унеможливлюючи, таким чином, їхню участь у церковно-організаційному житті [235, с. 198].

Є підстави вважати, що жінок в подальшому повністю усунуто від посад у церковній ієрархії нормативного християнства, хоча вони й надалі відіграють значну, а іноді й провідну, роль в інших течіях. Численні приклади свідчать про те, що жінки довго займали провідне місце в тих напрямках християнства, які продовжували традиції харизматичних общин. Наприклад, Тертуліан, нападаючи на єретиків, писав, що жінки сміють вчити, сперечатись, обіцяти зцілення і, можливо, навіть хрестити. Він особисто крає жінок, пов'язаних з неортодоксальними вченнями, зокрема пророчиць Прискілу та Максимілу, що супроводжували Монтана і на яких начебто зійшов Святий Дух. Жінки не лише пророчили, а й самі писали.

Історія зберегла нам імена деяких черниць, які склали собі ім'я літературною і науковою діяльністю. Так, у першій половині X ст. великою славою користувалося ім'я Гротевіти, черниці на Гарце. Вона була відома, головним чином, своїми моральними драмами латиною [224, с.340]. Серед вчених монахинь як своїми знаннями, так і поетичним талантом виділялась Росвіта – один з найбільш яскравих жіночих образів Німеччини X ст., яку за її літературний талан називали «дзвонним голосом Гандерсгеймським». На думку Л. Вонсович, монахиню Росвіту вважають найбільш видатною представницею Оттоновського відродження, яка спромоглась довести здатність жіночої статі робити історію свого часу нарівні з чоловіками [78, с.62-63].

З XII ст. великою популярністю користується св. Хільдегарда, засновниця монастиря Св. Руперта близько Бінгена. Хільдегарда фон Бінген, пророчиця і медик, увійшла в історію як найбільш відома німецька жінка-містик, яка залишила три великих містичних твори. У своїх філософських творах, які написані в жанрі так званого історичного символізму, письменниця дає опис того, що споглядає. Цікаво, що вона робить це сукупно з особистісними переживаннями і тлумачить відповідне баченому, намагаючись виключити суб'єктивний елемент.

Знавець середньовічної жіночої містики Є. Сурта вказує на те, що одним із здобутків Хільдегарди було використання уявлень про жінок своєї патріархальної доби для того, щоб підкреслити біблійну думку про те, що Бог для звертання до людей обирає не сильних, а слабких [348, с. 16].

Релігійна служба – одна з найбільш поширених сфер застосування власних сил жінок Середньовіччя. Європу покривала щільна мережа монастирів, деякі з яких належали до жіночих релігійних орденів. Ще в VI -м сторіччі монастирі були засновані орденом бенедиктинців; з XII століття з'являються жіночі цистерціанські монастирі, а з XIII-го століття францисканські і домініканські [318, с. 52].

Про те, яке місце займав монастир в житті середньовічної жінки, можна говорити на підставі наступних показників, які наводить в своїй роботі «Жінка в історії західно-європейського Середньовіччя» Т. Рябова: відповідно до розрахунків руанського єпископа XIII - го століття, в його окрузі було 2255 ченців та 531 черниця; у ордені премонстранті на початку XIV століття нараховувалось 1300 чоловічих монастирів і

400 жіночих [Там само]. Загально визнано, що монастирі були головним осередком розумової культури в Ранньому Середньовіччі. Вони були, насамперед, освітніми центрами і відіграють роль навчальних закладів.

Ставлення до монахині в середньовічному суспільстві визначалось оцінкою чистоти, непорочності, цнотливості як найбільш бажаного для Господу стану. Вважалося, що черниця, котра дала обітницю цнотливості, не думаючи про світське, мирське, грішне, ближче до Бога і дбає про спасіння душі. Передбачалося також що черниця, як і земна жінка, вступає в шлюб: але не тілесний союз з земним чоловіком, а в союз духовного єднання з Ісусом Христом. Символом цього містичного шлюбу вважалась обручка на її пальці. Не випадково тема містичного шлюбу з Христом була дуже популярною в творчості жінок-святих, таких як Катерина Сієнська.

Однак, певні обмеження стримували жіночу самореалізацію в цій сфері, оскільки загалом релігійна політика була значною мірою заснована на чоловічих теоретичних конструктах і поглядах на жіночу стать як небезпечну та схильну до гріха. Вона стримувала жінок, які відчували в собі покликання до апостольського життя. Однак, попри те, що ієрархічні структури були домінантними в нормативному християнстві, егалітарні тенденції постійно проявляли себе і відроджувались у відповідній соціальній практиці різних єретичних рухів Середньовіччя.

Вражаючі приклади жіночої релігійності відкарбовувались в колективній пам'яті і чинили величезний вплив на релігійні почуття. Так, настоятельки монастирів іноді грають видну роль в суспільному житті, хоча далеко не завжди у своїй поведінці виявляються близькими до ідеалів смирення і лагідності.

Черниці мали три основні заняття – молитва (головний обов'язок), читання релігійних книг, фізична праця. Розмірковуючи щодо мотивації жінок, котрі йшли в монастир, дослідники вказують на те, що однією з головних причин була щира віра і бажання присвятити своє життя Богові. Однак, були обмеження. За правилами, до монастиря не можна було приймати дівчат до 6-7 років, які ще не в змозі читати, писати і дотримуватись монастирської дисципліни (звичайний вік піклування про дівчину в монастирі-14-15 років); в той же час вони не повинні були бути похилого віку; не мали чоловіка [318, с. 55].

У монастирі жили не тільки черниці. Жінки, не схильні до сімейного життя або ті, яким була несила власна сімейна атмосфера, часто в монастирях знаходили хороший вихід своєї енергії. Монастирі служили притулком для жінок з шляхетних родин у будь-яких надзвичайних ситуаціях, хоча, загалом практика тимчасового проживання в монастирі світських особ не віталась протягом всієї історії середньовічного чернецтва.

Особливе місце серед жінок, які присвятили своє життя релігійному служінню, належить бегінкам. **Бегін** – перший жіночий рух в християнській історії. Він широко поширився в XII - му столітті в Північній Франції, Фландрії, Південній Німеччині і досягав піку своєї популярності у XIII - му столітті і до XV - го століття сходять нанівець.

Бегін створили для жінок своєрідну нішу релігійного самовираження і були групою відданих релігії мирянок, котрі не давали обітниці й не керувались встановленими монастирськими правилами, а підтримували себе працею своїх рук, спілкуючись зі «світом» і залишаючись безшлюбними. Духовна асоціація бегінок, яку сучасники часто називали *sanctae mulieres* («Святі жінки»), була частково полумонашеським, частково полусвітським орденом, членкіні якого жили у будинках бегінок [Там само, с. 60].

Своєю свободою, економічною незалежністю та духовною творчістю, а також завзятою працею бегінки створили надзвичайно широку і суперечливу нішу для вираження жіночої релігійності. Самі жінки, що обрали апостольське життя, не поділяли чоловічого ставлення до своєї статі як інтелектуально й морально слабкої. Вони бачили себе нареченими Христа та судинами Бога, сповненими духовною силою і дарунком мудрості.

Існує думка, дещо перебільшена, що в монастирях виникла насамперед і жіноча емансипація. Безсумнівно, що жіноче чернецтво виникло з потреб жіночого світу, а не тільки в результаті особливої схильності жінок до християнства.

Зауважимо, що в пізньому Середньовіччі у діалектиці жіночого й чоловічого сприйняття гендеру, конструкція того, що утворює чоловіче й жіноче, що є прийнятним або небезпечним, з часом змінювалась.

Це доводиться численними прикладами того, як у релігійних рухах жінки відігравали досить помітну роль, а чимало їх загинуло в релігійних

смуток та гоніннях XVI ст. як на боці католиків, так і на боці протестантів. При цьому жінки виявляли неабияку активність. Французький дослідник Р. Перну повідомляє про участь жінок у хрестових походах і найбільшу увагу приділяє тому, як дружини і подруги відомих завойовників або захисників святих місць надихали і націлювали їх на боротьбу, потім керували захопленим, або тим, що діставалося у спадок. Р. Перну стверджує, що з кінця XI ст., коли колишні паломництва були ускладнені, а хрестові походи стали неминучими, жінки не тільки організовували дівоче паломництво або супроводжували хрестоносців, але і самі вели в Палестину війська, на зразок маркграфині Іди Австрійської у 1101 р. [369, с.184].

Сучасники нерідко звеличують освіченість жінок, що належать до правлячого класу. Жінки лицарського кола були набагато освіченіші чоловіків. Мистецтва письма і читання вважалися жіночими і невідповідними для хлопчиків. Останніх навчали переважно військовим вправам, а дівчатка вчилися писати, читати, проходили катехизм і церковні служби. Уроки їм давали духовні особи.

Л. Репіна вважає, що реалізація такими жінками своїх владних амбіцій, соціальних домагань і інтелектуальних потенцій в прихованому виді (засобами неформального жіночого впливу) була явищем досить поширеним [305, с.13-14].

В суспільному житті Німеччини X ст. значна роль належала німецьким правителькам королевам і імператрицям Адельгейде і Феофано. Обидві жінки, що стали всвоєрідним еталоном середньовічної правительки, були іноземними принцесами і привнесли в Оттоновський королівський дом елементи римської і греко-візантійської культури [78, с. 63]. В протистоянні Германської імперії і папства величезну роль зіграла маркграфиня Матільда Тосканська, відома як захисниця апостольського престолу [Там само, с. 72].

У зв'язку з загальною зміною умов соціального життя в другій половині середніх століть наука і наукові заняття стали відігравати помітну роль у житті суспільства. Поруч із світською культурою продовжує існувати і попередня богословська наука, яка поступово перетворюється в очах чоловіків в дуже серйозну справу і привертає до себе їх посилену увагу. Поступово складається погляд, що наука являє собою «не жіночу справу». Отже, порівняно високий рівень

жіночої освіченості починає падати, жіноча вченість не грає вже такої ролі, як у першій половині Середньовіччя. Розробка науки поступово зосереджується в університетах, куди жінки доступу не мали, а участь монастирів у загальнокультурному житті падає. Таким чином, жінка не бере участі в розробці схоластичної мудрості, яка склалася в подальшому.

На думку сучасних істориків (Л.Абрамс та ін.), розумовий розвиток жінок в ті часи залишався поверхневим і неглибоким [3]. І все ж навіть у той час нам відомий ряд жінок, які спромоглись отримати університетську освіту, ступінь доктора наук і звання професора і стали відомими в області права, фізики, математики, викладання філософії і красномовства.

Неабиякий інтерес викликає інша, окрім релігійної, сфера активності жінок: їх участь в економічному житті середньовічного суспільства. Розглянемо цей бік жіночого існування докладніше.

Протягом усього періоду Середньовіччя ми бачимо жінок, що активно працюють нарівні з чоловіками, особливою їх прерогативою була медицина. Історики-медієвісти доводять: у феодальний період як в Італії, так і в Північній Європі, догляд за хворими, складання ліків, збирання цілющих матеріалів, зберігання усних медичних традицій і вивчення наявних тоді медичних творів - все це було покладене на жінок. Мати сімейства або інша жінка була і лікарем, і аптекарем для своїх домочадців і підданих. У середньовічних оповіданнях ідеальна жінка малюється звичайно медиком. Акушерство було спеціальністю жінки, і отримати звання акушерки могли тільки ті, з них котрі прослухали кілька років курси теоретичної та практичної анатомії. Особливо розвинутою була медична професія жінок в Італії.

Потребує детального вивчення питання про ступінь залученості жінок в економіку середньовічного міста. Дослідження останніх десятиріч дозволили поставити питання про співвідношення між реальним місцем жінок в економічному житті, їх власному уявленні про своє місце в ньому і в інших сферах суспільного життя і законодавчою практикою.

Новітні дані говорять про те, що серед гільдій існували спеціалізовані жіночі ремісничі об'єднання, що об'єднували нерідко жінок – членів однієї сім'ї в умовах повної автономії і самостійності кожної. Так, городянки з німецького законодавства XIII – XV ст. практично

не відрізнялися за своїм правовим статусом від чоловіків. Кельн був, імовірно, одним з перших європейських міст, де вже в XIV ст. і аж до XVII ст. існували жіночі гільдії: утворити гільдію могли навіть жінки, які пішли в монастир [298].

Спеціальні дослідження ролі «домашньої економіки» в загальній системі економічних відносин можуть розвіяти міф про виключення жінок з системи економічного життя суспільства. Є підстави думати, що обмеження економічних прав жінок в середньовічному суспільстві є своєрідною міфологемою, що виникла в суспільній свідомості більш пізнього часу.

Цьому ми знаходимо підтвердження, зокрема, у работах Е. Сяллєро, Л.Чернової [351; 402] та ін., які вважають, що у Середні віки жінки дуже багато працювали. І хоча вони не користувалися рівноправністю з чоловіками, становище їх було подекуди краще, ніж у попередні та наступні епохи. Заняття їх були різноманітні, і саме жінками створені, вірогідно, багато з тих творів мистецтва, якими ми захоплюємося донині – гобелени, ювелірні вироби, вишивки.

Жінки ткали шовкові і золоті нитки, виготовляли з них головні убори, карбували золото і т. п. Отже, жінкам була довірена обробка двох найцінніших, найдорожчих матеріалів епохи. У жіночих цехах, як і в чоловічих, були учні, підмайстри, майстри, існували ті ж терміни навчання, той же порядок присудження звання майстра.

У містах деякі ремесла були закріплені тільки за жінками, подібно до того як інші були доступні виключно чоловікам. Ремесла, якими почали займатися як чоловіки, так і жінки, були численні, їх налічувалося близько сотні. У X-XV ст. майже всі професії були відкриті для жінок [351, с. 29]. Лише пізніше, як вважають історики, виникли певні труднощі.

Підтвердження цим даним Е. Сяллєро можна знайти, зокрема у Ж. Ле Гоффа [207, с. 267] і Л. Чернової, яка зауважує, що, судячи по заповітам лондонських олдерменів XIV – XVI ст., котрі заповідали частину власного майна дітям, дівчата успадковували не тільки гроші і домашній посуд, але й нерухоме майно, в тому числі будинки і торгові приміщення [402, с. 290].

Релігійні переконання і властиві культурі погляди на репутацію сім'ї також впливали на погляди жінок і їх роботу за межами будинку.

Отже, майновий статус жінки забезпечував її роль і значення не тільки в родині. Він забезпечував і її доволі активну соціальну функцію в житті міста в цілому. Не дивлячись на офіційне неприйняття активної діяльності жінок в будь-якій сфері, окрім дома, вони практично брали участь во всіх сферах торгівлі і виробництва, що відповідали їх фізичним силам. І хоча в настановах католицького духівництва будь-яка виробнича праця жінок розглядалась тільки як частина їх домашніх функцій, в якості помічниці чоловіка і прикладу для дітей, тим не менш, спектр зайнятості городянок – і молодих незаміжніх, жінок і дружин, і удовиць – був достатньо широким.

Добре відомо, що участь городянок в торгівлі (як і у ремісничому виробництві) визначалась майновим становищем голови родини і потребами домогосподарства, яке спиралось, насамперед всього, на трудові ресурси сім'ї. Більшість жінок допомагали чоловікам у веденні справ, не було рідкістю ділове партнерство чоловіка і дружини, яке могло визначати усе сімейне життя подружжя. І лондонські городянки часто виступали повноправними партнерами своїх чоловіків- купців, по суті, як вважає Л. Чернова, утворюючи з ними невеличкі спільні підприємства [402, с. 300]. Іноді вони виступали діловими партнерами чоловіків і в фінансових питаннях.

У середньовічній торговій кампанії (як і в ремісничому цеху) дружина і дочки майстра працювали разом з ним, з його підмайстрами і учнями. Жінки грали роль своєрідного трудового резерву, що мобілізувався у випадку необхідності. Однак, за рідким виключенням, здатність жінок до самостійної праці, як підкреслює Л. Чернова, ніколи офіційно не визнавалась, а доступ до праці залежав від відносин родства із майстром. Статус жінок, що обрали участь у торгівлі або у міському виробництві, в якості основного заняття, ніколи не був повноцінним [Там само, с. 303-304].

Дещо іншу позицію займає відомий французький медієвіст Ж. Дюбі, який схильний вважати, що з XII по XIII ст.ст. жіночий статус внаслідок поширення прав чоловіка у питаннях управління спільним майном повністю змінюється. Ж. Дюбі [120] вказує на еволюцію *sponsa licita* дарчих записів, які робили чоловіки своїм дружинам. Починаючи з тисячного року через розширення прав чоловіка, ці документи повністю змінюють своє значення. Ситуація жінок погіршилася. Зміна відбувається

у прагненні звичайного права виключити жінок з числа спадкоємців. Спостереження підтверджується Ле Гоффом [207, с.268], Філіпом Арьесом [14, с.352] та ін.

Вочевидь, такий стан справ позначився на формуванні певних поглядів, що побутували у суспільстві. Склалось уявлення щодо неспроможності жінок бути незалежними, відповідальними, самостійними і зберігати вірність. Жінку сприймали як людину, котра не зовсім підходить для володіння ленною маєтністю.

Август Бебель свого часу вказував на те, що становище жінок зробилось особливо тяжким ще й тому, що окрім препон, які поступово утруднювали укладання шлюбу, кількість жінок значно перевищувала кількість чоловіків. І оскільки в цей час усіляке ремесло було організоване і врегульоване і могло існувати без цехового устрою, те саме відбулось і з проституцією [26, с. 112-113].

Публічні дома користувались особливою охороною; безпорядки поблизу від них карались особливо. Проститутки мали право приймати участь, як інші цехи, в процесіях і святах, нерідко їх запрошували як гостей до столу князів і міської ради. Публічні дома вважались необхідними «для кращої охорони шлюбу і цнотливості дівчат» [Там само, с.114].

З огляду на ці зауваження, ми можемо припустити, що широка залученість жінки в економічне життя Середньовіччя пояснювалася, мабуть, особливостями світогляду того часу. В Середні віки праця не мала ні моральної, ні суспільної цінності. Ще у XVII столітті, зазначав Люсьєн Февр у своєму спеціальному дослідженні, слово «travail» зберігало слід ущільненого походження. Воно означало, в деяких випадках труднощі, тягар, страждання і навіть приниження (у сучасній французькій мові це слово означає «обробляти землю», «орати») [370, с.364].

За висновками істориків (Ле Гофф Ж., Е. Сьоллеро, Л. Февр, Й. Хейзинга та ін.), у феодальному суспільстві, суворо розділеному на стани, працею не можна було завоювати ні почестей, ні високого становища. Вся феодальна система будувалась на презирстві до фізичної праці, до торгівлі, до всіх тих, хто працював за винагороду. Подібний погляд поширювався і на жінок. Праця була їхнім обов'язком і одночасно ознакою приналежності до нижчого стану. Робота вважалась для них природним станом, але вона не давала ним шани.

Імовірно, не випадково, що разом із зміною ставлення до праці в епоху Відродження ступінь участі жінок у праці різко падає. В цей плідний в історії людства період спостерігається швидке падіння ролі жінок. Чоловіки поступово заволодівають усіма ремеслами, якими досі займалися жінки. Виробництво шовку, наприклад, до кінця середніх століть повністю перейшло в руки чоловіків.

Цікаво, що саме в цей період зростає ґендерна різниця в оплаті праці. Якщо в період раннього Середньовіччя оплата жіночої та чоловічої праці, не будучи однаковою, все ж не була кричуще нерівною, то вже у XIV ст. між ними утворюється значний розрив. Наприкінці XIV ст. жінка заробляла три чверті того, що заробляв чоловік, у XV ст. - тільки половину, в XVI ст. поденщица заробляла дві п'ятих того, що заробляв поденник.

Городянки, які займались ремеслом і грали важливу роль в економічному житті середньовічного міста (і, до речі, мали ряд важливих економічних привілеїв), були позбавлені права обирати і бути обраними до органів міського самоуправління; те ж саме можна сказати і про аристократок і селянок. Жінка не мала права йти до армії, служити священиком, бути лікарем, адвокатом, суддею або займатися будь-якою іншою роботою, що вимагала університетського диплому.

Звичайно, ці правила порушувались. Відомі випадки професійної діяльності міських мешканок в якості лікарів, адвокатів, суддів, нотаріусів. Збереглися докази того, як в одному англійському селищі поблизу Бірмінгему на початку XV століття селянку обрали на громадську посаду пиво дегустатора (хоча пивоварінням і займались жінки, на відповідальній посаді дегустатора, зазвичай були чоловіки [317, с. 39].

Репродуктивна роль все більше прив'язувала жінок до домівки, фокусувала їх життя на домашньому господарстві і садибі. Починаючи з XVII століття європейські гільдії, що контролювали ремісниче виробництво, стали запроваджувати жорсткі обмеження. Якщо у XVI ст. для чоловіків вважається принизливим працювати в майстернях поруч з жінкою, то у XVII ст. жіноча праця гучно оголошується «негідною і ганебною». Вона накладає пляму на ту, яка працює, на чоловіків її сім'ї і на тих, хто працює поруч з нею.

Стать враховувалась при розподілу праці майже скрізь, і ця ситуація загалом сприймалась в суспільстві як щось звичайне і навіть

буденне. В умовах відчуження жінок від ринку праці навіть у заможної частини суспільства у XVIII ст. спостерігалось розподілення сфер діяльності і в багатьох справах жінки рідко брали участь, бо займались дітьми і будинком. Це стосується перш за все, як відмічає Л. Абрамс, політики і торгівлі [2, с. 54].

Таким чином, разом з відчуженням жінок від праці змінюється і погляд на те, що вважати гідним для жінки. Трансформація уявлень про жінку втілюється в тому, що громадська праця виявляється несумісною із жіночою природою. А тим самим під сумнів ставиться здатність жінки до певних видів суспільної діяльності, не пов'язаної з релігією.

3. Соціокультурні феномени доби Середньовіччя

Гоніння на відьом

Безумовно, становище жінки в суспільстві та уявлення про неї в межах кожної епохи формувалося під впливом різноманітних чинників – економічних, культурних, релігійних, психологічних, політичних, – і виявляло себе в феноменах доби. Яскравим прикладом слугує феномен полювання на відьом, який досліджувався багатьма вченими, що висвітлювали у своїх працях різноманітні аспекти цього явища. Серед них А. Гуревич, Л. Карсавін, Т. Рябова, Ж. Салман, Є. Смирнова, А. Сосновський, Е. Фукс, Й. Хейзінга та ін.

Здавна вважалось, що практика шкідливого і диявольського чаклунства тісно пов'язана з жіночою природою, а будь-яка жінка – потенційна відьма. Як про це можна судити сьогодні, цей стереотип сформувався до 1400 року і існував, принаймні в кримінальному праві, до кінця XVII ст. [322, с. 460].

З приводу походження демонологічного міфу конкурують дві теорії. Згідно з першою, міф цей був сакралізацією дотеперішніх ведовських традицій, поширених, починаючи з античності, у всьому євразійському культурному ареалі. Згідно із другою, він нібито був інтелектуальною конструкцією, розробленою церковниками, виходячи із загальних положень релігійної полеміки Середньовіччя.

Як би там не було, багато хто з зарубіжних дослідників вбачають на рубежі XIV і XV ст. ознаки справжньої ментальної революції, що встановлює систему уявлень про світ, яка проіснувала близько трьох століть [322, с. 462].

Безумовно, полювання на відьом, пов'язані, у першу чергу, з діяльністю церкви, яка, визнаючи чаклунство як таке, вступила із ним в боротьбу, використовуючи всі можливі методи.

Погляд на жіночу природу як тілесне, природне, спонтанне, хаотичне начало обумовив точку зору про особливу схильність жінок до різних видів трансгресії, включаючи єресь і чаклунство. Ці два різновиди девіантної поведінки об'єднані в свідомості людини тієї епохи, що їх витоком є нібито недостатня стійкість жінки в вірі і її зв'язок з сатанинським початком або злими силами [318, с. 66]. Визначимо, схарактеризуємо та спробуємо систематизувати найбільш відомі концепції, що стосуються виникнення феномену середньовічного гоніння на відьом, з'ясувавши його причини та наслідки для культури населення Західної Європи.

Масове переслідування відьом починається наприкінці XV століття. В 1484 році з'явилася булла папи Інокентія VIII проти відьомства, а в 1487 році вийшов у світ ієзуїтський «Молот відьом», створений Генріхом Інститорісом та Яковом Шпренгером [419].

Автори книги доводять, що жінка більш схильна до чаклунства і змови з дияволом, ніж чоловік; на їх думку, навіть само латинське слово «жінка» – *femina* – походить від *fe (fides) minus* – «менше віри». Жінка брехлива, нерозсудлива, схильна до плотської утіхи. Іквізитори стверджували, що воля жінок від природи дуже слабка, щоб чинити опір пристрастям, і в першу чергу пристрасті до плотської насолоди. Тому «Молот» був направлений швидше не проти нечисленних і недостатньо сильних чаклунів, а перш за все проти відьом.

Сучасні історики говорять: той факт, що більшість звинувачених були жінками, може бути почасти пояснений тим, що жінки не могли розв'язувати більшість проблем за допомогою права і значною мірою були виключені з процесу провадження.

У Англії в графстві Ессекс, розташованому на північному сході від Лондона, між 1560 і 1680 рр. суди розглянули справи двохсот сімидесяти осіб, підозрюваних в чаклунстві, і 91% серед них були жінками. У Франції

в сучасному департаменті Нор у судових архівах збереглися справи двохсот вісімдесяти восьми осіб, звинувачених у чаклунстві у період від середини XIV ст. і до кінця XVII ст.: частка жінок там становила 82%. Схожі показники зустрічаються на півдні Німеччини і в департаменті Юра, які були колискою репресій. Ситуація очевидна: у XVI і XVII ст. у жінки було в чотири рази більше шансів, ніж у чоловіка, бути обвинуваченою в чаклунстві і в цій якості засудженої до смертної кари [322, с. 461].

Спочатку переслідувати чаклунок можна було лише тоді, коли їх підозрювали у прихильності до ересі. Світське право передбачало покарання для чаклунок лише у випадку, якщо вони завдавали шкоду іншій особі. Від XIII ст. поширюється думка, що чарівниці пов'язані угодою з дияволом. Таке звинувачення давало інквізиторам можливість переслідувати всіх чаклунок [419, с. 203].

Відомий дослідник Середньовіччя Й.Хейзінга стверджує, що середньовічному громадянину була притаманна сліпа пристрасть. Почуття невпевненості у собі та своєму майбутньому, постійний страх, що кожного разу примушував під час кризи буквально вимолювати у влади вжиття жорстких заходів, в пізньому Середньовіччі перетворилися в хронічне явище. Дослідник вважає, що кінець епохи став безумним, кривавим часом тортурного правосуддя та судової жорстокості. Церква ж не втручалася, нібито даючи своє мовчазне схвалення [396, с.33].

На думку інших науковців (А. Гуревич), соціальна психологія періоду XV – XVII століть дуже складна у своєму розумінні. Основні класові протиріччя пізньофеодального суспільства створили ґрунт для певного настрою простого народу: ненависті до володаря, недовіри до священників, заздрощів до багатіїв. Крім того в цей же час спостерігається демографічний спад [111, с. 361].

Домінування релігії в панівному світогляді призводить до збільшення ролі церкви. Фахівці зазначають, що церква завжди була тим органом, який використовував будь-які негаразди у своїх інтересах [166, с. 118]. З метою найвигідніше використати гоніння на відьом церква зробила з нього дуже страшний елемент, яким можна було налякати людей, навіюючи їм шляхом жахливих образів все те, що було вигідно їй. Зрозуміло, що цей фактор впливу застосовувався особливо в ті моменти, коли влада церкви була під питанням.

Зауважимо, що практика магії була звичною у всіх прошарках населення у Середньовіччі. Ставлення до неї панівної релігійної інстанції, католицької церкви, змінювалося залежно від того, чи була вона інтегрована в її систему, чи стосувалася неасимільованих форм релігійності.

У Раннє Середньовіччя покарання за чаклунство різного роду (наприклад, ворожіння, що викликало неврожай, хвороби, безпліддя) були передбачені у Салічеській, Рипуанській, Алеманській та ін. варварських правдах. Справи у випадку пошкодження, викликаного чаклунством, порушувались в цей період з ініціативи переважно світської влади. Церква засуджувала чаклунство як прояв язичництва [318, с. 66].

В другій половині Середніх віків ряд інших факторів починає суттєво впливати, на думку французького автора Жан - Мішель Салман, який аналізує явище чаклунства в історичному аспекті, досліджує гучні судові процеси відьом. Підвищення шлюбного віку (явно помітне вже в XVI ст.) укупі з усе більш і більш суровішою сексуальною мораллю (результат впливу протестантських і католицьких реформ) породжували почуття незадоволеності у молодих чоловіків, які були виключені одночасно і від матримоніального, і від земельного ринку. Більш того, значне число цих уявних відьом були самотніми жінками, які не мали ні чоловіка, ні сина, ні брата, чий статок, за відсутності спадкоємців, виявлявся поза сферою дії прийнятих правил успадкування [322, с. 465].

Середньовічні гоніння, ззовні спрямовані проти «князя темряви», в уяві істориків культури (А. Сосновський), були буквально пронизані еротичним духом і, по суті, відображали боротьбу аскетичного і плотського начал [336, с.93]. Амбівалентність оцінки жінок, їх природи складає одне із можливих пояснень того, що більшість звинувачених у чаклунстві були жінками, Ідея зв'язку жінок з потойбічним світом обумовлена уявленням про їх «інакшість», погляд на неї як на «іншого», вважає Т. Рябова. Жінка тому «відьма», що вона «свята». І образ Єви, першої жінки, що вступила у зв'язок з дияволом і образ Марії, згубної для диявола, є двома сторонами однієї медалі [318, с. 70].

Деякі німецькі історики, зокрема, Е. Фукс, звертають увагу на те, що з настанням періоду капіталізму пов'язана ще одна причина виникнення феномену гоніння на відьом. З'являється жага до примноження капіталу, причому найлегшим шляхом. Цікаво, що найбільша частина розтрат по

відьмовським процесам бралася із коштів засуджених або просто притягнутих до відповідальності відьом [391, с. 496].

Безсумнівно, що на особливостях феномену позначився погляд на жінку відповідно до християнського віровчення. Спеціалісти зазначають, що під впливом церковних проповідей та античної традиції жінку в середньовіччі розглядають як джерело гріха. Є. Смирнова, аналізуючи біблійні тексти, підкреслює, що головні положення християнства, звучали так: «через жінку в світ ввійшов гріх», «всяке зло ніщо у порівнянні із жінкою» [332, с.189].

Є ще одна гіпотеза, висунута ще у ХІХ ст. Жюлем Мішле у творі «Відьма : Роман історії» [93], згідно з якою жінка, берегиня таємниць емпіричної медицини, нібито представляла головну мішень для інквізиторів і світових суддів, переконаних, що подібні знання вона могла отримати тільки від диявола. Віра в природні сили - основа всієї народної медицини, так само як і розгалужений - дальшої системи приворотних і шкідливих коштів, проти яких знову-таки озброюється духовенство. Особливо небезпечними церква вважала жінок, що займаються виготовленням всякого роду зілля і амулетів. Жінка взагалі здавалася ближче стоїть до природних сил і є більш інтимно з ними пов'язаною.

Якщо жінка має здатність зцілювати символічними засобами або за допомогою трав, то можна легко запідозрити, що вона скористається тими ж прийомами, щоб нашкодити своїм сусідам. Про таке упередження свідчать юридичні документи, проаналізовані фахівцями [322, с. 466].

У Англії, як і у Нідерландах, репресії проти знахарства виступають як відповідь на соціальні страхи, спровоковані зростанням убогості і бідності в сільській місцевості.

Знахарки, сповитухи, чиє лікування за допомогою трав і елементів магії, було дуже важко відокремити від чаклунства, особливо у випадку невдалого лікування часто закінчували життя на вогнищі інквізиції. Поширенню чуток сприяла народна звичка жінок-знахарок використовувати різні рецепти. Серед іншого, використовувалась, так звана, відьомська мазь, що як відомо, була еротично-збуджуючою речовиною (однією із складових якої, наприклад, міг бути екстракт опію), що викликало стан сну з еротичними екстазами. А це було для суспільства ознакою, що в жінку вселився диявол.

Збереглися цікаві історичні свідчення випробувань і тортур над відьмами. Найбільш ефективним засобом отримати зізнання у обвинувачуваної у відьомстві були тортури, чи проведений допит з пристрастю (тобто під тортуррами), серед іншого застосовували колесування, утоплення чи, навпаки, зневоднення. Наслідки цього для обвинувачених були жахливі. Судді за будь-яких умов добивалися від своєї жертви зізнання. А підсудну, від якої було отримане зізнання, або ж була доведена її провина іншим шляхом, чекало покарання – спалення на вогнищі.

Зазначимо, що серед обвинувачених були і жінки благородного походження, які головним чином, звинувачувались у чаклунстві для досягнення політичних цілей. Підозри у чаклунстві могли з'являтися і просто внаслідок побутових конфліктів із сусідами. І оскільки навіть бажати іншим зла вже означало б спокусити диявола, звинуватити у чаклунстві було нескладно [318, с. 70].

Зазначимо, що гоніння на відьом в основному локалізувалося на заході Європи. Фахівці (А. Гуревич, М. Салман та ін.) стверджують, що воно захопило Швейцарію, Італію, Францію, Німеччину, Англію, Іспанію. Кількість жертв інквізиції іноді досягала ста тисяч осіб щороку [108, с. 191].

В цьому зв'язку варто зауважити: точка зору, що однією з причин гоніння на відьом були економічні реформи, потрясіння або негаразди практично не підтверджується вченими, які аналізують ореал поширення феномену. Зокрема, Жан - Мішель Салман вказує на те, що у Англії та Нідерландах у XVI ст. або у Новій Англії у XVII ст., таких економічних трансформацій і потрясінь не спостерігається ні в Лотарингії, ні у Франш-Конте, ні в альпійських областях, ні в Країні басків. Тим часом це регіони, де було поширене гоніння на відьом [322, с. 467].

Варто уваги, що те місце, яке відводили у чаклунстві жінці, залежало від ролей, які відводяться різними європейськими культурами чоловікам і жінкам. Щоб досягнути глибинні причини поширення повір'їв про відьом і їх успішного поширення, потрібно шукати їх у релігійній і культурній сферах кожного європейського регіону.

З іншого боку, гендерологи зважають на те, що полювання на відьом виступає як засіб соціального контролю, насильства з метою приборкування потенційної жіночої активності і збереження чоловічого

панування в умовах різких змін [305, с.13]. Подальші часи – Відродження і Реформація стають поворотним пунктом в історії західноєвропейської ґендерної свідомості і ґендерної ідеології.

Що ж стосується наслідків даного феномену, то вони були в основному негативними, що визнається більшістю дослідників [91; 109-111; 166; 322; 332 та ін.]. Як зазначає Є. Смирнова, одним із непрямих наслідків гоніння на відьом був різкий ріст безкарності та злочинності в містах і селищах, бо всі тюрми були переповнені невинними жертвами церковної інквізиції, і справжні злочинці продовжували гуляти на свободі [332, с. 198].

Також згаданий феномен призвів до демографічного спаду населення Європи, адже церква, масово знищуючи жіноче населення, позбавила народ на довгі роки можливості стабілізувати демографічну ситуацію.

Іншим важливим наслідком гоніння на відьом вважається придушення народної культури, виразником якої виступало знахарство [111, с. 324]. А майже зруйнувавши масову народну культуру, церква та влада Середньовіччя позбавили сучасність значної частини духовного скарбу. А так як знахарки та провидиці несли в собі великий обсяг знань народної культури селянства, то їх знищували в першу чергу.

Суттєвим наслідком даного феномену є закріплення у свідомості народу жіночого образу, який був нерозривно пов'язаний з гріховністю та демонічним началом. Важливо зазначити, що за рахунок цього феномену церква досить сильно закріпила свої позиції в середньовічному суспільстві. За виразом Л. Карсавіна, за її настановами народні маси слідували бездумно [166, с. 103].

Аналізуючи наслідки феномену гоніння на відьом, можна стверджувати, що даний історичний феномен був яскравим явищем соціального та культурного порядку, що позначився на наступних часах.

Отже, розгляд гоніння на відьом показав, що серед його наслідків масове знищення жіночого населення в добу Середньовіччя, яке призвело до демографічного спаду; занепад народної культури; трансформація образу жінки в негативний; зростання рівня злочинності; укріплення позиції церкви і перерозподіл економічних ресурсів серед населення.

Куртуазна любов

Невід'ємною частиною феодальної середньовічної культури був культ прекрасної пані, що виник близько XII ст. Поетичний культ «дамі», «любове васальство» і м'який образ містично настроєного коханого віддавна нерозривно пов'язані з культурно-історичною панорамою європейського середньовіччя.

Куртуазна любов часто згадується при розгляді питання про становище жінки в феодальному суспільстві та про зміну цього становища в кращу сторону (що, на думку ряду дослідників, мало місце в ту пору).

Висвітлення проблеми куртуазії і куртуазного кохання доволі часто зустрічається у медієвістів, істориків культури і філологів (Ж. Дюбі, Л. Карсавін, Ле Гофф, М. Оссовська, Дені Де Ружмон, Т. Рябова, А. Суприяновіч, Р. Фридман, Й. Хейзінга, Є. Чернишева та ін.).

Поняттям куртуазії зазвичай позначають нову форму відносин між чоловіком і жінкою, яку сучасники називали «*fine amour*», тобто «витончена любов». Лицарі, дійсно, часто керувались у своїх ділах вказівками жінок і нерідко надавали реальний прихисток жінкам і їх інтересам. Про це ми дізнаємося з лицарської поезії.

Поклоніння Дамі культивувалось при багатьох вишуканих дворах Західної Європи: в Бретані, Бургундії, при дворі Елеонори Аквітанської і Генріха II в Англії (XII ст.) і при дворі французького короля Людовика VII (XII ст.). На думку істориків, дами самі сприяли поширенню цього культу, вони були покровительками трубадурів, будучи основними об'єктами натхнення і справжніми поціновувачами мистецтва куртуазності [317, с.19].

Історики, котрі досліджували феномен, роблять висновок, що куртуазна любов, відображена в лицарській поезії і поезії трубадурів, будувалась на основі наступних принципів:

1. Перше правило – «у шлюбі немає любові». Куртуазна любов була свого роду реакцією на форму шлюбу без кохання, що склалась на той час, шлюбу за розрахунком.
2. Жінка була введена на постамент. Лицар оспівує її, захоплюється нею і повинен смиренно і терпляче терпіти її капризи; вона ж підпорядковує його. В утвердженні куртуазного кохання, безумовно, виявляє себе ідеологія феодального устрою. Любов до господині сприймалась за

звичною схемою – як відношення служби, служби сеньору або Богу.

3. Ідеал лицаря і ідеал шанувальника Прекрасної Дами ототожнювались. Справжнім лицарем, добродієм і благородним, можна стати лише за допомогою куртуазного кохання, оскільки любов вважається джерелом нескінченних духовних людських можливостей. Куртуазна любов є основою літературної досконалості: лицарю рекомендувалось складати і присвячувати коханій сонети. Умови Лицарського Кодексу честі: мовчання і терпіння, придушення в собі спалахів зарозумілості, упадання перед своєю Дамой і вірність ній, куртуазність.
4. Любов повинна бути платонічною. Її реальний зміст, сутність були не стільки в самому любовному романі, скільки у душевних переживаннях. Вона є джерелом натхнення і військових подвигів. «Шляхетний закоханий... внаслідок власної пристрасті стає чистим та добродієм». Це сила, яка підіймає людину вище рамок земного життя і спрямовує до містичного союзу з вищими силами [396, с.117].

Поєднання образів Прекрасної Дами і Діви Марії, дозволяє говорити навіть про еротичне ставлення до Мадони в куртуазній культурі; любов земна – передуює любові небесної [317, с.19]. Зауважимо, що потреба у взаємному почутті реалізовувалась поза межами церковного шлюбу. Протиставлення подружніх стосунків, побудованих не на абсолютній вірності, глибокому почуттю кохання до «дами», яке ґрунтується на твердих зобов'язаннях, також є частиною куртуазної моралі [235, с.226].

Куртуазне кохання прославляє мирське, земне в коханні, що існує поряд з божественним і Небесним. Деякі цікаві думки з цього приводу містяться в роботах Л. Карсавіна, який вважав, що у феномені куртуазного кохання ми стикаємось з переродженням релігійної любові у ідеал земної. Але земна любов у міннезанге набувала духовного змісту і рис небесної, оточуючи жінку ореолом святості. Серед поетів «*dolce stil nuovo*» у Данте земна Мадонна ототожнюється з Мадонною Марією і в вічно жіночному відкривається Софія [166, с. 184]. Куртуазна література є яскравим виявом феномена. В центрі куртуазної поезії стояло роздільне кохання, хоча і обмежене деякими правилами.

Прованс – місце зародження куртуазної культури, місце, де в добу Високого Середньовіччя знаходився культурний центр французьких земель і був створений кодекс куртуазії.

Найбільш ґрунтовно Середньовічна куртуазна теорія представлена у творі «Про кохання» (б. 1184 – 1186 рр.), що належить Андрію Капеллану, духовнику французького короля. Любов, за словами Капеллана, перетворює людину: навіть грубу і неосвічену робить красивою, низькородну підносить, зарозумілій надає смирення. Андрій Капеллан визначає три шляхи досягнення любові: зовнішня краса, доброта та красномовство [317, с. 19-22].

Для тих, хто любить, Капеллан сформулював систему правил, які містять 31 пункт. Ось деякі з них: шлюб не є причиною відмовлятися від кохання; хто не ревнує, той не любить; в тому, що зазіхає коханець проти волі іншого коханця, немає смаку; кохання, де багато розголосу, недовговічне; легким досягненням знецінена буває любов, що важко – має ціну; той, в кого нескінченна чуттєва похоть, той не вміє кохати [Там само].

«Битися і кохати» - ось заклик лицаря. Бути закоханим було обов'язком лицаря. Кодекс поведінки чоловіка (лицаря) включав такі вимоги, як: зберігати беззастережну вірність сюзерену, вести «чесну гру» по відношенню до ворога (не вбивати беззбройного, не нападати із спини), не відступати в бою, захищати вдів і сиріт. Все це він здійснює, щоб бути, відповідно кодексу, «гідним любові вибраною ним Прекрасної Пані» [246, с. 37].

Отже, стосунки з дамою є важливою складовою образу лицаря. В куртуазну епоху він не сприймається без дами. Недарма саме слово лицар набуло відповідну конотацію.

Ставлення лицаря до жінки, зауважують історики, залежало від того, ким вона була: дамою або простолюдинкою. Піклування і обожнювання могли мати відношення лише до дами з свого прошарку [276, с.90].

За законами куртуазії, шляхетна дама люб'язністю, вишуканістю манер і вродою повинна приваблювати відвідувачів у свій дім, роблячи його центром вишуканості та витонченості; вона могла і навіть була зобов'язана підтримувати з чоловіками стосунки, які у наш час називаються фліртом. Окрім того, вона повинна була володіти мистецтвом кохати [379]. Французький історик Ж. Дюбі, знавець Середньовіччя, який неодноразово повертався в своїх творах до цього феномена [120-124], називає куртуазне кохання «грою за встановленими правилами» [122, с.245].

Насправді під куртуазністю дами розумілась ціла сукупність рис і чеснот приємних для чоловіків: розум, просвітництво, вміння проводити світську бесіду, вміння давати шану достойним. Цінувались також ніжність, кротість, доброта, доброзичливість, веселість, привітність, відвертість, щедрість, благородство, добронравіє, вміння тримати слово, відповідність вчинків слову [403, с. 185]. Ідеальна жінка мала відрізнятись не тільки внутрішньою, але і зовнішньою красою. Вона мала бути «благородно блідою» і в той же час мати здоровий рум'янець на щоках. Особливе місце в описі дами займає оспівування її зубів [Там само, с. 188].

Взагалі-то йшлося про кохання зовсім не платонічне, і як вказують історики, зазвичай, з чужою дружиною. Саме тому знавець Середньовіччя Ж. Коен вважав, що «куртуазність» була нічим іншим, як узаконеною невірністю і визнаною суспільством бігамією. Кохання мало бути взаємновірним, долати великі труднощі, препони і довге розставання. Звичайна тема куртуазного роману – випробування вірності [276, с.91].

А. Суприяновіч, що вивчає особливості уявлень про мужність в середньовічних лицарських романах, зауважує, що сльози закоханого, які виставлялись напоказ – елемент виключно куртуазної культури [346, с.423]. Вони виникають разом з відповідним кодексом поведінки і уходять разом з ним. До епохи fin'amour сльозам кохання нема місця в образі лицаря, як, зокрема, і самого кохання.

«Сльозливість» куртуазної культури вочевидь пов'язана з новою концепцією благородства і мужності. А. Суприяновіч вважає, що на зміну жорсткості і суворості мало прийти вміння кохати, що в християнській доктрині тісно пов'язано з поняттями страждання і співпереживання. Недарма образ лицаря, що плаче, з'являється саме на зламі XII-XIII ст.

Не слід, однак, перебільшувати значущість цього явища для свого часу. В епоху Середньовіччя його слід розглядати в загальному контексті взаємовідношення статей, тобто тоді це суттєво не вплинуло на уявлення про жіноче начало.

Е. Фукс, а потім французький дослідник Ж. Дюбі побачили у темах епічної і любовної літератури XII ст. відбиття суперечностей, викликаних шлюбною практикою лицарської спільноти, між одруженими *seniores*, які керували родинним спадком, і *iuvenes*, які залишилися через це

неодруженими «внаслідок позбавлення із-за жорстокості рамок спорідненості будь-якої економічної незалежності і будь-якої надії на самостійне упорядкування» [391, с. 6].

Й. Хейзінга спростовує широко поширену думку, що куртуазне кохання підносить жінку, (доволі поширений погляд, який зустрічаємо, зокрема, у дослідниці М. Оссовської [276, с.91]). Відомий вчений стверджує, що практика *fine amour* в першу чергу підвищує престиж «чоловічих якостей»: чоловіку слід було бути сильним і розвивати властиві йому чесноти. Це чоловічий погляд, те, яким чоловік хоче бачити себе [396, с.83]. Й. Хейзінга зазначає: «Співчуття формалізувалось у фіктивний лицарський ідеал визволення дівичі, де спостерігалась, строго кажучи, тільки чуттєва краса та задоволення чоловічого марнославства» [Там само].

Ж. Ле Гофф, Е. Фукс, В. Хвостов побачили в куртуазності форму противу сексуальній моралі феодального суспільства, протест проти католицького аскетизму і відомих нам поглядів католицької церкви на жінку. Про це говорить хоча б те, що, яким би не був ідеальний образ Прекрасної Дами, лицар, за висловом І.Кона, дивиться на неї переважно тілесними очима [183, с. 168].

Чи є куртуазне кохання лише ідеалізацією тілесного кохання? Ця теза – найпоширеніша. Можна було б обмежитися згадкою про те, що середньовічний символізм рухався, зазвичай, згори донизу – з неба до землі [312, с.90].

Деякі науковці вважають, що генезис куртуазного кохання, навіть на рівні сучасних уявлень залишається неясним, оскільки дискусія про тлумачення куртуазності ще не завершена. Дехто наполягає на «феодальній» природі цього кохання, що надихалась, мабуть, відносинами між сеньйором і васалом, сеньйором виступає леді, представниця слабкої статі [207, с. 328].

По відношенню до пані лицар поводить себе як васал (правила куртуазної любові відтворювали умови васального контракту). Лицар повністю передавав себе в розпорядження пані, виконуючи всі її вимоги і доручення. Оскільки згідно васальному контракту сеньйор зобов'язаний васалові тими ж послугами, що отримував від нього, у відповідь на самовіддачу лицаря пані зобов'язана була віддати йому себе. Проте, в усякому разі в романах і віршах, лицар зазвичай великодушно

відмовлявся від цього дару. Куртуазна любов вимагала не задовольняти, а стримувати бажання. Звідси ситуація, що постійно зустрічається в куртуазних романах: закохані лицар і пані сплять в одному ліжку, а між ними – голий меч. Все більше супроводжуючись численними правилами, куртуазне кохання перетворюється в щось на зразок ритуалу, гри.

Одним з важливіших якостей Прекрасної Дами була її куртуазність. Практика *fine amour* вимагала від жінки бути сміливою і обачною. За правилами гри, падіння жінки повинно було відбуватися «благородним чином»: їй треба було вчитися тримати себе в руках, володіти своїми почуттями, боротися зі своїми вадами - легковажністю, лицемірством, надмірним бажанням. Так, у вищих шарах суспільства любовна гра служила для виховання жінок. Є думка, що сприяючи активному вдосконаленню жінки, куртуазна любов підготувала тим самим умови для її піднесення хоча б у цьому сенсі.

М. Оссовська вважає, що культ жінки слід розглядати, скоріше як гру, в якій жінка отримує «Стусан уверх». В світі, в якому панує насильство, жінка, як і завжди, залежить від опіки чоловіка [276, с.92].

Зрозуміло, не можна заперечувати того факту, що звичаї куртуазного кохання значною мірою послабили насильство та грубість у сексуальній поведінці чоловіків і в матримоніальній політиці статей. Чоловіки почали визнавати за жінкою наявність особливих переваг.

Протягом століть, що настали, з утвердженням нових відносин, що увійшли в ритуал, слова і вчинки, а через них відповідні погляди поширились на все більш широкі кола суспільства, перетворившись на культурні моделі. Вкажемо і на ту користь, яку жінки могли дістати з куртуазних звичаїв: вираження сексуальних прагнень чоловіків ставало менш агресивним і небезпечним, і, як наслідок, опіка з боку чоловіків і батьків - менш суворою.

Складові Кодексу поведінки чоловіка (лицаря), на наш погляд, є факторами, що відбивають зміну іміджу жінки. Кохання стає вишуканішим і жіночнішим, і в творах мистецтва ідеал краси набуває м'якості і м'якості. Загальним також можна вважати те, що феномен куртуазії виступає у вигляді культа - культа любові. Це може бути інтерпретовано як елемент поклоніння любові.

Л. Карсавін говорить про добу XII-XII ст.: «Мирське перетворюється у релігійне, протиставляючи себе йому. Релігійний ідеал, як і раніш, є провідним у житті, але мирський вже передбачає свій тріумф і блискучий розквіт» [166, с. 170].

При цьому і Л. Карсавін, і Крістофер Брук і деякі сучасні історики культури визнають, що культ куртуазії не змінив істотно поглядів на шлюб. Кохання як і раніш було не пов'язане з шлюбом, протікало паралельно до нього, підносячи і поглиблюючи духовне життя [56, с.170; 166, с.171].

Таким чином, можна говорити про те, що куртуазне кохання - рабське служіння чоловіка жінці в тому світі, в якому насправді саме жінка була рабою ґендерних стереотипів, що визначались чоловіком, і рабою шлюбного ринку. В Ле Гоффа можна зустріти навіть таке припущення: «Куртуазне кохання, можливо, існувало тільки в уяві чоловіків і жінок епохи» [206, с.40]. Тому, як нам здається, феномен культу куртуазії в добу Середньовіччя слід розглядати в загальному контексті ґендерних відносин, які істотно не позначились на статусі жінки і уявленнях про неї. Саме тому не можна погодитися зі словами російського філософа Г. Гачева про те, що міська культура новоєвропейських народів Заходу ставить у центр жінку: «Культ прекрасної дами – і навкруги і біля неї, розважаються на турнірах і в двобої чоловіки=лицарі» [83, с.38].

Отже, культ жінки зовсім не притаманний Ранньому Середньовіччю VIII – X ст., докорінно відрізнявся від античного, він прославляв не стільки саму жінку, скільки її ідеалізований образ.

Дюбі, тим не менш, визнає великий вплив цього куртуазного образу на формування в подальшому сприйняття жінки. Не можна заперечувати, що протягом наступних століть, після затвердження нових відносин, слова і вчинки, які закріпились в ритуалах, а через них відповідні погляди, поширились на все більш широкі кола суспільства, перетворившись у культурні моделі.

Лицарське кохання з його культом прекрасної дами, безумовно, породило цілу традицію в світовій культурі. Але при всіх його чеснотах воно так і залишилось для людства ідеалом, феноменом, що межує з міфологемой.

4. Відображення стереотипів масової свідомості у світській літературі, перші твори на захист жінок

Загальний характер поглядів щодо жінки значно не змінювався протягом Середньовіччя, залишаючись принципово суперечливим.

У богословських творах, світській літературі постійно зустрічалося таке колективне позначення жіночої статі, як «Євино сем'я», «Євино плем'я». Кожна жінка після Єви звинувачувалась у гріховності, пихатості, легковажності, у відсутності внутрішніх засторог і розуму. Однак, уявлення про жінку на рівні повсякденної свідомості не зовсім тотожні релігійній традиції, хоча і цілком їй відповідає.

Серед найбільш відомих науковців, які досліджували масову свідомість Середньовіччя за популярними літературними жанрами, слід назвати М. Буланаків, А. Гуревича, Р. Реньєра, А. Супріянович, Г. Успенську, Р. Фридмана та ін.

Письменники і публіцисти, поряд з біблійною екзегетикою на допомогу притягують етимологію аргумент, що в ту добу мав безумовну доказову силу. «Чоловік (vir), так зветься тому, що в ньому більше сили (vis), ніж у жінці, а через це він отримав назву із зазначенням його чесноти, доблесті (virtus), жінка ж (mulier) названа так від molitio, тобто mollior, зі зміною однієї літери в слові. Але це слово – «м'якість», «слабкість», «ніжність» – може означати і порочність і чуттєву розбещеність», – цитує документ доби А. Гуревич у книзі «Культура і суспільство середньовічної Європи очима його сучасників» [109, с. 243].

В розумінні реального людського досвіду і життєвих та релігійних цінностей, які проголошувала церква і якими керувалося суспільство, великий інтерес становлять популярні жанри, такі як проповіді і «прикладі».

Підозра і пряма ворожість пронизує майже всі «прикладі» за участю осіб жіночої статі. Жінка в очах проповідників – знаряддя диявола, яке він використовує як засіб зваблення і згублення людини.

Негативний образ жінки (створений з низьких бажань, потворних рис характеру, суперечливості і порочності жіночої натури, був створений середньовіччям у відповідності з традицією жорсткої субординації між чоловіком і жінкою. У Своді Граціана жінка тлумачилась як істота нижча і залежна від чоловіка.

У проповідях і прикладах підкреслюються і висміюються вади жінок, такі як балакучість, схильність до пліткарства і лайки, жіноча надмірна цікавість. А. Гуревич вважає, що сценки з життя, якими рясніють «прикладки» не тільки становлять побутові замальовки зроблені заради них самих. В них незмінно шукають і знаходять інакший, вищий, символічний сенс. Буденне, здавалося б явище, насправді в очах автора наповнюється більш глибоким змістом, який потребує розкриття. Найбільш очевидна тенденція до демонізування жінки.

Моральні та побутові характеристики жінок, представлені в наративній традиції XII-XIII ст.: міській повісті, збірках коротких оповідань, призначених для включення в проповідь тощо. Як правило, вони побудовані на перерахуванні жіночих вад, їх засудженні і осміянні. Брехлива дружина з Новелліно Мазуччо про «чарівні штани», неприборкано уперта молода дружина з фабліо про «стрижений» луг, розпусна черниця зі збірки проповідей Жака де Вітрі та багато інших образів цілком адекватно відображають загальнокультурні уявлення про жінку Середньовіччя [60, с. 107].

Все духовне життя людей Середньовіччя сконцентоване навколо протистояння добра і зла, чеснот і пороків, душі і тіла. У другій половині Середньовіччя основа цього сприйняття зберігається, незважаючи на зміну ціннісних орієнтацій у світосприйнятті людини того часу. Жіноча суть здається поєднанням високих та низьких моральних якостей. Не завжди, щоправда, це усвідомлюється. У конкретних текстах переважає то один, то інший аспект сприйняття відповідно до двох головних жіночих образів: порока і чистоти.

В куртуазній літературі міститься матеріал для аналізу феномену Середньовіччя, що був складним комплексом моральних норм, правил поведінки і формальних установок доби, під назвою «куртуазне кохання». Йдеться насамперед про поезію трубадурів, труверів і мінннезінгерів, середньовічні романи і повісті.

Трубадури оспівували від першої особи, або від імені свого ліричного героя, піднесене кохання лицаря до пані. Це кохання ні в якому разі не мало знаходити почуття у відповідь. Для посилення мотива нероздільного кохання його об'єктом було обрано супругу свого сеньора. Поступово жіночий образ набував ідеалізованих рис і ставав алегорією жіночності.

Куртуазні поети оспівували рівною мірою красу тіла і благородство душі коханої. З часом в ході розвитку поетичної творчості в ній посилюються еротичні мотиви – так, тема шлюбної зради є доволі сильною у віршах двох поетичних шкіл - провансальських трубадурів і німецьких міннезингерів.

Жорж Дюбі, щоправда, вважає, що оскільки модель поведінки лицаря по відношенню до пані відтворена за віршами, які складались для розваги придворних, ми маємо справу з джерелом, що вимагає досить обережного підходу. Не слід думати, підкреслює Дюбі, що воно прямо відтворює життєву реальність, тобто не можна приймати думки і дії трубадурів і героїв романів за пряме відображення думок і вчинків тих, хто їх слухав. Не слід забувати, що *fine amour* - це літературний образ [121, с. 91].

Додамо, що судження про становище жінки теж не можна скласти на підставі куртуазної літератури, бо у всіх текстах такого роду на першому плані знаходиться чоловік, вони створені чоловіками великою мірою для розваги саме чоловіків. Ці твори показують нам не жінку, а її образ в очах чоловіків тієї епохи.

Зауважимо, що жінка в середньовічному романі частіше за все персонаж пасивний, не стільки той, що грає самотійну роль, скільки той, хто слугує для демонстрації відповідних якостей її шанувальника: лицаря закоханого, з вірним серцем, втіленням шляхетництва, рішучості, хоробрості і взагалі, мужності [346, с.423].

Мабуть тому, Р. Реньєр, який присвятив спеціальне дослідження описам жіночої вроди у середньовічній літературі, вважає, що старопровансальські поети знали лише узагальнений, ідеалізований образ коханої. Трубадури уникали називати ім'я своєї коханої, використовуючи так званий синьяль - своєрідне любовне ім'я, і дехто з дослідників в цьому вбачає ознаки ідеалізму [379].

Почавшись як любовна лірика куртуазна поезія не зупинялась тільки на любовній тематиці. В ній рівною мірою були присутні і легка сатира, і обов'язкова для Середньовіччя дидактика.

В будь-які часи поезія виділяється серед інших видів мистецтв своїм особливим відношенням до світогляду. Трохи інакше виглядає жінка в подальшій поетичній творчості мінезингерів, чия поезія була другим змістовним (після провансальського) художнім напрямком.

Поезія мінезінгерів вперше робить предметом мистецтва жіночу особистість і жіноче індивідуальне життя. Варто підкреслити: в епічній поезії колишнього часу жінка не виступала як особистість зі своїми індивідуальними інтересами. Жінка тут зображалася виключно як достоянє або власність свого чоловіка, причому посягання на неї розглядалися як образи, нанесені її власнику, або як надбання свого родового союзу, як символ солідарності; в цьому останньому жінка фігурує в народній поезії як месниця за образи, нанесені роду, і як виконавиця останнього боргу перед мертвими членами роду. У поезії мінезінгерів жінка вивільняється з-під цих родових традицій і вперше виступає як особистість. Мотиви піднесеного почуття до пані дещо слабші.

Ще один жанр лицарської літератури – «так званий» лицарський роман про подвиги реальних або легендарних лицарів. Вони оспівували ідеали лицарської культури. Серед найбільш відомих виокремлюють романи відомого трувера другої пол. XII ст. Кретьєна де Труа «Тристан та Ізольда» та «Івейн або Лицар зі Львом», роман міннезінгера Вольфрама фон Ешенбаха «Парцифаль», «Фламенка» Андрея Капеллана та ін.

Поряд з лицарською поезією і творів, що примикають до неї за характером, розвивається інший сорт літератури: поеми і романи, призначені для буржуазних класів. Ця світська література, відображаючи стереотипи масової свідомості, показує жінок не в особливо сприятливому світлі.

Ця література свідомо протилежна лицарській поезії. Початок їй поклали французькі фавлі, а потім цей жанр знайшов собі наслідувачів у всіх країнах: в Італії - Боккаччо, в Англії - Чосера, в Німеччині - Ганса Сакса. Найбільш видатним французьким здобутком цього роду є «Роман про Троянду», написаний Гільомом де Лоррі. Ця література представляє нам жінок в не особливо сприятливому освітленні. Вони чуттєві, легковажні, хитрі, пихаті. Але цікаво те, що вони завжди залишаються тут переможницями в боротьбі з дурними і ревливими чоловіками. Слід пам'ятати, що ці твори писалися для забави і в них також не можна бачити точної характеристики поглядів того часу на жінку.

Яскравим прикладом слугує творчість Франсуа Рабле, котрий стверджує, що природа, створюючи жінок втратила той здоровий глузд, який вона виявляла під час створення інших речей. Однак, ставлення письменника до жінок в його знаменитому романі, на думку М. Бахтіна, є вкрай суперечливим. Щоправда, він вважає, що продажність паризьких жінок тут тільки сторонній мотив і навіть у цьому нема морального осуду. Провідним мотивом є плодючість, як найбільш могутня і стала міцна сила [24, с.339, 341]

На думку А. Гуревича, висловлену ним в роботі «Культура і суспільство середньовічної Європи очима сучасників» [109], М. Бахтін, прагне відійти від визнання неоднозначності в судженнях про жінку, свідомо пом'якшуючи негативні аспекти в її сприйнятті. Вочевидь, в сприйнятті жінки на той час переважала дуальність, виражена досить чітко в силу загальної орієнтації мислення на пізнання світу за допомогою символів (структура яких суперечлива). Не випадково бачення світу в цей час, на думку таких фахівців як Ле Гофф, передбачає спрощений дуалізм, опозицію двох протилежностей [207, с. 318].

На противагу лицарському роману з'являються перші твори на захист жінок написані жінками. Авторки їх, італійські і французькі жінки доводять, що природа чоловіча нижче жіночої, що жінка в усьому стоїть набагато вище від свого владики. Таку думку пропагували, наприклад, Маргарита Наварська, перша дружина Генріха IV, і Христина Пізанська, які як письменниці посідали чільне місце у Франції кінця XIV - першої пол. XV століть.

Христині Пізанській належать великі морально-дидактичні твори, в яких письменниця розглядає питання про цінності жіночої статі і бере її під захист від нападів, що містяться в таких творах, як «Роман про Троянду». У той же час вона займається популяризацією філософських, астрономічних і медичних знань, історичними дослідженнями і складанням політичних трактатів, пише балади і вірші про лицарську любов. Всюди вона намагається довести, що, хоча жінки фізично слабші за чоловіків, але вони анітрохи не нижче їх стоять в духовному відношенні, а в розумінні моральних задатків навіть перевершують чоловіків [367, с.17].

Не вимагаючи рівноправності для жінок, Христина Пізанська наполягає на рівноцінності жіночої особистості і може розглядатися як одна з найбільших і найбільш ранніх попередниць сучасного фемінізму.

Головний твір на захист жіночої рівноправності було написано одним із представників містичної теософії Агріппою фон Неттесгейм вже в період Відродження у 1529 р. У своїй книзі автор вимагав для жінок рівної з чоловіками освіти.

В цей час починає поширюватись література, в якій жіноча природа піднесена над чоловічою в гідності своїй і владі. Такі ідеї містяться в одному з відомих джерел того часу – так званому «рукописі з Кембриджської бібліотеки». На цей документ звертає увагу Т. Рябова, звернувшись, зокрема, до тих його сторінок, де йшлося про переважання жінки над чоловіком за матеріалом, з якого вона була створена (Адам виготовляється з глини, а Єва із ребра Адама) і місцем, де вони були створені (Адам створений поза раєм, а Єва в раю); і по заплідненню і родючості (Бога зачала жінка); і за явленням (Христос після воскресіння явлений був саме жінці, Магдалині); і середньовічні ідеї про природу жінок за положенням (Пресвята Марія підноситься вище хора ангелів) [317, с.19].

Таким чином, ми бачимо, що основною тенденцією в сприйнятті жінки у Середньовіччі залишається приниження жіночої сутності. Природі жінки приписуються всілякі негативні якості, при цьому підкреслюється її тілесне, гріховне начало. При всій суперечливості жіночого образу (культ Діви Марії, прекрасної Дами) спостерігається тенденція до закріплення деяких усталених уявлень про жінку як істоту пасивну, духовно та інтелектуально нерозвинену.

Протягом тисячоліття, від п'ятого сторіччя до доби Ренесансу, християнська релігія була єдиною ідеологічною системою, концептуальні рамки якої обумовили осмислення людських властивостей і мету людського буття. Не зважаючи на куртуазну традицію та культ Богородиці, образи жінок у Середні віки, будучи ланцюгом між античною й модерною рецепцією жінки, в релігійній формі зберегли та виразили ті стабільні і стійкі ідеї, які характеризували жінок як морально й інтелектуально меншовартісних і соціально небезпечних. Культ Діви Марії, цей парадоксальний образ ідеальної діви-матері, який періодично ставав популярним, мав лише відііти нечистоту реальних жінок.

Однаке, ми можемо зробити висновок, що будь-яка однозначна характеристика становища жінки в Середньовіччі була б спрощеною. Суперечливі оцінки давалися і жіночому образу: по-перше, жінка виступає в ролі матері та господині як вищої чесноти; по-друге, в якості гріховної істоти, брехливої і мінливої, але спокусливої насамперед всього за своєю природою. Такий образ жінки склався ще в давнину і став традиційним в середньовічній культурі завдяки її схильності спиратися на минуле і мислити символами. Антифеміністська спрямованість релігійної пропаганди XII-XIII ст. сприяла формуванню і закріпленню існуючої у середньовічному суспільстві жінконенависницької традиції.

Основною тенденцією у сприйнятті жінки у Середньовіччі залишається приниження жіночої сутності. Участь жінки у духовній і матеріальній культурі суспільства часто ігнорується, уявлення про неї не відповідає її ролі та впливу на суспільство. В стереотипах середньовічного свідомості проявляється зв'язок із соціальними і культурними реаліями, а саме, з вторинним і маргінальним становищем жінки в епоху Середньовіччя.

Частина 3.
**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ (ТІЛЕСНІСТЬ, СЕКСУАЛЬНІСТЬ,
КОХАННЯ, СІМ'Я) ЯК ОБ'ЄКТИ ҐЕНДЕРНОГО АНАЛІЗУ**

VII. КУЛЬТУРНА ІСТОРІЯ ТІЛА

1. Проблема вивчення предметної категорії людської тілесності

Людська тілесність протягом століть є предметом уваги різних наукових дисциплін, що прагнуть пізнати людину: філософії, релігії, естетики, етики, культурології, соціології, педагогіки, психології тощо. Вона може мати назву «фізіологічна», «фізична», «матеріальна», «об'єктивна», «природна» та ін. У наш час наукове поняття тілесності набуло наукового статусу, має власне семантичне поле, що не збігається із семантикою поняття «тіло».

Питання вивчення проблеми людської тілесності порушувались такими науковцями як Д. Арас, А. Бербен, І. Биховська, М. Болохова, Ж.Вигарелло, М. Гоше, С.Ф. Грико, Ж. Желіс, І. Кон, В. Косяк, Ж. - Ж. Куртін, З. Фрейд, М. Фуко та ін.

Важливою рисою сучасного гуманітарного та соціального наукового знання є розмежування у термінології таких категорій, як «тіло» (біологічний організм) і «тілесність» – соціокультурна характеристика природного організму, модифікованого соціальними умовами.

Фахівці пропонують вирізняти «тіло» - як тільки окремий фрагмент об'єктивної реальності, «річ», «предмет». **«Тілесність»**, на думку спеціалістів, *є великим комплексом характеристик людини, її зовнішніх і внутрішніх, статичних: і динамічних, онтологічних і генетичних властивостей*. Поняття тілесності охоплює уявлення про біологічне, фізіологічне, нейрофізіологічне, філогенетичне й онтогенетичне, здорове й хворобливе, старе й молоде; стихійне й кероване, докультурне і окультурене, комунікативне й некомунікативне, гармонійне й дисгармонійне, прекрасне й потворне, сильне й слабе як пролюдські ознаки [50, с. 446].

У вузькому розумінні людська тілесність дорівнює організму людини, який дається при народженні (від «при-роди», «при-ро-дах») і який

розвивається онтогенетично. У широкому розумінні тілесність – це щось, пов'язане з навколишнім тілесним світом, із природою, із тим, що додано людині «при-родах» [199, с. 446].

Природна тілесність в Homo Sapiens знаходить своє продовження й доповнення в культурних формах – одязі, прикрасах, косметиці (паратілес- не), у створюваних продуктах творчості (метатілесне).

Саме лексичне вираження предметної категорії тілесності аналогічне вже усталеним формам «людяність», «духовність», «суб'єктивність», «гуманність» (від «людина», «дух», «суб'єкт», «гуманізм»), що є характеристиками людини, її модусами й атрибутами.

Поняття тілесності є одним із загальних атрибутів людської індивідуальності, її сутності й існування, тобто есенціальним і екзистенціальним атрибутом Homo Sapiens.

Про багатозначність поняття тілесності свідчить той факт, що ця категорія входить до системи цінностей, що піддаються соціальному нормуванню, санкціонуванню, осуду й схваленню суспільною свідомістю. Феномен входить як один із значущих елементів у соціальні ідеали та ін. З-поміж множини значень цієї категорії основним є філософсько-антропологічне, що позначає провідний атрибут людини, введений до системи таких категорій, як. «фізіологічне», «психічне», «духовне», «природне», «соціальне», «культурне» та ін.

Тіло є передумовою розвитку людини й людства, тобто історії, культури, діяльності, комунікації, мислення, усіх видів творчості.

Поняття тілесності означає наділеність тілом, володіння тілом і різні способи «користування» ним, модуси його функціонування; зв'язок і з тілом, зафіксованість у тілі, неминучу «приземленість» через тягар тіла; самовираження, самоствердження, самоздійснення, самоідентифікацію, визначення місця в соціальній ієрархії за допомогою тіла, за його посередництва.

Тілесність як атрибут людини, у свою чергу, має власні атрибути, які умовно поділяють на «позитивні» й «негативні», зокрема, ті, що бувають джерелом задоволеності, щастя, благополуччя, тобто є тілесністю зі знаком «+» (наприклад, «щастя – це бути красивим»).

Відчуття нашого тіла, що постійно повторюється й запам'ятовується в статичній й динамічній, створюють «мінливий» образ нашого тілесного «Я», що змінюється протягом життя під впливом «тіло-відчуттів», які накопичуються й змінюються.

Людська тілесність розуміється інтуїтивно у своїх сутнісних якостях, вона є матеріальною субстанцією (іпостась) людського «Я». Вона як характеристика людини водночас є кількісною і якісною, а отже, вимірюваною й невимірюваною, і тому припускає різні теоретичні інтерпретації. Тілесність може бути осмислена і як категорія трансцендентна, тобто як надкатегорія, рівна надкатегоріям істини, добра й краси.

Це добре проглядається у давньосхідних вченнях, **зокрема, в** даосизмі. У центрі даосизму – учення про велике «дао» – всезагальний Закон і Абсолют, що панує скрізь і всюди, завжди і безмежно. Навіть велике Небо наслідує дао. **Дао** - небачене і нечуване, недоступне органам чуттів, безіменне та безформне. Однак саме воно дає початок, ім'я та форму всьому на світі. Пізнати Дао, наслідувати його, злитися з ним – у цьому сенс, мета і щастя життя. Це вихід за межі суспільства, у природу [69].

Даосизм набув популярності в народі та прихильності імператорів. Причиною стала проповідь довголіття та безсмертя. Виходячи з ідеї, що тіло людини є мікрокосм і воно подібне до макрокосму (Всесвіту), даосизм запропонував низку рецептів досягнення: 1) обмеження вживання їжі до мінімуму; 2) фізичні вправи та регламентації в статевому житті, яке вважалося не насолодою, а технологією посилення світових елементів ян за рахунок елементів інь; 3) здійснення більше тисячі добродійних вчинків; 4) уживання таблеток та елексірів безсмертя. Але, незважаючи на те, що даоси шукали засобів довголіття і безсмертя, в основі цього вчення сповідування байдужості до суєти життя та спокійне сприйняття смерті.

Інше сприйняття людської тілесності спостерігаємо в класичному психоаналізі. У відомій тричленній схемі З. Фрейда індивідуальна тілесність під ім'ям «Воно» опущена в підпілля психіки [447]. Соціальна нормативність («Сверх-Я») приборкує основні інстинкти, але також входить з ними в компроміс за посередництва проміжного «Я». Оскільки «Воно» – резервуар біологічної енергії, то діалог на мові сенсу з ним утруднений, спілкування з ним – переважно маніпулятивне і непряме.

Медико-психологічною мовою Фрейд переказав уявлення про темну плоть, страждаючу душу і начальницький дух разом з вертикальним розчленовуванням людини на три частини – уявлення, які існують з

початку письмової цивілізації. У ній знання відокремлене від життя, тілесність поміщена в культурний низ. Звідти вона поступає вгору, дає про себе знати, потрапляє в мережі вчених тлумачень, але цілісного характеру не має.

Знавець з історичної психології В. Шкуратов з цього приводу слушно говорить про те, що людина не позбавлена природою і культурою від роботи по встановленню місця свого тілесного самозвеличання в своїй особі і своєму людському світі [416, с. 358-359].

Висвітлення проблеми тілесності є загальним також для філософських концепцій постструктуралізму і постмодернізму, які відіграли велику роль у критиці патріархатної культури. Ця філософія допомогла перереструктурувати традиційні бінарні дихотомії класичного мислення дух/тіло, раціональне / чуттєве і т.п. на користь тілесності. Вказується, що у традиційних парадигмах мислення проблема тілесності вважалась другорядною і була пов'язана з поняттям жіночого.

З огляду на історію розвитку модерного суспільства Мішель Фуко охарактеризував душу як в'язницю для тіла [388]. Він пише про більш похмурий процес, коли тіло розуміється як точка прикладання влади, як об'єкт до такого ступеню ним сформований, що він визначає бачення світу і суспільства. Тоді «нормативне» тіло – це тіло «виправлене», де фізична підкореність породжує підкореність свідомості. Звідси історія тих покарань, розвиток яких протягом століть робить людей все більш «слухняними і корисними», повільне конструювання все більш тонких систем, які заступають переважно насильницьке поводження з тілом, притаманне Новому часу, на більш стриману і безперервну гру «продуманих поглядів».

Марсель Гоше нещодавно показав, що «модерн» може також розглядатись як процес «автономізації», звільнення від «традицій і ієрархій».

Починаючи з 1970-х рр. на заході склалося розуміння тіла не як природної даності, а як складного соціального конструкта. Це нове розуміння поступово проникло в усі науки про людину і суспільство і призвело до появи ряду автономних субдисциплін. Еволюція філософських поглядів на тілесність добре описана І. М. Биховською (2000). З'явилася нова філософська феноменологія тіла. З 1980-х рр. розвиваються соціологія, історія і антропологія тіла.

Сучасна індивідуалізація тіла зазначена науковцями означає поступ в усвідомленні своєї особливості, «самозвеличання», окремоті від інших. «Тілесне Я» може переживатися і як горде самоствердження, і як хворобливе відчуження, прикра перешкода злиттю з природою і власною суттю [183].

Індивідуальне тіло розглядається при цьому виключно як **об'єкт** зовнішнього або внутрішнього контролю і регулювання. Між тим вже у кінці XIX ст. з'явилася альтернативна парадигма, що розглядає тіло, голизу і тілесні практики в контексті експресивної поведінки і суб'єктивності людини.

Тіло здатне виступати в якості начала, котре звільняється, прикладом чого вважається руссоїстська відмова від корсету, старого традиційного «механізму», котрий утискає дитяче тіло, тим самим визначаючи контур фігури майбутньої громадянина/ки.

Якщо хмура картина змалювана Мішелем Фуко, який розглядає тіло як точку прикладання влади [388], наstownує всіх на міркування про опозицію утиску, присилування і свободи, що примушує оцінити роль тіла у цьому протистоянні, то на думку французьких науковців (Алена Бербена, Ж.-Ж., Куртіна, Жоржа Вігарелло) [158], які досліджували питання, слід говорити не тільки про опозицію «присилування-свобода», але й про опозицію «рівність-нерівність».

Насамперед всього мова йде про поступову демократизацію, що характеризує нові часи. Є багато прикладів на підтвердження того, що й тут тіло грає центральну і надзвичайно складну роль оскільки наразі спостерігається поступове і беззаперечне поширення в сучасних суспільствах таких якостей як тілесна перевершеність і краса. Це вже не супроводжується настійливою дискримінацією, хоча, як і раніш, не у всіх є можливість доглядати за собою, і на зайву вагу стражають найбільш, а піклування про себе., якість догляду залежать від середовища. Нерівність відбивається тілесно і анатомічно.

Гендерні дослідження вже давно показали: історія жіночого тіла – це історія придушення, про що свідчить перелік критеріїв: в першу чергу традиційна вимога «завжди цнотливої», незайманої краси, яка довгий час знаходилась під жорстким надзором, поки, нарешті, не відбулась рішуча емансипація, втілена в більш прийнятних формах, контурах і рухах, більш відкритих посмішках і оголеному тілі. Іншими словами,

історія тіла не може повністю позбутись ґендерних моделей і ідентичностей [158, с. 9].

Спробуємо розглянути цей соціокультурний феномен в категоріях загальних атрибутів людської індивідуальності, з урахуванням його ґендерної складової, наголошуючи на його мінливості і багатозначності.

2. Історико-культурна типологія тілесності

Соціальна ідентичність жінок довго була обумовлена особливостями сприйняття їх тіла в культурі, до якої вони належали. Жінки розглядались і як «недосконалі чоловіки», і як «ходяча утроба», і як земний відблиск божественної краси, і як хтива спокуса на службі у Сатани. Але незалежно від кута розгляду їх життя визначається ставленням суспільства до тіла в цілому, а також більш специфічними ґендерними дефініціями.

Людина як і її тіло в **первісну** добу розглядається як частина природи. Щоб допомогти землі бути родючою, дощу проливатися, рослині проростати, дичині плодитися, люди ритуально (але і по-справжньому) їдять, п'ють, злягаються, випорожнюються, тому що весь світ є єдине тіло [416, с. 361].

Опорою людського порядку слугувало тіло. Найдавнішому людству були невідомі бар'єри між духовним і тілесним, життєві відправлення священні, мисливці з благоговінням їдять м'ясо предка-тотема, віруючі причащаються плоттю і кров'ю бога. Стародавні міфології наділяють первинних істот лякаючою зовнішністю, лютою вдачею або анатомічною та фізіологічною надмірністю. Першолюдина індійських переказів Пуруша тисячоглав, тисячоніг, він покриває всю землю і ще підноситься над нею на десять пальців. Його китайський аналог Паньгу заповнює відстань від землі до неба.

Аналізуючи міфологічні системи фахівці зауважують, що коли хаос приборкується, то першотіло розбирається як будівельний матеріал. Першоістота скандинавських міфів Імір віддав свою плоть для землі, кров для моря, кістки для гір, череп для неба, волосся для лісу, а з вій Іміра побудували житло людей Мідгард [416, с. 363].

Давня міфологічна свідомість не соромиться природних тілесних функцій, вона відкрито кладе їх в основу своїх універсальних символів. Не є винятком і статеві органи, які дуже натуралістично і детально зображаються в наскельних рисунках, статуетках. Навпаки, табування сексуальності майже завжди поєднується з настороженим ставленням до голизни і всього тілесного низу [187].

Помічено, що розділення людської істоти відбувається іноді з дикунською буквальністю. У деяких магічних обрядах від людини треба узяти волос, слину, клаптик одягу для того, щоб за допомогою частини оволодіти всім, причому на відстані. Психологічно сюди ж відноситься звичай деяких папуаських племен з'їдати мозок покійного батька або набагато більш поширена звичка поїдати печінку поверженого хороброго ворога.

Отже, тіло має культурно-психологічну якість, воно виступає носієм досвіду, який може розділятися в просторі і передаватися іншим людям, не втрачаючи при цьому фізичної наочності.

Конфуцій відводив ритуалу головну роль в наведенні порядку серед людей. Перший відомий нам ритуал, у центрі якого знаходиться людина – це поховання, яке стає джерелом роздумів про душу. Суть людини починає убачатись у її тілі. Душа розуміється як інше тіло людини, його слабкий, збитковий, але зовні подібний двійник. Ця запасна тілесність виявляється до речі, коли з основною щось трапляється. Сон, непритомність або смерть – моменти, коли двійник хмаркою пари або диму вилітає зі свого житла і спрямовується в місце, відведене йому подібним. Душа – відколок з тіла, і її функція – представляти за принципом *hic et illic* («тут і там») [416, с. 366].

Щодо ґендерного аспекту питання, яке щодо первісної доби практично не досліджувалось, варто звернутися до цікавого спостереження російського вченого С. Шашкова, висловленого ним ще в XIX ст. Історик вважав, що статеві відмінності розвиваються лише з появою цивілізацій, а в первісні епохи чоловіки й жінки не тільки займаються одними й тими самими справами, не тільки вдягаються майже однаково, але й загалом доволі мало відрізняються одне від одного своїми тілесними і психічними якостями [408, с.40].

За словами Крістіана Бьоме, тілесні критерії і категорії визначають уявлення про людину у всіх її проявах [159, с.195]. Якщо хочеш

довідатися про уявлення щодо тіла і душі (у їх взаємодії чи суперечностях) у ранньогрецькому світі у період між X і VIII ст. до Р. Х., то найранішим і найкрасномовнішим порадиником буде Гомер. В епосі досить часто йдеться про те, що душа покидає тіло через рот чи через якусь рану. А залишається лише тлінна оболонка. «Soma», що згодом перекладали словом «тіло», у Гомера означає труп. «Те, що ми інтерпретуємо як душу», «гомерівська людина інтерпретує так, що є три буття, які для неї аналогічні з тілесними органами» [Там само, с.197]. Всі людські «органи» помирають разом із тілом, бо вони його частини. Сума усіх частин, які діють поряд і разом один з одним, такі, як руки, ноги або навіть і «tymos» (те, що спричиняє порив, настрій і почуття), якраз і утворює, на переконання Гомера, людське тіло.

В античності анатомія пристосовується до діяльності, і навпаки, різні види діяльності пояснюються анатомічними і фізіологічними здібностями, вважає дослідник повсякденного життя грецьких жінок в класичну добу П'єр. Брюле [57, с. 90]. Для того використовується і людське тіло.

Аристотель у праці «Жіночі хвороби» (1,1) стверджує, що «тіло жінки більш пористе і легше за тіло чоловіка, через те, що тіло жінки виділяє вологу з утроби швидше і щедріше, ніж чоловіче». За словами філософа, жіноча плоть волога, слабка, м'яка, а чоловіча суха і щільна.

Питання розглядалось більш докладно в контексті тілесно-пластичного канону античності, вивченого набагато докладніше ніж до цивілізаційний період історії людства. Історичне призначення античності визначене європейськими ученими як перетворення живого тіла на естетичний предмет. Класична елінська скульптура – це норма, наділена зовнішністю.

Жінці надавала пошанування її тілесна краса, вказівки на що містяться також в «Іліаді» Гомера [71, с.312]. На думку культуролога Є.Янчук, в античності природа була для людини її домівкою, її екосом, вона жила у злагоді з природою. У крайньому разі, природне і тілесне, «екос» і «мелос» шанувались антиками. І разом з тим, вважає дослідниця, статус жіночого в культурі був достатнє високим [432, с. 16].

Це твердження здається нам не вельми переконливим, з огляду на висловлену А.Ф. Лосєвим думку про «античну безособовість», яка пояснює, що в основі рабовласницької формації покладене розуміння людини як речі. Подібно до того як раб є безособовою річчю, яка

спроможна виробляти різнобічну роботу, а рабовласник є безособовим інтелектом, спроможним бути принципом формоутворення для рабської праці, жінка розглядається переважно як статева виробнича сила і об'єкт для насолоди. Це відповідає античному розумінню особи «в її суттєвій залежності від її тіла, від її речової стихії» [219, с. 435]. Отже, стає зрозумілим, яким чином символічне жіноче принижується і закріплюється в культурі: саме через сприйняття жіночої тілесності.

В Середні віки і добу Відродження здійснюється трансформація поглядів на тілесність. Можливо це відбувається в напрямку від плоті к поняттю тіла. Протиставлення душі і тіла дуже давнє, але тільки в кінці античності і після її падіння воно охоплює широкі маси людей і проникає в коло провідних релігійних доктрин.

Європейська історія не знає жодної іншої епохи, коли б так возвеличували душу і так пригнічували тіло, як у середньовіччі. Цілий текстовий жанр становлять діалоги, в яких душа сварить і проклинає тіло після його смерті. Це інтенсивне прив'язання релігійності до тіла, за висловом Петера Дінцельбахера, не припиняється й після смерті людини [159].

Уявлення про людське тіло будувалось в контексті християнської антропології (Ориген, Григорій Нисський). Бог дає людині тіло і тваринну душу – як поєднальний ланцюг з природою, над якою він має володарювати.

Перший з філософів, що спробував привести у систему християнські догмати та на їхньому ґрунті створити вчення про людину, був **Ориген** (III ст.). Ориген вважав, що людина складеться з духа, душі і тіла. Дух не належить самій людині, він дарується йому Богом. Він спрямований завжди до добра і істини, але обирає між добром і злом душа. За природою душа повинна підкорятись духу, а тіло - душі. Але в силу двоїстості душі нижча її частина нерідко бере верх над нижчою, спонукаючи людину йти назустріч своїм пристрастям та потягам. Згодом це стає звичкою і людина стає гріховною істотою, яка спростовує природний порядок, який створив творець: вона підпорядковує вище нижчому і таким чином в світ приходить зло. Отже, зло виходить не від бога і не від самої природи, не від тіла, воно виходить від людини, а точніше від зловживання свободою, цим божественним даром.

На цьому ґрунті виникає два тлумачення тілесності в християнстві. Одне з них підкреслювало, що людина – єдність душі і тіла, створена Богом. Віра і поклоніння тілу Христа сприяли піднесенню тіла, перетворивши його в предмет Історії. «Тіло Христа, яке вкушають и яке явлене в плотській реальності. Хліб, що покликаний навернути і врятувати». Уславлене тіло втіленого Сина, зустріч Слова і Плоті. Урочисте тіло Христа, що воскрес. Змучене тіло Страстей Господніх, розп'яття, що покликане постійно нагадувати про жертву, принесену на ім'я спокути рода людського. Роздерті тіла легіона святих. Чудові тіла Обраних у день Страшного суду і т.ін. [158].

Інше тлумачення тіла – що плоть гріховна і чужда душі. «Нещасна я людина, хто мене звільнить від цього смертного тіла?» - вигукнув апостол Павел. Оксюморон (поєднання протилежних значень) «тілесне життя є смерть» дуже популярна в середні віки [416, с. 370]. Теоцентризм знецінює і визнає гріховними природні радощі земного існування. Якщо тіло - це темниця душі, то чи слід турбуватися про нього і, тим паче, любити його? Аскетизм - пригнічення плоті - найвища добродетель людського існування, стверджували завжди церковники.

В середньовіччі за доби патристики (між четвертим і шостим століттями) сильно зміцніли й поширились аскетичні тенденції, які, з одного боку, були наслідком стоїцизму, з іншого – їх надихали приклади крайнього аскетизму східних пустельників і відлюдників. В ранньоаскетичній літературі тенденція необхідності постійно боротися зі спокусою, з демоном в тілі є провідною. Відомий отець церкви – святий Амвросій відносить жіноче до зла як такого. Зокрема, він висуває твердження, що духовна спадкоємність перевершує матеріальну.

Амвросій вважає, що жінка може отримати спасіння лише за рахунок відмови від власного тіла, внаслідок чого вона втрачає риси жіночого і стає чоловіком. Таким чином, робить висновок С. Жеребкін, у філософії батьків церкви зберігається платонічна інтенція на набуття духовності через очищення тіла від характеристик жіночого, але іншим чином ніж в античності: замість практик вдосконалення розуму завдяки філософській освіті християнська філософія пропонує практики релігійної аскези і покаяння [131, с. 400].

Аскеза просякнута символікою і має вочевидь чоловічий аспект сприйняття. Мета аскетизму - виховання плоті, щоб підкорити її вищому

духовному началу, а носієм духовного є чоловік. Ті, хто прагне до мучинь, посилаються насамперед всього на великі середньовічні приклади чоловічого аскетизму, показані св. Ієронімом, св. Антонієм або св. Миколою Толентінським. Перманентна присутність живописного сюжету спокуси Святого Антонія або Святого Ієроніма покликані слугувати нагадуванням про те, що чоловіча плоть слабка і поза залежності від її стану і душевної міцності завжди є загроза падіння.

Люди виховувались в душі релігійно-аскетичного світогляду. Для всіх тих, хто відважно намагається наблизитись до Христа через біль, щоб поділити його мучіння, тіло одночасно є серйозною препонею, «головним ворогом», і засобом супроводжувати Спокутувальника: тіло, яке необхідно перебороти, і тіло – посередник жертвовного акта [129, с. 37].

Відповідаючи на питання щодо причин подвійного суперечливого ставлення до тілесного, Жак Желіс підкреслює, що християнізація в суспільстві, що почалась в Середньовіччі, зіштовхнулася з давніми уявленнями землеробсько-скотарської культури, де тіло сприймалось зовсім інакше, ніж у культурі церковній [129, с. 14]. Як наслідок, християнський дискурс тіла і образи, які він провокує, постійно балансують між його облагородженням і перетворенням його в щось зовсім мерзенне. За висловом Жака Желіса, тіло таке ж двоїсте і непостійне як і його власник.

Церква також ніколи не додержувалась однієї точки зору в цьому питанні, її позиція постійно змінювалась. Песимістичній інтерпретації світу і негативному ставленню до тіла, що було успадковане від св. Августина і Григорія Великого і підхоплене деякими містичними вченнями і янсенізмом XVII – XVIII ст., протистоїть більш помірковане і стримане судження про тіло, більш позитивний його образ.

Починаючи з XV ст. іконографічні сюжети «Бичування Христа», «Муж скорбей», «Милосердя Боже» або «Христос у колони» дали початок культу, про важливість якого свідчать і зображення і тексти. Він близький за почитанням ран Христових і ушляхенням знарядь Пристрастей, в тому числі стола, до якого Христос був прив'язаний у момент бичування. Згодом культ поширився в Іспанії і Південній Німеччині, де художники і скульптори показували тіло Христа у реалістичній манері, підкреслюючи жорстокість катувань; але ці відкриті гнійні рани, потьоки крові, що лились по тулубу і кінцівкам,

морбідні пози пригнобленого тіла, як вважають фахівці [129, с. 21-22], свідчили про нездорове, хворобливе пристрєтя, що підтверджується ідеєю тайних мучінь.

Не менш багатий образ тіла – тіло грішника. В добу Реформації церква посилила недовіру до тіла, цього «гнусного одягу душі», яке було вже продемонстровано середньовічними авторитетами. Презирлеве тіло грішника, якому постійно доводять, що саме тіло здатне його згубити. Гріх і страх, страх перед тілом, особливо жіночим, постійно лунає лейтмотивом пересторог і засуджень.

Тілу грішника, розпустому і гріховному (бо він не в змозі управляти своїми страстями) протиставлялись гармонічні тіла Адама і Єви до гріхопадіння. Варто зазначити, що звинувачення жінки в тому, що вона була головним винуватцем первородного гріха, визначалось суттю середньовічного світогляду, де у гріхопадінні вбачалась перемога тілесного, природного над духовним, власне людським. А оскільки перше ототожнювалось з жінками, а друге – з чоловіками, в цій системі ціннісних координат жінка була приречена нести головну відповідальність за гріхопадіння людини [319].

Помічено, що в логіці філософського мислення бінарна опозиція розуму і тіла виникає як тільки в західній філософії центральною стає антропологічна проблематика – проблематика людської суб'єктивності (а космологічна відходить на другий план). В зазначеній опозиції розум пов'язаний з низкою позитивних характеристик, носієм яких виступає чоловіче начало (наприклад, духовність, свідомість, раціональність, активність, зовнішнє), а тіло – з низкою негативних характеристик репрезентованих жіночим началом (чуттєвість, несвідомість, ірраціональність, пасивність, внутрішнє).

В ставленні до тіла спостерігаємо принципову відмінність жінки та чоловіка, що яскраво виражено в роботах Тертуліана. Жінка, попри наявність безсмертної душі, асоціюється зі своїми тілесними, репродуктивними й лактальними функціями, чоловік – з вільною волею й здатністю вибирати між добром і злом.

Критика і викриття диявольською суті жіночого тіла становила серцевину середньовічної пропаганди спрямованої проти жінок. У зв'язку з цим, в ході затвердження церковної моделі шлюбу проводились спроби розмежування уявлень про жіночу сексуальність як джерело зла і жіноче

тіло як джерело дітонародження [60, с.111]. Особливістю релігійної літератури і сатири на жінок періоду Середньовіччя і раннього Нового часу є презирство до жіночого тіла, обґрунтування підкореного статусу жінки в суспільстві і шлюбі її неповноцінністю.

Для прикладу порівняємо середньовічні західноєвропейські уявлення з індійськими уявленнями про зовнішній, тілесний вигляд людини, що, на думку Є.Ю.Ваніної, відрізнялися складністю й ще більшою суперечливістю.

Релігійно-філософські течії середньовічної Індії розглядали фізичну природу людини як породження *майї* – ілюзії. З одного боку, з розвитком уявлень про ритуальну чистоту напрямом униз, сама земля й наближені до неї частини людського тіла стали розглядатися як низькі, брудні, як ті, що у багатьох випадках опоганюють. Так, священні предмети, які індуси тримають у руках під час релігійних обрядів, ходів і паломництва, у жодному разі не можна ставити на землю [65, с.40].

Багато авторів, особливо *бхакти*, прагнули довести своїй аудиторії (а можливо, і самим собі), що людське тіло – тимчасовий притулок на шляху постійних перероджень душі, що воно тлінне й ілюзорне й тому не варто ані піклуватися про його благополуччя, харчування, прикраси, ані шукати в ньому краси, тим більш пишатися ним або жаліти про його руйнування.

З іншого боку, середньовічна індійська думка, визнаючи законним почуттєву насолоду – *каму*, не вважала гріховним головний об'єкт і суб'єкт насолоди – людське тіло, навчилась усвідомлювати й художньо втілювати його красу значно раніше, ніж у середньовічній Західній Європі [Там само, с. 261].

Аскетична зневага до людського тіла і гедонічне замилювання їм відносяться до різних шарів індійської культури, що не заважає їм часом стикатися: так, у дверей храму, прикрашеного чудовими еротичними скульптурами, іноді сидить подібний до живого кістяка аскет. У деяких поетів вихваляння краси жіночого тіла межує із відразою до цього.

Як відомо, поняття «Захід» відбиває тенденцію інтенсивного історичного розвитку у часі. З XIII ст. мерзенне ставлення до тіла у Західній Європі докорінним чином змінюється. Тіло стає визнаною формою будь-якої натхненної істоти, краса тіла свідчила тепер про красу душі. Відродження знімає антиномію між чуттєвим і духовним сприйняттям.

Крістіна Ван'я, розмірковуючи над проблемою, зауважує, що в епоху Ренесансу тіло людини як мікрокосмос перемістилося в центр світобудови, однак як і в Середньовіччі залишалося ще земною оболонкою душі, всі життєві процеси якої зумовлював і визначав Бог [159, с.176]. Однак, філософські дискусії про смертність душі разом із тілом стали цілком імовірними. У XVI ст. разом зі зміною типу філософствування про кохання, виникають світські розмови про жіночі принади, що містять рафіновану, але в межах дозволеного придворного етикету, еротику і вишукану естетику жіночого тіла [414, с.12]. Поети та художники віддають належне тілесному досвіду. Тіло реабілітовано. Спостерігається згасання негативного ставлення до тілесного.

Тіло і душа, в уявленні гуманістів, є рівними. Цей погляд відразу ж відбився на сприйнятті жінок, їх зображень в мистецтві. Краса жінки підноситься в живопису. Жіночі груди, які стали джерелом життя, викликають інтерес і приваблюють. Ось чому, вважає Е. Фукс, художники так охоче зображали Марію, що годує немовля [391, с. 137]. Саме тому в XV і XVI ст. колодязі і фонтани часто будувались у вигляді жінки, з грудей якої ллється вода. Вона - кращий символ життя, яке бризкає на всі боки, символ сил, що плодоносять.

Аксіома конструювання тіла як соціальної репрезентації «Я» і цивілізованого артефакту потребують, щоб усім своїм образом дії тіло «давало уявлення про стан духа». Тим самим трактати Відродження відновлювали базовий принцип гуманістичного живопису і його експресивну риторичку, оскільки саме «виразні рухи» тіла дозволяють живопису подіяти на глядача [7, с. 348].

Спеціалісти, які вивчають мистецтво цього періоду, звертають увагу на доволі часті зображення на картинах у художників вагітних жінок, вони пояснюють це тим, що епоха несвідомо віддавала перевагу тому, що слугувало особливо типовим втіленням творчості і у всьому підкреслювала творчу сторону: запліднена коханням жінка-найкращий символ творчої сили, вищий ідеал зрілості, зрілості, яка вже приносить свої плоди.

Таким чином, відбувається підсилення чуттєвого аспекта в сприйнятті жінки.

В цей період тільки прекрасне тіло, за словами Е. Фукса, хвилює своїми принадами і викликає у чоловіка почуття кохання і тільки воно

робить жінку цікавою і спокусливою, тільки воно викликає захоплення і поклоніння. У деяких віршах нюрнберзьких масленичних п'єс це висловлено значно відвертіше [391, с. 131].

Повного повороту, однаке, на думку інших вчених, ще не спостерігається. Період раннього Нового часу характеризується також двома протилежними поглядами на тіло. З одного боку, доба Відродження наслідувала від Середніх віків фундаментальну недовіру до всього тілесного, визнання ефемерності тіла, його інстинктів, що загрожували лихом, а також численних тілесних слабкостей. Підозра і недовіра перейшли з протестантської Реформації і католицької контрреформації. Ось чому, вважає Сара Ф. Метьюс Гріко, у європейському суспільстві XVI-XVII ст. схвалювалась нещира сором'язливість по відношенню до тіла, його вигляду і сексуальності [102, с.60-67].

Нижня частина тіла становила особливий світ, заборонену територію, яку дами відмовлялися називати. Під впливом релігії художникам в цей час знову було заборонено зображати оголене людське тіло. Ню знову приховували під великою кількістю непотрібного драпірування, листя [156].

Нагота була визнана вульгарною. Лише підліткам дозволялось на очах громадськості в літню спеку купатись у річці, і навіть у цьому випадку, за свідченням сучасників, були можливі, проблеми. Приклад – вісім юнаків у Франкфурті в 1541 році, що засуджені за таке купання на місяць позбавлення волі на хлібі і воді [Там само].

В Новий час на зміну християнському аскетизму приходить буржуазна мораль самообмеження. Тілесно-емоційний бік буття і те, що з ним пов'язано – сексуальність, жінка – знову підпадає під переслідування. Це добре видно на прикладі еволюції ставлення до тіла. Новий тілесний канон був одним з аспектів історичного процесу індивідуалізації людини, але містив в собі певну суперечність. З одного боку тіло реабілітовано, його все вільніше зображають в живопису, віддаючи належне тілесним переживанням, зокрема, й еротичним. З іншого боку тіло розуміється як підкорене раціонально духовній сутності людини, тому тілесний «низ» і все з ним пов'язане, проголошується вульгарним.

В цей час тілесність позбавлена більшою частиною права на публічне самовираження. Однаке, як зауважують науковці, в європейській культурі того часу гріховне тіло використовується в якості

метафори, при описі розпадання, спаду і зрушень [472]. Воно стає символом небезпеки і насолоди і, одночасно, загрози для суспільства, бо могло бути джерелом венеричних захворювань [3, с. 174].

На початку XIX ст. в європейському суспільстві тіло було ключем до розуміння статі. Поняття жіночності було переглянуто і заново сформульоване в кінці XVIII століття, спочатку письменниками і вченими доби Просвітництва, які визначили природу як жіноче начало, а культуру – як чоловіче. Наукові і медичні відкриття в області анатомії і фізіології та пов'язане з ними нове розуміння функцій тіла почали витіснити раніше розповсюджені метафізичні уявлення, що поділяли рід і стать. Будь-які фізіологічні або статеві особливості і відмінності були використані, щоб пояснити і підтвердити первісні уявлення про природу ґендерних ролей. Репродуктивна здатність сприймалась як наперед задане жіноче призначення.

В подальшому на відміну від ідеалістичних уявлень німецької класичної філософії, Л.Фейєрбах, а потім і засновники марксизму повертають людині її цілісність, розглядаючи її не як духовну, а й як чуттєво-тілесну істоту.

У XIX ст. феміністки стали виступати за відмову від подвійних стандартів, зробили перший крок до зміни поглядів на жіночу природу як напередзадану від народження і некеровану якість особистості.

Тільки поставивши під сумнів культурний стереотип жіночої сексуальної поведінки, жінки могли вимагати права на освіту, роботу та участь у політиці. На зламі століть феміністки, яких часто звинувачували у радикальності, почали публічно обговорювати право жінки на власне тіло, маючи на увазі контроль народжуваності, аборти, сексуальне задоволення, вибір та інші прояви жіночої незалежності в сексі.

Основним способом вираження феміністками відмови від подвійних стандартів стали акції протесту проти державного регулювання проституції [3, с. 180].

Інший статус мала тілесність в нетрадиційних культурах чорної Африки, Індії, Південної Америки, де не було традиційної бінарізації світу, започаткованої в античності - на суб'єкт і об'єкт, розум і тіло, зовнішнє і внутрішнє. Усвідомлення тілесно-духовної цілісності призвело до визнання неминущої цінності тілесного і вільного буття усередині - Тіла. Саме це, стало основою для розвитку чудової пластики

африканських етносів, складного мистецтва танцю в Індії і Китаї, особливих тактильно-медіативних практик етнічних груп в Південній Америці [345, с. 152-153].

На думку багатьох істориків культури, капіталізм багато в чому змінив звичну систему цінностей. Поєднання пуританської етики з селянським практицизмом породило нові уявлення про тіло. Головні буржуазні добродетелі – ощадливість, скромність, практичність, діловитість і самодисципліна. На відміну від еротичного жіночого тіла, що виставляється напоказ, чоловіче тіло – це працююча машина, яка передусім має бути справна. «Справжній чоловік» має бути грубуватим і стриманим. Гендерна революція XX ст. підірвала опозицію чоловічого і жіночого, зробила її менш глобальною і жорсткою. Це відбивається як в споживчих стандартах, так і в естетиці [185, с. 249]. Перевідкриття тілесності у Західній Європі відбувається в кінці XIX ст. - XX ст., коли її образ і норми знаходяться під впливом масової комунікації і суспільства споживання.

Провісником цієї парадигми (**індивідуалізації тіла**) був Фрідріх Ніцше, який вважав, що тіло «багатіше» душі і до того ж невідчужуване. Важливо не лише і не стільки те, чим і як прикрите тіло, скільки те, кому адресований відповідний образ (імідж) і як саме він сприймається [267].

Основне значення некласичної філософії Ніцше полягає в радикальній переоцінці статусу тілесності в культурі, яка підриває традиційний дуалізм духовного і тілесного. По-перше, тіло у Ніцше не є пасивним, а є пластичним і нескінченно різноманітним переплетенням різних енергетичних потоків. По-друге, тіло не є сирим матеріалом, що поставляється природою, а завжди виступає як соціальне, культурне тіло, відмічене знаками культури і політичних стосунків. По-третє, саме енергія тіла робить вирішальне значення для виробництва знання/влада в культурі, яка є для Ніцше результатом активності тіла, його самоекспансії і самоподолання. Іншими словами, тіло не протистоїть культурі, а само є культура, вірніше, проект культури.

Таким чином, на відміну від традиційної метафізики, у філософії Ніцше активним є тіло, а пасивним, навпаки, свідомість, зауважує С. Жеребкін [131, с.418- 419].

На думку сучасного феміністського філософа Елізабетт Гросс, теорія тіла Ніцше створює в результаті передумову для розвитку так

званого *тілесного фемінізму*, який ставить питання про репрезентацію жіночого зовні патріархатного бінаризму [Там само, с.419- 420].

Філософ В. Соловйов вбачав у прекрасному жіночому тілі поєднання «найбільшої сили і повноти внутрішніх життєвих станів з найдосконалішою видимою формою» [335]. В подальшому в літературі ХХ ст. також відбувається реабілітація тілесності, зокрема жіночої.

Підводячи підсумки, доречно згадати висловлювання видатного педагога сучасності В. Кравця, який розглядає завдання статевого виховання дітей, звертаючи потому нашу увагу на формування правильного ставлення школярів до власного тіла. Людина переживає та усвідомлює своє тіло, з одного боку, як «вмістилище» в межі «Я», а з другого – як експресивну основу, засіб самовираження. Підвищена стурбованість «закритістю», дотриманням тілесних меж поєднується з емоційною скутістю, надмірним самоконтролем [195]. Варто додати, що, імовірно, педагог має на увазі юнацьке тіло.

3. Естетичний аспект тілесної статевої диференціації

Краса завжди була поняттям так само відносним, як і особиста гігієна. Це відмічають фактично всі дослідники цього питання, серед яких відмітимо таких науковців як М. Бутовська, Є. Ваніна, Ф. Метьюс Гріко, І.Кон, В. Косяк, А. Кучинська, В. Суемі, А. Фернхем та ін., що торкалися історико-культурного аспекту тематики з урахуванням її ґендерної складової.

Історичний аналіз показує, що етнічні ідеали краси змінюються залежно від розмірів популяції, стандартів краси навколишніх народів і соціально-економічної спроможності і політичного статусу народу.

Вже в добу палеоліта оголене жіноче тіло зображалося значно частіше чоловічого, жіночі знаки і образи рішуче переважають над чоловічими. Але проблема полягає в тому, підкреслює І. Кон, як і навіщо це робиться і кому адресоване зображення [187, с. 260].

Стандарт давньогрецької «тілесної краси» є прообразом сучасної глобалістської уніфікації, і ті, хто своїм тілесним виглядом не відповідали грецьким уявленням про «порядок одноманітності»,

маргіналізувались і витіснялися з Центру (Греції) на географічні околиці цивілізації [340, с. 402-403].

Краса в середньовічній Індії, як і в інших суспільствах у ту добу, вважалася чеснотою, відсутність краси й фізичні недоліки, особливо вроджені, - пороком. Згідно «Гаруда-пуране», що подав брахманові свідомо зіпсовану їжу в новому народженні стане горбатим, той, що продає заборонений товар буде мати потворні очі [65, с. 262].

Так середньовічна індійська думка вважала, що соціальне походження людини визначає її характер і поведінку, що нерозривно пов'язано з її моральними якостями. Відтак, фізична природа також вважалась залежною від народження індивідуума в тієї або іншій станово-кастовій групі. Саме тому позитивні герой і героїня середньовічної літератури, причому не тільки індійської, завжди безумовно прекрасні, що повинно вказувати й на їхній добродієльний характер, і на високе походження.

Невміння бачити людську індивідуальність як величезний і неповторний набір фізичних і психологічних людських якостей, моральних установок і поведінкових особливостей призводив до того, що для середньовічної свідомості відмінності однієї людини від іншої значною мірою були різницею в зовнішньому вигляді [Там само, с. 267].

А. Гуревич вказує на наявність спільних стереотипних форм в культурі багатьох народів, майже повну відсутність уявлень про індивідуальність жінки. Зокрема, він говорить: «І хоча індійська красуня з густими чорним волоссям, золотаво-смаглявою шкірою, гнучкою талією й пишними стегнами зовні несхожа із прекрасною дамою західноєвропейських трубадурів, власницею золотих кучерів, блакитних очей й «лілейного чола», їх ріднить одне - стереотипність, стандартність середньовічного сприйняття зовнішнього вигляду людини [108, с. 217-218].

Сучасні дослідники тілесних канонів (В. Косяк та ін.) підкреслюють, що в багатьох зображеннях у жінок розвинена головним чином нижня частина тулуба, але нерідко проміжні частини. Наприклад, «жінка-войовниця» із широкими плечима і вузьким тазом відображена в «Амазонці» Поліклета. І зовсім інша, із сексуальними формами жінка-куртизанка «Афродита Книдська» Праксителя. Це крайні типи. Є й усе-середній, узагальнений образ жіночності, відбитий у «Венері

Мілосській». З різних точок вона здається то відчужено-спокійною, то рухливою і гнучкою, то поетично натхненною. Вона сильна і ніжна, фізично здорова і цнотлива [191].

Художники й поети оспівують красу жінки на всі лади, використовуючи термінологію патетичну («божественна», «богоподібна», «прекраснолика»), морфологічну («струнко-висока», «вузькощиколоточна»), метафоричну («златонога», «срібнонога»), еротичну («прекрасностегнова», «прекраснозада») та ін.

Середньовічні естетика і малярство ігнорували красу людського тіла. Вигляд оголеного тіла вважали непристойним і грішним. Це переконання впливало і на концепцію тогочасного одягу. Костюм повинен був надзвичайно ретельно маскувати обриси фігури, залишаючи відкритим лише обличчя і руки [183; 203, с. 102-103].

З пізнього Середньовіччя до початку Нового часу канони жіночої краси і ідеальної жіночої зовнішності зазнали низку радикальних змін: від стрункого до огрядного, від природного до штучного.

За спостереженнями істориків, жіночий силует і статура змінювались залежно від раціону, статусу і майнового стану – створюючи нові стандарти зовнішнього вигляду і смаку, нові ідеали краси та еротичного [156, с. 397].

Трансформація практик і стилю відображає, однак, більше, ніж просту зміну в розумінні тіла і зовнішності жінок. Але у будь-яку добу чітко фіксуються соціальні межі, в яких поняття статі грало універсальну і вирішальну роль.

Майже упродовж усієї історії людства як творцями, так і споживачами мистецтва були чоловіки, яких жіноче тіло сексуально цікавило і збуджувало більше, ніж чоловіче. Але річ не стільки у властивостях чоловічої сексуальності, скільки в співвідношенні маркованих і немаркованих соціальних категорій та ідентичностей [187, с. 260].

Художники і гуманісти італійського півострова поширили по всій Європі класичні ідеали фізичного і духовного вдосконалення, створили базу для естетичних канонів і елітарних звичаїв періода раннього Нового часу.

Ренесансний неоплатонізм особливим способом реабілітував красу, проголосивши її зовнішнім і видимим знаком внутрішньої і зовнішньої доброчесності. Краса більше не вважалась загрозою, вона

перетворилась, скоріше у необхідний атрибут моральності і високого соціального статусу.

За висловом Сари Ф. Метьюс Гріко, у період Відродження стало обов'язковим бути красивим, бо непривабливість асоціювалась не лише з низьким соціальним статусом, але й з хибою. Зовнішня оболонка тіла стала дзеркалом внутрішнього світу, яке робило внутрішню сутність очевидною для всіх [102, с.70].

Жіноча краса не тільки віталась як гарантія моральної чистоти і джерело натхнення для тих, хто мав честь її споглядати, норми краси виявились «затверджені», через величезну кількість віршів про кохання, вказівок з косметики.

Середньовічний ідеал витонченої, з вузькими стегнами, з маленькими грудьми аристократичної дами в XVI столітті поступився місцем іншому ідеалу повної, з широкими стегнами і пишними грудьми жінці, який панував до кінця XVIII століття. Ця зміна естетичного сприйняття тіла відповідала, на думку істориків, сутнісній еволюції системи споживання еліти [Там само, с.68].

Краса була визначена на основі певної моделі, і жінки витрачали багато сил і коштів, щоб привести власну зовнішність у відповідність зі стандартами, що залишались практично незмінними протягом раннього Нового часу. В Італії, Франції, Іспанії, Німеччині та Англії естетичні засади були фактично однаковими: білий колір шкіри, світле волосся, червоні губи і щоки, чорні брови. Шия і кисті рук мали бути довгі і витончені, ніжка малою, талія-гнучкою, груди – твердими, круглими і білими з рожевими сосками. Ідеальний колір очей міг варіюватися (французи полюбляли зелений, італійці віддавали перевагу чорному або коричневому), і іноді дозволялось чорне волосся, але в цілому цей сапон гарної жіночої зовнішності зберігався незмінним по суті протягом трьох століть [Там само, с.71].

Усна та літературна традиція надавала жінкам ряд «принад», кількість яких у XVI столітті, зросла від трьох до тридцяти. Недарма в цей час стає популярним поетичний жанр, відомий як блазон (blason) – поема на честь дамських принад: будь-якої, або всіх разом.

Не дивлячись на попередження, забобони і залякування жінки, завдяки збірникам «секретів» і рецептів парфумів та косметики, вперто «поліпшували» свою зовнішність за допомогою кремів, пудри і фарбів. Є

докази того, що в XVI столітті усі міські жінки використовували косметику, «навіть посудомийки». Жінка вважала себе суспільно і морально зобов'язаною виглядати красиво. Окрім того, використання косметичних засобів було важливим показником соціального рангу.

«Здорова» огрядність, як і чистота, була в цілому прерогативою заможних; худорлявість вважалась потворною, нездоровою і ознакою бідності. Крім того, більшість жінок— селянок, служанок і ремісниць — харчувались набагато гірше, ніж їх партнери — чоловіки. Зменшився також зріст європейських жінок, що було результатом економічної та сільськогосподарської кризи, яка тривала з XIV по XVIII ст.

Для жінок було важливим «відрізнитись» від чоловіків в одязі, зовнішності і поведінці. Бальдассаре Кастільйоне у своїй книзі «О придворном» 1528 р. пише: «Я вважаю, що жінці не лічить в будь-якому разі скидатись на чоловіка в своїх звичках, вдачі, в словах, жестах та поведінці. Подібно до того, як чоловік має виявляти сильну і здорову мужність, так і жінці слід мати ніжну і тендітну чуттєвість з відтінком м'якої жіночності в кожному її русі [439].

На думку Сари Ф. Метьюс Гріко, куртуазні моделі ґендерних відносин, відповідно до яких лицар підкорявся своїй Дамі і служив їй як пані відійшли у минуле. Доба Відродження принесла з собою бажання чітко визначити соціальні і сталі ієрархії (включаючи ґендерні). Відмінності як в одязі, так і поведінці стали ще помітніше у XVI-XVII ст. [102].

Зазначимо, що у більшості цивілізованих суспільств жіноче тіло закривається повніше і ретельніше, ніж чоловіче. Окрім геніталій, багато культур намагаються прикрити також жіночі груди, які у багатьох (але не в усіх) суспільствах вважаються сексуально-еротичним стимулом [184, с.384].

Витончені рухи, поведінка й зовнішній вигляд стали важливими ознаками соціального рангу, привласненого новими елітами, що встановили ієрархію стилю замість старого середньовічного, заснованого за принципом народження [444]. Шляхетні й освічені жінки взяли на себе роль арбітрів витонченості (*arbiter elegantiarum*) — законодавців смаків і поведінки чоловіків.

Одначе, після трьох століть під зростаючим впливом буржуазії, яка засуджувала «косметичний камуфляж» і вважала його ганебним

атрибутом аристократії, використання косметичних засобів на початку нової епохи вичерпалось.

XVIII століття завершилось створенням нової жіночої естетики, предромантичною модою на граційність і простоту. У моду увійшли бліде обличчя з великими очима, гнучка, томна фігура. Вважалось, що таке обличчя та фігура здатні передати тонкість почуттів. Це задало тон доби початку XIX століття і романтичної концепції жіночності [467].

«Природний вигляд» заново стає модним. Свіжість, яка не виглядала наслідком пуританського аскетизму або чернечого самоприпинення, а досягалась виключно водою з милом, стала за Людовика XVI, майже вершиною (*sumtum*) жіночої краси.

У доступній нам літературі, немає єдності у визначенні кількості і змісту сучасних «законів краси». Підводячи підсумки, спробуємо виділити чинники, що впливають на створення естетичного канону. Серед загальних спостережень і тенденцій дослідники виокремлюють різницю між чоловічим і жіночим естетичним стандартом внаслідок різного протікання процесів старіння, про що говорили вже древні [191]. За спостереженнями, зниження краси чоловічої більш повільне на старість, ніж краси жіночої.

Довгий час вважалось, що істинно красиве і прекрасне міститься в контрасті між ними. Про це пише у своїй роботі «Людина та її тілесність у різних формах культури», посилаючись на Шелдона, В. Косяк. На його думку, основа зовнішнього вигляду (ендоморф, мезоморф, екторморф) залежить від відношення трьох головних зародкових зачатків – ендодерми, мезодерми, ектодерми. Але ніхто не є чистим типом, а якоюсь сумішшю, часом вигадливою [Там само].

Деякі вчені вважають невід'ємною складовою жіночої краси - красу змієподібних, хвилястих ліній, яка приваблювала вже древніх критян. Надихаючись флорою і фауною моря, вони переносили у своє мистецтво настінного живопису, в орнамент і прикладні вироби звиви хвиль, водоростей і спіралі мушлі (прикладом є зображення царя-жерця на фресці Кносського палацу з паралельними пасмами волосся, що правильно зміяються і лежать на площині стіни). На думку мистецтвознавців, любов до хвилястих ліній можна бачити і в «Весні» Боттічеллі: мінливі пози довгих (готичних) фігур, їхнім сплетінням і вигинам акомпанують змієподібні жіночі коси і хвилеподібно спадаючі легкі покривала [118].

Із закономірностями людської тілесності так чи інакше пов'язані й інші закони краси, засновані на сприйнятті гармонії, пропорційності, міри.

Особливий аспект жіночої еталонної й естетичної тілесності – це «кількість тіла». Милування жіночою повнотою можна зустріти в нижчих і не тільки прошарках суспільства (П. Рубенс, Б. Кустодієв та ін.).

У книзі «Психологія краси і привабливості» Вірени Суемі і Адріана Фернхема робиться спроба висвітлити питання, що рідко розглядаються, а саме: які фізичні характеристики визначають потяг чоловіків і жінок один до одного, чому саме ці характеристики лежать в основі судження про красу, наскільки люди в різних кінцях земної кулі однакові в своїх уподобаннях [349].

Домінуючою парадигмою для пояснення ідеалів чоловічої краси служить соціально-конструктивістська. Це передбачає, що в суспільстві існують певні очікування щодо ідеальної форми чоловічого тіла і що чоловіки все більше і більше порівнюють свої тіла з ідеалізованими медійними та культурними образами [350, с. 129]. Притому, на сьогодні затвердилися уявлення про красу, орієнтовані на фенотип з європейською домішкою.

4. Соціальні та ґендерні особливості еталону фізичної привабливості

Фізична привабливість є суттєвою детермінантою первинного потягу до людини. У експериментах, поставлених в лабораторних і польових умовах, включаючи «знайомства наосліп», університетські студенти виявили тенденцію ставитись з більшою симпатією до привабливих людей. У повсякденному житті, проте, ми схильні вибирати в подружжя когось, хто привабливіший, ніж ми (а якщо менш привабливий, то має компенсуючі якості) [232].

Про появу глобального зростання уваги спільноти до питань досягнення та підтримання певних стандартів фізичної привабливості свідчать дослідження науковців останніх двох десятиліть (Н. Вулф, Дж. Батлер, М. Болохова, М. Бутовська, А. Дворкін, І. Кон, В.Косяк, Д. Майєрс, А. Мататія, В. Суемі, А. Фернхем та ін.).

Феномен фізичної привабливості розглядається як приватний аспект тілесності і в той же час як соціальний конструкт, що ґрунтується на інтерпретації і модифікації людьми на підсвідомому рівні, біологічно зумовлених характеристик зовнішності, що сприймаються у певній культурі як прийнятні для певної статі, але постійно переглядаються у зв'язку з мінливою реальністю [50, с. 446]. Отже, еталон фізичної привабливості є обумовлений соціокультурними умовами образ, на основі якого чоловіки і жінки структурують і інтерпретують особливості власної зовнішності у відповідності до вимог певної культури.

Антропологічна література рясніє вказівками на те, що стандарти краси можуть носити культурно-специфічний характер і змінюватися в різні історичні епохи. Оскільки історично в суспільній свідомості, такі поняття, як «краса», «фізична досконалість», «сексуальність» тощо, були пов'язані головним чином з жінкою, а не з чоловіком, а вимоги до жіночої зовнішності були більш жорсткими, розглянемо більш докладно еталон фізичної привабливості жінки.

Безумовно, багатолікий стандарт жіночності динамічно змінювався в часі, відповідно до статусних ознак і за етнічно-територіальними чинниками, іноді наближаючись до маскулінних взірців. Так, у давніх майя ідеал краси був «досить асексуальний, але явно маскулінний – молода, довга, овальна особа, злегка косоокі очі, м'ясисті губи і подовжений ніс із горбовинкою» [184]. У народів екваторіальної Африки звеличувалася краса блискучої ебенової шкіри, а монголи оспівували кругловидих жінок із сплосщеним носом, чорними очима і прямим густим чорним волоссям.

У Середньовіччі, привабливість міщанки асоціювалась з дуже вузькою талією. Припускають, що ця важлива ознака жіночої привабливості культивувалась й у давні часи, оцінюючись як природня. З огляду на це, деякі фахівці схильні думати про існування «єдиного культурного простору», що об'єднує якісно різні історичні епохи [191].

Отже, еталони фізичної привабливості можна розглядати як один із результатів трансляції культурних норм, що переважають в певний час. В одних суспільствах першорядного значення надають формі обличчя, в інших – більше уваги звертають на форму та колір очей або розміри та форму носа й губ.

У порівнянні з XVIII– XIX ст. у XX ст. значно змінились канони щодо жіночої зовнішності. Тим не менш, численні відмінності в зовнішньому вигляді чоловіків і жінок домінують так само, як і в минулі століття (наприклад, переважання для жінок спідниць та суконь, брюк для чоловіків).

Результати багаторічних досліджень і досвіду свідчать про те, що люди окрім індивідуальних уподобань в цілому сходяться в думках з приводу феномену фізичної привабливості, приймають його і ідентифікують себе з ним [349, с. 20].

Гендерний аналіз доводить, що традиційне сприйняття жінки великою мірою ґрунтується на її сексуальних характеристиках. Однак, встановлено, що в більшості культур норми сексуальної привабливості і найважливіші для жіночої краси характеристики уявляються по-різному. На сучасному Заході захоплення викликає струнка, тендітна будова тіла, тоді як у інших культурах привабливими вважають набагато пишніші форми.

Таким чином, стандарти краси можуть носити яскраво виражений культурно- специфічний характер і змінюватися в залежності від етносу. До таких характеристик, передусім, відноситься міра угодзованості жінок і наявність жирових відкладень на тілі. Етнографічні матеріали, вивчені М. Бутовською, свідчать, що в землеробських культурах арабського Сходу, Африки, Південно-східної Азії красивими вважаються огрядні, повні жінки. Навпаки, культури скотарств красивими бачать сухорлявих жінок з невеликими акуратними грудьми [63, с. 228].

Помічено, що існує взаємозв'язок між критеріями привабливості жіночої фігури і складністю забезпечення харчування. Проаналізувавши у 54 культурах ідеальний тип жіночої фігури і складність забезпечення харчування, Ю. Андерсон з колегами показали наступне. Суспільства, в яких здобич харчування є складним завданням, віддають перевагу повним жінкам. У переважній більшості культур помірно повна жіноча фігура є найпривабливішою. Тільки у культурах, де їжа доступна усім без особливих зусиль (наприклад, США), віддають перевагу помірно худим жінкам [Там само, с. 228-229].

Серед норм сексуальної привабливості, що їх дотримуються як чоловіки, так і жінки, є жіночі груди, яким в деяких суспільствах надають великого еротичного значення. Подекуди в інших культурах на груди не

дивляться як на джерело сексуального збудження. Так, у народів Північного Кавказу (дагестанців, карачаївців, черкесів та ін.), калмиків і деяких народів Центральної Азії маленькі груди вважались привабливішими, ніж пишні. У калмиків розвинені груди вважались ознакою деякої скороспілості, надрозвиненої чуттєвості і навіть більше того, – симптомом розпусти.

На думку дослідників психології краси В. Суемі та А. Фернхема, погляд на красу і потяг до протилежної статі з точки зору оцінки рівня здоров'я і здатності виношувати і рости дітей може лягти в основу іншої поведінки людей, пов'язаної зі здоровим способом життя і відповідальністю за необгрунтоване рішення походити на міфологізований ЗМІ ідеал [349, с. 9].

У рамках еволюційної психології привабливість пояснюється з точки зору вибору чоловіками і жінками тих представників протилежної статі, які мають фізичні характеристики, що свідчать про майбутню продуктивність, зокрема, здатність виносити здорову дитину у жінки і вміння забезпечити захист дитини і матері. Будь-які знаки, що несуть свідчення високої репродуктивності, привертають увагу представника протилежної статі.

Однак, об'єктивний аналіз даних з точки зору еволюційного підходу призводить авторів до висновку, що тільки такий погляд не здатний пояснити реальні факти: краса і потяг до неї залежать від культури і того раннього досвіду сприйняття іншої людини, який люди отримують від своїх батьків, живучи в специфічній культурі.

Традиційна патріархатна культура є носієм стереотипного бачення жіночого тіла. Традиційні культурні стереотипи краси пов'язані з повнотою тіла і розмірами грудей, з кольором шкіри, формою тіла і носа, довжиною і кольором волосся. Напротивагу цьому, якщо простежити динаміку привабливого образу жіночого тіла в європейській культурі XX століття, то можна помітити загальну тенденцію до послідовної переваги худіших, вищих і вузькобедрових жінок [63, с. 228].

Деякі крос-культурні дослідження вказують на те, що перевагу на користь привабливості може бути більш яскраво виражено в тих культурах, де індивідуалізм переважає над груповими цінностями.

У цілому, люди в індивідуалістичних культурах мають незалежне власне «я»: вони приділяють головну увагу своїй індивідуальності, мало

піддаються впливу соціального контексту і зберігають чіткі межі між власним «я» та іншими людьми. Для людей в колективістських культурах, навпаки, характерно взаємозалежні «я», при якому кордони між особистістю та іншими людьми більш розмиті, а самі люди сильно прив'язані до своєї соціальної групи. Ця різниця між двома типами особистості значною мірою визначає зв'язок, який існує між людьми в рамках їх культур, і може впливати на формування стереотипів, зокрема, ґендерних, визначаючи перевагу на користь привабливості.

Науковці роблять висновок про те, що при оцінці характеру або особистих якостей людини ті учасники дослідження, які в більшій мірі ідентифікують себе з елементами колективістського суспільства, менш схильні покладатися на такі індивідуалізовані ознаки, як привабливе обличчя [349, с. 22].

Зауважимо, що інтенсифікація контактів між далекими одна від однієї культурами, розвиток засобів зв'язку, масова культура і колосальний вплив західної культури на країни Азії, Африки і Латинської Америки спричинили тенденцію до глобалізації (універсалізації) канонів жіночої краси. Біла шкіра, великі мигдалеподібні очі, довгі ноги стають бажаними для красунь Китаю, Японії і Індії.

Доволі поширеною є точка зору, що в умовах нечисленності групи етнічні стандарти краси можуть швидко і значимо мінятися, – спрацьовують захисні механізми, що перешкоджають інбридінгу і близькоспорідненому схрещуванню. Сучасні японки намагаються позбавитися від епікантуса і важкої складки верхньої повіки, ніс зробити більш виступаючим, а вилиці менш помітними, тобто, намагаються максимально стерти зі своєї особи яку-небудь етнічну специфіку [63, с. 223]. Особливу увагу притому приділяють волосся, яке стало в американському суспільстві своєрідним атрибутом, за допомогою якого можна підкреслити свою расову ідентичність або нівелювати таку.

В наш час існують математичні розрахунки пропорцій, модулів, канонів і «квадратів» для обчислення краси людського тіла. Проте не можна не помітити, що всі ці й інші кількісні характеристики фізичного вигляду людини з їх вербальними інтерпретаціями переважно «безстатеві».

Як результат, сучасні стандарти фізичної привабливості, що виникли в кінці XX століття, можуть бути витлумачено як один з основних і доступних факторів для підтримки традиційної дихотомії фемінінності/маскулінності. Основні полярно протилежні вимоги до зовнішності чоловіків і жінок досі зберігають своє значення.

Відповідно до положень ґендерної соціалізації еталон фізичної привабливості є виразником ґендерних характеристик особистості, які втілюють один з стереотипів маскулінності/ фемінінності: полярність чоловічих і жіночих особистісних характеристик.

За висловом Ігоря Кона, страх здатися жіночним відображається в повсякденних критеріях чоловічої привабливості. «Справжній чоловік» повинен бути грубуватим і позбавленим прагнення подобатися. Гарний, витончений чоловік часто викликає підозри в жіночності, зніженості, дендизмі і гомосексуальності. Спокусливість і витонченість асоціюються, радше, не з прямою жіночністю, а з браком маскулінності [187, с.261].

Отже, ґендерно-поляризовані уявлення людей відбиваються у свідомому протиставленні жінок чоловікам, через закріплення в культурі протилежних канонів щодо чоловічої і жіночої привабливості, а саме: бажана молодість жінки і зрілий вік для чоловіка; мініатюрне, тендітне жіноче тіло і маскулістне вражаючих об'ємів чоловіче тіло; обов'язковість макіяжу і фарбування волосся для жінки і небажаність макіяжу і фарбування волосся для чоловіка; довге волосся у жінок і короткі стрижки для чоловіків; білозуба посмішка на обличчі жінки, радісний вираз – і стриманий, серйозний вираз обличчя, яке приховує посмішку, для чоловіка [7; 29; 33; 50; 232].

Ці параметри, що представлені в різних ЗМІ, стимулюють жінок зберегти соціально-схвалюваний тип зовнішнього вигляду, слугуючи цілям ідеології споживання, перетворюють піклування по догляду за красою власного тіла в проблему сучасної жінки.

Дані досліджень останніх тридцяти років, які наводять В. Суемі та А. Фернхем [349, с. 153], вказують на те, що людям, які приймають традиційні ґендерні ролі (тобто більш яскраво виражену маскулінність або фемінність), властиво віддавати перевагу формам тіла, які визначаються як привабливі в «традиційному» сенсі, а саме жіночим фігурам в формі пісочного годинника і м'язистим V-подібним чоловічим фігурам. У індивідуумів, які обирають більш «вільні» ґендерні ролі, навпаки, спостерігаються менш стереотипні переваги.

У ході інших досліджень проводилося порівняльне вивчення сприйняття форм тіла в двох вибірках з різних культур, що включають представників Данії (країни з менш стереотипним уявленням про ґендерні ролі) і Португалії (європейської країни з більш стереотипним уявленням). Було з'ясовано, що португальські учасники в більшій мірі воліють традиційних «апетитних» жінок і чоловіків з V-образною формою тіла, ніж датські учасники. Останні, навпаки, як у жінок, так і у чоловіків віддають більшу перевагу «незграбним» фігурам (з вузькими стегнами) [Там само, с. 153-154].

Дані цих досліджень дозволяють припустити, що ґендерні ролі роблять серйозний вплив на те, як ми сприймаємо тіла можливих партнерів. Вчені висувають гіпотезу, що індивідуальні ґендерні стереотипи мають відношення до культурних ґендерних стереотипів і що між ними існує певний зв'язок. [349, с. 154].

На фоні процесів глобалізації має місце ще одне спостереження. Раніше фізична привабливість була визнана необхідною насамперед для жінок. Сьогодні засоби масової інформації переповнені ідеалізованими зображеннями чоловіків. Як результат, велика кількість чоловіків незадоволені власним виглядом. У 2003 році близько 1,1 мільйона американських чоловіків зробили пластичні операції [239 та ін.].

З огляду на цю тенденцію, І.Кон зауважує, що замість того, щоб обирати між еволюційними і соціально-структурними теоріями, дослідники статевих відмінностей в партнерських уподобаннях повинні систематично досліджувати сфери правомірного застосування кожної з теорій» [185, с. 243].

Оскільки маскуліність знаходиться в процесі зміни, новий баланс влади вимагає прикладів, що враховують цінності, які раніше вважалися жіночими. На широкому екрані чоловіки все ще герої, але новий еталон мужності сьогодні утілює в собі не Джон Уейн, а Орландо Блум. Можливо, чоловіків все ще приваблюють сильні мускулістні герої, але жінки віддають перевагу чутливому «новому чоловіку», що не намагається скидатися на мачо [239].

І.Кон в роботі «Чоловіче тіло як еротичний об'єкт» вказує на те, що критерії чоловічої і жіночої краси та сексуальної привабливості завжди і всюди включають безліч позагенітальних компонентів - очі, обличчя, торс, грудні м'язи, форма ніг і т.ін. За всієї культурно-історичної

специфічності цих елементів тут є і певні константи, які психолог наводить на прикладі одягу.

Так, у середньовічній Європі чоловічий одяг прикривав велику частину тіла. Але з XII до XV ст. верхня частина чоловічого одягу постійно коротшала, а вузькі штани підкреслювали форми і контури чоловічих ніг, сідниць і геніталій. Нерідко це видовище було відверто сексуальним, і ефект його спеціально посилювався. Змінювався і сам канон чоловічої краси. На середньовічних чоловічих портретах ноги виглядають перш за все сильними і міцними. На початку Нового часу вони стають тонші і довші, художники прагнуть підкреслити їх витонченість і елегантність. У чоловічих портретах XVII ст. з'являється відкрита шия, тонка шовкова сорочка відкриває контури грудей і т.д. Пізніше таке аристократичне розслаблення стало здаватися жіночним і потенційно гомоеротичним, але в той час це не викликало таких асоціацій [187, с. 268].

Розмірковуючи про ґендерну специфіку канону привабливості, варто звернути увагу на твердження, що, хоча естетика чоловічого і жіночого тіла і критерії краси мають певні інваріанти, вони сильно залежать від ґендерної стратифікації і особливостей життєдіяльності чоловіків і жінок, причому різні канони і образи не лише змінюють один одного, але і співіснують.

I. Кон вважає, що чим складніше культура, тим більше вона допускає нормативних варіацій і індивідуально-групових відмінностей, які особливо помітні на рівні повсякденного життя [184].

Визначальним фактором жіночої краси є витонченість правильних кривих ліній, а чоловічої – пропорційність фігури. Але привабливість чоловічого і жіночого тіла обумовлена не тільки пропорційністю, але й характером контурів. Дослідники бачать суттєву відмінність контурів жіночого тіла й чоловічої фігури в тому, що першим більшою мірою властиві криві лінії. Округлі, правильні обриси, властиві жіночому тілу, надають йому більше краси порівняно із чоловічим тілом, де переважають прямі, кутасті, тобто неправильні й некрасиві лінії [191].

В цьому зв'язку особливо варто виділити сучасних чоловіків-культуристів з «барочним» надлишком штучних форм і красивих кривих ліній, що мимоволі заперечує ці лінії як прерогативу жіночого тіла. Пишнота і свідоме перебільшення тілесності культуризмом, навмисна

імпозантність наводять на думку про свідомо фіктивний, опосередкований, позбавлений простоти штучний образ тіла.

Тим не менш, як підкреслює Кон, головний принцип гегемонної маскулінності – чоловік не має ні в чому бути схожим на жінку – поширюється і на репрезентацію чоловічого і жіночого тіла [185, с. 247].

Ґендерний аналіз відмінностей в рівні задоволеності своїм власним виглядом свідчить про наявність тенденції, згідно якій у жінок в порівнянні з чоловіками більш виражене негативне ставлення до власного зовнішнього вигляду. Наприклад, у роботі Д.Майєрса [232, с.541-542] наведені результати вивчення відмінностей вікової динаміки і ґендерних відмінностей самооцінки в цілому і самооцінки власної зовнішності, зокрема. Результати дослідження показують, що у віці від 11 до 18 років, ступінь задоволеності власною зовнішністю в дівчаток, нижче ніж у хлопчиків. С. Бем також підкреслює, що чоловіки, як правило, схильні позитивно ставитися до власного тіла, а жінки – негативно [29].

Дослідники виявили, що в основі невдоволення власною зовнішністю знаходяться соціальні чинники (соціальне порівняння себе з певними людьми, які представляють своєрідний еталон фізичної привабливості), які співвідносяться з певними індивідуальними особливостями людини: конформність, невпевненість, зосередженість на зовнішності як єдиному ресурсі особистого розвитку [50, с. 446], що більш характерно для жіночої особистості внаслідок традиційного приниження жіночої статі.

Таким чином, соціалізація тіла пояснює сенс відмінностей між стандартами краси, що диференційовані за статевою ознакою, і дозволяє встановити зв'язок між соціальними нормами, що висувуються до зовнішнього вигляду і традиційною системою ґендерних стереотипів.

Однією з гіпотез, що пояснюють це явище, може бути спостереження психологів, за яким, невідповідність соціального еталону фізичної привабливості і індивідуальних фізичних параметрів призводить до незадоволеності власною зовнішністю в першу чергу у людей, які характеризуються високим ступенем залежності від суспільної думки, низькою самооцінкою і відсутністю різноманітних джерел самореалізації особистості (наприклад, професії, хобі, і т. д.) [33; 81, 50].

Зауважимо, що дані різних авторів (Д. Міхель та ін.), наведені М. Болоховою [50, с. 445], свідчать про те, що західноєвропейські жінки більше невдоволені власною зовнішністю, аніж чоловіки. В той же час, за даними американських дослідників, що опитали понад 1000 американців чоловічої статі, майже половина чоловіків невдоволені своєю зовнішністю. Варто уваги, що у 1972 р. так вважав лише кожний шостий [183].

Отже, маємо тенденцію, що спростовує попередні спостереження науковців. В руслі цього, можна говорити і про те, що в суспільній свідомості, такі поняття, як «краса», «фізична досконалість», «сексуальність» тощо, вже не пов'язані переважно тільки з жінкою. На Заході, ця ситуація поступово змінюється, здебільшого через те, що жінки стають дедалі активніші в усіх сферах діяльності поза домом, а чоловіки більш розкутішими в своїх уподобаннях. Однак й зараз як ніколи, прагнення до краси і привабливості, чим би воно не було викликано, може чинити глибокий вплив на окремих людей, політику держави і суспільство в цілому.

VIII. КУЛЬТУРНА ДИНАМІКА СЕКСУАЛЬНОСТІ

1. Сексуальність і норми сексуальної поведінки в культурі

Чоловіча та жіноча сексуальність були темою досліджень переважно у психологів та психоаналітиків соціологічного напрямку – Е. Гідденса, В. Джонсон, І. Кона, Ж. Лакана, Ю. Лорбер, Б. Маліновські, Г. Маркузе, У. Мастерса, В.Райха та ін.

Сексуальність – широке поняття, яким позначаються сексуальні характеристики та сексуальна поведінка людських істот. Сексуальна (статева) ідентичність – прийняття індивідом своєї сексуальної орієнтації (гомосексуальної, гетеросексуальної чи сексуальної). Психосексуальна орієнтація – спрямованість статевого потягу, яка визначає вибір сексуального партнера і особливості статевої поведінки.

Раніше сфера сексуальності визначалась через біологію та інстинкт. Важливою спільною характеристикою досліджень сексуальності та ґендерних відмінностей є те, що в обох випадках учені подекуди зверталися до світу тварин, аби краще зрозуміти людей. Проте, наша сексуальність інстинктивна лише в тому розумінні, в якому є інстинктивною статеву поведінку багатьох нижчих тварин.

Найновіші дослідження показують: сексуальна активність багатьох тварин набагато складніша, аніж раніше вважалося. Висновки можуть мати лише умовний характер, особливо ж коли прикласти їх до людської сексуальної поведінки. Сексуальність – це надто складне явище, аби повністю прив'язати його до біологічних характеристик.

Сучасні дослідники підкреслюють, що ця сфера соціально сконструйована і тому може змінюватись історично. За останні три десятиріччя відмінності між жінками та чоловіками в сексуальній сфері різко зменшились. Статеве життя в сучасних суспільствах, як і багато чого іншого, зазнає важливих змін, що торкаються емоційного життя кожного з нас. В наш час вже доведено, що Ідеї про «чоловічу сексуальну агресію» і «жіночу пасивність» пов'язані з очікуванням різних соціальних ролей (чоловік – мисливець-здобувач і годувальник; жінка – жінка, що народжує, виховує та опікує) на підставі впливів генетичних і гормональних відмінностей.

Дослідники, що працюють у різних галузях науки, проводять два типи досліджень, що доповнюють одне одного. Вивчається соціальна організація сексуальності в різний час і в різних країнах. Окрім того, аналізуються дискурси і ті соціальні інститути, які сприяли посиленню прерогативи гетеросексуальних відносин.

У всіх культурах більшість людей гетеросексуальні; вони шукають емоційної наснаги та сексуальної втіхи у взаєминах з іншою статтю. Гетеросексуальність лежить в основі шлюбу та сім'ї у більшості культур світу.

Але існує також чимало сексуальних меншин зі специфічними смаками та нахилами. Юдіт Лорбер розрізняє не менш як десять різних сексуальних ідентичностей у людей: гетеросексуальна жінка, гетеросексуальний чоловік, жінка-лесбіянка, чоловік-гей, бісексуальна жінка, бісексуальний чоловік, жінка-трансвестит (жінка, що регулярно вдягається як чоловік), чоловік-трансвестит (чоловік, що регулярно вдягається як жінка), транссексуальна жінка (чоловік, котрий став жінкою), транссексуальний чоловік (жінка, яка стала чоловіком). Самі сексуальні взаємини ще більш розмаїті.

Дослідники сексуальної поведінки (А. Кінсі, І. Кон, З. Фрейд та ін.) дуже часто спираються на теорію еволюції, яка ґрунтується на твердженні, що види, які населяють планету у даний час є біоісторичними конструкціями, котрі еволюціонували внаслідок взаємодії біології та оточуючого середовища. Закон, що був застосований Дарвіном до філогенетичного розвитку видів, був застосований Фрейдом до онтогенезу людської психіки, у тому числі до процесу розвитку того, що Фрейд називав «вибором сексуального об'єкту». Цікаво, що Фрейд позбавивши гетеросексуальність переваг, вважав її разом з гомосексуалізмом одним з можливих результатів психосексуального розвитку дитини. Основні положення теорії Фрейда про гомосексуалізм були викладені ним в його «Трьох есе по психології сексуальності», уперше опублікованих у 1905 році. Цей твір представляє собою головну теоретичну роботу Фрейда з питань розвитку сексуальності у малюків і дітей [376].

Щодо транссексуалізму, то Сандра Бем вважає: навіть з точки зору психічного здоров'я, його значно коректніше розглядати в якості соціальної патології, ніж як індивідуальне відхилення. Іншими словами,

було б краще, розглядати транссексуалізм як зворотній бік соціального процесу ґендерної поляризації, який формує абсолютно традиційних чоловіків і жінок [29].

Прийняті види сексуальної поведінки дуже відрізняються в різних культурах, і це дає підставу думати, що більшість сексуальних реакцій мають не вроджений характер, а виникають унаслідок навчання. Найрозлогіше дослідження в цьому плані було проведене у ХХ ст. Келланом Фордом та Франком Вічем, які вивчили антропологічні дані більш як із двохсот суспільств. Вони виявили цікаві полярно протилежні варіації в тому, що вважалося «природною» сексуальною поведінкою, і в нормах сексуальної привабливості.

В традиційних суспільствах досі розповсюджена ініціація (обряд посвяти), що найчастіше пов'язаний з соціальним оформленням настання статевої зрілості у підлітків. У багатьох народів ініціація пов'язана з хірургічними операціями на статевих органах. Найбільш часто цей обряд проходять хлопчики. У одних народів їх піддають обрізанню (видаленню крайньої плоті), у інших – субінцізії (підрізання – вскриття нижньої частини уретри), ще деякі роблять суперінцезію (надрізання верхньої частини крайньої плоті, без повного її видалення). Болісні хірургічні випробування є випробуванням мужності, і в той же час повинні свідчити про перетворення хлопчика в чоловіка, що пояснює посилену увагу до його статевих органів.

Етнографи розходяться в поясненні суті обряду ініціації, однак без сумніву, цей обряд будується на протиставленні чоловічого і жіночого і зверхності першого над другим. Вважалося, що традиційний зв'язок чоловіка з соціальним (на відміну від зв'язку жінки з природою) повинен ритуально посилюватись обрядом, що відриває його від природи, порушуючи його природну цілісність. Саме тому етнографи пояснюють чоловічі ініціації необхідністю утвердження особливого чоловічого статусу і підтримки групової солідарності чоловіків в протигагу жіночому началу. Недарма ці ритуали особливо розвинуті в тих суспільствах, де походження визначається за батьківською лінією і існують замкнуті чоловічі союзи. Вони також символізують розрив хлопчика з матір'ю, під впливом якої він знаходився в ранньому дитинстві і через ідентифікацію з якою проходило його становлення, тобто ініціація – символічний водорозділ між дитинством, коли дитина знаходиться під владою жінок і дорослістю, коли вона вступає в світ чоловіків.

Дівчата підлягають обряду ініціації рідше, ніж хлопчики, хоча деякі народи теж проходять через жорсткі генітальні операції. Менша розповсюдженість ініціації серед дівчат, на думку етнографів, пов'язана з уявленням про орієнтацію жінок на замкнутий світ дому, а не відкрити сферу соціального, що потребує менше соціальних ніж природних зусиль по формуванню особистості жінки. Окрім того, жінка не потребує штучного соціокультурного розчленування життєвого циклу, бо у неї для того існують біологічні межі (менархе, втрата дівочості, вагітність, поява дітей, клімакс). І.Кон робить висновок про зв'язок ініціації з соціальною залежністю жінок, розвитку яких патріархатні культури приділяють менше ролі, ніж розвитку хлопчиків [183].

Сьогодні традиційне ставлення до сексуальної поведінки існує поряд з більш ліберальним, особливо з 1960-х років. В кіно та театральних виставах подаються сцени, в яких показують те, що раніше вважалося неприйнятним, і для більшості дорослих, котрі того хочуть, порнографічна продукція стала цілком доступною.

На кінець 40-х рр. XX ст. дослідження А. Кінсі та його колег встановили різницю між публічно схвалюваною сексуальною поведінкою і поведінкою реальною, що її виявили науковці. Сексуальна лібералізація почалася значно раніше, в 1920-х роках, коли багато молодих людей відчули себе вільними від суворих моральних правил, яким підкорялися попередні покоління. Період більшої дозволеності 1960-х років призвів декларовані принципи поведінки в більшу відповідність із тим, що відбувалося насправді. Цьому сприяли суспільні рухи 1960-х рр., що кинули виклик існуючому порядку, зокрема, рухи, пов'язані з контркультурними тенденціями або стилем життя (хіпі та ін.). Ці рухи порвали із тодішніми сексуальними нормами, проповідуючи сексуальну свободу. Розвиток медицини, винахід контрацептивних таблеток для жінок дав змогу контролювати дітонародження. Жіночі громади також почали вимагати більшої незалежності від чоловічих сексуальних цінностей, відмови від подвійного стандарту [359].

Наприкінці 1980-х років Ліліан Рубін опитала тисячу американців між тринадцятьма і сорока вісьмома роками, намагаючись з'ясувати, які зміни в сексуальній поведінці відбулися за останні тридцять років чи близько того. Згідно з її даними, зміни відбулися неабиякі. Сексуальна активність, як правило, починалася в молодшому віці, аніж

у попередньому поколінні; більше того, сексуальна практика підлітків мала тенденцію бути не менш розмаїтою та широкою, ніж практика дорослих. Подвійний стандарт іще існував, але не такий значний, як раніше. Однією з найважливіших змін було те, що жінки стали сподіватися й активно шукати втіхи у сексуальних взаєминах. Вони хотіли її одержати, а не тільки дати – явище, яке, на думку Рубін, матиме великі наслідки для обох статей.

Жінки почуваються тепер сексуально розкутішими, аніж колись. Але, досягши такого поступу, схвалюваного більшістю чоловіків, вони стали набагато вимогливіші, й це багатьом чоловікам прийняти важче. Л. Рубін доходить висновку: якби чоловіки перестали застосовувати свою сексуальність як засіб контролю, виграли б не тільки жінки, а й вони самі [Там само].

У 1994 р. група дослідників опублікувала матеріал під назвою «Соціальна організація сексуальності: сексуальна практика в Сполучених Штатах» – найвичерпніше, ніж у будь-якій країні, студіювання сексуальної поведінки від часів Кінсі [94, с. 131-133]. На подив багатьох, це дослідження зафіксувало наявність істотного сексуального консерватизму серед американців. Згідно з цим дослідженням, американці мають у середньому лише трьох партнерів за все своє життя. Та, на противагу явній стабілізації сексуальної поведінки, це дослідження зафіксувало й протилежні тенденції, найзначнішою з яких є прогресивне зростання рівня дошлюбного сексуального досвіду, зокрема серед жінок. Як з'ясувалося, понад 95 відсотків американців, які сьогодні беруть шлюб, уже мали статеві зносини.

Зауважимо, що дослідникам сексуальної поведінки доводиться долати багато труднощів, оскільки такі опитування не дають надійної інформації про сексуальну практику. У загалом більш консервативному сучасному оточенні люди більше схильні приховувати подробиці свого сексуального життя. Страх перед СНІДом змусив багатьох людей звузити коло своєї сексуальної активності. Отже, істинність подібних опитувань іноді стають темою жвавих дискусій [94; 89].

Наприклад, за даними одного з досліджень, проведеного серед старших людей, які мешкають не в притулках для літніх людей, 74 відсотки виявилися сексуально активними. Ще одне таке дослідження показало, що більшість чоловіків, навіть переступивши поріг дев'яноста

років, зберігають інтерес до сексу [415, с. 37-48].

В дослідженні соціально-культурної організації сексуальності, в різні епохи і різних країнах особливу значущість мають два висновки. Згідно з першим, навіть в американському суспільстві на пристрасну романтичну дружбу між двома людьми однієї статі не дивились як на відносини сексуального характеру до кінця дев'ятнадцятого століття, поки не були розроблені і сформульовані такі поняття, як інверсія і, пізніше, гомосексуалізм. Сексуальність раніш розглядалась виключно на рівні поведінки (вона не вважалась якістю характеру або людської особистості), а правила сексуальної поведінки сприймалися не в контексті того, до якої статі належав сексуальний партнер, але стосувались того, чи має поєднання словесних маніфестацій, усних або письмових проявів, які відбивають певну ідеологію або мислення певної епохи, метою сексуальної поведінки продовження роду чи ні.

Другий важливий висновок, на якому зосереджує увагу С. Бем, виник в дискусії навколо раннього міжкультурного дослідження Форда і Біча. Ці дослідники показали, що, на відміну від США, у ряді країн виключна гетеросексуальність не тільки не є одним з найбільш розповсюджених чоловічих і жіночих сценаріїв, але самі ці сценарії включають певні види гомосексуальних дій. Найбільш яскравим прикладом в цьому відношенні є плем'я самбіа (Нова Гвінея), де діє така культурна вимога: маскуліність «справжнього» чоловіка можна набути тільки через орально-генітальну передачу насіння від старшого чоловіка до молодшого [29, с. 146-147].

Соціокультурний підхід до сексології охоплює широкий і досить різноманітний спектр досліджень, заснованих на наступних принципах: 1) сексуальна поведінка та мотивація не біологічні, а соціально культурні явища; 2) вихідна одиниця дослідницького поля – це є окремий індивід і не пара, а соціальне ціле; 3) сексуальна поведінка та установки індивідів є похідними від стандартів культури суспільства, що, в свою чергу, залежить від соціальної структури і способу життя; 4) окремі елементи сексуальної культури – еротичний код норми сексуальної поведінки та ін., з одного боку, своїм корінням пов'язані з біологічною спадщиною людини, а, з іншого – детерміновані внутрішньою логікою і алгоритмом культури як системного цілого, але сексуальна культура в цілому є соціальним явищем; 5) хоча сексуальна культура різних людських

спільнот має спільні компоненти, в цілому вона доволі різноманітна і історично мінлива; звідси походить необхідність її порівняльно історичного дослідження, що інтегрує дані соціології, етнографії, соціальної історії, історичної та крос культурної психології, етології і лінгвістики; 6) різні соціальні групи та суспільні верстви одного й того ж суспільства можуть суттєво відрізнятися в своїх установах і поведінці; звідси виникають різнобічні статеві, вікові, соціо професійні, етнічні, релігійні, сексуально орієнтаційні і інші сексуальні субкультури; 7) окремі елементи сексуальної культури і вся вона в цілому нерозривно пов'язана з більш загальними соціально культурними явищами і змінюється разом з ними. Ці положення поширюються на нормативну культуру і на поведінку окремих індивідів.

2. Феномен людської сексуальності у соціально-культурному і філософському аспекті

Хоча сексуальна культура різних людських спільнот має однакові компоненти, в цілому вона доволі різноманітна і історично мінлива; звідси походить необхідність її порівняльно історичного дослідження.

Науковці твердять, що весь антропогенний період проходить під знаком Еросу – інстинкту життя (З. Фрейд), потягу до з'єднання. Притому дослідники доходять висновку, що статеві стосунки в первісну добу суттєво відрізнялись від сучасних. Первісна родина, на думку багатьох істориків, була не лише численною, як це широко відомо, але ще й інверсійною, тобто в сексуальних стосунках перебували й одностатеві члени сім'ї.

«Сходження чоловіка з жінкою було великою мірою обумовлено не звільненням від сексуальної напруги, тим більше не любовною романтикою, а, скоріше, відправленням релігійно-магічного культу запліднення, все того ж культу вічного оновлення», – вважає С. Росляков [310, с.131-132]. Отже, найбільш поширеними були еротичні обряди і культу первісної людини, які мали на меті – зачарувати особу протилежної статі і для того використовувались різноманітні прикраси (буси, амулети, витвори з кісті, тощо) як на відомому зображенні в

печері Істюріц, де показаний чоловік, який переслідує оголену жінку. На первісному етапі розвитку людського суспільства образи чоловіків і жінок не індивідуалізовані, але для С. Рослякова нема сумніву в тому, що образ палеолетичної Венери - узагальнений образ жінки-матері, несе в собі любов [309, с.124].

Про сформовану сексуальну культуру маємо говорити в античну добу. Храмова еротика, що перемежовувалася з обрядовістю й філософією, була масовим релігійним служінням, зокрема, у Стародавній Греції, Фінікії, Індії. Ієродули, богині любові, віддавалися за винагороду на вівтарному камені. Храмів же й святилищ на честь Афродіти, яка за популярністю затьмарила самого Зевса, було в Елладі незліченно.

Істинні філософи, писав Платон у «Федоні» (діалог Платона «Федон» оповідає про бесіду Сократа з учнями в його останні години і про смерть великого грецького філософа), відганяють від себе всі бажання тіла, стримуються й нізащо їм не поступаються. Демокрит (за чутками, пущеними апологетом Тертулліаном) нібито сам засліпив себе, довго дивлячись на відбиття сонця на полірованій поверхні щита, тому що не міг бачити жінок без бажання, а це відволікало його від наукових і філософських занять, які для нього були головними.

Якщо жіноча проституція, до того ж часто рабська, входить в моральні норми, розпуста вільних жінок, дружин громадян і самих громадян є злочином, зауважує П'єр Брюле, описуючи повсякденне життя гречанок у класичну добу [57, с. 100]. І продовжує: «Грецькі чоловіки, схоже, легко переходять від партнера до партнерки. У них зовсім відсутній або слабо виражений розподіл залежно від особистих смаків: справжня «полісексуальність». Любов чоловіка до гарних хлопчиків і цікавість, яку він виказує до одного з них, не суперечить тому, що він може кохати свою дружину [Там само, с.101].

Зауважимо, що у працях Платона і Арістотеля повністю відсутнє сприйняття жінки як сексуальної спокусниці, здатної підштовхнути чоловіка до скоєння злих справ (як у випадку з Адамом і Євою) або позбавити його сил (як у випадку із Самсоном і Далілою). Ця прогалина в андроцентричній концепції жінки, може бути пов'язана, як припускає Сандра Бем, з гомоеротизмом давньогрецької культури. Для чоловіків такого складу, як Платон або Арістотель жінки не були центром емоційного життя і об'єктами сексуального бажання [29, с. 89]. Таким чином, у даному випадку жінка не сприймалась в контексті чоловічої

сексуальності, незважаючи на загальну андроцентричну традицію.

Спираючись на історико-культурні джерела, можна говорити про те, суть грецького життя на початку класики – в сексуальній різноманітності. Найбільш поширені типи стосунків: пара може бути однієї статі і віку – чоловічий і жіночий гомосексуалізм, однієї статі і різного віку – особливо у чоловіків – педерастія, може бути різностатевим. Притому, прихована або явна ієрархія досить складних цінностей, що відносяться до кожного типу зв'язків, взаємодіє з «персональними» смаками: найпрекраснішою є любов до хлопчика, а не до жінки; любов жінок до чоловіків менш прекрасна, ніж чоловіків до дітей. У гомосексуалізмі більш прекрасними вважаються чоловічі стосунки між дорослим і дитиною в ролях, що кодифікують, і позиціях. Посилаючись на висловлювання грецьких державних діячів і філософів, зокрема, реформатора Солона, П'єр Брюле припускає, що уся грецька еротика заснована на образах педерастичної еротики [57, с. 99-100].

Жінка в римській імперії також зовсім не була виключним об'єктом посягань і пристрастних бажань. Згідно із традицією *мізогінізму* – презирства до жінки, ставлення до неї було як до нижчої істоти. Стверджувалось, що жіноче лоно призначено тільки для народження, сама вона є нечистою і нездатною на велике почуття.

Однак, вже біблійна історія гріхопадіння Адама і Єви, вводить тему жінки як сексуальної спокусниці. Джерард Ларю вважає, що про секс в Біблії сказано набагато більше, ніж більшість з нас думає. І те, що Біблія «говорить» про секс і людську сексуальність, має могутній вплив на усю західну культуру – впрямую або опосередковано [204, с.278]. Початком гріхопадіння, як відомо, була історія про те, як Змій – спокусник переконав Єву спробувати заборонений плід з дерева пізнання. Хоча біблійна версія не пояснює, чому змії звернувся саме до Єви, а не до Адама, вже вибір змія підкреслює сприйняття жінки як відхилення в гірший бік від чоловічого стандарту.

Складається традиція зображати жінок як дочок Єви, підступними спокусницями, головною метою яких було спокушати довірливих чоловіків і віддавати їх у владу Сатані.

Образ жінки як сексуальної спокусниці, яка спокусила чоловіка зробити те, що йому не притаманне, стоїть за вчинком Адама, який саме після Єви, перетнув межу дозволеного. Отже, причина з якої Адам скоїв

гріх: спокуса з боку Єви. Джон Філіпс резюмуючи пояснення в сексуальній площині наступним чином: «З-за власної слабкості вона дозволила себе спокусити, вона здатна спокусити чоловіка, сповнена диявольської сили». Як «нструмент волі Сатани, вона наділена непереборною сексуальністю, що неминуче штовхає Адама покласти край його райського існування» [30, с. 86].

В трактовці Сандри Бем куштування забороненого плоду символізує плотську сексуальність. Справді, коли Адам і Єва з'їли плод, вони виявили, що на них немає одягу. Те, що Єва зірвала плод першою, а тільки потім схилила Адама, узгоджується з сприйняттям жінки як сексуальної загрози [Там само, с. 87].

Феміністська думка вважає, що християнська теологія сприяла розповсюдженню символіки, що відображала чоловічі ідеї про секс: сексуальне зло - блудниця, сексуальна чистота – незаймана дівчина, сексуальне розмноження – мати [339, с.70].

Ставлення до жінки суто в рамках сексу є особливістю християнської доктрини, що підтверджується, за спостереженнями В. Суковатої, тим, що опис жінки в Біблії відбувається в антиномічних категоріях – або «нареченої» (потенційного «товару», об'єкта обміну між чоловіками), або безстатевої, асексуальної Матері [340, с. 385].

Міф про жіночу сексуальність в основі ідеї сексуального зв'язку жінок з дияволом. Ідея, що відьми і єретики мали сексуальні оргії не була новою: сліди її можна знайти навіть в XI столітті. У XIV столітті з'являється переконання, що відьми задля чаклунства об'єднуються з дияволом в ритуальних статевих актах. Ідея сексуальних зносин жінки з «демонами-інкубами» проходить через весь «Молот відьом» [419, с. 102, 126– 127, 198– 201].

За цим твором, саме через власну матеріальність, тілесність жінка не в змозі стримати свою сексуальність. Звернення жінок по допомогу до диявола викликане начебто її ненаситністю у тілесних втіхах. І жертвою її хіті виступає не тільки чоловік, а й також ворог роду людського.

Жіноча сексуальність сприймається як щось загрозливе і вороже не тільки для чоловіка, але й для самої жінки. У творі «Хроніки Георгія Амартола» проводиться ідея необхідності контролю чоловіком жіночої сексуальності.

Отже, жінку розглядають як істоту загадкову і загрозливу, яка в якості сексуального об'єкту притягує і спокушає. Несексуальний об'єкт втілюється в образі матері і домогосподарки, які будучі дружніми, своїми, близькими, мають притаманні ним чесноти.

За доби патристики (між четвертим і шостим століттями) стають поширеними вимоги цнотливості, а сексуальність стає найпершим знаком нечистоти. В ранньоаскетичній літературі тенденція необхідності постійно боротися зі спокусою є провідною. Амвросій і Ієронім вбачають втілення диявола в жінці, порівнюючи її з пристрастю (хиттю) і задоволенням. Якщо ж вона бажає спастися, відмовившись від тіла, то перестає бути жінкою.

Аналіз патристики, зроблений фахівцями, доводить, що її головною особливістю є те, що жіноче ототожнюється не з чуттєвістю як такою, але із збоченою, грішною чуттєвістю, що знищує внутрішню єдність людського і божественного начала. Згідно Августина (354-430), чуттєвість сама по собі не є грішною, бо вона є необхідною для віри і переживання людиною її відносин з Богом. Чуттєвість стає грішною, коли в ній починає домінувати задоволення, тобто, індивідуалістичний потяг, неконтрольований розумом. З точки зору Августина, почуття, що найменше піддається раціональному контролю і тому є найбільш гріховним, – це сексуальне задоволення/хіть, джерелом якої є жіноче начало [131, с. 397].

Медицина підтверджувала цей всепоглинаючий образ жіночої сексуальності, оголошуючи еротичну функцію біологічною потребою жінок. Істерія – хвороба, джерело якої начебто знаходилось у матці, – вважалось причиною манії одержимості і інших форм душевних негараздів.

Західне ставлення до сексуальної поведінки майже дві тисячі років формувалося передусім християнством. Панівний погляд християнської церкви полягав у тому, що статеві зносини схвалювати не слід за винятком лише потреби відтворення людства. Отже, біблійна традиція предписує займатись сексом тільки у рамках сімейного життя. У сексуальному житті від жінки передусім вимагалось утримання і безпристрасність. Різко негативні установки до сфери людських почуттів, не пов'язаних з Богом, були пов'язані в уяві теологів з жіночим началом як втіленням спокуси.

Таким чином, Середньовіччя стало свідком створення сексуальної етики, на основі відмови від задоволень і зобов'язання мати нащадків.

В деякі історичні періоди цей погляд призводив до надмірного святенництва в усіх верствах суспільства. Але в інші часи багато людей або нехтували церковні настанови, або кидали їм відвертий виклик, масово практикуючи поведінку (наприклад, адюльтер), що засуджувалась церковною владою. Як відомо – підкреслює Якоб Буркхардт, – аж до самої появи хвороби сифіліса Середньовіччя не гнушалось заурядного блуду [62, с.291].

Історики зауважують: суттєвим фактором, що сприяв ототожненню жінок із сексом і гріхом, була поява і швидке поширення сифіліса наприкінці XV ст. В середні віки в Європу чума і сифіліс прийшли саме з Італії. За висновками науковців, ця хвороба залишила невідворотний слід у свідомості сучасників, які сприймали її як земне покарання за гріх хіті і, насамперед всього, як результат частих відвідувань закладів з дурною славою [156].

Це спонукало до шлюбної сексуальності за рахунок всіх інших сексуальних практик. Ставлення до тіла і сексуальності, таким чином, характеризувалось постійним діалектичним зв'язком між бажанням еротичного кохання і вимогами соціальних і релігійних зобов'язань.

З XVI ст. стійка кампанія була здійснена проти будь-якої форми оголення і позашлюбних сексуальних відносин. Між 1500 і 1700 рр. до н. е. нове ставлення до тіла і нових тенденцій поведінки викликало активне просування цнотливості і помірності до всіх сфер повсякденного життя. Борделі було закрито. Тих, хто відвідував купальні, зобов'язували zostаватись у сорочці. Нічна сорочка стала обов'язковим санкціонованим одягом для сну.

XVIII ст. секуляризує сексуальність і все більше відокремлює її афективний бік від репродуктивного. На думку К. Карпенко, це було своєрідним визнанням індивідуальності жінки і її специфічних прав [164, с. 350].

Як відомо, Ж.-Ж. Руссо започаткував образ «ангела в домівці» – ідеальної жінки, котра втілює доброчесність, моральну перевагу і материнські почуття. Але його погляд не вільний від уявлень про жіночу природу як втілення пристрасті і сексуальності. Принципова відмінність чоловічої і жіночої суб'єктивності полягає, вважав філософ, в надмірній

сексуалізованості жіночої чуттєвості. Згідно Руссо, жіноча чуттєвість повністю визначається сексуальністю, тоді як чоловіча – лише частково.

Чоловік (Еміль у Руссо) керує своєю сексуальністю за допомогою розуму, який вписує поняття обов'язку в поняття совісті; те, що він, спираючись на розум, стає господарем своєї пристрасті до Софі, остаточно перетворює його на вільну особистість [314].

Оскільки Руссо наполягає на існуванні нередукованих сексуальних відмінностей між чоловіками і жінками, в цьому його теоретична позиція близька позиції сучасних феміністських теорій сексуальної відмінності, вважає С.Жеребкін. З іншого боку, Руссо трактує сексуальну відмінність реакційним чином: умовою репрезентації жіночої чуттєвості у нього виступає чоловічий раціональний контроль [131, с.404-405].

Тоді як сімейний статус визначав кожен етап жіночого життєвого циклу, відношення до жіночої сексуальності в широкому значенні слова детермінувало поведінковий стереотип. Контролювати сексуальну поведінку жінок, а також практично усі сторони їх буття мав певний нормативний код, що виражався, зокрема, в поняттях «честі» і «ганьби», ідеалі жіночої скромності як зовнішнього вираження цнотливості. Він задавав суворість виховання і незначність освіти, стиль одягу і манеру говорити, обмеження у виборі партнера, рамки прийнятної діяльності та ін. [305, с.13].

Цнотливість починає вважатися чи не головною умовою досягнення високої тілесної й інтелектуальної досконалості. Такі уявлення панують і в науці Нового часу. Учені дають обітницю безшлюбності. Дозвіл на «академічний шлюб» узаконюється в Англії актом 1854 року. Наука розцінюється як життєве покликання, що вимагає всіх сил, і вчені знаходять у ній немовби еквівалент статевої потреби [156]. Буржуазна епоха, на думку фахівців, інтеріорізує сексуальність, висуваючи на перший план цінності афективно-онтологічного порядку. Це спричиняє проблему співвідношення геніально-еротичних і емоційно-комунікативних компонентів сексуальності. Одночасно у питаннях сексу починає панувати ханжество.

Але поступово суворість сексуальної поведінки відходила у минуле, правила змінювались і насолоді надавалось все більше значення. Ці зміни почасти пояснюються урбанізацією. В містах, де більшою свободою користувались чоловіки і жінки, могли самотійно заробляти

собі на життя, було важче насаджувати суворі правила. У великих містах громадські інститути, які займались регулюванням моралі, заміщала церква [3, с. 169-170].

Зауважимо, що для регулювання жіночої поведінки використовувались чутки, плітки, побутові розмови і образливі судження.

Сексуальність і поведінка жінки завжди відбивалась на її репутації. Те, що відомо під назвою подвійний стандарт, допомагає зрозуміти як сексуальністю визначалось становище і поведінка жінки в суспільстві. Подвійний стандарт включає в себе складну систему понять про гідність і репутацію, засновані на переконанні, що жінка несором'язлива і не цнотлива погано впливає на патріархальні засади суспільства, руйнуючи їх, а, отже є загрозою для нього і повинна бути ним засуджена.

На тлі суворого ставлення до жіноцтва можна говорити про чоловічу вседозволеність, до поведінки чоловіків суспільство ставилось відносно терпляче. У молодій новій Європі слово «повія» було самою сильною образою (за виключенням тих випадків, коли жінку називали відьмою), бо ставило під сумнів моральність, цнотливість і честь. Чоловічого еквіваленту цій лайці не існувало [Там само, с. 171].

Подвійна норма, або подвійний стандарт, дозволяла чоловікам випробувати приємності фізичного кохання до шлюбу, строго наказуючи жінкам при цьому зберігати цноту до весілля. Однак, навіть, коли пара вступала у законний шлюб і віднині могла мати легітимні чуттєві відносини, сексуальність залишалась предметом прискіпливої уваги релігії і медицини [102, с. 128].

За спостереженням Сари Ф. Метьюс Гріко, жіночий адюльтер значною мірою сприймався як провина чоловіка, який мав сексуально задовольнити жінку, щоб вона не «дивилась на всі боки», і приглядати за неї вядповідним чином. Обманутий чоловік втрачав своє обличчя і верільну репутацію [Там само, с. 137].

Хоча буржуазна культура табує сексуальність і її відверту символізацію, в цей час спостерігається справжній вибух розмов про «секс». У XIX ст. феміністки першої хвилі і представниці середнього прошарку суспільства відверто обговорювали проблеми жіночої сексуальності, зокрема, пов'язуючи жіночу сексуальну поведінку з проблемою проституції. Ці питання раніш вважались забороненими для порядних жінок [3, с. 180].

Виступи проти «замовчування», «цензури» в цей час були не тільки реакцією на посилення репресій, але й відбивали зростання цікавості до питань статі у суспільстві. Еріх Фром вважав це хворобливим явищем XIX ст. внаслідок посилення ролі іраціональної влади і необхідності підкорятись їй. [383, с. 356].

З. Фрейд також рішуче виступав проти «сексуальної свободи», вважаючи її небезпечною і шкідливою утопією. Вочевидь, що Фрейд бачив жінок тільки як об'єкт сексуальних стосунків з чоловіками. Психолог будував свою концепцію на основі власної лікарняної практики, повністю поділяючи традиційні забобони відносно жіночої статі.

Хоча репресивна статева мораль дійсно породжує неврози, немає ніяких доказів того, що вона сприяє статево му кохання. Це видно з історії християнського аскетизму, на що поси лається З. Фрейд [148]. Найслабше місце культурологічної концепції З. Фрейда, на думку фахівців, в її позаісторичності. Лібідо діє як постійна інстинктивна спокуса, а праця – як постійна зовнішня необхідність, між якими завжди існує конфлікт [183, с.163]. Заслуговує на увагу точка зору соціолога Б. Фрідан і К. Томпсон, крупного спеціаліста з психоаналізу, які вважали, що З. Фрейд відносив до біологічних факторів дуже часто те, що було наслідком культури, а саме, результатом поглядів вікторіанської доби [378, с. 166, 168].

Карен Хорні вказує, що хибні уявлення про справжню природу жінок виникли внаслідок того, що еволюція жінок в класичному психоаналізі вивчалась за чоловічими мірками [398, с. 28].

Безумовно, одначе, що за допомогою фрейдизму уявлення про біологічну і соціальну неповноцінність жінок отримали псевдо наукове обґрунтування і закріплення внаслідок того, що вплив цього вчення далеко вийшов за межі психології і поширилось не тільки на сферу філософських і соціальних наук, літературу і мистецтво, але й на культуру.

Виступи феміністок та представниць інших громадських організацій проти державного регулювання проституції на європейському континенті кидали виклик уявленням про те, що добродесній жінці не слід мати власних поглядів з питань сексу. Респектабельні дами середнього класу раптом відкрито заговорили про жіночі тіла, статевий акт і «інструментальне зґвалтування» (обов'язкове медичне обстеження), яке здійснював чоловік.

Після 1874 р. французькі феміністки об'єднались з антиклерикальним рухом, виступаючи проти державного регулювання проституції. Вони вважали, що французькі закони уражають громадянські права жінок, вимагали освіти і не бажали контролю з боку церкви, що призводило, на їх думку, до того, що дівчата залишалися сексуально неосвіченими [3, с.180-181].

Майже у всій Європі у Новий час (виключення складала Австрія) закон ігнорував жіночий гомосексуалізм, на відміну від чоловічого, який був поза законом. У 1880 – ті рр. з'явилися роботи сексологів, в яких лесбійське кохання було назване сексуальною інверсією. Зауважимо, лесбійське кохання і жіночий одностатевий потяг, також як і інтимна дружба, були широко задокументовані ще до настання XIX ст. [Там само, с. 192].

Потяг жінок одна до одної було визнано прийнятним виразом жіночої емоційності. На думку фахівців, ще до XVIII ст. у суспільстві сильна схильність між жінками не була чимось незвичайним і по-своєму компенсувала відсутність емоційного зв'язку в шлюбі, не було тайною і можливість спільного шлюбу. Такі стосунки не обов'язково передбачали секс, але й не були культурною аномалією, будучи бажаним і прийнятним антиподом шлюбу за домовленістю.

В XIX ст. у західній культурі на зміну релігійним упередженням щодо сексуальності почали приходити медичні. Проте, більшість ранніх праць, написаних лікарями про сексуальну поведінку, були не менш суворі, аніж погляди церкви. Декотрі з них запевняли, що сексуальна активність, не пов'язана з потребами дітонародження, завдає серйозної шкоди здоров'ю. Лікарі запевняли, що мастурбація спричиняє сліпоту, божевілля, серцеві захворювання та інші тяжкі недуги, тимчасом як оральний секс начебто призводив до раку. Але в містах, які швидко зростали, проституція була поширеним явищем.

Чимало чоловіків вікторіанської доби, які видавалися поважними і добре вихованими громадянами, відданими своїм дружинам, регулярно навідували повій або утримували коханок. До такої поведінки суспільство ставилося поблажливо, тимчасом як поведінка «добропорядної» жінки, яка заводила собі коханця, вважалася скандальною і перелюбницям показували на двері у вишуканому товаристві, якщо про це ставало відомо. Різне ставлення до сексуальної активності чоловіків та жінок

утворювало подвійний стандарт, який існував дуже довго і рештки якого зберігаються досі.

Беручи до уваги, що у XX столітті, проблеми статі стали предметом вивчення науки, сприйняття жінок з позиції чоловічої сексуальності також помітно осучаснилось. Завдяки дарвінівській теорії еволюції секс став розглядатись як природня і вкрай необхідна для розвитку видів поведінки. [29, с. 99].

На початку XX ст. у промислово - розвинених країнах, відбувалось повільне звільнення від поглядів про жінку як про ідеал чистоти і непорушності, а також від стереотипу про неї як особистість некеровану і небезпечну.

Якщо такі мислителі XIX ст. століття, як З. Фрейд і Ф. Енгельс вважали, що від Середньовіччя до сучасності зростало більш ефективне придушення сексуальності, то Е. Шортер, за висновком істориків Ф. Гіс і Дж. Гіс, навпаки, висунув концепцію сексуальної революції кінця XVIII - го ст. [93, с. 21]. Як і будь-яке складне соціальне явище «сексуальна революція» викликає на Заході гострі ідеологічні дебати. З одного боку виступають захисники традиційної статевої моралі, яким здається, що будь-який відступ від неї означає занепад і навіть втрату культури.

І. Кон вважає, що зв'язок традиційної статевої моралі з політичним консерватизмом не випадковий. Оскільки статева мораль є одним з найбільш консервативних і сталих елементів культури, захист статус-кво є завжди захистом цієї моралі [183, с. 162].

На іншому боці апологети «сексуальної революції», у більшості випадків представники ультралівих, «неомарксистських» або анархістських груп, які бачать у «сексуальній свободі» універсальну запоруку всезагальної волі людства. Репресивна сексуальна мораль, яка навіюється людині з раннього дитинства, доводять вони, позбавляє її внутрішньої свободи і заважає розгорнути власний творчий потенціал не тільки в сексуальній, але й в будь-якій іншій сфері діяльності.

Радикальні феміністи засуджують будь-які сексуальні практики, що включають «чоловічу» ідеологію сексуальної об'єктивізації, яка, за їх уявленням, лежить в основі як чоловічого сексуального насильства, так і закріплення чоловічих і жіночих ролей в патріархатній сім'ї. Вони закликають до знищення всіх патріархальних інститутів, в яких проявляється сексуальна об'єктивізація, пропонують замінити

«чоловічий» акцент на сексуальному задоволенні акцентом на близькості і любові [320, с. 309-310].

Ліберальні ж феміністи, навпаки, критикували радикалів за те, що вони опускаються до рівня сексуальних репресій. Представники ліберального фемінізму попереджають про небезпеку цензури будь-яких сексуальних практик в добровільних союзах і рекомендують злочин соціально допустимих сексуальних стандартів в якості однієї зі стратегій звільнення [Там само, с.310].

Представниця цього напрямку Яна Савицькі в результаті власного критичного аналізу обговорення сексуальності на основі «політики відмінності», пропонує: 1) до більш детального дослідження найрізноманітнішого спектру жіночого сексуального досвіду; 2) уникати таких типів аналізу, в яких застосовуються універсальні пояснювальні категорії або бінарна модель гноблення і які, отже, не беруть до уваги безліч відмінностей в жіночому досвіді сексуальності [320, с.312].

3. Мішель Фуко, політичні технології тіла («Історія сексуальності» та ін.)

Французька політична філософія (теорія влади М. Фуко, теорія деконструкції Ж. Деріди, психоаналіз Ф. Делеза, критика знака Р. Барта), аналізуючи цінності світу, ставили під сумнів ґендерні відносини як «описові» й «наказові».

Розглянемо більш докладно теорію чоловічої та жіночої сексуальності Мішеля Фуко (1926-1984), визначного французького філософа, культуролога і історика науки, викладені ним в таких роботах як «Історія сексуальності» та «Наглядати і карати». Серед дослідників творчого доробку науковця відмітимо публікації Ірини Жеребкіної, Сергія Жеребкіна, Яни Савицькі, Іни Шаберт та ін.

«Історія сексуальності» (три томи) – відомий твір М. Фуко, присвячений дослідженню історії сексуальності з використанням семіотичної системи аналізу. Насправді «Історія сексуальності» представляє собою цикл досліджень, присвячений генеалогії етики і аналізу різного роду «технік себе» у давнину, Середньовіччі і в Новий

час, а також питанню про основи християнської точки зору на проблеми особистості, статі і сексуальності.

В «Археології знання» - першому томі циклу, Мішель Фуко зробив аналіз переходу від науки співвідношень епохи Відродження до логіки епох і Просвіти, яка оперує взаємовиключними категоріями протилежностей. На те, що це призводить до протиставлення чоловіка і жінки в бінарній опозиції звертає увагу Іна Шаберт [406, с. 117].

Особливу увагу привертає «Піклування про себе» (1984) – третій том циклу, – де автор описує еволюцію сексуального досвіду, сексуальної моралі і сексуальної культури, вказуючи на те, що за допомогою власної сексуальності індивідуум позиціонує себе як такого (медичні режими, шлюбні відносини, гетеро- і гомосексуальні відносини).

Так, досліджуючи сімейно-шлюбні відносини і, не маючи змогу дослідити як реально поширювалась матрімоніальна практика в різних регіонах і соціальних прошарках елліністичної і римської цивілізації, філософ тим не менш відмічає наявність там, де це дозволяють проаналізовані документи, – певних трансформацій, які зачіпали інституціональні форми, організацію шлюбних зв'язків, їх значення і моральну цінність.

Фуко робить висновок, що елліністичний шлюб поступово все більше втягується в сферу дії публічних стосунків і таким чином виходить за межі сім'ї, породжуючи тим самим парадоксальний ефект «публічно» санкціонованої і настільки ж «публічно» обмеженої (щоправда, відносно) сімейної влади [385, с. 83-84].

Розглядаючи твори грецьких і римських авторів (філософів, риторів, медиків, літераторів, толмачів снів і т. ін.) перших століть нашої ери, вивчаючи багаточисленні міркування про шлюб і, насамперед всього, тексти стоїків перших двох століть н.е., Фуко прослідковує як вироблялась певна модель шлюбних відносин. Цікавим видаються міркування науковця щодо того, що традиційні структури того часу не піддавались сумнівам, одначе пошуки мали собі за мету «встановити спосіб співіснування чоловіка і жінки, модальність їх стосунків і образ спільного життя, що вельми відрізнялись від представлених класичних текстів. «Шлюб мислився вже не тільки як якась «матрімоніальна форма», що фіксує взаємодоповнюваність ролей в управлінні домом, але, насамперед всього, як «шлюбні узи», особистий

зв'язок» [385, с. 163]. На підтвердження своєї думки, Мішель Фуко наводить трактат Музонія «Про мету шлюбу», в якому той вказує на зміщення акцентів в загальній меті шлюбних відносин. Притому шлюб укорінений, за Музонієм в первісній унікальній тенденції в двох наслідках: спільне виховання нащадків і дружно жити [Там само, с. 163 -164].

Розгляд історичних аспектів тілесності, ставлення людини до свого тіла як такого представляє особливий інтерес для Фуко, який зазначає: «Опис повсякденного життя, що ми його зустрічаємо у листах Сенеки або у листуванні Марка Аврелія з Фронтоном, свідчить про особливу увагу римлян до себе і свого тіла» [385, с. 116].

Слід сказати, що останні книги Фуко зробили величезний вплив на формування філософської методології. Підсумовуючи можна говорити про те, що історія сексуальності розглядається не як фактична історія, а як історія нашого дискурсу про сексуальність. З одного боку, такий дискурс прямо або перевернуто відбиває сексуальний досвід західної людини, а з іншого – впливає на характер цього досвіду. Найбільш важливим є відкриття Фуко відносно «просякнутості» практично любого значимого дискурсу тематикою або відчутно тілесною присутністю сексуальності та складної організації контролю над індивідом за допомогою апарата сексуальності.

Услід за Фуко феміністські дослідники визначають сучасну культуру як наповнену слухняністю, раціональними формами панування, корисністю і розрахунком – інакше кажучи, як культуру масованого управління методами індивідуації (у тому числі ґендерної) [131, с.423]. В цьому плані можна говорити про те, що найбільший вплив на розвиток філософії справила концепція влади М.Фуко. В роботі «Наглядати і карати» (1975). Фуко доводить, що формування зростаючої індивідуації людини в культурі обумовлено прагненням влади знати про індивідів якомога більше для того, щоб успішніше керувати ними. Основним парадоксом влади при цьому є парадокс її невидимості: влада завжди анонімна, вважає Фуко.

Дослідник творчості М. Фуко С. Жеребкін вказує також на ту обставину, що головним висновком фукіанського аналізу механізмів суб'єктивації як владних практик виробництва слід вважати те, що ґендерні маркіровки суб'єктивності є не незмінними біологічними, а соціально сконструйовані і робляться певними типами владних

стратегій [Там само, с.423].

Фуко пропонує розрізняти два основних типи існування феномена влади в історії:

- влада як прямий фізичний вплив на тіло (така форма влади переважає в європейській історії до проведення юридично правових реформ XVIII століття);
- влада як «наглядове» (символічне) насильство над тілом.

Граничною формою першого типу існування влади служив метод тілесної тортури: саме катування є основним засобом доказу провини. Однак у XVIII столітті, в епоху освічених монархій, жахливі методи катування і страти були визнані ірраціональними і дорогими. Виявилось, що більш раціональним і ефективним є такий тип впливу влади на індивіда, коли «порушеним» процедурами насильства виявляється не тіло, а душа суб'єкта. Цей тип влади, який Фуко позначив терміном «нагляд», викликає до життя такі процеси заповнення істини, які вже не потребують більше технік безпосереднього тілесного насильства, бо орієнтовані не на досвід суверенної і абсолютистської влади, а на досвід окремих суб'єктів. Доказ вини може бути не тільки викорінений насильно, але й отриманий добровільно через повсякденний незупинний контроль над суб'єктивністю.

Суб'єкт втрачає свою класичну форму суб'єкта-субстанції і стає формою, неідентичною собі (прикладом неідентичності суб'єктивності у Фуко є хворий, божевільний, заарештований, сексуалізований і політичний суб'єкт, а також жінка). На думку ґендерних дослідниць, які доповнюють концепцію влади Фуко, величезне місце в сучасній картині контролю за суб'єктивністю належить структурам статевої диференціації індивідів. Хоча Фуко аналізує феномен і типи насильства в сучасній культурі на прикладі пенітенціарних практик, потім він переносить – а слідом за ним і інші вчені – дію цих механізмів на все поле сучасної культури. Для феміністських авторів феномен «жіночого» стає символом будь-яких репресованих практик в культурі – тих, які Фуко називав «маргінальними» практиками.

Особливості функціонування феномену влади в сучасну епоху Фуко пов'язує з фактом зникнення функції суб'єктивності в культурі. Суб'єкт стає масовим, і Фуко повсякчас пропонує аналізувати і розкривати стратегії маніпуляції суб'єктом і суб'єктивністю, які реалізують різні

способи впливу на людину в сучасну епоху. Саме влада є гарантом нерозкритої таємниці соціальності.

М. Фуко виокремлює чотири основні стратегії в організації багато-численних практик і технік влади, які засновані на сексуальному досвіді:

- 1) істеризація жіночих тіл;
- 2) педагогізація дитячого сексу;
- 3) соціалізація біологічного людського відтворення;
- 4) психіатризація перверсивних насолод.

Дослідник пропонує певні типологічні моделі, засновані на контролі сексуальності : істерична жінка, мастурбуюча дитина, мальтузіанська пара і перверсивний дорослий. Контролювання сфери сексуальності відбувається, згідно Фуко, через устанавлення пріоритетних значень, оціночних суджень і визначень, тобто через селекцію можливих мовних побудов, які впливають на людську свідомість і формують певне знання [132].

Зробивши тему дискурсу основою свого дослідження, Фуко заперечує, що є якась область сексуальності, по праву підвладна незацікавленому і вільному науковому пізнанню. Сексуальність констатується в сферу пізнання лише на тлі владних відносин, які надають їй статус пізнавального об'єкта. Таким чином, сексуальність – це не біологічний, а соціальний конструкт. Фуко посилається в цьому розумінні феномена сексуальності не тільки на історію стародавніх греків і римлян, де топологія сексуальності заперечує ідею гріха і, навпаки, завжди публічна, відкрита і видима, але навіть на історію Середньовіччя, коли середньовічні лазні – місця зосередження всіх сексуальних вад в християнській інтерпретації – функціонували одночасно як місця публічних зустрічей і публічного, соціального простору. Інтерпретація сексуальності як таємного, непублічного (асоціального) і прихованого належить швидше владному дискурсу XIX століття, поділившого усі сфери реальності за критерієм нормативного / ненормативного. Тому кожен історичний етап у становленні сексуальності і відносин між статями, пріоритети однієї статі над іншою (а найбільш докладно по цих параметрах Фуко встиг проаналізувати лише епоху античності) пов'язані з трансформаціями соціальних конструкцій влади і з мінливою сіткою владних нормалізуючих оцінок в термінах норма/перверсія, добре/погано.

Звідси парадоксальність і неоднозначність в оцінці феномена сексуальності в історії людської культури, а також заміщення біологічних параметрів сексуальності соціальними маркуваннями. Наприклад, сучасні історики культури, які досліджують особливості функціонування в культурі феномена жіночого, зауважують, що поняття жіночої цноти має в культурі символічний – а саме, морально-психологічний, а не фізіологічний характер.

Фахівці з історії культури, зауважують, зокрема, що у середні віки поняття невинності, асоціюється з «чистотою серця», в той час як сексуальний орган жінки не мав жодних знакових маркувань: для його позначення найчастіше використовували метафоричну мову про «божественні вигадки». Саме тому Бог міг відновлювати жіночу незайманість як «чистоту серця», і ця процедура виключала будь-які згадки про жіночі фізіологічні процеси. У Древній Греції не було поняття дівочої пліви, і тільки в XVIII столітті йому було надано не стільки фізіологічний, скільки метафізично-моральний сенс.

Відомий український філософ, який вивчав творчість М. Фуко, І.Жеребкіна, говорить про те, що всі культурні факти подібного роду доводять ідею Фуко про «наглядовий», символічний тип насильства над жіночим тілом і жіночою сексуальністю в культурі, який на практиці виявляється не менш жорстоким, ніж пряме фізичне насильство [132].

Таким чином, на всі природні (фізіологічні) прояви жіночого тіла традиційною культурою було накладено жорстке клеймо заборони. І тільки трансформоване і трансгресивне – любовне, духовне чи піднесене – жіноче тіло мало право зайняти якщо і не центральне, то хоча б периферійне місце в історії людської культури. Жіноча сексуальність вирішувалася або в термінах «брудного і нечистого», або в термінах спіритуалізму. Біологічні параметри сексуальності повністю були замінені соціальними.

Якщо розглядати юридико-дискурсивну модель влади за Фуко, то вона, на думку дослідників, ґрунтується на трьох основних положеннях:

1. Владу мають (наприклад, окремі індивіди в якомусь природному стані, якийсь клас або люди в цілому).
2. Влада «стікає» з центрального джерела нагорі (наприклад, право, економіка, держава) вниз.

3. Влада в своїх проявах в основному репресивна (заборона забезпечується штрафними санкціями) [320, с. 300].

Виходячи з того, Фуко пропонує розмірковувати про владу поза рамками держави, права або будь-якого класу. Притому він не заперечує того, що юридико-дискурсивна модель влади є лише однією з форм влади.

Отже, модель влади Фуко відрізняється від традиційної в трьох основних моментах:

1. Владу скоріше не мають, а проявляють її.
2. В основі своєї влада не репресивна, а продуктивна.
3. Він аналізує владу як таку, що «піднімається» від низу до верху [Там само, с. 301].

При цьому жіноча сексуальність в культурі завжди розглядалась як привілейоване місце зберігання Істини. Щоб її забрати, застосовувалися найвитонченіші техніки владного знання і маніпулювання сексуальністю. Тому Фуко робить знаменитий висновок про те, що сексуальність, в тому числі, жіноча – не стільки пригнічується, скільки виробляється і відтворюється культурою: вона є одночасно мета та інструмент влади.

Використовуючи висхідний аналіз, Фуко показує, як механізми влади на мікрорівні суспільства стали частиною домінуючої системи владних відносин.

Концепція Мішеля Фуко (концепція тіла як *ефекту влади*) інтерпретує тіло як поверхню, на якій прописані соціальні норми і регулятиви, а предметом аналізу є в першу чергу соціальне, публічне тіло (навіть у формі афектованого або маргінального). За висловом С. Жеребкіна, фукіанська концепція тіла при цьому допомагає феміністським теоретикам осмислити репресивні механізми патріархатної влади по виробництву жіночої суб'єктивності [131, с.422].

Мішель Фуко звернув увагу на те, що в XVIII столітті сталася гранична патологізація жіночого тіла: воно стало не чим іншим, як медичним об'єктом *par excellence*. Фуко навіть планував писати історію жіночого тіла як сексуальну дисципліну – «гінекологію» в широкому, культурологічному сенсі цього слова, в якій хотів показати, яким способом влада функціонує не проти, а через жіночу сексуальність. Власне, жіноча історія в європейській культурі і є історія сексуальності, вважає Фуко, а історія статей є історія влади. Цю концепцію поділяють автори двох відомих книг,

що вийшли одна – незадовго до, інша – незабаром після смерті в 1984 р. Мішеля Фуко і присвячені проблемам історії жіночого тіла з точки зору владних та медикалізованих маркувань жіночої сексуальності – книга американського дослідника Едварда Шортер «Історія жіночого тіла» (1982) та праця колективу німецьких дослідниць під редакцією Фріди Хауг «Сексуалізація жіночого тіла» (1986).

Сучасні дослідники вважають, що історії Фуко ставлять під сумнів ідею універсального бінарного розподілу в боротьбі. Ґрунтуючись на теорії постмодернізму, вони вважають, що «такий поділ існує, але лише як окремі випадки, а не універсальні історичні явища. Звичайно, відмовляючись від бінарної моделі, Фуко тим самим ставить під сумнів її центральне поняття суб'єкта історії, єдиного центру опору» [320, с. 304].

Підкреслюючи значення методології Мішеля Фуко, такі науковці як В. Суковата, вказують на те, що безумовно постструктуралізм і психоаналіз відкрили можливості для дослідження багатьох культурних сфер, зокрема, і теології як культурного тексту, що має ідеологічний, знаковий характер. За словами В. Суковатої, після робіт М. Фуко стало можливим говорити про метафори влади, яка релігійний текст утілює у фігурах гендера, нації та сексуальності [340, с. 388].

Визнаючи двоїстий потенціал «відмінності» в сучасному суспільстві, соціальний філософ і історик Мішель Фуко, незважаючи на дещо андроцентричний характер його робіт, довів, що «відмінність» може бути як творчим джерелом опору і зміни, так і джерелом розколу і роз'єднання.

4. Чоловіче тіло та сучасні інтерпретації чоловічої сексуальності

У сучасній науці не існує цілісної концепції маскуліності як культурної категорії. Найбільш відомі підходи до розуміння проблеми містяться в дослідженнях Е. Бадентер, Ш. Берд, Д.Гілмора, І.Кона, А.Мататія та ін.

Стаття Шерон Берд «Теоретизуючи маскуліності: сучасні тенденції в соціальних науках» є теоретичним оглядом підходів, що склались в рамках чоловічих досліджень, – психоаналітичної теорії

маскулінності; теорії соціалізації, де маскулінність розглядається як ґендерна роль; соціально-психологічної теорії ідентичності; профеміністського підходу, який проблематизує владні відносини як ті, що конструюють категорію мужності [261, с. 7–37]. Врешті-решт, у читача складається уявлення про чисельність парадигм вивчення маскулінності, складність цієї категорії та її взаємопов'язаність з такими стратифікаційними поняттями, як громадянство, клас, раса, етнічна приналежність, сексуальна орієнтація.

Книга Елізабет Бадентер «Чоловіча сутність» дає показові приклади руйнування традиційного стереотипу мужності [15]. Авторка дає типологію сучасних чоловіків, спонукає читача думати про сексуальні, психічні і соціальні ознаки «нового чоловіка», образ якого тільки починає формуватись. Праця підіймає, зокрема, проблеми виховання мужності у хлопчиків, ставлення до гомосексуалізму тощо. Елізабет Бадентер обґрунтовує необхідність переходу в осмисленні природи різноманітних практик маскулінності з есенціалістського до конструктивістського підходу. Нагадаємо, що конструктивістський підхід розглядає мужність не як біологічну данність, а як деякий культурнообумовлений імператив.

У книзі відомого російського соціолога і сексолога І. С. Кона «Чоловік у мінливому світі» [185] автор за підсумками новітніх соціологічних, психологічних і антропологічних досліджень намагається перш за все сформулювати проблеми, що виникають в життєвому світі сучасного чоловіка («криза мужності», зміна сприйняття маскулінності тощо). Психолог задається питаннями: якими є глобальні виклики, які постають перед чоловіками, чи здатні вони впоратися з ними тощо.

В своїх дослідженнях І. С. Кон, обґрунтовуючи власний методологічний апарат, керується трьома принципами: 1) максимальна залежність від спеціальних наук; 2) між – або полідисциплінарність, оскільки питання, що розглядаються, з різних сторін вивчаються і обговорюються у рамках соціології, антропології, історії, психології, ґендерних досліджень і багатьох інших наук, кожна з яких має свій власний понятійний апарат і логіку дослідження.

Оскільки психолог додержується таких мінімально методологічних вимог як урахування соціально-економічних, етнокультурних і інших середовищних параметрів; не зводити і не виводити індивідуально-особові властивості людей з соціально-середовищних або

біологічних чинників, та виходить з принципу всесвітньо-історичного контексту [185, с. 3-4], можна говорити про пріоритет конструктивістського підходу в працях І. С. Кона.

Цілісну концепцію маскуліності як культурної категорії подає Д. Гілмор у книзі «Становлення мужності: культурні концепти маскулінності». Його книга присвячена культурним конструктам і стереотипам, пов'язаним із статтю, – тому, що таке «бути чоловіком» в різних культурах [90].

На відміну від І. С. Кона, в основі дослідження покладена концепція істинної мужності, яка, на думку Гілмора (і багатьох його попередників), відрізняється від простої анатомічної приналежності до чоловічої статі. У більшості культур мужність – це статус, який досягається шляхом суворих випробувань. Уявлення про змужніння як про рубіж, який можна перейти тільки після жорстокого обряду ініціації, ми знаходимо на усіх рівнях соціального і культурного розвитку, на усіх континентах, як у войовничих, так і у миролюбних народів. Гілмор зібрав і піддав аналізу величезний масив даних. Він розглядає усі атрибути мужності, відомі сучасній антропології.

Ясно, робить висновок Гілмор, що культи мужності нерозривно пов'язані з якостями, необхідними для виконання традиційної чоловічої ролі, – твердості духу і самодисципліни. Серед критеріїв мужності автор виявив щедрість і безкорисливість, що доходять до жертковності. «Ми переконалися в тому, – пише Гілмор, – що у багатьох культурах справжній чоловік – це той, хто дає більше, ніж отримує, той, хто служить іншим» [90, с. 233]. Отже, мужність – це свого роду годування, а чоловік – годувальник. Чоловікам, через їх фізичні особливості, зазвичай доручають «небезпечні» роботи. А в егалітарних співтовариствах єдиним засобом примусу для них може стати ідеологія, що розцінює втрату чоловічого статусу як гірше з покарань [90].

Попри загальну традиційну спрямованість своєї концепції, Гілмора цікавить зв'язок психологічних чинників з соціально-економічними. Він вважає, що «культура є не що інше, як сума роботи (фізичної і розумової), людських зусиль, що постійно відтворюють умови свого відродження. Ідеали мужності примушують чоловіків долати природжену інертність і страхи і «працювати» [90, с. 233]. Цікаво те, що дослідження Гілмора не підтверджують теорії про природжену чоловічу агресивність.

Кордони розуміння маскулінності, варіацій соціальної поведінки, чоловічої сексуальності постійно розширюються, це сприяє виникненню нових інтерпретацій чоловічої сутності у XXI ст. Зокрема, такі тенденції прослідковуються у мовній площині, через появу нових видів/зразків сучасного чоловіка.

Розглянемо соціокультурний аспект становлення чоловічих сексуальних образів у суспільстві XX – XXI ст.

Зокрема, особливу увагу слід звернути не лише на класичні інтерпретації чоловічого, такі як денді та мачо, а й на нові конструкти – метросексуал, ретросексуал, юберсексуал. Детальніше варто зупинитись на соціокультурному маркуючому феномені сучасної культури «метросексуальності» (термін винайдений у 1994 році британським журналістом Марком Сімпсоном, який поєднав в одному слові епітети «столичний» (англ. *metropolitan*) і «статевий, сексуальний» (англ. *sexual*). Із самого терміна випливає, що метросексуальність поширена у великих містах з претензією на космополітизм, мегаполісах [239].

Метросексуал – неологізм для позначення сучасних чоловіків будь-якої сексуальної орієнтації, які надають великого значення своїй зовнішності (фізична форма, одяг, аксесуари) та, відповідно, витрачають багато часу і грошей на вдосконалення свого зовнішнього вигляду і способу життя. У XIX столітті схожий культурний феномен був відомий під назвою денді [283].

Вважається, що метросексуали не поступаються жінкам у турботі про свою зовнішність, відвідують косметичні салони, педантично дотримуються моди. Характерною рисою метросексуала є нарцисизм, в пересічному середовищі метросексуалів часом помилково асоціюють з нетрадиційною сексуальною орієнтацією.

Класичний метросексуал, на думку М. Сімпсона, – «молода людина з пристойним прибутком, що живе в столиці (метрополії) або поряд, – оскільки саме там розташовані всі кращі магазини, клуби, спортивні центри і перукарні. Він може бути геєм, гетеросексуалом або бісексуалом, але це зовсім неважливо, тому що його єдина сексуальна орієнтація – любов до самого себе і пошук насолод для себе» [474].

Є точка зору, що метросексуалізм це – сучасна інтерпретація культурного феномена дендизму, визначення якого подає Ольга Вайнштейн: «Денді – це лідер моди XIX століття, який завдяки холодній

харизмі, володінню техніками тіла і дендистському кодексу поведінки уміє зробити свій мінімалістський смак законом для більшості» [64, с. 24]. Такі відомі денді як знаменитий британський денді Джордж Браммелл, французькі щиглі граф д'Орсе і Шарль Бодлер, Оскар Уайльд і граф Робер де Монтеस्क'є перетворили європейський дендизм у певну культурну традицію, що припускає не лише модний костюм, а й повсякденний стиль життя, вишукану манеру поведінки.

За Джорджем Браммеллом, який створив кодекс дендистської поведінки, європейський дендизм - гордість під маскою чемного цинізму, відточена холодність звернення, саркастичні репліки з приводу вульгарних манер і позбавлених смаку вбрань. Особливим «законом денді» став принцип мінімалізму: лаконізм висловлювань, короткі продумані появи на людях і мінімалістський стиль в одязі.

На відміну від дендизму сучасна метросексуальність пов'язана з цілим рядом додаткових факторів, серед яких є розмивання соціальних ролей і процвітаюча культура споживання. Метросексуал не приховує і не соромиться чутливої частини своєї натури і не прагне підкреслювати свою мужність через заперечення традиційно жіночих рис характеру. Найвідомішими метросексуалами називали Девіда Боуї, Роббі Уільямса, Девіда Бекхема.

Суспільство відзначає появу нових «маскулінності» і «мужності», які чоловіки визначають і вдосконалюють як свої власні. Їх «мужність» може приймати різні форми, але найголовніше, на думку таких авторів як М. Зальцман, А. Мататія, що чоловіки нарешті починають показувати бажання відновити контроль над власною мужністю [239].

Вважають, що термін «метросексуал» – протилежність термінові «мачо» (з ісп. букв. «самець» – агресивний, прямолінійний чоловік). В іспаномовних країнах термін «мачо» виник для опису яскраво вираженого чоловічого типу середземноморської або латиноамериканської зовнішності (обов'язково шатен чи брюнет) і сексуальності, який виявляє стереотипні чоловічі якості, зокрема, плідючість і брутальність.

Виходячи з Марка Сімпсона, слід відзначити, що тип метросексуала – продукт не тільки культурного, але й економічного розвитку суспільства споживання. Однак, стимулом для покупки у сучасного чоловіка нерідко служать навіяні комплекси, які раніше турбували тільки жінок – страх старіння, боротьба з целюлітом і повнотою.

Фахівці, щоправда, вважають, що у кожен епоху існує свій психологічний і сексуальний типаж. Сорок років тому в моді були технарі і відкриті емоційні дівчата, готові зрозуміти їх складний внутрішній світ. Психологи прозвали цей типаж ментолсексуалом (від «ментал» – розумний) [283]. Пізніше з'явився ідеологічно протилежний термін – «ретросексуал» – чоловік, що дотримується традиційних поглядів на відносини з жінками і чоловічою манерою одягатися. В образі ретросексуала виявляються всі ознаки божественного життя. При цьому він хитрий, розумний і знає, як заробити великі гроші мінімальними зусиллями. Ретросексуал цинічний, дотепний, але не балакучий, він скупий, але ніколи не економить на своїх розвагах.

Інший термін, що репрезентує нову чоловічу сутність, – «юберсексуал» (з нім. «вище», «понад») – щось середнє між метросексуалом і ретросексуалом. Менш вишуканий у моді, він одягається у те, що йому подобається. Стежить за своєю зовнішністю, але не доходить до крайнощів метросексуалів, обмежується мінімумом. З ретросексуалами він ділить пристрасті до футболу, автомобілів тощо.

Термін «юберсексуал» було введено авторами книги «Майбутнє чоловіка» Маріан Зальцман, Айра Мататія та ін. у 2005 році. Визначальні якості цього типажа чоловіка – пристрасть і стиль. На думку науковців, вони обрали слово «юбер», тому що воно означає «бути кращим», оскільки це найпривабливіші (і не тільки фізично), найдинамічніші і чарівні чоловіки свого покоління. Для юберсексуалів характерні традиційні якості «справжнього чоловіка» – любов до хорошого вина, сигар, енергійна гетеросексуальність. На відміну від метросексуалів, спрямованих на власний імідж, юберсексуали в основному приділяють увагу політиці й оточуючим.

За словами Маріан Зальцман, «юберсексуали впевнені в собі, вони мужні і стильні, вони налаштовані на якість у всіх сферах життя» [239]. Серед численних прикладів юберсексуалів серед знаменитостей виділяють Джорджа Клуні, Дональда Трампа, Пірса Броснана та ін. Водночас автори книги підкреслюють, що відродження традиційних чоловічих цінностей не означає повернення чоловіків до екранів телевізорів, де показують улюблений футбол.

Юберсексуал відрізняється від усіх інших типів чоловіків, тому що сам визначає самого себе, свої цілі й потреби без будь-якого

зв'язку із жінками, він робить вибір на основі того, які можливості доступні йому сьогодні, уникаючи зайвого аналізу й сумнівів, здатних паралізувати його волю.

За даними метааналізів, найбільші відмінності між чоловіками і жінками існують у сфері сексуальності [185, с. 225], оскільки вони найбільше біологічно обумовлені, ніж будь-які ґендерні відмінності. На думку І.Кона, інакше і бути не може, тому що сексуальність найтісніше пов'язана з репродукцією і тут краще всього працюють біоеволюційні теорії, включаючи теорію батьківського вкладу Роберта Трайверса і засновану на ній теорію сексуальних стратегій Девіда Басса.

Чоловіча і жіноча сексуальність неоднаково проявляються на різних стадіях життєвого шляху, зокрема, в особливостях чоловічого еротизму, в соціокультурних нормах і можливості відокремити сексуальну поведінку від репродуктивної (ефективна контрацепція).

На думку фахівців, при усіх міжкультурних відмінностях, чоловічий стиль життя виглядає швидше предметно-інструментальним. Це поширюється і на сексуальність, що підтверджує теорію Річарда Ліппи [185, с. 233]. Чоловіче сексуальне «Я» припускає напористість, владність, домінантність тощо. Ці риси закріплені і в культурних ритуалах залицяння, де чоловікові пропонується провідна, активна роль. Ці установки реалізуються як в реальній поведінці (чоловіки ініціюють секс удвічі частіше, ніж жінки), так і в еротичній уяві чоловіків і жінок [Там само, с. 237].

У чоловічому сексуальному сценарії «секс» – не лише задоволення, іноді заборонене і ганебне (наприклад, при мастурбації), але і робота, яка обов'язково вимагає успіху, завершення, досягнення чогось, чоловікові необхідно «кінчити» [186, с. 142]. Притому чоловіча сексуальність украй міфологізована як на рівні ідеології, так і у буденній свідомості.

І. Кон звертає на це увагу, наголошуючи на тому, що традиційна модель сексуальної поведінки ніколи не відповідала дійсності – стосунки статей в ліжку, як і в інших сферах життя, завжди були швидше партнерськими, хоча і нерівноправними [185, с. 234].

Дійсно, деякі аспекти чоловічої і жіночої сексуальності в останні десятиліття істотно змінилися і продовжують змінюватись. Це стосується і віку сексуального дебюту, і характеру сексуально-еротичних цінностей, і

навіть типу сексуальних партнерів, де віддається перевага, вибір якої сильно залежить від таких соціально-структурних чинників, як нерівність оплати праці і соціального статусу чоловіків і жінок, а також від ідеологічних установок, ґендерних ролей і структури шлюбу.

Сексуальна революція XX ст. окрім лібералізації устоїв і зміни форм соціального контролю за сексуальністю включає дві головні тенденції: а) відділення сексуальності від репродукції і б) поступове затвердження принципу ґендерної рівності.

Перша тенденція зближує жіночу мотивацію з чоловічою; сексуально розкуті жінки починають рівнятися на традиційні чоловічі зразки і стратегії, де вимоги до партнера декілька інші, ніж при довгостроковому партнерстві. В той же час принцип ґендерної рівності примушує чоловіків більше зважати на жінок, сприймаючи їх не як об'єкт підкорення або купівлі, а як рівноправних партнерів. Це ставить чоловіків перед новими викликами: чоловіки стикаються з суперечливими соціальними очікуваннями, відповіддю на які є різні сексуальні сценарії.

Аналіз соціокультурних трансформацій в сучасному суспільстві дає підстави для висновку, що зміни у соціальних ролях та стереотипах щодо жінок і чоловіків провокують відповідні трансформації як у сексуальних сценаріях статей, так і у самих концептах маскулінності/фемінності, що виявляються і дослідним шляхом.

Так, досліджуючи динаміку ґендерних стереотипів на початку XXI ст., С. Счесні та Я. Босак виявили, зокрема, що: а) значущими є зміни, помічені у тих соціальних ролях та галузях зайнятості, що традиційно вважаються винятково чоловічими; б) зміни в жіночих соціальних ролях та само описах є набагато виразнішими, ніж зміни в чоловічих ролях і само описах – останні є більш стабільними та резистентними до змін; в) спостерігалися певні зміни у само описах чоловіків, які демонстрували кількісне та якісне збільшення комунікативних рис та якостей [472].

В цьому зв'язку слід звернути увагу на ті важливі зміни, що відбуваються і в тлумаченні чоловічої тілесності.

У стародавньому архаїчному мистецтві чоловік зазвичай асоціювався з фалосом, а в чоловічих зображеннях підкреслювались перш за все чоловічі репродуктивні та владні функції.

Простежимо соціокультурну динаміку зі спиранням на І.С.Кона, який досліджує питання в численних публікаціях, зокрема, в працях «Чоловіче тіло в історії культури», «Чоловіче тіло як еротичний об'єкт», «Чоловік у мінливому світі» та ін. [184, 185, 186 та ін.].

В античній Греції відбувається гуманізація чоловічого тіла, культура вбачає в ньому втілення божественної краси, грубий фалліцизм поступається елегантній еротичності. Середньовічне християнство принципово заперечує античну поетику тілесності, замінивши красиве тіло натхненним обличчям. Мистецтво Ренесансу намагається поєднати обидві ці традиції, проголошуючи гармонію тіла і духу. У мистецтві класицизму «живе» тіло ідеалізується, підпорядковується формальному естетичному канону краси. Романтизм кладе початок дослідженню чоловічої суб'єктивності, зазначаючи, що чоловіче тіло може бути не тільки красивим і сильним, але й уразливим. Реалізм і імпресіонізм деконструють ідеалізовану красу на користь природності, зображаючи звичайних чоловіків у звичайних життєвих ситуаціях, завдяки цьому чоловіче тіло індивідуалізується.

Якщо розглядати чоловіче тіло виключно як об'єкт мистецтва, то слід відзначити, що художня репрезентація чоловічого тіла теж має велику історію, типологія якої співпадає з історико-культурною. Основні етапи її: антична Греція і Рим, де оголене чоловіче тіло зображалося частіше за жіноче і було предметом культу; середньовічне християнство, яке табувало будь-які прояви тілесності; Відродження, що наново відкрило красу голого тіла; мистецтво класицизму, яке створило образи героїчного чоловічого тіла, і романтизму, який зробив це тіло ніжним і чутливим.

Реалізм і натуралізм кінця XIX - початку XX ст. уперше відмовився від ідеалізації чоловічого тіла і почав зображати реальних чоловіків у реальних умовах їх життя. «М'язиста маскулінність» першої третини XX ст. пов'язана з розвитком атлетизму і фізичної культури. В цей час відбувається її мілітаризація тоталітарними режимами («фашистське тіло»). Слід зазначити, що в сучасному мистецтві прослідковується деконструкція цих ідеалізованих образів, відмова від єдиного нормативного канону маскулінності, поява «гомосексуального тіла» і т.ін. Гомоеротичний погляд і жіночий погляд на чоловіче тіло ще більше посилюють ці тенденції. На противагу їм знову виникає туга по «справжньому чоловічому тілу», і мрія про нього реалізується не стільки в елітарному мистецтві, скільки в масовій культурі [185, с. 248].

Історія художньої репрезентації чоловічого тіла показує, що зміна образів чоловічого тіла нерозривно пов'язана з еволюцією загального тілесного канону і уявлень про маскулінність [184, с.384]. Проте, перехід від емпіричної історії того, як художники певного періоду або напрямку уявляли і конструювали чоловіче тіло, до соціальної історії маскулінності, на думку Ігоря Кона, методологічно дуже важкий [187, с. 267]. Особливо, додамо, якщо сама маскулінність і чоловіча сексуальність конструюються.

Психолог підкреслює неодноразово, що *естетика чоловічого* тіла має численні інваріанти, бо сильно залежить від ґендерної стратифікації і особливостей життєдіяльності чоловіків [184 та ін.].

Внаслідок ґендерної революції ХХ ст., що підірвала опозицію чоловічого і жіночого, під тиском моди і соціальних чинників сучасні чоловіки витрачають все більше часу і грошей на догляд за тілом (чоловік, що погано виглядає і відповідним чином недоглянутий, не знайде ні пристойної роботи, ні дружини) [185, с. 249].

Найсильнішого удару по класичному канону маскулінності завдала молодіжна культура 1950-х і подальших десятиліть. Чоловічий одяг став відкритішим. Голі руки, груди і ноги із спортивних залів поступово перемістилися в місця масових молодіжних розваг. Одяг став, як ніколи раніше, сексуальним, вільним і неформальним. Чорні і сірі тони поступаються місцем багатокольорності. Багато що з того, що було колись спідньою білизною, а потім спортивним одягом (майки, шорти) перекочувало, з тими або іншими корективами, у сферу публічного побуту. Голе і напівоголене чоловіче тіло все частіше демонструється публічно (численні голі марші і велосипедні перегони за участю тисяч людей). Чоловіче тіло наразі стало відкритішим, що дає чоловікам додаткову свободу і підвищує рівень їх рефлексивності.

Чоловіче тіло особливо широко експлуатується в рекламі косметики, парфюмерії, кави, сигарет і спортивних товарів, хоча міра оголення і сексуальності чоловічих і жіночих образів залишається різною [63].

Отже, о'єктивація чоловічого тіла одночасно зіштовхує чоловіків з цілим комплексом проблем і труднощів, які раніше вважалися виключно жіночими. На сьогодні, однак, для більшості жінок, піклування про власну зовнішність залишається більш важливою проблемою, ніж для більшості сучасних чоловіків [50, с. 446].

Варто уваги, що зберігається чіткий внутрішній зв'язок кожного із розглянутих видів чоловічої сутності із маскулінністю – її відкиданням, запереченням чи, навпаки, відкритим декларуванням. Головні відмінності між статями, які протягом століть культивувалися суспільством, зокрема, і в сфері сексуальної поведінки, у XXI столітті поступово перестають відігравати вирішальну роль.

Складний і тривалий процес трансформації ґендерних стереотипів болісно переживається багатьма чоловіками і породжує багато соціокультурних і сексологічних проблем. Але, оскільки сучасний чоловік має достатні адаптивні здібності, щоб впоратись з соціальними викликами доби, йому необхідно: 1) рахуватися з новими соціальними реаліями і б) не рівнятись на один єдиний, наперед спрощений та ідеалізований, зразок гегемонної маскулінності.

Загальні тенденції, за І.С.Коном, полягають у тому, що:

1. Соціально-економічні чинники переважають ґендерні. Це аспект глобального процесу ломки звичних ґендерних стереотипів, послаблення поляризації «чоловічого» і «жіночого» і плюралізації стилів і способів життя. Звідси походить цілий ряд психологічних і естетичних наслідків, зокрема чоловіче тіло все частіше стає еротичним об'єктом, споглядання якого не принижує ні того, хто дивиться, ні того, ким милуються.
2. Підвищується чутливість чоловічого тіла, зокрема полегшується його емоційне саморозкриття. Навіть такі традиційні чоловічі цінності як розвинена маскулатура стають засобами емоційної і сексуальної виразності.
3. Розуміння свого тіла не як фортеці, а як «уявлення», перформенсу розширює можливості індивідуальної творчості, зміни, інновації, порушення звичних меж і рамок.
4. Це припускає і інший тип міжособових стосунків : суб'єктно-об'єктне відношення стає суб'єктно-суб'єктним, відбувається зустріч суб'єктивностей, що переживається як визнання того, що ти пізнаєш іншого, а він пізнає тебе» [187, с. 278].

ІХ. КОХАННЯ І СІМ'Я ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНІ ФЕНОМЕНИ І ОБ'ЄКТИ ҐЕНДЕРНОГО АНАЛІЗУ

1. Кохання і сім'я як основа ґендерних взаємовідносин і відображення еволюції особистості

Сучасні ґендерні дослідження характеризує прагнення зрозуміти дію культури на поведінку індивіда певної статі. «Досліджуючи індивіда, історичну епоху, родину, народ, націю чи будь-які інші соціально-історичні спільноти на предмет їхньої сутності, ми збагнемо її, на переконання, лише за умови досягнення ціннісних її ознак та перепитів», – стверджує сучасний український філософ В. Табачковський услід за антропологом Максом Шелером. Система таких ознак і переваг – це свого роду етос певного суб'єкта [352, с. 33].

На наш погляд, положення фундатора філософської антропології як спеціальної дослідницької галузі Макса Шелера про «*ordo amoris*» («Порядок любові») [409] як про специфічний спосіб упорядкування світу людиною й «особливий різновид універсальної сили, яка діє в усьому і на все», дає підставу для дослідження націленості одного вияву буття на будь-які інші.

З огляду на певний брак досліджень, в яких би вивчався взаємозв'язок між культурними практиками і розвитком особистості, в цьому розділі з позиції ґендерного підходу спробуємо поєднати ґендерний і соціальний підходи в конкретно-історичному аналізі феноменів кохання і сім'ї в умовах патріархальної системи. Наш аналіз, має враховувати не лише філософські і історико-культурні складові ґендерної ідентичності, але й становище суб'єкта жінки в ґендерно-соціальній ієрархії і динаміку еволюції особистості.

Існує низка понять, пов'язаних з проблемою людини: особистість, індивід, індивідуальність. Найбільш абстрактне з перелічених – це поняття «індивід», яким позначають людську особину, конкретного представника роду *Homo sapiens*. Індивідуальність – це те особливе, що притаманне конкретному індивідові та вирізняє його з-поміж інших людей. Особистість часто фігурує як оціночне поняття, це вже не

пересічна людина, а людина, яка якісно відрізняється від оточуючих. Проте, в науці домінує положення, що кожна людина є особистістю, і в цьому сенсі особистість – це сукупність всіх властивостей людини, все, що притаманне конкретному індивідові, як те, що є проявом його індивідуальності, так і те, що поєднує його з іншими.

Як відомо, поняття особистість і Індивідуальність порівняно недавні категорії, які з'являються в історії і західній культурі лише в Новий час.

Зовсім інший шлях проходить індивід в умовах східної культури. Для індуса то був «атман», глибинне «я», співпричетне лону сутнісного. Окрема душа в переліку втілень підвладна закону «карми» і заспокоюється в йозі, в нирвані, позбавляючись від своєї окремішності. Для китайця ідеальний індивід – скажімо, безмовний даоський вчитель, який прагне через медитацію до злиття з світовою цілісністю. Або діяльнісний «цзюнь цзи», що уважно йде по стопам пращурів [19, с. 19].

Поняття самодостатньої Я-особистості безпрецедентно. Разом з тим воно мало бути поступово і важко сформовано в західній культурі лише із антично-християнської традиції. Поява нових міст, це й поява людини нового типу з новим відношенням до віри, до життя, і до самої себе.

Становище індивіда давній грек визначав через поняття «добрий муж», або «герой», або «мудрець». Для римлянина це «громадянин». Причому сучасні мовні дублікати або кальки, на думку Л. Баткіна, не передають важко досягнутого історичного смислу грецьких і латинських слів [19, с. 18-19].

Дослідниця Барбара Файхтінґер відмічає, що, на відміну від сучасних суспільств, які ставлять собі за мету досягнути рівності всіх людей, погляди античності на індивіда і суспільство характеризувалися принципом нерівності (нерівності шансів), що, за Арістотелем, відповідало космічному устроєві світу [159, с. 39]. Ця обставина, на наш погляд, дозволяє краще зрозуміти ставлення до жінки в античному суспільстві.

«Підкоряти й підкорятися не лише потрібно, а й корисно. Від народження люди поділяються на тих, що підкоряються, і тих, що підкоряють. І завжди найкраще те підкорення, яке здійснюється над найкращими підкореними, як і підкорення людини є кращим від підкорення тварини». Вважали, «...що рівноправність або рівно

протилежні стосунки були б шкідливі для усіх сторін» [Там само, с. 39].

Не випадковим виглядає висновок А.Ф. Лосева про те, що соціальна індивідуальність тут принижена, відсутня, розчинена в цілому ...панує єдине, ціле, род, порода, а не особистість і не особь, не «матеріальне» [219, с. 810].

Попри це не можна на зважити на думку фахівців, що, якщо ми сьогодні дивимося на себе як на індивідів із незалежною власною значущістю, то антична людина якоюсь мірою ще могла себе так розглядати, чого не можна сказати про середньовічну людину. Л. Баткін схильний вважати, що сама по собі середньовічна європейська традиція скоріше, ближче до «Сходу» ніж до «західної людини» Нового і Новітнього часу, з її індивідуалізмом [19, с. 19].

Ряд провідних науковців, що торкались проблеми особистості, згодні, що у Середньовіччі «індивіда як такого ще не існувало». Подібні погляди були висловлені А. Гуревичем, П. Дінцельбахером, Л. Карсавіним, Ле Гоффом, А. Лосєвим, Б. Расселом, Е. Фроммом, та ін. Повністю знайти й усвідомити себе, – підкреслює А. Гуревич у своїх роботах [108 та ін.], – середньовічна людина могла лише в рамках колективу, через приналежність до нього вона прилучалась до цінностей, що панували в даному соціальному середовищі. Твердження індивідом своєї особистості полягало в єднанні із групою.

За висловом Петера Дінцельбахера, людина цієї доби розглядала себе як члена громади, чи то природної (сім'я, рід), чи штучно створеної (громада монастиря, дружина, васали). Індивід повністю належав громаді [159, с. 48]. Говорячи про людину середньовічний європеєць користувався у схожих випадках уявленням про «праведника», або про «простака», або, у більш приватному випадку, про лицаря з його «чеснотами» [19, с. 19].

Ніхто не виходив із того, що всі люди рівні, а навпаки, із того, що вони різні за своєю значущістю, принаймні у земному житті. На цьому у рамках загальної згоди ґрунтується у ті часи уся ієрархічна будова суспільства.

І хоча християнська антропологія сприяла такому погляду, саме в межах християнської традиції поступово індивід почав усвідомлювати себе як такого, бо перед Богом він був відповідальним за свої помилки. Вони тяжіли над ним як над індивідом, тоді як у земному

житті він міг розраховувати на допомогу своїх ближніх. Про це пише Петер Дінцельбахер в книзі «Історія європейської ментальності» (2004) [159, с. 48].

Поза всяким сумнівом, концепції сприйняття й розуміння особи і суспільства в середньовіччі зазнали впродовж 1000 років істотних змін.

В епоху високого Середньовіччя відбувається ґрунтовний для всієї європейської історії злам у відносинах особи і суспільства. Спочатку лише у межах нечисленної еліти люди починають дивитися на себе все більше й більше як на індивідів і лише потім як на членів якоїсь спільноти. Про це цілком справедливо говорили як про «відкриття індивіда» чи себе. Можна говорити про появу тенденції індивідуалізації в культурі середньовіччя, яка віддзеркалювала зміни в суспільній свідомості певних верств суспільства.

Щодо цього є багато свідчень, приміром, розвиток автобіографії (Ґібер Ноженський, Абеляр, Джералд Вельський) або вставки автобіографічних частин в інші види текстів (Руперт із Дойтца у своєму *Коментарі Матвія*), саморефлексії поетів у своїх творах (Вольфрам фон Ешен-бах, Ґоттфрід Страсбурзький) або поява автопортретів митців в ілюмінаціях до рукописів. У релігійній сфері у численних трактатах та інших творах рекомендовано пізнавати себе самого («cognosce te ipsum»), що розглядається як основа сходження душі (наприклад, Ґіґо І, Бернар Клервоський). У придворному романі (спочатку в античних романах і в романах Кретьєна де Труа) важливе місце займає розмова із собою. На відміну від героїчного епосу, в епічній поезії головний герой бореться передусім за себе, а його пригоди належать йому самому, його страждання виходять (наприклад, у романі про Парсифаля) із нього самого.

Прикладами раніше незнаного наголошування індивідуального у Середньовіччі є виникнення великої кількості релігійної літератури, як передумова духовно-релігійного зростання, частотніше вживання «я» замість «ми» у молитвах і насамперед відновлення містичних переживань та спекуляцій [159].

Говорячи про причини такого очевидного розвитку слід враховувати матеріальні й соціальні зміни. Петер Дінцельбахер називає значне зростання людності, результатом чого ставав плюралізм соціальних ролей (наприклад, диференціація серед ремісників, різні релігійні ордени), з-

поміж яких (якщо ти належав до соціальної еліти і був чоловічої статі) тепер вже можна було робити вибір [159, с. 53].

Індивідуалізація свідомості в Середньовіччі відбувається, за Ле Гоффом, в ході закріплення переваги людини над природою, в ході набуття все більшої впевненості у своїх можливостях по відношенню до навколишнього світу [207, с. 325]. Провідною тенденцією стає інтеріорізація духовного життя, провідну роль набуває розвиток свідомості. Таким чином, переворот був результатом глибоких змін у «колективному ментальному».

Л. Баткін також вбачає у цьому часі переворот, що призвів в подальшому в добу Відродження, «протягом XV-XVIII ст. до ідеї автономної людської індивідуальності» [19, с.272], це стає зворотним боком індивідуальної свободи, яку дає людині нове суспільство.

В добу Відродження ідентичність «сприймається як піднесення над суспільним буттям через розуміння і сприйняття власної особистості та її суб'єктивності». На думку Л. Баткіна, «Індивідуальність» і «особистість» уперше були усвідомлені ідеалом після Гете і В. фон Гумбольта, Дідро і Бюфона, Канта, Фіхте і романтиків [19, с. 19]. До прикладу, англієць XVIII ст. більш менш обмежився би поняттям «джентльмен». Ренесансний гуманіст називав особистість «універсальною» або «доблесною» людиною.

Ліберальна історіографія, оцінюючи періоди античності, Ренесансу, початку Нового часу (Французська буржуазна революція) як прогресивні ступені в соціальному і культурному розвитку індивідуума, його свободи й автономності, особливо підкреслює, що цьому поступу вперед активно сприяли нарівні з чоловіками і жінки. Однак знаменно, зазначає Н. Чухим, що лише невелика кількість жінок змогла пристосуватись до гуманістичних ідеалів Ренесансу; стосовно більшості, то відбувалось звуження сфери дій і прав жінок. Більше того, це обмеження було наслідком саме того розвитку, яке ознаменувало цю епоху.[404, с. 15-16].

Історики помітили, що у багатьох роботах досліджуються нормативні приписи, ґендерна ідеологія і розхожі уявлення про жінок, які зазвичай фіксують суто чоловічий погляд на цей предмет і, незважаючи на наявність деяких внутрішніх протиріч, малюють в цілому негативні стереотипи чоловічого сприйняття, а також нав'язування соціумом моделі жіночої поведінки, що жорстко обмежувала свободу вираження [305, с.12].

Це спостереження здається вірним вже на етапі поступового відходу від традиційної нуклеарної сім'ї, форма якої як головна форма сімейного життя, довго існувала в Західній Європі. Проблема сім'ї і кохання як основи ґендерних взаємовідносин в сучасній культурі, на яких відбиваються будь-які культуральні зміни і еволюція особистості, доволі актуальна. Розглянемо це докладніше.

Сім'я нуклеарна включала в себе доволі мало людей, і суттєво позначалось на ґендерних відносинах. Така сімейна структура не відмежовувалася від спільноти. Згідно з твердженнями Стоуна (виділяв три фази розвитку сім'ї від 1500-х до 1800-х рр.), на початку XVI ст. сім'я не була головним осереддям емоційної прив'язаності або залежності для її членів [93, с 14]. Люди в шлюбі не відчували й не шукали почуттєвих інтимностей, які ми асоціюємо з родинним життям сьогодні. На секс у шлюбі дивились не як на джерело втіхи, а як на необхідність розмноження.

З точки зору ряду дослідників [2; 93; 404; 406 та ін.] в добу Просвітництва спостерігається докорінна зміна концепту жінки, яка була частиною тієї загальної трансформації уявлень, що характеризували настання історично Нового часу. Це епоха *виникнення сучасного індивідуалізму*, глибокої зміни уявлень, пов'язаних зі способом життя, роботою й ідентичністю чоловіків, появи нового типу сім'ї, спричиненого новим розподілом праці та сімейного життя, розділенням єдиної до того сфери життя на дві окремішні сфери – суспільну (публічну) сферу суспільної оплачуваної праці, яка стає цариною чоловіків, та приватну, домашню, яка стає цариною жінки.

Індивідуальна свобода вибору в шлюбі та інші аспекти родинного життя підкорялися інтересам батьків, інших родичів або всієї спільноти. Поза аристократичними колами, де воно іноді активно заохочувалося, еротичне або романтичне кохання розглядалося моралістами й теологами як хвороба. За словами істориків сім'ї, сім'я в той період була відкритою, нечітко означеною, позбавленою всяких почуттів і емоцій авторитарною інституцією. Вона також довго не існувала, розпадаючись унаслідок смерті або дружини, або чоловіка, або смерті чи раннього від'їзду з дому дітей.

На зміну сім'ї такого типу прийшла перехідна форма, що проіснувала від початку сімнадцятого сторіччя до початку вісімнадцятого.

Цей тип був характерний переважно для вищих верств суспільства, та, попри те, був надзвичайно важливим, бо саме він започаткував звичаї та поведінку, які відтоді стали майже універсальними. Нуклеарна сім'я стала більш відокремленим осередком, не пов'язаним з іншими родичами та локальною спільнотою. Зросло значення подружньої любові, хоча водночас посилилася авторитарна влада батька.

В подальшому поступово розвинувся той тип сімейної структури, з яким ми наразі найбільш знайомі на Заході. Така сім'я – це група, об'єднана міцними узами почуттів, з характерним високим рівнем приватності домашнього життя, де головна увага приділяється вихованню дітей. Вона позначена зростанням ролі афективного індивідуалізму, формуванням шлюбного зв'язку на основі персонального вибору, скріпленого сексуальним потягом або романтичним коханням. Сексуальні принади кохання стали прославлятися в рамках шлюбу, а не в позашлюбних пригодах. Ось що писав із цього приводу Джон Босвел:

«В досучасній Європі шлюб спочатку був такою собі домовленістю про розподіл власності, потім зосередився на вихованні дітей, а закінчилось тим, що за основу стало братись подружнє кохання» [94].

В епоху Нового часу західноєвропейська сім'я поряд з роботою стає центральним чинником у пошуках індивідуальної ідентифікації. Одночасно вона є суспільною системою і процесом, хай у часовому, соціальному й регіональному аспектах вона багатогранна. На позицію й поведінку індивіда в сім'ї впливають рівень життя, станова і статева належність, а також соціально-політичні умови.

Суспільні функції сексуальності і шлюбу свідчать про те, що ані сім'ю, ані об'єднаних у ній індивідів у суспільстві Нового часу не розглядали як окремі одиниці, а сприймали у якомусь більшому поєднанні. Не існувало чіткої відмінності між владою в домі й громадським життям, між індивідуальними й колективними правами [159, с. 64-65].

Велика кількість учених намагалася осмислити існування інституту сім'ї ще в середині XIX ст., про це свідчать дослідження істориків, соціологів, археологів та антропологів, зокрема Ф. Енгельса, М. Ковалевського, Б. Малиновського, Л. Моргана, П. Сорокіна та ін. Серед сучасних науковців дослідженню розвитку шлюбно-сімейних взаємин присвятили свої праці П. Габдрахманов, Ю. Гончаров, В. Долгов, Ю. Лотман, М. Любарт, К. Марєєва Б. Миронов, В. Носевич,

Н. Пушкарьова, М. Цатурова та інші.

Особливий вплив на сім'ю має спіраль індивідуалізації з ринком праці, освітою, мобільністю і плануванням кар'єри. І тому зрозумілою, як вважає Мартіна Кессель, стає славнозвісна «криза» сім'ї, яка, з одного боку, відкидає зміни як нормативну якість сучасності, а, з іншого, поширює постулат про автономність на обидві статі [159, с. 71].

У зв'язку з цим набуває актуальності тема кохання, зокрема його ролі в сімейних відносинах і житті окремої особистості. Кохання стає предметом дослідження ряду нових наукових знань, котрі з'явилися наприкінці ХХ-го століття. Цікаву типологію кохання розробили Джон Алан Лі, Зік Рубін, Роберт Стернберг, Клайд і Сюзан Хендрик, Елайн Хатфілд та ін.

Культури відрізняються одна від одної тим, яке місце вони відводять кохання взагалі і романтичній любові зокрема. За даними аналізу 166 культур, 89 % з них мають те або інше поняття про романтичну любов, яка знаходить своє вираження у флірті або у випадках спільної втечі закоханих. Але не усі культури будують шлюб на романтичній любові. У сучасних західних культурах кохання, як правило, є умовою для укладення шлюбу, але є і такі культури, де вона найчастіше виникає як наслідок шлюбних стосунків.

Науковці визнають, що зміни в сфері сімейно-шлюбних відносин є величезними. Це зміни у складі сім'ї, зменшення її чисельності в результаті зниження народжуваності і зведення її до подружжя і його нащадків (нуклеарна сім'я). Суттєві зміни відбулись у рольовій структурі сім'ї у сенсі більшої симетрії функцій чоловіка і дружини, підвищення авторитету і впливу жінок як матерів, зміна уявлень про голову родини. Змінились функції сім'ї в бік її психологізації й більшої інтимності. Збільшення близькості внутрішньо сімейних відносин підсилює автономію і важливість кожного окремого члена сім'ї [89; 93; 112; 141; 150; 232 та ін.].

Культурна Історія сім'ї, сімейних і споріднених стосунків виявилась істотним аспектом ґендерних і культурологічних досліджень, вона дозволяє наблизитися до розуміння об'єктивних змін, побачити спадкоємність і постійність, тенденцію до відновлення традиційних зв'язків, що завжди супроводжують часи особливих тягостей і катаклізмів (війн, економічних криз, післявоєнної боротьби за існування)

відродження тих, що давно пішли з реальності сьогодення сімейних структур і типів стосунків.

Видається цілком природним «повернення» від модних постструктуралістських інтерпретацій смислової діяльності індивіда до діалогічної концепції Бахтіна і соціально-орієнтованому підходу у вивченні культурної практики.

Для представників цього напрямку (ґендерної теорії) спосіб виробництва і відношення власності залишаються базовою детермінантою нерівності між статями, але реалізується вона через, певним чином, організовану систему прокреації і соціалізації поколінь в тій або іншій історичній формі сім'ї, яка сама представлена поруч соціально-диференційованих структурних елементів, що відбивають класові або станово-групові відмінності.

У центрі уваги науковців, опиняються найважливіші інститути соціального контролю, які регулюють нерівний розподіл матеріальних і духовних благ, влади і престижу в масштабі усього суспільства, класу або етнічної групи, забезпечуючи таким чином відтворення соціального порядку, заснованого на ґендерних відмінностях. На думку Л. Репіної, особливе місце займає аналіз детермінуючої ролі ґендерних уявлень в міжособовій взаємодії, виявлення їх історичного характеру і можливої динаміки [305, с. 11-12].

На прикладі аналізу британської сім'ї, зробленому Ентоні Гіденсом [94], можна говорити про те, що за загальною характеристикою, сім'я сучасного західного суспільства моногамна. Спеціалісти стверджують, що британський шлюб будується на ідеї романтичного кохання. Притому великого впливу набув афективний індивідуалізм. Вважається, подружжя повинна об'єднувати взаємна любов, яка спирається на особисту привабливість та сумісність характерів і має бути основою для укладання шлюбної угоди (це породжує сподівання, які іноді неможливо справдити, і це один з чинників постійного зростання рівня розлучень).

Зазначимо, що в нашій культурі кохання не має значення провідної цінності, навіть навпаки, воно вважається інфантильним рудиментом, який свідчить про недостатню твердість душі. Можливо тому, на думку, деяких українських дослідників, основним переживанням сучасної людини є самотність (Див. К. Пономарева [292, с.363], Н. Хамітов [392, с. с.209-211]). Особистісна (і всезагальна) самотність людей

(чоловіків та жінок) лише посилюється, на думку К. Пономарьової.

Цікаво, що зазначена культурна динаміка не є характерною для традиційних суспільств. Наприклад, у далеких регіонах Азії, Африки та в Океанії, традиційні родинні системи змінилися мало. На відміну від представників західної культури азіати схильні фокусуватися не стільки на особистих відчуттях, скільки на практичному аспекті соціальних прихильностей, і як наслідок, менш схильні, як помічено, до розчарування. Азіати також менш схильні до самозосередженого індивідуалізму, який, як вважають, з часом може привести до підривання стосунків і до розлучення.

Проте, в більшості країн проходять зміни, які набувають все більшого поширення, розмаїття форм сім'ї і далі існує в різних суспільствах. Західні ідеали романтичного кохання поширилися на суспільства, в яких раніше вони були невідомі. Зауважимо, що часто уряди вдаються до активних спроб змінити традиційні види поведінки.

Фахівці сигналізують про тенденцію, яка з обережністю може бути оцінена як втрата законним шлюбом його значення. Серед напрямків найважливіших змін, які відбуваються в усьому світі можна назвати загальну тенденцію вільно обирати собі дружину чи чоловіка, зростання рівня сексуальної свободи в тих суспільствах, які раніше суворо її обмежували. Права жінки визнаються дедалі ширшими як у питаннях укладення шлюбу, так і в опрацюванні рішень у сім'ї.

Згідно з сучасними поглядами, родини перебувають у перехідному стані від суспільства, де панувала одна обов'язкова норма, що чітко визначала, яким має бути сімейне життя, до суспільства, де множинність норм визнаватиметься явищем законним і, більше того, бажаним.

Через сім'ю визначається місце особи в суспільстві. Будучи сама громадським інститутом, вона створює індивідів, які готові і в змозі відповідати пануючим громадським стосункам [141, с. 293].

У культурному плані ми спостерігаємо набагато більшу різноманітність вірувань та цінностей, ніж було раніше. Наявність етнічних меншин (таких як вест-індська, азіатська грецька та італійська спільноти) і вплив громадських рухів, таких як фемінізм, спричинили значне культурне розмаїття форм сім'ї.

В той же час традиційні форми родини перебувають під великим тиском не тільки на Заході, але й на Сході. Економічний розвиток та

дедалі більша демократизація поступово породжують вищий ступінь індивідуалізму й створюють умови для руху в напрямку рівності обох статей.

Стосунки статей змінюються і інститут шлюбу змінюється услід за ними. Традиційний шлюб все ще живий, але більше не вважається нормою, принаймні, в традиційній формі, коли чоловік і жінка одного віку одружуються «доки смерть не розлучить нас».

Одним з основних наслідків збільшення можливостей вибору і зрушення балансу сил в шлюбних іграх – збільшення кількості цивільних шлюбів, коли двоє живуть разом, не користуючись «перевагами» шлюбу. У сучасних шлюбних іграх цивільні шлюби дуже поширені і вже не вважаються необхідною підготовкою до «справжнього» шлюбу. Слово «партнер» здається безпечною і нейтральною альтернативою.

Є і ще одна тенденція, що спонукає людей відкладати або взагалі уникати шлюбних зв'язків: традиційна сім'я перестала бути єдиним способом створити довготривалі близькі стосунки. На додаток до тенденції одружуватися пізніше або взагалі цього не робити ми бачимо збільшення кількості серійних, або так званих «пробних», шлюбів, в яких не народжуються діти.

Одне можна сказати напевно: шлюб досі цінується високо. Шлюб випромінює ауру респектабельності, зрілості і стабільності. Він демонструє, що подружжя – відповідальні люди. Об'єднуючи свої активи – і фінансові, і інші, – чоловік і жінка піднімають свій особистий статус. Вони створюють щось на зразок клану влади на рівні пари. Очевидно, що правила, пов'язані із стосунками, шлюбом і сім'єю, змінюються.

Передусім, це переконання, що «партнери повинні самореалізуватися», причому частіше так вважають чоловіки. Можливо, це наслідок впливу «прогресу» на стосунки. Те, що раніше забезпечував чоловік (безпека, дах і домівка, соціальний статус), сьогодні жінки цілком можуть отримати самотійно. Раніше вклад чоловіка був потрібний для виживання, а сьогодні він став просто приємним доповненням і має свою ціну, яку готові платити далеко не усі жінки [239].

Науковці зауважують, що у набагато більшій мірі, ніж це було раніше, саме жінка сьогодні визначає, яким має бути чоловік і які його якості і поведінку можна вважати допустимими. Жінки все частіше

можуть обійтися без чоловіків, яким доводиться «звернутися всередину себе (удосконалювати свої комунікативні навички і підвищувати чутливість) і приділяти більше уваги своїй зовнішності (доглядати за собою, модно одягатися) [Там само].

Ми спостерігаємо зростаюче розуміння того, що шлюб – безперечне благо для чоловіка, але не обов'язкове благо для жінки. І дослідження постійно показують, що чоловіки в інших країнах більше схильні вважати близькі стосунки, які тривають усе життя, вимогою «самореалізації».

2. Кохання як результат еволюції особистості

Кохання одна з фундаментальних якостей людського існування, таких як совість, честь, розум, свобода, одне з найбільш високих почуттів загальних для всього людства. На думку деяких культурологів, сама поява любові пов'язана з пошуком засад буття людини, його намаганням знайти смисл існування як самого себе так і всього світу [277, с. 41].

Кохання вивчалось в межах різних наук, що прагнуть пізнати людину: філософії, філології, етики, культурології, соціології, психології тощо. З різних позицій проблема порушувалась такими авторами як Д. Аккерман, П. Біциллі, К. Василев, Е. Гідденс, В. Губін, Л. Карсавін, А. Лосєв, О. Отраднава, Дені Де Ружмон, В. Шестаков та ін. Зокрема, філософський аналіз феномена кохання є аналізом формальних, «чистих» умов любові взагалі як людської здатності, як інваріанта, котрий залишається незмінним в різних культурних формах, в різних історичних епохах [106, с.334].

У всіх народів, у всі часи кохання оспівувалась в літературі, обожнювалась у міфології, героїзувалось у епосі, драматизувалось у трагедії. Але кожний народ, кожна нація по-своєму, розуміли і оцінювали його, створювали свою філософію кохання, яка відбивала особливості національної культури, моральних і естетичних ідей, традицій і звичок, притаманних даній культурі. Наприклад, європейська теорія кохання значно відрізняється від східної, в межах останньої філософія кохання в Індії, Китаї або Японії, суттєво відрізняються одна від одної. Тим не менш ми спостерігаємо багато спільного, зокрема в тлумаченні ролі ґендерних відносин в коханні, які принижують або підносять стать.

Не претендуючи на цілісність підходу та повноту історико-культурних проявів феномену, спробуємо подивитись на нього передовсім з позиції критичного аналізу західно-культурної патріархатної традиції.

Безумовно, почуття кохання формувалось і зростало разом з історією людства, це «диво цивілізації» (за висловом Стендаля), змінювалось протягом двох з половиною тисяч років протягом яких існує написана філософія. Ми дотримуємось підходу, що кохання виникає паралельно з початку цивілізації, яку антропологи пов'язують з відмовою від інцесту.

На первісному етапі розвитку людського суспільства образи чоловіків і жінок не були індивідуалізовані. Вони розчинені у свідомості. Але узагальнений образ жінки-матері, на думку С. Рослякова, вже несе в собі любов [309, с. 124].

Перші думки про кохання, записані у джерелах, що збереглись до наших часів, започатковані у шумероаккадському епосі, де Інана – Іштар – богиня плотської любові, культ її пов'язаний зі статевим актом як стимулом народжуваності, який відправляли жриці богині – гетери. «Навіть Іштар-Інана, одна з найбільш популярних і могутніх богинь, на честь якої, на відміну від інших богинь, давали імена не тільки дівчаткам, але й хлопчикам в межах небесного «міста», або громади богів посідала функцію «жриці блудниці» [277, с. 41].

В Європі філософія кохання зародилась в давній Греції. Античність приділяла багато уваги питанням його походження, значення, місця в житті природи і людини. Емпедокл і Демокріт, Платон і Аристотель, Цицерон і Овідій, Лукрецій Кар і Плотін створили величезну філософську традицію в розумінні природи кохання, що протягом багатьох сторіч живила європейську літературу і мистецтво.

Першим джерелом знань про кохання в стародавній Греції є міфи, в яких любов має два значення, з одного боку це – життєдайна, космопланетарна сила, що дає життя природі і людині, одночасно керуючи ним через любов. Космос народжується з хаосу, а богині кохання Афродіті підвладні і людина і всі інші боги.

Антична міфологія дає яскраві приклади прояву пристрасного жіночого кохання. Одним із самих вражаючих прикладів, що поєднують в собі люту ненависті і кохання, вважається любов Артеміді [309, с.107].

Загальновідомим є її ставлення до чоловіків: від любові до ненависті один крок (згадаємо історію її кохання до Індіміона тощо). В історії спасіння Іфігії, дочки Агамемнона, богиня Артеміда демонструє, що всі засоби підходять для того, щоб спокусити чоловіка, заманити його і в кінцевому рахунку розправитися з ним.

Етична філософія періоду античності поглиблює думки про кохання як про індивідуальне почуття, що поєднує в собі пристрасть і духовно перетворююче начало. Найбільше обґрунтування індивідуальне кохання отримує в Платона у діалозі «Пир (Бенкет)».

Платон пов'язував Любов з Красою, але Краса, що він мав на увазі, як зауважує Ружмон, була насамперед інтелектуальною суттю нерукотворної досконалості: ідеєю неперевершеності [312, с.68]. Говорячи про любов Платон підкреслює: кохання не просто прагнення до цілісності, але і прагнення до добра, і кохаючи конкретну людину, ми любимо то добро, яке себе через цю людину виявляє. Але все сказане, на думку Платона, ніяк не пов'язано з відносинами чоловіка і жінки. Як більшість його сучасників, Платон вважав жінку нижчою істотою, а любов до неї – тваринним відчуттям, продиктованим необхідністю розмножуватися («вульгарною Афродітою», на відміну від «небесної Афродіти» – любові між чоловіками, хоча і позбавленої фізичного компонента).

А. Ф. Лосєв підкреслював, що ані в «Федрі», ані в «Бенкеті» у Платона, зовсім відсутні натяки на взаємне кохання між чоловіком і жінкою. Скрізь є тільки любов між чоловіками, любов чоловіків до хлопчиків чи юнаків. «У філософії Платона, – твердить О. Отрадна, – враховуються два антиномічних начала: низменне, яке уособлює задоволення плотських бажань (Афродіта Пандемос) і піднесене, спрямоване до вдосконалення людини (Афродіта Уранія)» [277, с.258].

Зазвичай це ставлення і міркування щодо чоловічого кохання. В коханні античного суспільства кохання як індивідуального почуття ще не існує, отже, жінки немає, оскільки жінка не є особистістю ще більшою мірою, ніж чоловік. Саме це, на наш погляд, позначається в тому, що в коханні жінка «відсутня». На думку Л. М. Баткіна, ідея «індивідуальності», як це не здається дивним, невідома такому традиціоналістському суспільству, яким є греко-римська античність [19, с.9].

Порівняємо: поняття «кохання», за спостереженнями фахівців (Дені Де Ружмон та ін.), у традиційному Китаї не існує. Дієслово «любити» використовується лише для означення стосунків між матір'ю і синами. Чоловік не кохає дружину: «він до неї прив'язаний». Про стосунки між жінкою та коханцем кажуть: «It is romance». Фахівці не знаходять слів, які б відтворювали їхні почуття. Основною засадою китайської цивілізації є інституція сім'ї, а сім'я заснована на відсутності кохання. Китайські традиції у цьому непорушні. Будь-який вияв ніжності між чоловіком та дружиною вважається непристойним [312, с. 65-66].

Отже, ми бачимо, у Греції часів Платона, як і на Сході, людське кохання сприймалося, зазвичай, як задоволення, як примітивна фізична насолода. А пристрасть – у трагічному та болісному сенсі – була явищем рідкісним і її зневажала звична мораль як маніакальну хворобу. Підсумовуючи, І. Кон говорить про те, що потреба в інтимності і близькості у грецькій культурі реалізується як гомоеротична [183, с. 133], що пов'язують, зазвичай, з гіпертрофію чоловічого начала і з особливостями грецької сім'ї.

Відомі історики вважають, що антична культура наскрізь просякнута сексуальним елементом (культ фалоса, специфічні статеві божества, вільний вияв сексуального елемента у суспільному житті, літературі і мистецтві) [43, с.258].

Поширеність фізичної любові повинна була сприяти розвитку вільних, нерегульованих відносин. Звідси - заперечення чуттєвої любові у античних філософів. Більшість з них вважали активну любов досить небезпечною, скоріше загрозливою, ніж корисною, бачили в пристрастному потягу чоловіка до жінки насамперед те, що вносить в життя тривожний розлад, безлад, небезпеку і лихо. Цікаво, що ті самі почуття у людини античних часів асоціюються з жінкою.

Особливо у «Федрі» дуже сильний відтінок тлумачення Ероса як свого роду захворювання. Лосєв відмітив, що любов у Платона є «недостойна забава, порівняна з мистецтвом. Вона живе не істиною, але уявленням і брехливою думкою. Це примхи, не варті згадування. Платонічно народжувати, означає народжувати без любові» [219, с. 850].

В «Роботах і днях» Гесіод застерігає від любовних захоплень, а одружуватись радить у тридцятирічному віці на юній дівчині, яку легко навчити «доброму нраву» [362, с. 64]. У «Еннеадах» Плотін часто зачіпає

проблему кохання; однак він бачить у чуттєвості ваду, в кращому випадку перешкоду на шляху до духовного звання і само руйнацію [211, с. 197].

Однак, не можна сказати, що уявлення про кохання не зазнавало змін. У того ж Платона у «Бенкеті» Ерос є найбільш природним проявом людської природи, в разі якщо досягнуто певного віку. А. Ф. Лосєв, утім, відзначав, що розуміння любові в цей час сліпе і несвідоме. «Ідеї тут все ще знаходяться в дуже абстрактній формі» [220, с. 46, 47].

Уявлення про кохання і про жіночу природу пов'язані з тим, що людина в подальшому по-новому стала розуміти природу і своє місце в ній.

Катулл уперше в римській культурі задумався про те, що таке для чоловіка світ кохання: «Це була тяжка життєва праця, але результатом його було створення нового (для чоловічої поезії) кохання: не споживацької, а діяльнісної, не кохання-хвороби і кохання-розваги, а кохання- уваги і кохання- служіння [180, с.109].

Жінка починає грати іншу роль – для Катулла, це не благочесна мати сімейства і не продажна «заробниця» (так латиною звалася «жриця кохання»), а подруга – людина, що має свободу внутрішнього світу, до якого можна ставитись не поблажливо, а на рівних [180, с. 181]. Знаменитий давньоримський письменник Овідій Назон у своєму трактаті «Про кохання» надає характеристику жіночій натурі, яка свідчить про повагу до римської матрони: «Чоловік обманює часто, ніжна жіноча стать рідко. Придивіться уважно, і ви побачите, що серед неї мало зрадниць [270, с. 69].

Письменник відзначає емансипованість жінок свого часу, почуття власної гідності. Але в цього ж письменника можна зустріти заяву, що насильство до смаку жінкам, а що дає їй задоволення, вона часто бажає дати як би примусово. «Кожна жінка, взята з бою в любовному збудженні, задоволена. У свою чергу, та що пішла недоторканою, коли її можна було згвалтувати, буде сумною попри те, що обличчя її вдає радість» [Там само, с. 118].

Думки римлянина Овідія Назона змушують згадати вислови деяких істориків минулого про те, що жінки вважались повноправними членами громадської общини в давньому Римі на відміну від гречанок. Виходячи з цього цікавими, але дещо сумнівними, видаються зауваження

Т. Бобровнікової про те, що римлянок все життя оточував ореол романтичного поклоніння [45, с.349]. Це, безумовно, є деяким перебільшенням в умовах римської патріархальної родини.

Таким чином, антична класика дає теоретичне обґрунтування антиномічній природі кохання, розглядаючи кілька різних етапів його участі в житті людини: особистісне перетворення, задоволення тілесних потреб і продовження роду. Філософські теорії любові отримують свій розвиток і в інших формах культури стародавньої Греції. Розуміння любові як сенсу життя, прагнення до особистої єдності проявляється в грецькій трагедії.

Середньовічні автори також не обходили стороною цю сферу людських почуттів, хоча в середні віки любов багато в чому набувала теологічне забарвлення і часто перетворювалась в богословські міркування про божеську любов, про шанування бога. Про таку любов піднесено говорили Августин і Франциск Асизський, Фома Аквінський і Бернар Клервоський. До нас дійшов спеціальний трактат «Про ступені кохання», що приписують Бонавентурі.

Одна з сучасних точок зору, що є доволі поширеною, є та, що любов як загальна установка уперше відкрита християнською свідомістю. В християнстві сам Бог є любов, тобто сила, що долає обмеженість, замкнутість, відьєднаність людської душі і всіх її пристрастей [106, с.341]. Згідно християнській традиції в коханні до іншої людини ми любимо образ Божий в ній.

Різно негативні погляди на сферу людських почуттів, не пов'язаних з Богом, існували в перші сторіччя нашої ери в християнській теології. Гадаємо, що в погляді на статеве кохання (традиційно співвіднесеного з жінкою) відбилась ставлення вчення церкви до жінки взагалі. Думка Августина така: гідна людина це та, хто любить, більш того, любить гідне любові. Коли людська любов спрямована на Бога, коли людина любить інших, ближніх і дальніх, а також речі, як образи Бога, така любов - *charitas*; коли любов спрямована на себе, до мирського як тільки мирського, тоді це *cupiditas*. Любити в модусі Бога, судити себе його судом – любов праведна [303, с.73].

Безумовно, будь-яка інша любов, відповідно до такого погляду, це любов несправедлива. Якщо в контексті середньовічної системи цінностей

любов мислилась (за Б.Кастильоне) як з'єднання душ, а не тіла, то ці міркування, на думку А. Супріянович, призводили до заперечення права на існування любові до конкретної особистості і утвердження необхідності досягнення лише божественного кохання [346, с.436].

Найбільш жорсткою з доктрин є система перського «пророка» Мані (ок. 216 – ок. 273) – маніхейство. Мані виділяв два початкових принципу: Світло і Темряву, дух і матерію. Маніхейська етика забороняла статеве життя і дітородіння. Маніхеї вважали, що «слід утримуватися від всіх одушевлених предметів і їсти тільки овочі і все, що не є чутливим, і утримуватися від шлюбу, задоволень кохання і народження дітей, так, щоб божественна сила не могла б на ряд поколінь довше залишатися в Ну1е [матерії]» . Гностики, таким чином, вважали статеву любов основною перешкодою на шляху спасіння людини. «Духовна людина пізнає себе як безсмертного, а любов – як причину смерті» – говорять гностичні збори трактатів Согрш НегтеЙсит [246, с. 34].

Кохання Абеляра і Елоїзи, любовне листування яких збереглося до наших днів, є прикладом, (щоправда, на думку деяких фахівців, скоріше виключенням з правил) і взірцем особистісного почуття ще невідомого в Середньовіччі. Листи, якими обмінювались закохані, були настільки ніжними і пристрасними, настільки простодушними і нестерпними, що вони не можуть не зачіпити читача. Зазначимо, певну відмінність в переживанні любовних почуттів жінкою – Елоїзою і чоловіком - Абеляром, Для Елоїзи кохання було втіхою, воно несло їй спокій, щастя і сіободу. Для Абеляра же воно було ризиковою справою на шляху до істини і спасіння. Любов була для неї філософією, а для нього препною.

Всеж-таки, було в закоханих і багато спільного в сприйнятті ними почуття. Для оцінки загальної атмосфери того часу і ставлення до особистості як такої, важливо розуміти, що Абеляр і Елоїза відчували: кохання знаходить кращий вираз в самозреченні, вони обидва глибоко вірили в кохання – романтичне, приховане, не пов'язане із шлюбом, сповнене випробувань і препон. Саме в силу цієї віри Елоїза віддавала перевагу статусу коханки, а не статусу дружини. Аналізуючи любовну пристрасть закоханих Д. Аккерман зазначає, що у середні віки було більш шляхетно називатись коханкою [5, с. 63].

В такому культурно значному явищі Середньовіччя як куртуазна любов, що з'явилась в XII столітті і пов'язане з ним виховання ідеї

лицарського служіння дамі, можна побачити еволюцію суспільної свідомості і тенденцію до індивідуалізації.

Починаючи з XIII ст. провансальська література в додаток до традиційної ідеї любові до Бога, що розвивалась схоластикою, висуває ідеал світського кохання, що став головною темою куртуазної поезії трубадурів, в якій створюється образ Прекрасної Пані і культивується почуття кохання. Не дивлячись на те, що кохання, яке оспівувалось в куртуазній поезії, має достатньо індивідуальний характер, його ліричні описи доволі стереотипні. Мова йде не про кохання до конкретної жінки, а скоріше до її ідеального образу, що частіше за все навіть не має і імені. Система залицяння і вишуканих любовних почуттів, додаючись до Кодексу лицарської етики, стає такою ж обов'язковою, як традиційні лицарські перемоги в ратній справі. Однак, доволі поширеною є точка зору, що головним в куртуазній поезії XII - XIII ст. залишається живе людське почуття, яке проходить через всі формально встановлені кодекси і закони [274, с.3].

Переконливою виглядає думка, що широкий розвиток куртуазної поезії пояснюється, вочевидь, зростанням світського начала в європейській середньовічній культурі. Як зауважує Й.Хейзінга, «ні в яку іншу добу ідеал світської культури не був настільки поєднаний з ідеальною любов'ю до жінки, як в період з XII по XV ст.» [396, с.118]. Системою куртуазних понять були заключені в суворі рамки всі християнські чесноти, суспільна мораль, все вдосконалення форм життєвого побуту. Еротичне життєсприйняття в традиційній суто куртуазній формі також можна поставити в один ряд з сучасною для нього схоластикою. І те і інше, на думку історика, відбивало «величезну спробу середньовічного духу все в житті охопити під загальною точкою зору» [Там само]. Виникає еротична форма мислення з надлишком етичного змісту. Такої думки дотримується і В. Шестаков, який стверджує, що оскільки куртуазне кохання було серйозною спробою затвердити моральне значення світської психології і етос любовних переживань, куртуазна поезія орієнтувалась скоріше на етику, ніж на естетику [Див.: 414, с.4].

Л.Карсавін відмічає, що при великій кількості відтінків трубадурської лірики, спільною її рисою є прагнення земних радощів, матеріальної краси, але в той же час і внутрішнє благородство почуттів. «Радість»,

«молодість» та «міра» (тобто гармонія, благообразність, розумна форма усякого почуття та його прояву) – саме такі лозунги постійно повторюються в поезії трубадурів [166].

Любов, що складає головну тему трубадурської поезії, розуміється нею як почуття, здатне охопити усю людину, облагороджувати її й вабити до усього прекрасного і шляхетного. Таким є «справжнє» або «тонке» кохання (*fin amor*), що протиставляється ними коханням «дурному» (*fol amor*), яке прагне тільки чуттєвих насолод. «Справжній» закоханий, стверджують вони, не «знатний сеньйор» і не «дурний багач», а людина зі шляхетною душею. У людей скупих, жадібних, грубих і чванливих нема в серці місця для «справжнього» кохання [Там само].

Кохання на думку трубадурів визначається особистим вільним вибором, що заперечує станові, церковно-феодальні зв'язки.

Куртуазії дійсно складно конкурувати з шлюбними канонами, але вона виступає як регулятор стосунків статей поза шлюбом. Позитивний аспект «Правил Любові» виражається в побудові основних принципів куртуазних відносин, які, виникнувши у формі гри, припускали взаємодію двох світів, чоловічого і жіночого, взаємодію за встановленими правилами [60, с. 113].

Плотські бажання займали значне місце в куртуазній літературі. Це можна вважати свідомством того, що відбувалось зміщення цінностей «з небес на землю». Тілесне вже не уявлялось настільки гріховним, як стверджувала католицька церква [403, с. 191]. Культ Дами впливав на процес вивільнення особистості і зростання самосвідомості індивіда, що поєднувалось з переосмисленням цінностних орієнтацій і сприяло піднесенню земних радощів.

Не випадково, серед трубадурів були представники всіх соціальних прошарків і поезія ця повністю авторська, ніякої анонімності вона не визнавала. Під власним ім'ям складали вірші навіть жінки (уперше в історії європейської культури вони брали участь у літературній творчості). Історія, зокрема, зберегла для нас ім'я поетеси Марії Вентадорнської (ум. 1222 р.), відомої старопровансальської поетеси [Там само, с. 182].

С. де Бовуар, пов'язала цю еволюцію з індивідуалізацією масової свідомості, що почалась на Заході на зламі Середньовіччя і Нового часу. Чим сильніше індивідуалізується особа чоловічої статі, чим вище

потреба чоловіка в такій індивідуалізації, тим швидше він буде визнавати за своєю подругою право на індивідуальність і свободу [46].

В Італії в добу Відродження поступово створюється теоретична література про кохання разом з цілком новим розумінням любові, що протистоїть і схоластичній, і куртуазній традиціям. Дуалізму середньовічного мислення і ієрархії цінностей християнської етики протистояв пантеїзм, розчинення любові як ідеального і духовного початку в усій діяльності людини, в природі і навіть у космосі. Своєрідну поетичну філософію кохання ми знаходимо у Данте, Петрарки і Бокаччо.

В поглядах на кохання в деяких гуманістів доби Відродження, які опікуються людською особистістю, зокрема в її почуттях до іншої людини, відбивається ментальний переворот. «Коментар на «Бенкет» Платона» Марселіо Фічіно поклав початок великій кількості творів про кохання, що належали найбільш відомим мислителям доби Відродження: Джованні Піко делла Мірандолла, Леон Ебрео, Франческо Каттані, Туллія Арагона, Франческо Патріці, Джордано Бруно та ін. Всі вони створювали на основі заново прочитаного і переосмисленого Платона «діалектику кохання», в центрі якої було вчення про красу, оскільки сама природа кохання, згідно Платону, визначалась як бажання краси.

Марселіо Фічіно у погляді на кохання констатує нові моральні чесноти, а саме, необхідність, подібно до давніх філософів, керувати почуттями і підкорювати пристрасті. На думку філософа, таким своєрідним чином, шляхом відновлення античної спадщини, засвоюються християнські цінності [373, с. 437-438]. Незважаючи на те, що Фічіно тлумачить кохання як могутню космічну силу і універсальний принцип, поєднання різних протилежностей: душі і тіла, духа і матерії, людини і природи. В процесі кохання відбувається перетворення люблячого і коханого одне в одного; кохання не просто поєднання душ, не тільки самопожертва і самвіддача, але й складне подвоєння творчих потенцій життя.

Джованні Піко делла Мірандолла, що написав коментар на концону Бенів'єні, безумовно знаходячись під впливом античних авторів, стверджував, що кохання суто людське почуття, яке не може мати відношення до Бога, як надлюдської істоти, але вона буває двох типів: вульгарною, нижчою і інтелектуально-високою [274].

Леон Ебрео також міркує про кохання у вигляді двох «Венер» – земної і небесної. Любов небесна, на думку Ебрео, це любов до Бога; земна – любов до створінь божих. Будь-яка любов є прагнення до з'єднання з улюбленим предметом. Тільки з'єднання з Богом, за висловом філософа, – неабияке задоволення. Земна ж любов, навіть коли з'єднання з улюбленим предметом досягнуто, є джерелом все нових і нових мук [274]. Цікаво, що філософ показує взаємовідносини коханого і люблячого як пошуки краси одне в одного, вказуючи що кохання живиться усвідомленням відсутності краси у люблячого порівняно з коханим.

П. Біциллі, піддаючи аналізу концепцію філософа, звертає увагу на висловлену Ебрео думку щодо ймовірності втрати власної індивідуальності через кохання [40, с. 57-58]. Повне єднання люблячого з коханим, на думку автора, тут можливо тільки в уяві люблячого. Переносячись свідомістю в чужу особистість, люблячий втрачає свою власну особистість. Іншими словами, такого роду любов призводить не до реалізації індивідуальності, не до розширення її, а до зменшення».

Ризик втрати власної індивідуальності через кохання, – таке розуміння проблеми любові аж ніяк не було панівним. Інші теоретики надають значення не самому об'єкту любові, але відношенню суб'єкта до нього. Вони розрізняють любов як прагнення до володіння улюбленим предметом і любов як незацікавлене, естетичне сприйняття його. Кристофоро Ландіна устами Леон Баттіста Альберті виправдовує обидва види любові, обох Венер – земну і небесну. Наш дух, міркує він, володіє двоякою здатністю: пізнавати і народжувати двома Венерами, тобто двома видами жадання [40, с. 58-59].

Ідею здорового егоїзму як основи любові вводить Туллія Арагона. Ще далі йде Франческо Патріці, який вважає, що в основі почуття любові покладена любов до самого себе і прагнення до власного блага.

У «Cortegiano» проблема різних видів любові ставиться по-іншому. Збудником любові, міркує граф Лодовіко ді Каносса, є не одна лише краса: манера звернення, мова і багато іншого, а перш за все – усвідомлення, що тебе люблять, яке може викликати в людині почуття любові. Для того щоб любити тілесну красу, треба вміти відчувати її. Але які б не були збудники любові, сама любов залишається тотожною собі у всіх своїх проявах.

У XVI ст. з'являються спеціальні твори, присвячені красі жінки. У відповідності до цього змінюється тип філософських трактатів про кохання: замість складних неоплатонічних суджень про світовий і космічний ерос, що живить природу, виникають світські розмови про жіночі принади. Неоплатонічна філософія, за словами В. Шестакова, поступово перетворюється у своєрідну еротичну етику [414, с.12].

На зміну філософським прийшли твори морально-психологічного характеру (Бальдасаре Кастильоне, Бартоломео Готтифреді, Джузеппе Бетуссі, Аньоло Фіренцуоло, Франческо Сансовіно та ін.) створені на основі широковідомої філософської традиції. Замість складної діалектики кохання приходить інтерес до побутових і практичних питань любові: про те, як закохуватись молодим людям, як залицятись до жінок, якими є ознаки жіночої краси, як пов'язані кохання і ревність, любов і безумство і т.ін. Ці трактати мали і безумовно гуманістичне значення, в них йшлося про кохання не тільки як про універсальну космічну силу, але й про природне людське кохання і пов'язані з ним почуття [274].

В цьому ряду особливе місце займає твір Джузеппе Бетуссі «Раверта» (1554р.), в якому автор розглядає любов як цілком людське почуття чоловіка до жінки. Філософа цікавить, хто кохає більш пристрасно, хто більш постійний в своїх почуттях, він дає оцінку ревності як ознаки недовіри до люблячого. Цікаво притому, що твір побудований як діалог між чоловіком і жінкою, в ході якого чоловік тлумачить ті чи інші категорії, пов'язані з коханням в розмові з жінкою, котра бажає дізнатись важливі для неї речі про кохання [37]. Філософська

традиція, за оцінкою В. Шестакова, поєдналась з практичними питаннями життя і моралі [414, с.12].

Отже, необхідно і достатньо констатувати, – вважає П. Біциллі, що життєвідчування Ренесансу характеризується підвищенням почуттям особистості як величини насамперед люблячої, котра шляхом любові пізнає Космос і затверджує себе в ньому. Ідея особистості та ідея любові суть центральні і органічно пов'язані одне з одним ідеї Ренесансу [40, с. 61].

Філософія доби Відродження була пов'язана з культом краси, спочатку краси як такої, але поступово мова починає йти про красу жіночу, що начебто більш за все втілювалась в образі жінки. Це

особливо стає характерним для другої половини XVI ст., коли з'являються спеціальні твори, присвячені красі жінки. Трактат Бартоломео Готтіфреді «Зерцало кохання», в якому містились практичні поради для молодих дівчат як закохуватись, є вельми типовим в цьому плані [414, с.12].

На думку науковців, ренесансна теорія кохання є однією з важливіших традицій європейської культури. Згадані концепції суттєво вплинули на художню свідомість доби, позначившись на мистецтві, літературі, філософії, етиці і естетиці, зокрема, відбившись в зображальному мистецтві, яке створювало сюжети, що були узяті з неоплатонічних трактатів. Цей вплив виявляє себе також у картинах Боттічеллі «Весна» і «Народження Венери», у фресках Рафаеля, в творчості Мікеланджело і в живопису Тіціана, особливо у картині майстра «Кохання земне і кохання небесне».

Трактати містять спробу зрозуміти людський вимір кохання, пов'язати його з мораллю, з яскравими людськими пристрастями і почуттями. Звернемо увагу, однак, на протилежність висловлювань на цю тему, що впадає в око фахівцям, котрі починають розглядати любовну мораль Відродження.

Якщо у ліриків і авторів діалогів проглядається, що в коханні живе найшляхетніше поглиблення і задоволення пристрасті, то вивчення авторів новел і комедій створює таке враження, стверджує історик культури Якоб Буркхардт, – начебто кохання полягає виключно в отриманні насолоди і для її досягнення всі засоби, як трагічні, так і комічні, не тільки дозволені, але цікавіші у випадку якщо вони нахабніші і безсоромніші [62, с.292].

Це відбувається внаслідок того, що з позиції філософії XVII сторіччя на відміну від соціально-політичної думки попереднього періоду, на першому плані і логічно, й морально постає індивід. Лише людина Нового часу є в цьому відношенні мікрокосмом, яким не була і не бажала бути людина Середньовіччя. В цьому переконаєшся, розглядаючи мораль новел, вважає Якоб Буркхардт, порівнюючи, що правда, людину Нового часу з античною людиною [Там само].

Однак, філософи XVII - XVIII сторіч ще не бачать особистості в жінці, яка, як і раніше, принижена. У своїх романах Руссо оспівував кохання як природне почуття жінки, тобто узаконив її природне право на

повноту почуттів. Але вихідним пунктом у диференціації статей Руссо бачив як у загальній меті природи, акт запліднення, в той же час пов'язуючи кохання з війною. Саме тому, на думку Верени Еріх-Хефелі, котра вивчала творчість Ж. - Ж. Руссо, той пояснює, готовність чоловіка бути активним, сильним, готовним до наступу; що ж стосується жінки, то достатньо, якщо вона не чинить великого опору [429, с. 71].

Гегель говорить, що жінка не є індивідуальністю, в усякому разі, не настільки і не такою мірою, як чоловік. Жінки не здатні до духовної боротьби і саморозвитку, що характеризують життя чоловіків, через роздвоєння своєї особистості (Еп- tzweiung). Саме тому критика Гегелем романтичних уявлень про вільну любов, вважає Бенхабіб Сейла, є критикою ранніх романтичних спрямувань до ґендерної рівності або, можливо, до деякої форми андрогінності [32, с. 195].

Естетика німецького романтизму, що проповідує культ кохання, формується під впливом неоплатонічних теорій. Щопрада, зауважимо, зростає цінність окремої особистості саме чоловічої статі, а разом з тим кохання підноситься як вияв індивідуального почуття. Цей процес супроводжується великою диференціацією між якостями, які приписуються чоловіку і жінці, зокрема у коханні. «Жінка не бачить далі кохання, і її природа не йде далі кохання» - вважає Г. Фіхте [245, с. 135].

Ще більш категоричним виглядає маркіз де Сад: «За природою своєю жінки народжуються схильними до розпусти, тобто вони схильні насолоджуватись всіма перевагами інших тварин жіночої статі». І ще: «Порівняно з особами чоловічої статі природа, як ми тільки-но що говорили, надала жінкам більш гарячий темперамент і більш глибоку чуттєвість» [Там само, с. 117-118].

У романтиків, (за Шлегелем), ґендерні відмінності визнаються та вітаються як контрасти, що стимулюють протилежну стать. Шлегель припускає, що любов діє на жінок і чоловіків по-різному. Він доводить, що єдиним сенсом посилення на фемінність як есенціальну властивість жіночого характеру є те, що для жінки життя і любов є одним. Любов є, так би мовити, покликанням жінки.

Такому погляду, серед іншого, ми завдячуємо, поступовій еротизації культури. Те, що на нормативному рівні здається більш жорсткими вимогами і «антисексуальними репресіями», психологічно означає «інтеріоризацію пристрасті» (Фландрен) і «еротизацію культури» (Фуко).

За словами Ігоря Кона, це різні боки однієї медалі [183, с. 144].

У XIX ст., кохання і сексуальність поступово перетворюються на самотійні, протилежні начала, які не мають нічого спільного. В творах сентименталістів та романтиків образ «високого кохання» значною мірою десексуалізується, його описують виключно в морально-психологічних термінах поваги, ніжності, релігійного екстазу. У цьому дусі відбувається і переосмислення минулого. Наприклад, з «куртуазного кохання» трубадурів вилучаються властиві для нього еротика і воно подається як приклад виключно платонічних відчуттів, в основі яких поклоніння Мадонні або норми васальної вірності. У літературі XIX століття жінка змальована втіленням майже ангельської чистоти, але чистоти, зрозуміло, асексуальної.

Л. Фейєрбах бачив основні положення філософії майбутнього в пристрасті й любові. Відомо, що для Ф. Енгельса статевая любов була тією віссю, навколо якої обертаються всі людські долі й світова культура. На думку З. Фрейда, статевая (генітальна) любов, даючи людині найвищі переживання задоволення, дає їй, власне кажучи, й ідеал щастя, а тому природно... розглядати статеву любов як життєвий центр, до якого прагне і який не випускає з поля свого зору багато людей.

Незважаючи на своє жіноненависництво приблизно в цей же час, Шопенгауер створив цікаву теорію статевої любові. На його думку, єдина мета любові – створення майбутнього покоління. Потяг чоловіка і жінки одне до одного пояснюється їх неусвідомленим прагненням зробити на світло конкретну дитину, а зводить їх «геній роду» (древні називали його богом любові Купідомом). «Кружляє голову захват, який володіє чоловіком при вигляді жінки відповідної йому краси і видає йому за вище благо з'єднання з нею, це саме і є відчуття роду... Тому-то всякий закоханий, зробивши нарешті своє діло велике, відчуває себе пошитим в дурні: бо зникла та ілюзія, за допомогою якої індивідуум був тут обдурений родом», – писав Шопенгауер у роботі «Метафізика статевої любові» [417, с. 186-196]. Якщо ймовірна дитина даної пари не відповідає цілям генія роду, пристрасть не спалахне, а шлюб буде дисгармонійним [Там само].

Німецький філософ Отто Вейнінгер (1880-1903) у праці «Стать і характер» заперечує Шопенгауєру, вважаючи народження дітей в цілях генія роду єдиним сенсом статевої любові. Любов для Вейнінгера, як і для романтиків, протилежна статевому потягу, це піднесене почуття,

можливе тільки по відношенню до по-янгольськи чистої жінки. Але, оскільки філософ вважає, що таких жінок не існує, він визначає любов чоловіка до жінки як «проекцію» на жінку моральних ідеалів чоловіка. Сенс любові у тому, щоб допомогти чоловікові відобразити його власне «я» і тим самим стати краще [70].

3. Фрейд збирався написати велику книгу про «любовний бік життя чоловіка» і наполягав на тому, що саме аскетична схильність християнства призвела до підвищення психічної цінності любові, якої не вразі ніколи була досягти язичницька античність [376]. Під час конференції Венської громади у 1906 році психолог виступив з заявою, що людина будує свої любовні стосунки у відповідності до того, як з нею поводитись у дитинстві. Закохуючись, чоловік стає дитиною. Вважається, що кохання ірраціональне, але її ірраціональний бік сформований у роки дитинства: кохання примусово інфантильне. В цьому сенсі кохання – це пошуки золотих днів, втраченого блаженства деспотії, яке передбачає загальну увагу, відносини мати – дитина, що припинились назавжди [5, с. 114].

У 1914 році фундатор філософської антропології як спеціальної дослідницької галузі Макс Шелер публікує працю з красномовним заголовком «Ordo amoris» («Порядок любові») [409]. На думку філософа, серцевина етосу певного суб'єкта – «порядок любові та ненависті», форма побудови останніх як «панівних пристрастей» – саме вони, взяті у космічному вимірі, зумовлюють субординацію всього речового світу довкола людини, а також найпростішу структуру найелементарніших цілей ядра цієї особистості. Макс Шелер стверджує, що «ordo amoris» є специфічним способом упорядкування світу людиною й «особливим різновидом універсальної сили, яка «діє в усьому і на все».

В. Табачковський, що розглядає проблему статі у філософській антропології, таким чином тлумачить твір Шелера: «Любить людина якусь річ, якусь цінність (наприклад, пізнання, природу у тій чи тій подобі останньої), чи любить вона іншу людину як друга або як ще щось – таке завжди означає, що у своєму особистісному центрі людина вийшла за межі самої себе й стала співпричетною до акції іншого» [140, с. 34].

Наприкінці двадцятого століття всі названі тенденції загострилися, що призвело до сексуальної революції. Розпочалась «епоха плюралізму в любові».

Сучасний філософський аналіз феномена кохання, зроблений філософами і культурологами, в тому числі К. Василевим, В. Губіним, О. Івіним, Ю. Рюриковим, Дені Де Ружмоном та ін., зосереджується, переважно не на статевих, а на метафізичних основах любові, розкриттю різних її форм, зокрема, таких як псевдо кохання (любов-поклоніння, невротична любов «часова аберація» тощо). На думку сучасних філософів, кохання – це визначення людини на рівні буття, оскільки вона не має ніяких зовнішніх причин для свого існування [106, с.334].

Книга сучасного українського філософа Н.Хамітова присвячена розгадці тайн самотності і сполучення чоловіка і жінки. Автор пропонує оригінальне вирішення проблеми, виокремлюючи людей туги і людей нудьги. Проникаючи у глибини їх психології, він прогнозує відносини між ними.

Головним висновком Н.Хамітова є твердження, що вийти у безодню кохання можливо лише шляхом пізнання безодні туги. Без цього неможливим стає трагічне поглиблення особистості, що робить її не тільки здатної до кохання, але й вартої кохання. Саме тому можна сказати, вважає філософ, що тільки людина, що пізнала тугу, може прийти й до кохання [392, с.209]. Істинне кохання є Прощення, бо в ньому відбувається прорив особистості до особистості скрізь шари соціальних догм і психологічних умовностей [Там само, с.211].

В загальному підсумку, можна говорити про те, що історично тлумачення любові зосереджується на розгляді її дуальної природи, поєднанні сфери фізичного, де любов є природною силою, і сфери метафізичного, де любов – це духовна енергія. Розгляд її інваріантів лише як людської здатності, іманентної суперечності і сутісної антиномії неможливий без врахування складного процесу еволюції особистості і динаміки ґендерних відносин, котрі не залишаються незмінними в різних культурних формах.

3. Історична динаміка сімейно-шлюбних відносин в культурі

Відзначаючись певною динамікою сімейно-шлюбні відносини будуються і нормуються релігією, економікою і мораллю суспільства, на яких спирається громадська думка. Очевидно, що сприйняття жіночої

сутності в межах родинних відносин значною мірою формувалось під впливом певних ціннісних орієнтацій в суспільстві, що відбивають ментальні установки певного періоду.

У центрі підрозділу - проблеми культурної історії сім'ї Західної Європи скрізь призму ґендерного аналізу. Предметом дослідження є найважливіші тенденції історико-культурного розвитку сім'ї (зміни у патріархальній традиції і розширення автономії сім'ї, еволюція системи стосунків сім'ї) і ґендерні аспекти сімейного життя, що представляють безперечний інтерес.

У ході культурно-історичного розвитку змінювалась як форма сімейно-шлюбних відносин, так й сам зміст цих відносин, зокрема, між чоловіком і дружиною. Першою формою шлюбу у давнину фактично був груповий дуально-родовий шлюб, який існував ще в кінці кам'яного віку. Однак, шлюб в сучасному розумінні як суспільного регулювання відносин між статями в той час фактично ще не існувало. Це була просто біогенна дошлюбна форма співжиття між чоловіками і жінками [401, с. 203].

З виникненням моногамії зміни у сфері сімейно-шлюбних відносин більшою мірою носили якісний характер. Історія знає приклади, коли відразу ж після виникнення моногамного шлюбу чоловік в робото-власницькому суспільстві мав право вступати в зв'язок зі своїми рабіннями [93].

Розгляд еволюції форм шлюбних відносин представляє інтерес для культурно-історичного ґендерного аналізу і багато важить для розуміння специфіки ставлення до жіночої особистості,

Ретроспективний аналіз шлюбно-сімейних відносин в стародавньому світі, показує, що вже на той час шлюб був покликаний підтримувати громадський порядок, регламентувати відносини між чоловіком та жінкою, батьками і дітьми, охороняти дітей, захищати подружжя від втручання третіх осіб і забезпечувати гармонійну спадкоємність поколінь.

Так, вивчення особливостей сімейно-шлюбних відносин у Стародавньому Вавилоні, зроблене фахівцями [66; 76 та ін.], показує, що шлюб був основою вавилонської сім'ї. Становище жінки в суспільстві не було зовсім безправним та соціально невизначеним. У сімейних відносинах жінка мала досить широкі права, а саме: право на володіння приватним майном, отримання назад свого приданого, виховання власних дітей.

Про те, що шлюб виступає головним інститутом сімейного права у будь-який історичний період, свідчить хоча б те, що значна кількість сімейно-шлюбних постанов (статей) у тексті Законів Хаммурапі чітко показує зацікавленість держави у правовому оформленні міжособистісних, зокрема, й статевих зв'язків між чоловіком та жінкою, юнаком та юнкою. У Вавилоні вважалось, що ідеальний шлюбний вік для дівчинки – дев'ять років, для хлопчика – тринадцять [76, с. 36]. Вавилонська сім'я була патріархатною й знаходилась під владою батька/чоловіка, який мав беззаперечне право вирішувати подальшу долю своїх нащадків.

Підвалини сучасного розуміння шлюбу як санкціонованої та регульованої форми стосунків між жінкою і чоловіком було закладено безумовно в античному суспільстві. Ряд істориків культури минулого і сучасності (А. Боннер, П. Брюле, Є. Вардиман, Ф. Велишський, Л. Виннічук, П. Гіро, К. Ледюк, О. Моллер, Є. Осауленко, А. Павлов, Г. Плосс, Ж. де Сервье, О. Сосновський, Б. Файхтінґер та ін.) розглядали особливості античного шлюбу шляхом порівняння становища гречанки і римлянки в античному суспільстві.

Вивчення античної сім'ї як соціального інституту демонструє взаємозв'язок трансформації потреб суспільства із розвитком шлюбно-сімейних відносин, дозволяє виявити соціальний механізм формування й зміни сімейних норм, цінностей у певних соціокультурних умовах, а також співвідношення цих норм, зразків поведінки з реальним виконанням ролей у шлюбно-сімейних відносинах.

Сім'я для античної людини була первинною інстанцією, розташованою безпосередньо над нею. Барбара Файхтінґер зауважує, що поняття «сім'ї» тлумачать в античному суспільстві багатофункційно, як позначення ядра сім'ї (батьки, діти), так і численних родичів (*gens*), так само як і економічна спільнота «дім» (*domus*) містить рабів і звільнених з рабства працівників. Звідси випливає, що сім'ю в епоху античності розглядали, зазвичай, як інстанцію розподілу й керування економічними ресурсами й рідше як приватну сферу емоційних стосунків [159, с. 48].

Законодавче підґрунтя шлюбних стосунків найбільш суворо визначалось правовою системою античної Греції, чиї закони про шлюб віломий драматург Софокл називав законами ненависті [66, с.185]. Дійсно, погляд давніх греків на шлюб був позбавлений будь-якого

романтизму. За словами відомого історика Ф. Велишського, насамперед всього враховувалась рівність суспільного і майнового стану нареченого і нареченої [71, с.309].

Шлюбне право мало великі наслідки для становща жінок. Грецький шлюб припускає два засадничі моменти, іноді розділених в часі. У юридичному плані йдеться про договір між чоловіками про дочку одного з них. Перший являється її *kyrios* (опікуном), найчастіше батьком, і це надає йому право віддати її іншому. Що ж стосується дівчини, то в її присутності немає ніякої необхідності.

Отже, жінка в шлюбі є «подарованою». Таку оцінку дає шлюбній процедурі античної Греції Сьюзен Моллер Оукін [256, с.41]. Цікаво, що право законних заручин належить за чергою довгій низці родичів по чоловічій лінії. Тільки, якщо в дівчини зовсім нема близьких родичів – чоловіків, вона має якесь право на вибір чоловіка.

Шлюбне право по відношенню до жінок практично позбавляло їх права володіння майном. Тому в багатьох випадках до гречанок ставились як до власності, ніж як до особистості. Самі вони не могли наслідувати, що на той час, головним чином і визначало становище людини в соціумі.

В «Законах» Платон виступає проти існуючого у афінян стану справ щодо приватної власності і жінок, розглядаючи традиційний шлюб і жінку, що виконує роль охоронительки домашнього вогнища, у тісному зв'язку з системою приватної власності.

Варто уваги, що Платон пропонував відмінити традиційні ролі жінок через відмову від родини, одгрунтовуючи це на прикладах здатності жінок виконувати різні ролі, що не входять в їх традиційну сферу діяльності. Пропонуючи зруйнувати сім'ю, він був змушений по-новому поглянути на проблему жінок і їх потенційні можливості, підкреслює Моллер [Там само, с.31].

В ідеальному місті – державі, оскільки там не було приватної власності і шлюбу для класа стражів, і оскільки їхнє життєупорядкування мало б бути спільним, нема і такої домашньої ролі як традиційна домогосподарка. Отже, жінки могли і були, вочевидь, здатні виконувати задачі, що значно відрізняються від тих, які ним приписує традиція [256, с.36-37].

У ті часи головною справою дружини було ткаць, прясти і одягати сімейство. Це заняття не меш ніж тілесна краса прикрашало жінку і надавало їй пошанування, говориться в «Іліаді» Гомера, де містяться численні свідоцтва незвичайного мистецтва грецьких рукодільниць [71, с.312-314]. Означені заняття вважались найбільш почесними навіть для царівен. Це коло обов'язків зберігалось за жінками і в більш пізні часи. Головне для дружини було бути вірною і розважливою.

На відміну до афінянок, краса і сила спартанських жінок визнавались у Греції всюди, з чого видно, що цим якостям греки теж надавали величезне значення.

Дослідники вважають, що саме патріархальний характер грецької сім'ї і сильна ієрархічність давньогрецького суспільства в основі класичного розуміння статі, викладеного Аристотелем [405, с. 34]. В сім'ї стосунки «раб – господар», як і «чоловік - дружина» були частиною тієї ж самої організації. Функції всіх членів сім'ї спрямовані на досягнення спільного блага, і його визначає керівник сім'ї, чоловік.

З іншого боку, те, що Аристотель розглядає жінку як недостатньо розвинену людську істоту, пояснює, чому він відводить їй підпорядковану роль в родині, де по праву головою вважається чоловік. «Над своєю дружиною, говорить Аристотель, він володарює як державний діяч, а над дітьми – як цар» [13, с.398]. Ф. Енгельс підкреслював: «Як вважали давні греки, несхожість занять визначена різницею у природних, фізичних силах і відмінністю морального і власними пращурами, які необхідно було виконувати» [425, с.67-68].

Попри загальну патріархальну налаштованість Аристотель виявляє певну увагу до людської гідності, вважаючи, що справжнє співтовариство жінок і чоловіків може бути тільки вільним союзом. Е. Вардиман звертає увагу на наступний вислів філософа: «Шлюб повинен слугувати не тільки для народження дітей, в ньому треба бачити справжнє співтовариство між чоловіком і жінкою. Роботу і обов'язки, що вони повинні виконувати, мають бути розподілені рівномірно, одні нехай виконує чоловік, інші жінка, в залежності від їх уподобань. Кожен допомагає іншому по мірі власних здібностей» [66, с.185-186].

Для філософа Антипатра Тарського (II ст. до н. э.) шлюб – це «завершена суміш» двох різних хімічних елементів, причому речова

сутність, одного повністю проникає у речовину іншого, зберігаючи свої особливості, як, якби вода змішується з вином. Точніше інше порівняння: чоловік, який знайшов підходящу дружину, схожий на однорукого, що отримав другу руку [Там само, с.185-186].

Любов чоловіка до гарних хлопчиків і цікавість, яку він виказує до одного з них, не суперечить тому, що він може кохати свою дружину, вважає П'єр Брюле [57, с. 101].

Римський шлюб передбачав чотири форми укладання шлюбу. У часи Республіки головним обрядом при заключенні шлюбу була символічна купля. Майбутній чоловік купляв дружину (заздалегідь умовившись з нею про це) у її батьків за певну символічну платню [71, с.327-330]. Лише четверта форма законного римського шлюбу, найбільш поширеного в період Імперії, (вірогідно етрусського походження), була заснована на угоді, за якою дружина не переходила під владу чоловіка, але залишалась самотійною і вільно розпоряджалась своїм майном під наглядом батька і опікуна. Звання *mater familias* за римським правом, належало дружині, яка перебувала в такому шлюбі.

Можна говорити про те, що становище жінки у римлян навіть у період розквіту Республіки було набагато почеснішим ніж у греків. Такої думки особливо схильні додержуватись історики минулого Ф. Велишський, П. Гіро, В. Хвостов та ін. Зокрема, Ф. Велишський підкреслює, що за законом жінка підкорялась чоловіку, але вважалась повнопраною господинею в домі. Господарка не сиділа під замком в гінекеї (жіночих приміщеннях, що знаходиться позаду будівлі) як грецькі дружини, для неї був відкритий увесь будинок. Вона приймала своїх родичів самотійно, а також була присутня під час прийому гостей, вона снідала разом з чоловіком [71, с.331].

Дружина вільно відвідувала храми, театри, була на бенкетах, була присутня на суді в якості свідка і від свого імені мала можливість клопотати перед судом за близьких. На написах у римських надгробних пам'ятниках померлу називали часто почесними епітетами: «рукодільниця» і «домосусідка». Імператор Август носив туніки і тоги, виготовлені руками дочків і онук.

Головною метою шлюбу залишається народження дітей. Однак, у римлян, там, де гетеризм не отримав розповсюдження, становище

римської матрони, вважав П. Гіро, є досить високим. Історик стверджував, що саме цим обумовлене, почасти, ставлення римлян до шлюбу як такого. Вірно і зворотнє: суспільна думка якоюсь мірою емансипувала римську жінку саме внаслідок високої думки римлян про шлюб: вони дивилися на нього як на «злиття двох життів», а це злиття мало бути повним тільки у тому випадку, якщо у подружжя все спільне [92, с.64]..

Імовірно, що саме внаслідок більшої терплячості (А. Сосновський), розповсюдженою формою сімейно - шлюбних відносин був *конкубінат*, тобто фактично співмешкання чоловіків і жінок, не пов'язаних шлюбними узами. Імператор Август на законодавчому рівні визнав позашлюбні зв'язки, що, як вважають, об'єктивно означало поривання з античною статевою мораллю [336, с.70]. Але, не можна забувати, що римська сім'я, як і грецька, в своїй основі патріархатна. Про це можна судити, спираючись на вислови Катона Старшого. «Чоловік», – говорить Катон, – суддя власній дружині і його влада є безмежною: вона робить те, що він хоче. Якщо дружина скоїла проступок, – він її карає: якщо вона випила вина – він її прирікає, якщо вона вступила у зносини з іншим, він її вбиває» [92, с.59].

Якщо дружину підозрювали в зраді, то її чекала кара, іноді дуже жорстка. Так, в Стародавньому Римі в храмі Юнони в Ланувії був камінь з отвором величиною в кулак. У цей отвір підозрювана повинна була глибоко засунути руку з їжею. Якщо змія, яка мешкала там, кусала її або якщо перелякана жінка відсмикувала свою руку, вона вважалася викритою.

Сприйняття жінки в Середньовіччі також корелює зі змінами поглядів на сім'ю і шлюб. Слід сказати, що відомості про сім'ю в середні віки доволі різняться за своїм характером. В ранній період спостерігається така форма відносин між статями, яка називається промискуїтетом (безладний зв'язок між статями (від лат. *Promiscuis* – змішаний, загальний). В статеве спілкування могли вступати один з одним всі члени суспільства даного роду, тобто, кровні родичі: брати з сестрами, батьки зі своїми дітьми і т.д.

Спочатку, без сумніву, це була велика патріархатна родина. Вона називається агнатична або магнатська. Відповідно до того вона була на той час основною економічною і соціальною одиницею, що характерно для таких суспільств. Шлюбна форма регулювання відносин між

представниками різних статевих груп з'явилася не відразу.

В часи перших християн концепція сім'ї мало відрізнялась від іудейської, вважає Джерард Ларю. Чоловік, як і раніш, залишався головною фігурою, яка мала владу. Дружина, як і раніш, мала йому підкорятись [204, с.284].

В подальшому середньовічна сім'я була, цілком певно, великою патріархальною сім'єю. Таке утворення називалось «братською сім'єю», або *fraternitas*. Прагнення до неділимості сім'ї (протягом двох поколінь) покладене в основу традиціоналістських теорій XIX ст. про велику патріархальну сім'ю.

Натомість порівняно високе суспільне становище жінок-матерів і вдів у перший період Середньовіччя деякі дослідники вважають збереженням пережитків матріархату, хоч ця теза і не є остаточно доведеною. Вчені зауважують: при моногамній формі патріархатного шлюбу в стосунках між статями існувала як би рівність: і жінка могла мати тільки одного чоловіка, і чоловік міг мати тільки одну дружину [317, с. 98].

Чоловікові належала вирішальна роль у розв'язанні всіх питань. Він мав необмежену владу над усіма її членами, але водночас був зобов'язаний захищати й відстоювати їхні правові інтереси поза сім'єю. Як належне сприймалось, що чоловік воював або працював на подвір'ї, на полі, а жінка – у домі, де вона передовсім готувала їжу й виготовляла одяг.

Ткання, пряден'є, шиття, виготовлення одягу для свого сімейства, заготівля та зберігання провізії, приготування їжі, нагляд за поведінкою і роботами прислуги - ось були обов'язки дружини як короля або графа, так і останнього селянина. У середні століття цей ідеал домостройних уявлень виконувався жінками вельми дбайливо. Далі від дружини було потрібно народження можливо більшої кількості дітей.

У світі ісландсько-норвезької саги, (наприклад, «Сага про Битву на Пустоші», сама битва відбулася у 1014 р.).особливо саги родової, жанрові характеристики якої включають генеалогії як осьового компоненту, значне місце відведено шлюбу, пов'язаним з ним звичаям, обрядам, відносинам між чоловіком і жінкою до, під час і поза шлюбом [323, с. 61]. І хоча в принципі господарем будинку був чоловік, в Розд. XXVI названої саги, де описані події рубежу X-XI ст., розповідається про жінку, яка, на думку історика А. Сванідзе, ні в що не ставила свого

чоловіка [Там само, с. 73]. Схожі спостереження знаходимо і в працях А. Гуревича [108 та ін].

Жінка могла помститися кривдникові сама або послати слугу, щоб, наприклад, вбити невірною зятя. Жінки часто-густо брали участь у скоєнні кровної помсти. Якщо судити за ісландсько-норвезькою сагою, жінка мала право розлучитись з чоловіком, хоча це була доволі складна справа і для неї були потрібні підстави, які були б визнані на тинге [323, с. 74-75]. Ініціаторами розлучення могли в равній мірі виступати і чоловік, і дружина, але жіноча ініціатива простежується частіше. Круту вдачу, владність, розум, розважливість, схильність до інтриг, гострий язик дозволяли жінці багато чого вирішувати в своїй долі і часом грати роль і за межами свого будинку, робить висновок А. Сванідзе. Жінки саг високо цінувалися чоловіками, які рідко ризикували ображати їх.

Фахівці вважають, що передумовою християнського вчення про шлюб як знак Нового Заповіту була особиста свобода [405, с.37]. Радикальне розуміння християнської віри в часи Отців полягало в тому, що для законності шлюбу вільна згода жінки була необхідною. Вільна згода подружжя необхідна для втілення подружніх прав, тобто чоловік і жінка по праву володіють одне одним, і при розлученні відлучення від церкви є обов'язковим як для жінки, так і для чоловіка.

Августин Блаженний доводить це тим, що подружжя має взаємне право на тіло одне одного і чоловік не може дати обітницю стриманості без згоди дружини.

За словами Августина, найбільш ефективним засобом виключення сексуального задоволення як форми гріховної чуттєвості – є безшлюбність і цнотливість. Однак, оскільки шлюб встановлений Богом, він з самого початку не є гріховним – за умови, що сексуальні відносини в шлюбі повинні бути підпорядковані задачі дітонародження і виключали хіть, тобто елемент сексуального задоволення [131, с. 397].

На відміну від античної культури, християнський шлюб не визнає подвійної моральної норми і вимагає вірності не лише від дружин, а й від чоловіків. Проте, як свідчить історія, егалітарні тенденції раннього християнства не продовжились.

Взірцем для таїнства шлюбу був союз Христа з церквою: цей союз вічний, тому і шлюб не можна розторгнути. Христос – глава церкви, а

чоловік – голова родини. Мета шлюбу – народження і християнське виховання дітей. Але навіть така мета є лише «необхідне зло», за словами апостола Павла. Відомі богослови розвивають цей погляд. Не кожне тілесне злягання гріховне, - вважає Фома Аквінський, - тому що воно, природно; але вірити, що сімейний стан такий же добродієсний, як і утримання, означає впасти у єресь [302, с.477-478]. Якщо сімейне життя не переслідує мети дітонородження, то воно визначалось як блуд і розпуста [336, с.85].

Роль жінки в сім'ї показана у Ветхому Заповіті достатньо добре. Дослідниця Е. Дін відмічає, що у всій Біблії (Ветхому і Новому Заповіті) декілька разів згадується невістка і більше 200 разів дочка. [116, с.279]. Також широко представлені жінки в Біблії у якості дружин і матерів. Дружина розглядається у Ветхому Заповіті в якості хранительки домашнього господарства. Своєрідний гімн господарці міститься у книзі Притч [231, с.56].

Шлюбно-сімейним відносинам приділено достатньо уваги у т.з. біблійному праві, тобто в системі правових норм, які містяться у Ветхому Заповіті. На підставі цього матеріалу можна уявити більш-менш ясну картину шлюбно-сімейних відносин і місця жінки в колі родини. Приклади показують відносну свободу дівчини у виборі чоловіка.

Щоправда, багато хто з церковних діячів все ж взагалі вважали шлюб аморальним. Іустин мученик відверто визнає, що не розуміє, як гріховна чуттєвість може пробачатись у шлюбі. Григорій Нисський пише, що якщо б Адам в раю не відступив від Бога, то шлюбу ніколи не було б і розмножування людей здійснювалось би іншим, більш достойним способом [336, с.84].

Ідея несуб'єктивності фемінного відображена і в уявленнях про те, що відповідальність за жінку несе її чоловік, і в тому значенні, яке надавалось шлюбній вірності. Вірна жінка і удова, що свято зберігає пам'ять про чоловіка, – найбільш популярні образи дидактичних творів.

Функції в родині, згідно Августина, мають різнитись. Чоловік призначений для більш значущої життєвої функції – інтелектуальних вправ. Для забезпечення порядку в сім'ї необхідно, щоб одними керували інші, обізнаніші. Погляди Августина ґрунтувались, звичайно, на тлумаченні ним Біблії.

Сімейні зв'язки у буденному житті були досить важливими, а у світі уявлень стояли на першому місці. Особливо впадає у вічі (бо у писемних пам'ятках це найкраще задокументовано) важливість родинних зв'язків у церкві. Родичі та друзі деяких сімей протягом багатьох поколінь посідали крісла абатів і єпископів у різних монастирях та єпископствах. Монастирем керує абат («батько»), якому підлягають монахи як «брати». Через те, що дуже багатьох бенедиктинців і бенедиктинок їхні батьки ще дітьми приблизно семи років віддавали до монастиря (*oblation*), для них вони справді були сім'ями [159, с.49- 50]. Сім'я була моделлю і для інших спільнот.

Фахівці (Ю. Бессмертный, М. Буланаківа, А. Гуревич, П. Дінцельбахер, Ж. Дюбі, Д. Мазарчук, А. Сосновський та ін.) вказують на те, що шлюб як соціальний інститут сприяв регламентації відносин між статями відповідно до принципів християнської моралі, зміцнив традицію придушення сексуальності, глибокого розмежування почуття сексуальної задоволеності в шлюбі і почуття любові між подружжям.

Вплив церковної доктрини на шлюб, згідно з якою метою шлюбу є християнське народження і виховання дітей позначився на тому, що до XII ст. на шлюб дивились суто практично. В дружині тому шукали не подругу або кохану, а здорову господиню або коханку, очікували за дружиною добре придане. Шлюбну любов розуміли грубо елементарно або ставились до цього з осудом, бачачи в ній поступку гріховній людській природі.

Вочевидь, що в еволюції шлюбної поведінки відбиваються деякі характерні особливості соціокультурної системи в цілому. Історики XX ст. зауважують, що запроваджений у середньовіччі християнський шлюб, всупереч поширеній стереотипній думці, не був прийнятий в широких масах у першій половині середньовіччя. Так, Ю. Безсмертний відзначає, що навіть після IX ст, звичайними залишались матримоніальні стереотипи дохристиянської доби з типовим для неї визнанням множинності форм подружнього життя [35, с.111].

Соціалізація і сакралізація основних рольових функцій жінки відбувається, в основному, завдяки становленню церковного шлюбу з середини XII ст. Таїнство шлюбу і культ Діви Марії стають, за висловом М. Буланаківої, своєрідною охоронною грамотою як для заміжньої жінки, так і для діви Христової Нареченої [60, с. 108].

Затвердження християнської ідеології в сфері шлюбних відносин базувалось, з одного боку, на визнанні того, що інститут шлюбу існує для підпорядкування жінки чоловікові, а чоловік наділений законними звичаями на володіння жінкою, і з іншого боку – на уявленні про те, що шлюб є необхідною умовою соціального порядку.

Між першою та другою половиною Середньовіччя пролягає межа між двома послідовними формами родинних зв'язків [122, с. 1-2]. Для розуміння специфіки того часу, важливо усвідомлювати, що не існувало поняття «сім'ї» в тому ж сенсі, як це зараз тлумачиться [49, с. 143]. Сучасна подружня сім'я з'явилась у процесі еволюції, в результаті якої в кінці Середньовіччя родові відносини були, на думку істориків, ослаблені, як і прагнення до неділимості. Це відбувалось на тлі і внаслідок зміцнення державності.

Дослідження, щоправда, нечисленні, пов'язані з європейським дворянством XIII ст, дають змогу говорити про процес розпаду старих сімейних груп та поширення нових «будинків». Сімейні зв'язки починають звужуватись у жорсткі рамки прямої спорідненості. Родоплемінні лінії перетворюються, таким чином, у лінії синів.

Безумовно, що ці процеси впливають і на становище жінок в середньовічній сім'ї. Дослідження нормативно-правових актів, за словами Ле Гоффа показало, що так чи інакше в питаннях керування спільним майном позиція жінок погіршилася з XII по XIII ст. Не ставлячи собі за мету докладно дослідити наслідки цього процесу для жіночої особистості, Ле Гофф відзначає, однак, що еволюція сім'ї придушила і скувала самостійність жінок. Вони були поневолені домашнім вогнищем [207, с.268-269].

Відповідно стереотипи в сприйнятті жінки сприяли як формуванню, так і регламентації її соціальної активності в рамках церковного шлюбу і феодалльної системи відносин в цілому.

Влада і багатство, основні атрибути дворянства, гарантували жінці цього кола шанобливе ставлення з боку суспільства і можливість активно впливати на оточуючих. Повнота привілеїв жінки залежала від тієї сходинки феодалльної ієрархії, яку займав її чоловік, батько чи син. Не менш значущою характеристикою жіночого образу є уявлення про цнотливість заміжньої жінки та її дітородної функції. Особливо наявність чоловічого потомства піднімає жінку [60, с. 109-110].

Є підстави вважати, що саме починаючи з XIV ст. утворюється сучасна нуклеарна західно-європейська родина. Посилаючись на дослідження своїх попередників, зокрема, П. Пето, Ф. Арьєс зауважує: «Ми спостерігаємо поступову і повільну деградацію ставновища жінки в родині. Вона втрачає право вирішувати за чоловіка, що відсутній або не сповна розуму...Кінець кінцем у XVI ст. вона визнається повністю недієздатною у правовому відношенні і все, що вона робить без дозволу чоловіка, або юридичних органів, немає ніякої сили» [14, с.353-354]. Влада чоловіка постійно посилюється, він фактично перетворюється у монарха. По мірі того, як послаблюються кровні узи родових стосунків, а влада чоловіка посилюється, дружина і діти потрапляють у дуже велику залежність від нього.

На думку істориків, культ куртуазії не змінив істотно поглядів на шлюб. Любов як і раніш, не пов'язана зі шлюбом. Це підкреслюють численні дослідники, зокрема, Кристофер Брук і Л. Карсавін [56, с.170; 166, с.171].

Петер Дінцельбахер в «Історії європейської ментальності» говорить про те, що розірвання з ментальністю «ми» передбачає звертання до візаві, що доповнює індивідуальність [159, с. 55]. Сімейні й несімейні стосунки двох людей від XIII ст. частіше, ніж до того, стають в центрі літературних творів, а саме комедійних коротких форм (новела, фабліо), в яких відбивається підпорядковане становище жінки.

Новий час закріплює це ставлення до жіночої особистості. Ось як Лютер зображує свій ідеал жінки: вона охоче робить те, що їй слід робити, і не лізе у справи, які їй не стосуються ...» [395, с.137-138]. В той же час, відзначивши, що жінки є набагато сильнішими і відданішими у вірі, ніж чоловіки, Лютер зауважує, що чоловік повинен поважати в жінці матір всього живого, але жінка постійно має пам'ятати, що чоловік у всьому іншому вище і краще за неї.

Як зауважує сучасна західна дослідниця Д. Грімшоу: «Ідеалізація жіночої доброчесності зазвичай йшла рука об руку із стійкою вимогою чоловіків виключити жінок з багатьох сфер суспільного життя і обмежити їх приватною сферою домогосподарства і родини» [104, с.10-11].

Що було характерно саме для італійців доби Відродження, підкреслює Якоб Буркхардт. так це те, що шлюб і його права нехтувались великою мірою і цілком свідомо, більше ніж де інде.

Щоправда, на дівчат вищих прошарків, що були замкнуті зо всією пильністю, це не розповсюджувалось; хто піддавався пристрастям, так це заміжні жінки [62, с.291].

Історик культури вбачає в цьому певну відмінність, яка характерна для італійського Відродження на відміну від Півночі. Для нього видається цікавим те, що якого-небудь помітного занепаду інституту шлюбу, не дивлячись ні на що, не відбувається і сімейне життя зовсім не відчуває тієї руйнації, яка б мала місце на Півночі. «Спостерігаємо бажання жити цілком і повністю за власним бажанням і свавіллям» [Там само, с.291-292]. На зраду дружини дивляться, однаке, як на цілком виправдану міру у тому разі, коли сюди додається ще й невірність чоловіка. Високорозвинута в індивідуальному плані жінка сприймає зраду чоловіка не лише як лихо, але й як глум і приниження, саме як підступність. І тепер вона здійснює, причому часто з холоднокривним розрахунком, помсту, що була заслужована чоловіком [29, с.293].

Нам зрозуміло, що це відбувається на тлі збільшення ролі і значення родини в Новий час. Зміна ставлення до праці супроводжує також підкреслено важливість і цінність сімейного життя і виховання дітей. Сім'я стає сферою життя і чеснот, як правило, пов'язаних з жіночністю.

Значну роль у формуванні образу життя міського середовища і відповідних йому стереотипів свідомості грали проповідники з нищенствующих орденів, що існували в містах. В добу раннього Відродження у Флоренції, як і в інших містах Італії, це такі знамениті проповідники, що були доволі популярними і навіть вважались видатними представниками культури Ренесансу, як Джованні Домінічі, францисканець – мінорит Бернардіно да Сієна, Антоніно да Фіренце.

Бернардіно да Сієна завжди і незмінно виявляв негативне ставлення до жіночих емоцій, які, на його думку, слід було придушувати. У всіх проповідях, звернених до жінок, рефреном звучить заклик: «Будьте помірковані!». Бажаючи довести, що в сімейному житті неприпустимі ніякі сильні почуття і пристрасті, він наводить в якості прикладу історію про молодят, які після весілля три ночі поспіль провели у молитвах, просячи Бога благословити їх шлюб і послати численних нащадків [196, с.69].

У першій частині трактату «Настанови в управлінні сімейними справами» Джованні Домінічі стверджував, що ідеалом жінки є монахиня,

яка здатна до релігійних поривань і подвигів [Там само, с.70].

Якщо Бернардіно проповідував поміркованість у відносинах подружжя і радив не виходити за межі «подружньої дружби», то Домінічі йшов далі, предписуючи усіяко сміряти прояви любові матері до дитини. Він вчив, що слід стримувати материнські захоплення навіть перед новонародженим або немовлям. І. Краснова, що вивчала специфіку італійських проповідей доби Раннього Відродження, стверджує, що Домінічі забороняв цілком природні прояви материнської любові і радості: цілувати дитину, називати її зменшено-ласкавими прізвиськами, співати їй пісні, тримати постійно на руках [196, с.70].

Цікаве враження справляє трактат гуманіста Альберті Леона Баттіста «Про сім'ю», який, як не дивно, зовсім не передбачає розгляд питань, які були б зосереджені на подружніх взаєминах. Жінка як така, тим більше у її відносинах з чоловіком. Альберті зовсім не цікавить, про що свідчить назва розділів трактата. Зокрема, книга перша має назву «Про обов'язки дорослих по відношенню до молоді і молодших по відношенню до літніх і про виховання дітей». Суто практичний підхід до сімейних обов'язків не передбачав теми кохання в шлюбі як необхідності. В книзі другій трактата Альберті, яка має назву «Про шлюб», говориться: : «Не приписуйте кохання велику владу, бо ми вільні прийняти його, але в нашій власті і відмовтись від нього, слідувати же йому велика дурість» [4, с.389]. В книзі третій під назвою «Господарська» гуманіст пише: «Любов і відданість змушують мене все більше цінувати родину. А щоб утримувати її необхідне майно..» і далі «Якщо кожен буде робити те, що від нього вимагається: якщо дружина буде займатись дітьми, приглядати за майном і мати піклування про всі господарські справи родини; якщо діти будуть сумлінно вчитись; якщо інші будуть добре і старанно займатись тим, що було предписано ним старшими» [6, с.406].

Поняття «сім'я», яке лише з XVIII ст. поширюється на малу соціальну групу батьків і дітей, у Середньовіччі і в період раннього Нового часу позначало загальну спільноту залежних від основного господаря осіб, а також усіх решту домочадців. Не лише наймитів і слуг, а також дружин, дітей, батьків, гостей вважали домочадцями.

Мартіна Кессель прямо вказує: «доіндустріальний суспільний устрій ґрунтувався на сімейному господарюванні. Сім'я, як про-

дуктивна, репродуктивна й споживча одиниця, була основою організації праці, хоча ця форма життя «цілого дому» ніколи не охоплювала всього населення» [159, с. 64].

Безумовно, що влада й церква однаково прагнули контролювати шлюб і сім'ю. Реформація ідеалізувала образ патріархальної сім'ї, яка мала б стабілізувати окремих індивідів, а відтак, і суспільство. Згоду, повагу й обхідливість вважали базою для шлюбу і передумовою до прихильності. З XVII ст. чіткіших контурів набули зобов'язання дітей любити батьків, а також і батьківські обов'язки. Законодавство посилило покарання чоловіків, які били своїх дружин, однак, на тлі неправоздатності (одруженої) жінки, яка посилювалася з початку XVI ст., дієвість норм визначити важко.

Мартіна Кессель вважає, що через заборону таємних одружень, які ґрунтувалися лише на взаємній обіцянці, проглядає також зростаючий інтерес до індивіда [159, с. 65].

Самостійна робота жінки як один із аспектів ідентичності була рідкісним явищем й обмежувалася цеховими правилами. Лише неформальна освіта і недостатнє громадське визнання її роботи не сприяли чіткій професійній ідентифікації жінки, тоді як професійний розвиток чоловіка був формалізований й кодифікований за цеховими законами. Жіночу роботу, на відміну від чоловічої, використовували лише для потреб сім'ї і лише у відповідний період життя. Хоча шлюб, з юридичного боку, не був рівноправним, однак, чітка позиція жінки в домі передбачала відповідну сферу влади, і міські жінки через «шлюбну політику» могли мати вплив [Там само, с. 66].

Теорія Е. Фромма, з нашої точки зору, добре пояснює причини зростання сімейних цінностей у житті людини Нового часу [381, с.60-62, 70-71, 76 та ін.]. Світоглядні особливості цього періоду неминуче породжують відчуття невпевненості, незахищеності і безпорадності, сумнівів, самотності і тривоги, що викликає потребу у приналежності до певної стабільної групи. Цією групою є, в уяві людини буржуазного суспільства, сім'я. У цьому зв'язку, Фромм підкреслює зростання ролі сім'ї як джерела особистого престижу [Там само, с. 108].

Патріархальну концепцію сім'ї в Новий час яскраво відбиває філософська парадигма Г. В. Ф. Гегеля. Гегель побачив в явищі зростання сімейних цінностей подальший розвиток мирського: людина вступає у

комунікацію, у взаємозалежні відносини в суспільстві [84, с. 428].

За Гегелем, чоловік, має субстанційне життя в державі, а в сім'ї він має інститут єдності, де живе суб'єктивним етичним станом почуттів. Навпроти, «субстанціальне призначення» жінки знаходиться в сім'ї в єдності і пієтаті (Pietat), властивих приватній сфері. «Призначенням дівчини є тільки шлюб», відзначав Гегель у праці «Філософія права» [85, с. 154]. Ця точка зору аргументована посиланнями на особливості жіночої природи.

Сейла Бенхабіб, яка робить феміністську критику Гегеля, вказує на заперечення філософом природного підґрунтя відмінностей між чоловіками і жінками, який натомість розглядає ці стосунки статей як прояв народного духу (Volksgeist). Немає ніякого сумніву в тому, вважає Бенхабіб, що раціональною і нормативно правильною він вважає тільки один різновид сімейних стосунків і тільки один особливий розподіл праці між статями, а саме моногамну практику сексуальних стосунків європейської нуклеарної сім'ї, в якій жінка обмежена приватною сферою, а чоловік – громадською. Щоб виправдати таке улаштування, Гегель відкрито проголошує перевагу чоловіка над жінкою, незважаючи на те, що визнає їх функціональну комплементарність в сучасній державі [32, с. 187-188].

Багато що вказує на те, що на кінець XVIII ст. в історії Західної і Центральної Європи стався вирішальний поворот. Розвиток торгівлі, грошового обігу, промисловості в містах, а також чисельний ріст передусім академічної інтелігенції сприяли формуванню «буржуазної сім'ї». Це визначає, вважає Р. Зідер, структуру нових відносин [141, с.6].

На наш погляд, відбулось, безумовно, позитивне явище в історії культури – приватне життя, як ніша особистої свободи індивіда почала виокремлюватись в особливу сферу, що не була залежною, ні від суспільства, ні від держави. Однак, це явище виступає одночасно зворотним боком індивідуальної свободи індивіда, яку йому дає нове суспільство. Формування цієї сфери приватного життя призвело спочатку до її закріплення – через зміцнення влади батька, чоловіка, сім'янина і за рахунок прив'язування жінки до цієї сфери, починають бачити в ній єдину мету жіночого існування.

Специфіка світогляду полягала у «цинічному відокремленні», де інші люди сприймалися як об'єкти використання і маніпуляцій. Такий підхід,

на наш погляд, сприяв феномену утримання жінок в родині.

У XVIII сторіччі жінка не мала ніяких реальних і гарантованих прав. Навпаки, політичне панування чоловіка і його свавільство по відношенню до жінки були безмежними, про що неодноразово пишуть історики сім'ї і гендерологи (С. де Бовуар, Т. Гурко, Р. Зідер, К. Карпенко, М. Любарт, Л. Репіна та ін.). Сторіччя, яке бачило в жіночій невірності бажанішу пікантність, яка здатна лише підвищити статеву насолоду, надавало в той же час чоловіку право піддавати дружину на підставі лише підозри у зраді, суворому покаранню, а саме, прижиттєвому ув'язненню в монастирі [164, с. 347].

Наприкінці XVIII ст., Шомет, член Конвента, ініціатор закону, що забороняв жіночі клуби і збори, сказав: «Природа каже жінці: «будь жінкою!». Турботливий догляд за дітьми, солодкі тривоги материнства, ось твоя доля» [351, с.43].

Гадаємо, що особливу роль тут зіграв і знаменитий «захисник свобод і прав», глава школи егалітаризму Ж.-Ж. Руссо. Спираючись на ідею «природного права» стосовно до жінки, Руссо включив в її склад положення «про природне призначення статті» і тим самим остаточно закріпив цю тезу.

Руссо зо всією суворістю накинувся на феодально – становий шлюб, що укладався за волею батьків, і більш схожий на фінансову угоду, ніж на таїнство, «Жінка зобов'язана жити заради сім'ї, заради свого чоловіка і дітей, її виховання слід спрямувати лише цим потребам», - переконував Руссо. «Добровільне пожертвування і самозречення своїх прав, служіння сім'ї і є справжня жіноча чеснота» [314, с.115]. Патріархатна сім'я виступає у Руссо єдиною можливою сферою реалізації жіночої суб'єктивності, вважає С.Жеребкін [131, с.404- 405].

Схожі погляди поширюються в багатьох філософів, зокрема, і в німецьких. За Кантом, єдиним місцем, де жінка адекватно виявляє свою природу і задовольняє свої схильності, є сім'я. Важливо зазначити, що Кант не вважає *статеві стосунки в шлюбі* чимось менш тваринним, ніж позашлюбні стосунки чи адюльтер. Кант чітко пише, що реальне становище жінок і чоловіків у шлюбі не є рівним, але він неоднозначний щодо того, чи укорінена ця фактична нерівність у природі, чи вибудувана суспільством. Для одруженої жінки немає підстав бути невдоволеною своїм життям; їй ні на що нарікати, якщо вона добровільно відмовляється

від рівності і обирає підпорядкування. Кант стверджує, що жінки не мають у собі мети, а повністю реалізуються лише стаючи засобом для іншої, соціальної мети – єдності та злагоди сім'ї [404, с. 60-64].

На цьому тлі доволі революційною на той час була точка зору Гоббса, що *природне політичне право – це материнське право*. Саме тому деякі сучасні теоретики (Мелісса, А. Батлер) при розгляді права материнства вважають за необхідне звернутися до логіки Гоббса, який добре усвідомлював, що батьківське право і підпорядкування дружин було засновано традицією. Посилаючись на природний стан, філософ вважав логічним, що з самого початку все політичне право є правом матері [21, с. 100].

На думку деяких авторів, XVIII століття стало свідком певної емансипації жінок усередині інституту сімейного життя і шлюбу, що відбивалось у тому, що думка дружини почала враховуватись, особливо у виборі системи виховання і освіти дітей [164, с. 347]. У другій пол. XVIII ст. жінки різних верств населення мали свої уявлення про сімейне життя, про суспільне благо, ідеї свободи, рівності, незалежності тощо [Там само, с. 351].

Піддаючи аналізу марксистську філософію, в межах якої демонструється серйозне визнання іншого, В.Табачковський звертав увагу на те, що феномени жіночого та чоловічого у своїй єдності репрезентують специфічну природосоціумну реальність, природосоціумний зв'язок, що до нього належить такий осередок соціуму, як сім'я.[352, с. 29].

Майбутні дослідження, що стосуються взаємодії статей і культури, потребуватимуть переконливих теорій і нових методологій для комплексного вивчення ґендерних проблем в різних соціокультурних системах. Зокрема, неабиякий інтерес представляють собою дослідження динаміки сімейних відносин та нових уявлень про шлюб і сім'ю.

Динаміка змін і зрушень, різноманіття дійсних форм стосунків, властивих одному і тому ж типу сім'ї, взаємодія соціокультурних і ґендерних стереотипів, сімейних ідеологій видаються не менш важливими, ніж культурна Історія сім'ї, виявляючи як різноманітні форми ґендерної дискримінації, так і поступову трансформацію в бік егалітаризму.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абалакова Н. Несколько слов об особенностях женского искусства: проблема тела в художественном творчестве на постсоветском пространстве // Гендерные исследования, №19 (1/2009): Харьковский центр гендерных исследований. С. 288–292.
2. Абрамс Л. Формирование европейской женщины новой эпохи. 1789-1918 / пер. с англ. Е. Незлобиной. М., 2011. 408 с.
3. Абрамс Л. Формирование европейской женщины новой эпохи. 1789–1918 / пер. с англ. Е. Незлобиной; Гос. ун-т Высшая школа экономики. М., 2011. Глава VI. Секс и сексуальность. С. 169–194.
4. Айслер Ріане. Чаша та меч : наша історія, наше майбутнє / пер. з англ. Н. Комарова. К., 2003. 355 с.
5. Аккерман Д. Любовь в истории / пер. с англ. Е. Бабаевой. Ларю Дж. Секс в Библии / пер. с англ. А. Блейз. М., 1995. 464 с.
6. Альберти Леон Баттиста. О семье // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: быт, нравы, идеалы. М., 1996. С. 359–411.
7. Антология гендерной теории. Минск, 2000. 384 с
8. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретации культуры. СПб., 1997. Методы интерпретации культуры. С. 499–702.
9. Ануфриева Е. В. Понятие «женственность» в «материнском праве» И. Бахофена // Женская история и современные гендерные роли: переосмысливая прошлое, задумываясь о будущем: материалы III международной научной конференции РАИЖИ и ИЭА РАН, (Череповец, 1–3 ноября 2010 г.). М. 2010. Т. 1. С. 408–413.
10. Арас Даниэль. Плоть, благодать, возвышенное // История тела: в 3-х т. / под ред. Алена Бербена, Ж. - Ж. Куртина, Жоржа Вигарелло. Том 1. От Ренессанса до эпохи Просвещения / пер. с франц. М. С. Неклюдовой, А. В. Стоговой. М., 2012. С. 317–372.
11. Аристотель. Большая этика // Аристотель. Соч.: в 4-х т. М., 1984. Т. 4. С. 295–374.
12. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4-х т. М., 1984. Т. 4. С. 53–294.
13. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4-х т. М., 1984. Т. 4. С. 375–644.

14. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке / пер с франц. Я. Ю. Старцева при участии В. А. Бабинцева. Екатеринбург, 1999. 416 с.
15. Бадентер Э. Мужская сущность / Пер. с англ. М., 1995. 304с.
16. Барри Джудит, Флиттерман-Льюис Сэнди. Текстуальные стратегии : политика художественного производства / пер. А. Матвеевой // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэл. М., 2005. С. 146–161.
17. Барсукова О. В. Женские образы в произведениях художественной литературы // Гендерная психология. Практикум. 2-е изд. / под ред. И. С. Клециной. СПб., 2009. С. 167–184.
18. Бартольд В. В. Ислам и культура мусульманства // Первоначальный ислам и женщина. М., 1992. С. 128–130.
19. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000. 1005 с.
20. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. 272 с.
21. Батлер А. Мелисса. Ранние либеральные истоки феминизма : Джон Локк и наступление на патриархат // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ.; под ред. Н. А. Блохиной. М., 2005. С. 110–136.
22. Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов. М., 2000. 504 с.
23. Бахофен И. Материнское право // Классики мирового религиоведения. М., 1996. С. 216–267.
24. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренесанса. М., 1965. 527 с.
25. Беата Г. С. Ставлення католицького костелу до «гендерної ідеології» / Гендерний підхід в освіті : історико-педагогічний аспект // Гендерна парадигма освітнього простору. Вип. 1. / за заг. ред. Дороніної Т. О. Кривий Ріг, 2015. С. 41–45.
26. Бебель А. Женщина и социализм. М., 1959. 592 с.
27. Беліков О. В, Масальський В. І. Сучасні мусульманки в Україні : стереотипи і реалії // Наука. Релігія. Суспільство. 2011. № 2. С. 11–18.

28. Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. 528 с.
29. Бем С. Линзы гендера : трансформация взглядов на проблему неравенства полов / пер. с англ. М., 2004. 336 с.
30. Бем С. Линзы гендера : трансформация взглядов на проблему неравенства полов / пер. с англ. М., 2004. Глава 3. Андроцентризм. Иудейско-христианская теология. С. 81–88.
31. Бендас Т. В. Гендерная психология. СПб., 2005. 431 с.
32. Бенхабиб Сейла. О Гегеле, женщинах и иронии // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ.; под ред. Н. А. Блохиной. М., 2005. С. 182–203.
33. Берн Ш. Гендерная психология. СПб., 2001. 320 с.
34. Берн Ш. Гендерная психология. СПб., 2001. Гл. 6. Гендер в разных культурах. С. 238–266.
35. Бессмертный Ю. Л. К изучению матримониального поведения во Франции XIII в. // Одиссей : Человек в истории. М., 1989. С. 98–113.
36. Дебора Бест, Джон Уильямс. Гендер и культура // Психология и культура / под ред. Д. Мацумото. СПб., 2003. С. 316–355.
37. Бетуссі. Джузеппе. Раверта // О любви и красотах женщин : трактаты о любви эпохи Возрождения. М., 1992 . С. 203–287.
38. Библейская энциклопедия. М., 1990. 904 с.
39. Бирлайн Дж. Ф. Сравнительная міфологія / пер. с англ. А. Блейз. М., 1997. 336 с
40. Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. 256 с.
41. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. XXVIII. 244 с.
42. Білецький Л. Історія української літератури. Авсбург, 1947. 342 с.
43. Блок Марк. Характерные черты французской аграрной истории. М., 1957. 315 с.
44. Блох И. История проституции / пер. с нем. СПб., 1994. 544 с.
45. Бобровникова Т. А. Повседневная жизнь римского патриция в эпоху разрушения Карфагена. М., 2001. Гл. 4. С. 336–351.
46. Бовуар Сімона де. Друга стаття. К., 1994. Т. 2. 392 с.
47. Бовуар С. де. Нужно ли аутодафе? // Маркиз де Сад и XX век / пер. с франц. М., 1992. С. 156–168.

48. Бодрийяр Ж. Из книги «О соблазне» // Иностранная литература. 1994. № 1. С. 59–66.
49. Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000. 319 с.
50. Болохова М. В. Роль эталона физической привлекательности в оценке собственной внешности // Гендерная психология. Практикум. 2-е изд. / под ред. И. С. Клециной. СПб., 2009. С. 443–460.
51. Боннэр А. Греческая цивилизация. Т. 1. Гл. VII. Рабство, положение женщины. Ростов-на-Дону, 1994. С. 149–169.
52. Боровський Я. Є. Світогляд давніх киян. К., 1992. 176 с.
53. Брандт Г. Какого пола был человек, природой которого занималась европейская философия? // Женщина и культура. Вестник проекта «Новые возможности для женщин». М., 1998. № 14. С. 2–14.
54. Брандт Г. А. Философская антропология феминизма. Природа женщины. СПб., 2006. 160 с.
55. Брандт М. Ю. Семья : «маленькое зеркало большого общества» // Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII–XX вв.) / пер. с нем. Л. А. Овчинцевой; науч. ред. М. Ю. Брандт. М., 1997. С. 3–6.
56. Брук Кристофер. Возрождение XII века // Богословие в культуре средневековья. К., 1992. С. 119–226.
57. Брюле Пьер. Повседневная жизнь греческих женщин в классическую эпоху / пер. с франц. Т. А. Левиной. М. 2005. 239 с.
58. Будде Гунилла-Фридерике. Пол истории // Пол. Гендер. Культура : немецкие и русские исследования / пер. с нем. М., 1999. С. 131–154.
59. Будивский П. А. Украинские семейно-бытовые внеобрядовые песни : : Автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук: 10.01.09: Фольклористика. / АН УССР. Ин-т искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рыльского. К., 1973. 21 с.
60. Буланаква М. А. Ментальные стереотипы и образ знатной женщины в период утверждения церковного брака в средневековой Франции // Женщины в истории : возможность быть увиденными : сб. науч. ст. / под редакцией И. Р. Чикаловой. Мн., 2001. С. 105–114.
61. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. К., 1992. 415 с.
62. Буркхардт Якоб. Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. М., 1996. 591 с.

63. Бутовская М. Л. Тайны пола. Мужчина и женщина в зеркале эволюции Фрязино : Век 2, 2004. Глава 11. Глобализация идеалов красоты и этнокультурная специфика. С. 220–245.
64. Вайнштейн О. Б. Денди : мода, литература, стиль жизни. М., 2005. 640 с.
65. Ванина Е. Ю. Средневековое мышление : индийский вариант; Ин-т востоковедения РАН. М., 2007. 287 с.
66. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. М., 1990. 335 с.
67. Василев К. Любовь / пер. с болг. М., 1982. 384 с.
68. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. 2 изд. М., 2001. Гл. 2. Раннее конфуцианство, Принципы, культы, обряды. Разд. Супружеская любовь, вдовство и развод. С. 137–142.
69. Введение в культурологию : учебное пособие для вузов / рук. автор. кол. и отв. ред. Е. В. Попов. М., 1995. 336 с.
70. Вейнингер О. Пол и характер. М., 1992. 480 с.
71. Велишский Ф. История цивилизации : быт и нравы древних греков и римлян. М., 2000. 704 с.
72. Вигасин А. А. Женщина в древней Индии (Вместо послесловия) // Вардиман Е. Женщина в древнем мире / пер. с нем. М. С. Харитонova. М., 1990. С.301-332.
73. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / пер. с польск. В. К. Ронина // Жрецы и жрицы в Риме. М., 1988. С. 336–340.
74. Власова Т. Дихотомія «розум/тіло» та освіта як проблема феміністської філософії // Гендерні дослідження : прикладні аспекти : монографія / В. П. Кравець, Т. В. Говорун, О. М. Кікінежді та ін.; за наук. ред. В. П. Кравця. Тернопіль, 2013. Розд. 2.1. С. 113–118.
75. Власова Т. И. Формирование гендерных стереотипов в западноевропейской философии : монография. К., 2006. 296 с.
76. Волікова М. Сімейно-шлюбні відносини за законами Хаммурапі. Гендерний підхід в освіті : історико-педагогічний аспект // Гендерна парадигма освітнього простору / за заг. ред. Дороніної Т. О. Кривий Ріг, 2015. Вип. 1. С. 35–40.
77. Волох О. Ю. Традиціоналізм як спосіб взаємодії культурної спадщини минулого і цінностей сучасної цивілізації // Побут. Ритуал. Традиція : матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції. Вісник ХДУ № 407. Харків, 1998. С. 100–104.

78. Вонсович Л. В. Знаменитые женщины средневековой германской империи (X–XII века) // Женщины в истории : возможность быть увиденными : сб. науч. ст. / под ред. И. Р. Чикаловой. Мн., 2004. Вып. 3. С. 61–74.
79. Воронина О. А. Философия пола // Философия : учебник / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В.П. Филатова. М., 1996. С. 388–407.
80. Воронина О. А., Клименкова Т. А. Гендер и культура // Женщина и социальная политика (гендерный аспект) / отв. ред. З. А. Хоткина. М., 1992. С. 10–22.
81. Вулф Н. Миф о красоте // Хрестоматия к курсу «Основы гендерных исследований» / ответст. ред. Воронина О. А. М., 2000. С. 279–287.
82. Гаспаров М. Л. Катулл, или изобретатель чувства // Гаспаров М. Л. Избранные труды. М., 1997. Т. 1. С. 82–110.
83. Гачев Г. Русский Эрос. М., 1994. 279 с.
84. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. 478 с.
85. Гегель Г. В. Ф. Философия права // Семья : книга для чтения. Кн. 2. М., 1990. С. 147–162.
86. Гендер і сексуальність : хрестоматія / пер. з англ. В. Гайденко; за ред. В. Гайденко. Суми, 2009. 140 с.
87. Гендерна педагогіка : навчальний посібник / за заг. ред. О. А. Луценко. Суми, 2018. Розділ 4.1. С. 171–193.
88. Гендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной. К., М., 2005. 592 с.
89. Гидденс Э. Трансформация интимности. Гл. 3. Романтическая любовь и другие привязанности. СПб., 2004. С. 62–72.
90. Гилмор Д. Становление мужественности : культурные концепты маскулинности / пер. с англ. М., 2005. 264 с.
91. Гинзбург Карло. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. М., 1990. С. 132–146.
92. Гиро П. Частная и общественная жизнь римлян / пер. с франц. СПб., 1995. 592 с.
93. Гис Ф., Гис Дж. Брак и семья в средние века / пер. с англ. М., 2002. 384 с.
94. Гіденс Ентоні. Соціологія / пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник; наук. ред. О. Іващенко. К. 1999. 726 с.

95. Гіденс Ентоні. Соціологія / пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник; наук. ред. О. Іващенко. К.: Основи, 1999. Гендер і стратифікація. С. 313–316.
96. Гіденс Ентоні. Соціологія / пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник; наук. ред. О. Іващенко. К., 1999. Сім'я, шлюб і особисте життя. Сім'я в історії. С. 175–177.
97. Гнатюк Ю. В., Гнатюк В. С. Славянський ведимизм. Нумерологія, М. 2008. 160 с.
98. Голан А. Миф и символ. М., 1994. 375 с.
99. Грей Энн. Извлекая уроки из опыта : культурные исследования и феминизм // Введение в гендерные исследования. Ч. 11.: хрестоматія / под ред. С. В. Жеребкина. Харьков, , 2001; СПб., 2001. С. 671–694.
100. Грейвс Р. Белая Богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии / пер. с англ. Л. Володарской. М., 1999. 592 с.
101. Грейвс Р. Мифы древней Греции. М., 1992. 624 с.
102. Грико Сара Ф. Мэтьюс. Тело, внешность и сексуальность // История женщин на Западе : в 5 т. Т. III. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; под ред. И. Земон Дэвис, А. Фарж; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. СПб., 2008. С. 59–98.
103. Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців (Когнітивна антропологія). К., 2000. 379 с.
104. Гримшоу Д. Идея «женской этики» // Феминизм. Восток, Запад. Россия. М., 1993. С. 8–30.
105. Грушевський М. Історія української літератури : В 6 т. 9 кн. Т. 4. Усна творчість пізніх княжих і переходових віків в XIII–XVII ст. Кн. 2 / упоряд. Л. М. Копаниця; приміт. С. К. Росовецького. К., 1994. 320 с.
106. Губин В. Д. Философия любви // Философия : учебник / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной, В. П. Филатова. М., 1996. С. 334–344.
107. Гуревич А. Я. Историческая наука и историческая антропология // Вопросы философии. 1988. № 1. С. 56–70.
108. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. 350 с.
109. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. Женщина, семья, секс или Цивилизация мужчин. С. 241–291.

110. Гуревич А. Я. Культура средневековья и историк XX века // История мировой культуры : наследие Запада : Античность, Средневековье, Возрождение : курс лекций М., 1998. С. 210-318.
111. Гуревич А. Я. Средневековье. Культура безмолвствующего большинства. М., 1990. 386 с.
112. Гурко Т. А. Критика концепции половых ролей. Применение феминистской методологии к анализу супружества и родительства // Теория и методология гендерных исследований : курс лекций / под общ. ред. О. А. Ворониной. М., 2001. С. 331–350.
113. Давидюк В. Міфологія українського фольклору. Луцьк, 1997. 296 с.
114. Джеймс М. Корни брака // Райгородский Д. Я. Психология семьи : уч. пос. для факультетов психологии, социологии, экономики и журналистики. Самара, 2007. С. 35–62.
115. Джефнер Ален. Женщины, порождающие женщин : разрушение главных софизмов // Женщины, познание и реальность : Исследование по феминистской философии / сост. Э. Гарри, М. Пирсел; пер. с англ. М., 2005. С. 50–60.
116. Дин Э. Знаменитые женщины Библии / пер. с англ. А. И. Блейз. М., 1995. 336 с.
117. Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г. та ін. Українські символи. К., 1994. 140 с.
118. Дмитриева Н. А. Краткая история искусства. Вып. 1. От древнейших времен по XVI век. Очерки. М., 1985. 319 с.
119. Древняя Греция. История. Быт. Культура. Из книг современных ученых / составитель Ильинская Л. С. М., 1997. 380 с.
120. Дюби Ж. Европа в средние века / пер. с франц. В. Колесникова. Смоленск, 1994. 316 с.
121. Дюби Ж. Куртуазная любовь и перемены в положении женщин во Франции в XII в. // Одиссей. Человек в истории. М., 1990. С. 90–96.
122. Дюби Ж. Структура семьи в средневековой Западной Европе. М., 1970. 80 с.
123. Дюби Ж., Перро М. История женщин на Западе. Том II. Молчание Средних веков / под ред. К. Клапиш-Зубер; пер. с фр.; под ред. Р. А. Гимадеева; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкирева. СПб., 2009. 512 с.

124. Дюбі Ж. Доба соборів : Мистецтво та суспільство 980–1420 років / пер. з фр. К., 2003. 320 с.
125. Дюндик Н. В. Семья и брак в жизненном пространстве французского аристократа первой половины XVII века. Рубрика «Брак, семья, любовь» // Гендер и общество в истории / под ред. Л. П. Репиной, А. В. Стоговой, А. Г. Суприянович. СПб., 2007. С. 106–122.
126. Дюпрон А. Единство христиан и единство Европы в период Новой истории [Текст] . М., 1970. 25 с.
127. Ефименко П. П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. Изд. 3-е К., 1953. 663 с.
128. Євстратова Ю. Гендерна роль жінки в ісламі : від витоків до сучасності // Збірник матеріалів науково-практичної конференції «Гендерна освіта – ресурс розвитку паритетної демократії». Київ, 2011. С. 285–287.
129. Желис Жак. Тело, церковь, религия // История тела : в 3-х т. / под редакцией Алена Бербена, Ж.-Ж. Куртина, Жоржа Вигарелло. Том 1. От Ренессанса до эпохи Просвещения / пер. с франц. М. С. Неклюдовой, А. В. Стоговой. М., 2012. С. 13–64.
130. Женщины в легендах и мифах / пер. с англ. О. Перфильева. М., 1998. 592 с.
131. Жеребкин С. Гендерная проблематика в философии // Введение в гендерные исследования. Ч. 1 : учебное пособие / под ред. И. А. Жеребкиной. Харьков, 2001; СПб., 2001. С. 390–426.
132. Жеребкина И. Мишель Фуко. Политические технологии тела. История женского как история сексуальности // Теория и история феминизма. Харьков, 1996. С. 30–47.
133. Жеребкина И. Страсть. Женское тело и женская сексуальность в России. СПб., 2001. 336 с.
134. Жеребкина И. Субъективность и гендер : гендерная теория субъекта в современной философской антропологии : уч. пос. СПб., 2007. 312 с.
135. Жуковская Н. Л. Ламанизм и ранние формы религии. М., 1977. 202 с.
136. Журженко Т. Гендерные рынки Украины : политическая экономия национального строительства (Gendered Markets of Ukraine: political economy of nation building). Вильнюс, 2008. 256 с.

137. Журженко Т. Гендерные рынки Украины : политическая экономия национального строительства. Вильнюс, 2008. Глава III. Семья как ресурс и как символ. С. 117–179.
138. Журженко Т. Ю. Социальное воспроизводство и гендерная политика в Украине / худож. – оформитель А. С. Юхтман. Харьков, 2001. 240 с.
139. Зборовська Н. Фемінний характер української ментальності (За допомогою літературного дзеркала) // Культура. Сучасність. 2001. № 7–8. С. 146–150.
140. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии : Умершие неестественною смертью и русалки / вступ. ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской. М., 1995. 432 с.
141. Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII – XX вв.) / пер. с нем. М., 1997. 302 с.
142. Зиммель Г. Женская культура // Зиммель Г. Избр. : в 2-х т. М., 1996. Т. 2. С. 234–265.
143. Зыбковец В. Ф. Человек без религии. М., 1967. 240 с.
144. Иваницкий В. Русская женщина и эпоха «Домостроя» // Общественные науки и современность. 1995. № 3. С. 161–173.
145. Іваннікова Л. Сонце // Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г. та ін. Українські символи. К., 1989. С. 105–109.
146. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 5–15.
147. Іванченко М. Г. Дивосвіт прадавніх слов'ян. К. : Радянський письменник, 1991. 171 с.
148. Иконников В. С. Русская женщина накануне реформ Петра Великого и после нее : сравнит. - истор. очерк. М., 2012. 109 с.
149. Иларіон, мітрополіт. Дохристиянські вірування українського народу : історія релігії : монографія. К. 1991. 424 с.
150. Ильин Е. П. Пол и гендер. СПб., 2010. 686 с.
151. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия : Эволюция научного мифа // Феминистская критика в лоне постструктурализма. М., 1998. С. 135–153.
152. Инститорис Г. Шпренгер Я. Молот ведьм. М., 1992. 384 с.

153. Иоффе Е. В. Сексуальность личности : социально-конструкционистский подход // Гендерная психология. Практикум. 2-е изд. / под ред. И. С. Клециной. СПб., 2009. С. 340–355.
154. Люси Иригарэ. Пол, который не единичен // Введение в гендерные исследования. Ч. 11. : хрестоматия / под ред. С. В. Жеребкина. Харьков, 2001; СПб., 2001. С. 127–135.
155. Исида Эйитиро. Мать Момотаро : Исследование некоторых аспектов истории культуры / пер. с яп. А. М. Кабанова. СПб., 1998. 224 с.
156. История женщин на Западе : в 5 т. Т. III. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; под ред. И. Земон Дэвис, А. Фарж; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. СПб., 2008. 560 с.
157. История женщин на Западе. В 5 томах. Т. V. Становление культурной идентичности в XX столетии / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; под ред. Ф. Тебо. СПб., 2015. 624 с.
158. История тела : в 3-х т. / под ред. Алена Бербена, Ж.-Ж. Куртина, Жоржа Вигарелло. Том 1. От Ренессанса до эпохи Просвещения / пер. с франц. М. С. Неклюдовой, А. В. Стоговой. М., 2012. 480 с.
159. Історія європейської ментальності / За ред. Петера Дінцельбахера / Переклав з нім. Володимир Кам'янець. Львів, 2004. 720 с.
160. Кабанов А., Березкин Ю. Исида Эйитиро и японская этнография // Исида Эйитиро. Мать Момотаро : Исследование некоторых аспектов истории культуры / пер. с яп. А. М. Кабанова. СПб., 1998. С. 194–214.
161. Канабе Мишель Крамп. Глазами авторов философских сочинений XVIII в. // История женщин на Западе : в 5 т. Т. III. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; под ред. И. Земон Дэвис, А. Фарж; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. СПб., 2008. С. 323–357.
162. Кант И. Характер пола // Семья : книга для чтения : в 2 кн. Кн. 2. Голоса философов / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. М., 1990. С. 130–138.
163. Карпенко Е. Гендерная проблематика в экологии // Введение в гендерные исследования. Ч. 1. : учебное пособие / под ред. И. А. Жеребкиной. Харьков, 2001; СПб., 2001. С. 493–507.

164. Карпенко Е. «Женский вопрос» в эпоху Просвещения // Теория и история феминизма. Харьков, 1996. С. 346–352.
165. Карпенко Е. Магические ритуалы, койоты и лоскутное одеяло. Основные направления и концепции экокфеминизма // Посиделки. Петербургский Центр Гендерных проблем. Информационный листок № 5 (63), май–июнь 2001 г. С. 9–12.
166. Карсавин Л. П. Культура средних веков. К., 1995. 208 с.
167. Кассирер Е. Опыт о человеке : введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 3–31.
168. Келлер Евелин Фокс. Феминизм и наука // Женщины, познание и реальность : Исследование по феминистской философии / сост. Э. Гарри, М. Пирсел; пер. с англ. М., 2005. С. 200–214.
169. Келли Мэри. Пересматривая модернистскую критику / пер. А. Патрикеева // Гендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэл. М., 2005. С. 180–204.
170. Кербелите Б. П. Древо жизни (К вопросу о реконструкции фольклорных образов) // Секс и эротика в русской традиционной культуре : сб статей / сост. А. Л. Топорков. М., 1996. С. 330–353.
171. Кереньи К., Юнг К. Г. Введение в сущность мифологии. Кора // Юнг К. Г. Душа и миф : шесть архетипов / пер. с англ. К., 1996. С. 121–177.
172. Керлот Хуан Эдуардо. Словарь символов. М., 1994. 608 с.
173. Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX ст.) : монографія / НАН України, Інститут Народознавства. 2-вид. Львів, 2012. 287 с.
174. Кісь Оксана. Концепція культурного релятивізму та проблема оцінки становища жінки у традиційних суспільствах // Народознавчі зошити. The ethnology notebooks. Двомісячник. 1997. Зошит 4(16). С.253-263.
175. Кісь Р. Ерос і водна стихія // Сучасність. 1994. №1. С.83-98
176. Клецина И. С. Самореализация личности и гендерные стереотипы // Психологические проблемы самореализации личности / под ред. А. А. Реана, Л. А. Коростылевой. Вып. 2. СПб., 1998. С. 188–202.
177. Клизовский А. С. Основы миропонимания новой эпохи. Рига, 1991. Т. 2. 270 с.

178. Клименкова Т. Феминизм как культурная позиция // Преображение. 1993. № 1. С. 3–9.
179. Клингер Корнелия. Либерализм – Марксизм – Постмодернизм. Феминизм и его счастливый или несчастный «брак» с различными теоретическими учениями 20-го столетия // Гендерные исследования. Вып. 1. Х. : ХЦГИ, 1998. С. 35–66.
180. Кнабе Г. С., Протопопова И. А. Культура античности // История мировой культуры : наследие Запада : Античность, Средневековье, Возрождение : курс лекций М., 1998. С. 89–210.
181. Коган И. Л. Гендерная классификация социальных и культурных объектов // Женщины в истории : возможность быть увиденными : сб. науч. ст. Вып. 2 / гл. ред. И. Р. Чикалова. Мн., 2002. С. 18–32.
182. Козуля О. Жінки в історії України. К., 1993. 255 с.
183. Кон И. С. Введение в сексологию. М., 1988. 319 с.
184. Кон И. С. Мужское тело в истории культуры. М., 2003. 432с.
185. Кон И. С. Мужчина в меняющемся мире. М., 2009. 496 с.
186. Кон И. С. Сексология : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М., 2004. 384 с
187. Кон І. С. Чоловіче тіло як еротичний об'єкт // Гендерна педагогіка : хрестоматія / пер. з англ. В. Гайденко, А. Предборської; за ред. В. Гайденко. Суми, 2006. С. 258–281.
188. Кондакова С. В. «Женская сфера» в пространстве мировой художественной культуры // Гендерная педагогика и гендерное образование в странах постсоветского пространства : сб. материалов Международной летней школы' 2001. Иваново, 2002. С. 159–172.
189. Костомаров М. І. Етнографічні писання (зібрані заходом Академіч. комісії укр. Історіографії). Історична секція Всеукраїнської академії наук. К., 1930. 352 с.
190. Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. К., 1994. 384 с.
191. Косяк В. А. Людина та її тілесність у різних формах культури : навчальний посібник. Суми, 2010. 318 с.
192. Коттингем Лора. Сокрушая препятствия / пер. А. Малаховой // Гендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэл. М., 2005. С. 527–551.

193. Кравець В. П. Історія ґендерної педагогіки : навчальний посібник. Тернопіль, 2005. 440 с.
194. Кравець В. П. Історія ґендерної педагогіки : навчальний посібник. Тернопіль, 2005. Розділ 3. Ґендерна асиметрія епохи Середньовіччя як основа різного підходу до статевого виховання юнаків і дівчат. С. 106–149.
195. Кравець В. П. Статева соціалізація дітей і підлітків : закономірності та ґендерні особливості : монографія. Тернопіль, 2008. 476 с.
196. Краснова И. А. Образ жизни и строй чувств женщин в итальянских проповедях эпохи Раннего Возрождения // Человек в культуре Возрождения. М., 2001. С. 65–78.
197. Кривоший О. П. До питання про роль релігійного чинника в процесі становлення образу жінки в історії України (X – перша пол. XVII ст.) // Наукові праці : Науково-методичний журнал. Вип. 2. Педагогічні науки. Миколаїв, 2002. С. 55–60.
198. Кристева Ю. Время женщин // Ґендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэл. М., 2005. С. 122–145.
199. Кузин В. В., Никитюк В. А. Природное и духовное : мозг – разум – дух в связи с физическим совершенствованием человека (к проблематике интегративной антропологии) // Физическая культура. 1998. № 1. С. 2–9.
200. Культура Древней Индии. М., 1975. 430 с.
201. Кульчицький А. Світовідчуття українців // Українська душа. К., 1992. С. 48–65.
202. Купер Дж. Энциклопедия символов. Сер. «Символы». Кн. 4. М., 1995. 401 с.
203. Кучинская А. Прекрасное. Миф и действительность. М., 1977. 164 с.
204. Ларю Джерард. Секс в Библии // Аккерман Д. Любовь в истории / пер. с англ. Е. Бабаевой. Ларю Дж. Секс в Библии / пер. с англ. А. Блейз. М., 1995. С. 367–461.
205. Лауретис Тереза. В зазеркалье : Женщина, кино и язык // Введение в ґендерные исследования. Ч. II. : хрестоматия / под ред. С. В. Жеребкина. Харьков, 2001; СПб., 2001. С. 738–758.

206. Ле Гофф Ж. С небес на землю // Одиссей. Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 28–44.
207. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. 376 с.
208. Левицький О. Сім'я і побут українців в XVI ст. // На переломі. К., 1994. С. 190–255.
209. Лейнж Линда. Руссо и современный феминизм // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ.; под ред. Н. А. Блохиной. М., 2005. С. 137–158.
210. Липпард Люси. Боль и радость рождения заново : европейский и американский женский боди-арт / пер. Л. Царевой // Гендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэл. М., 2005. С. 85–110.
211. Лихт Г. Сексуальная жизнь в древней Греции / пер. с англ. В. В. Федорина. М., 1995. 400 с.
212. Ліндсей Дж. Короткая історія культури. В 2-х т. / пер. з англ. Т. 1. Від доісторичних часів до доби Відродження. К., 1995. 240 с.
213. Ллойд Женестьева. Человек рациональный // Женщины, познание и реальность : исследование по феминистской философии / сост. Э. Гарри, М. Пирсел; пер. с англ. М., 2005. С. 132–151.
214. Лобовик Б. Вірування давніх українців та їхніх пращурів. К., 1996. 48 с
215. Лозко Г. Символізм рослин і тварин. Древа та куці // Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г. та ін. Українські символи. К., 1989. С. 115–125.
216. Лоро Николь. Что есть богиня? // История женщин на Западе : в 5 т. Т. I. От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М. Перро; пер. с англ. СПб., 2005. С. 36–70.
217. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М, 1957. 620 с
218. Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 398–453.
219. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. 959 с.
220. Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Бытие – Имя – Космос. М., 1993. С. 31–60.

221. Луценко Е. А. Женские образы в религиозных системах и мифологии Древнего Востока как отражение «матриархальных представлений» // Філософсько-етичні проблеми культури. Вісник ХДУ № 400/2. Харків, 1998. С. 35–41.
222. Луценко Е. А. Женский образ в античной мифологии: культурно-историческая типология // Теория и история феминизма. Харьков. 1996. С. 289–301.
223. Луценко Е. А. Женское начало как культурологический символ : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.04 / Харьковский гос. ун-т. Харьков, 1997. 185 с.
224. Луценко Е. А. Образ женщины в средневековой культуре // Теория и история феминизма. Харьков. 1996. С. 322–345.
225. Луценко О. Особливості символіки жіночого начала // Актуальні проблеми філософії науки і сучасних технологій. Вісник ХДУ № 388. Харків, 1997. С. 52–56.
226. Луценко О. А. Жіноче начало в українській ментальності // Жіночі студії в Україні : жінка в історії та сьогодні : колективна монографія / за заг. ред. Л. О. Смоляр. Одеса, 1999. С. 10–20.
227. Луценко О. А. Жіночі символи в контексті традиційного світогляду (Міфологічна школа О. Потебні) // Сучасна картина світу : інтеграція наукового та позанаукового знання : збірник наукових праць. Суми, 2004. С. 282–288.
228. Луценко О. А. Стать та гендер у контексті дихотомії «природа-культура» // Гендерні стратегії сталого розвитку України : колективна монографія / за наук. ред. Л. С. Лобанової. К., 2004. С. 12–22.
229. Лэнд Патриция. Отношение женщин к своему телу // Психотерапия женщин / под ред. М. Лоуренс, М. Магуир. СПб., 2003. С. 53–69.
230. Любарт М. К. Семья во французском обществе : XVIII – начало XX века / Отв. ред. М. Ю. Мартынова; Ин-т Этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 2005. 296 с.
231. Мазарчук Д. В. Социальные роли библейских женщин // Женщины в истории : возможность быть увиденными : сб. науч. ст. Вып. 2 / гл. ред. И. Р. Чикалова. Мн., 2002. С. 54–60.
232. Майерс Д. Социальная психология / пер. с англ. СПб., 1996. Гл. 13. Любовь. Гендер. С. 559–568.

233. Майерчик М. Гендерний аспект архаїчних зразків культури (до питання типології феномена) // Філософсько-антропологічні студії 2001. Спецвипуск. К., 2001. С. 139–161.
234. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. М., 1996. 416 с.
235. Маланчук-Рибак О. Жінка в історії: навчальна хрестоматія для студентів історичних та гуманітарних факультетів університетів. Львів, 2002. 336 с.
236. Малви Лаура. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф // Антология гендерных исследований: сб. пер. / сост. и комментарии Е. А. Гаповой, А. Р. Усмановой. Минск, 2000. С. 280–296.
237. Манива И. Метросексуалы – кто они? Дарина: журнал для женщин: веб-сайт. URL: <http://leloo.com.ua/articles/item-1817.html> (дата звернення 15.02.2011 г.).
238. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. К., 1995. 352 с.
239. Мататиа А. и др. Новый мужчина: маркетинг глазами женщин. Питер, 2007. 352 с. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=69039> (дата звернення 10.07.2019 г.).
240. Мезенцева Е. Гендерные стереотипы в представлениях православных верующих (по материалам Интернет-форума) // Современная женщина, семья, демография. Актуальные исследования / под общ. ред. О. Здравомысловой. Москва, 2007. С. 71–109.
241. Кэролин Мерчант. Смерть природы. Женщина, экология и научная революция // Введение в гендерные исследования. Ч. II.: Хрестоматия / Под ред. С. В. Жеребкина. Харьков, 2001; СПб. 2001. С. 759–774.
242. Микитюк Б. Християнські і позахристиянські елементи в українських народних звичаях // Релігія в житті українського народу. Мюнхен; Рим; Париж, 1966. С. 100–140.
243. Милль Дж. Подчиненность женщин. Приложение: Письма от Канта Дж. Миллю. СПб., 1869. 268 с.
244. Милль Дж. Подчиненность женщин. СПб., 1871. 304 с.
245. Мир и эрос: антология философских текстов о любви / сост. Р. Г. Подольный. М., 1991. 335 с.

246. Митрофанова А. А. Тема пола в европейской философской и общественно-политической мысли // Введение в гендерные исследования : учеб. пособие для студентов вузов / под общ. ред. И. В. Костиковой. 2-е изд., перераб. и доп. М., 2005. С. 26–72.
247. Мифологический словарь. М., 1991. 736 с.
248. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М., 1991. Т. 1. 673 с.
249. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М., 1991. Т. 2. 719 с.
250. Михель Д. «Ужасные» отражения материнского тела : примеры гендерных политик на Западе в современную эпоху // Гендерные исследования. № 4 (1/2000). М., 2000. С. 203–226.
251. Міл Джон Стюарт. Поневолення жінок / пер. с англ. // Про свободу : Есе. К., 2001. С. 365–453.
252. Мілет Кейт. Сексуальна політика. К., 1998. Ч. 2. Розд. 4. С. 290–379.
253. Мірчук І. Світогляд українського народу : спроба характеристики // Генеза : Філософія. Історія. Політологія. К., 1994. № 2. С. 87–96.
254. Мішле Жюль. Відьма : Роман історії / пер. з фр. ; під ред. В. Фріче. К., 1994. 270 с.
255. Міщенко Л. І. Леся Українка : посібник для вчителів. К., 1986. 304 с.
256. Моллер Оукин Сьюзен. Философы-королевы и частные жены : Платон о женщинах и семье // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ.; под ред. Н. А. Блохиной. М., 2005. С. 25–52.
257. Моултон Джанис. Парадигма философии: метод соперничества // Женщины, познание и реальность : исследование по феминистской философии / сост. Э. Гарри, М. Пирсел; пер. с англ. М., 2005. С. 15–32.
258. Мур Г. Феминизм и антропология // Хрестоматия к курсу «Основы гендерных исследований» / ответст. ред. Воронина О. А. М., 2000. С. 290–293.
259. Наговицин А. Е. Трансформация гендерных ролей в мифологических системах : учеб. пособие. М., 2005. 440 с.
260. Назарова С. М. Без верби та калини нема України // Українська культура. 1991. № 9. С. 36–38.
261. Наслаждение быть мужчиной : западные теории маскулинности и постсоветские практики / под ред. Шерон Берд, Сергея Жеребкина. СПб., 2008. 296 с.

262. Наум-Грапп Вероника. Красивая женщина // История женщин на Западе : в 5 т. Т. III. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; под ред. И. Земон Дэвис, А. Фарж; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарёва. СПб., 2008. С. 98–114.
263. Непочаті рудники : Твори І. С. Нечуя-Левицького : навч. посіб. в 2 кн. / упоряд. і передм. Ю. Ф. Ярмиша. К., 2003. Кн. 1. 560 с.
264. Нечаева Н. Патриархатная и феминистская картины мира : на пути к типологизации // Феминистская теория и практика. Восток–Запад. СПб., 1996. С. 150–162.
265. Нечаева Н. А. Патриархатная и феминистская картины мира : анализ структуры массового сознания // Гендерные тетради. Выпуск первый; СПб филиал Института социологии РАН. СПб., 1997. С. 17–44.
266. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу, Київ, 1992. 85 с.
267. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч. в 2 т. / пер. с немец. М., 1990. Т. 2. 839 с.
268. Нордау М. Психофизиология гения и таланта / пер. с немец. СПб., 1908. 132 с.
269. Нохлин Линда. Почему не было великих художниц / пер. А. Матвеевой // Гендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К.. М., 2005. С. 15–46.
270. Овидий Назон. Наука любить. М., 1992. 220 с.
271. Огієнко Іван. Українська культура : коротка історія культурного життя українського народу. К., 1992. 141 с.
272. Окладников А. П. Утро искусства. Л., 1967. 135 с.
273. Ольковски Доротея. Тело, знание и становление женщиной : морфология Делеза и Иригарэ / пер. А. Гараджи // Гендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэл. М., 2005. С. 442–470.
274. О любви и красотах женщин : трактаты о любви эпохи Возрождения. М., 1992. 368 с.
275. Осипчук В. Золота риба індоевропейської мітології // Космос Древньої України : Трипілля-Трояні : Мітологія. Філософія. Етногенез. К., 1992. С. 187–199.

276. Оссовская М. Рыцарь и буржуа : исслед. по истории морали / пер. с польск. М., 1987. 528 с.
277. Отраднова О. А. Любовь как основа гендерных взаимоотношений в культуре древнего мира // Теория и практика гендерных исследований в мировой науке : материалы международной научно-практической конференции, (Пенза – Ереван, 5–6 мая 2010 года). Прага, 2010. С. 39–47.
278. Пайман Аврил. История русского символизма / пер.с англ. В. В. Исакович. М., 1998. 415 с.
279. Пархоменко І. Українська Богородиця // Слово і час. 1993. № 6. С. 66–67.
280. Пейджелс Элейн. Гностические евангелия / Пер. с англ. Н. Подуновой. М., 2014. 272 с.
281. Пейтмен Кэрол. «И сотворил Бог мужчине помощника»: Гоббс, патриархат и «супружеское право» // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ.; под ред. Н. А. Блохиной. М., 2005. С. 82–109.
282. Перро М. История под знаком гендера // Социальная история. Ежегодник, 2003. Женская и гендерная история / под ред. Н. Л. Пушкаревой. М., 2003. С. 45–54.
283. Петрушкевич М. Сучасні інтерпретації чоловічої сексуальності // Збірник матеріалів науково-практичної конференції «Гендерна освіта – ресурс розвитку паритетної демократії». Київ, 2011. С. 472–477.
284. Письма Плиния Младшего. Письма I–X. М., 1984. 405 с.
285. Платон. Государство // Платон. Сочинения. В 3 т. / пер. с древнегреческого. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 89–454.
286. Платон. Тимей // Платон. Сочинения. В 3 т. / пер. с древнегреческого. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 455–542.
287. Плосс Г. Женщина в естествоведении и народоведении. Антропологическое исследование : монография. Кн. 1. Сыктывкар-Киров, 1995. Глава XVIII. Любовь и домогательство любви. С. 532–570.
288. Плосс Г. Женщина в естествоведении и народоведении. Антропологическое исследование : монография. Кн. 3. Женщина в исламе. Сыктывкар-Киров, 1995. С. 325–330.

289. Плутарх. Застольные беседы. Ленинград, 1990. 592 с.
290. Поллак Р. Трансакционный подход к изучению семьи и домашнего хозяйства // Хрестоматия к курсу «Основы гендерных исследований» / ответст. ред. Воронина О. А. М., 2000. С. 121–127.
291. Полок Гризельда. Влияние, голос и власть : феминистская история искусства и марксизм / пер. И. Борисовой // Гендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К. Дипуэл. М., 2005. С. 217–259.
292. Пономарёва К. Трансформация концепта любви в дискурсе современной культуры // Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції «Гендерна освіта – ресурс розвитку паритетної демократії». Київ, 2011. С. 361–363.
293. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Колядки и щедровки. Т. 2. Варшава, 1887. 809 с.
294. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков. 1860. 155 с.
295. Приходько Г. В. Соціостатеве виховання дітей в українській селянській родині XIX – початку XX ст. : дис. ... канд. пед. наук : 13.00.01. / Приходько Ганна Василівна. Суми, 2014. 275 с.
296. Пуларія Т. В. Жіночий архетип у міфопоетичній традиції української культури (на матеріалі народної культури Середньої та Нижньої Наддніпрянщини) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. культурології : 26.00.01. Сімферополь, 2011. 23 с.
297. Пушкарёв Л. В. Гендерный анализ и его применение к изучению культуры // Отечественная история. 1999. № 1. С. 19–29.
298. Пушкарёва Н. Л. Положение женщины в средневековом обществе // Вопросы истории. 1989. № 9. С. 181–183.
299. Размышления о России и русских. Штрихи к истории русского национального характера. М., 1994. 464 с.
300. Райх В. Сексуальная революция / пер. с нем. В. А. Брун-Цехового ; общ. ред. и предисл. В. П. Наталенко, СПб. М., 1997. 352 с.
301. Рассел Б. История западной философии. В 2 т. / пер. с англ. М., 1993. Т. 1. 509 с.
302. Рассел Б. История западной философии. В 2 т. / пер. с англ. М., 1993. Т. 2. 446 с.

303. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия: от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. М., 1994. 368 с.
304. Радфорд Рейтер Розмари. Экофеминизм: исцеление земли / пер. с англ. О. Катогиновой // Посиделки. Петербургский Центр Гендерных проблем. Информационный листок № 5 (63), май–июнь 2001 г. С. 4–8.
305. Репина Л. История женщин и гендерная история // Дайджест теоретических материалов информационного листка «Посиделки» 1996–1998 гг. Санкт-Петербург, 1998. С. 11–15.
306. Римашевская Н., Ванной Д., Малышева М. и др. Окно в русскую частную жизнь. Супружеские пары в 1996 году. М., 1999. 272 с.
307. Ролле Й. Женщины при Чигиринском дворе во второй половине XVII века // УИЖ. 1991. № 3. С. 75–85.
308. Росляков С. Н. Амазонки в ярости и любви. Николаев, 2004. 248 с.
309. Росляков С. Н. Амазонки в ярости и любви. Николаев, 2004. Глава 4. Храм Девы – Храм ненависти или любви? С. 107–124.
310. Росляков С. Н. Амазонки в ярости и любви. Николаев, 2004. Глава 5. Эротические обряды и культы первобытного общества. С. 125–148.
311. Росляков С. Н. Амазонки в ярости и любви. Николаев, 2004. Глава 6. Амазонки в средневековой Европе. С. 149–163.
312. Ружмон Дені Де. Любов і західна культура / пер. с франц. Львів, 2001. 304 с.
313. Руссель Алин. Политики телесности в древнем Риме // История женщин на Западе : в 5 т. Т. I. От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; пер. с англ. СПб., 2005. С. 310–349.
314. Руссо Ж.-Ж. Юлия или Новая Элоиза / пер. с франц. М., 1968. 664 с.
315. Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании / Избр соч. : в 3 т. Т. 1. М., 1961. 851 с.
316. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1988. 782 с.
317. Рябова Т. Б. Женщина в истории западно-европейского средневековья. Иваново. 1999. 212 с.
318. Рябова Т. Б. Женщина в истории западно-европейского средневековья. Иваново, 1999. Женщина и религия. С. 52–73.
319. Рябова Т. Б. Женщина в истории западно-европейского средневековья. Иваново, 1999. Природа женщины в Библии и

раннехристианской литературе. С. 5–9.

320. Савицки Я. Фуко и феминизм : к политике «различия» // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ.; под ред. Н. А. Блохиной. М., 2005. С. 297–315.
321. Саксонхауз Арлин. Аристотель : несовершенные мужчины, иерархия и пределы политики // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ.; под ред. Н. А. Блохиной. М., 2005. С. 53–81.
322. Салман Жан Мишель. Ведьмы : история женщин на Западе : в 5 т. Т. III. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; под ред. И. Земон Дэвис, А. Фарж; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. СПб., 2008. С. 460–474.
323. Сванидзе А. А. Супружество в мире исландской саги // Гендер и общество в истории / под ред. Л. П. Репиной, А. В. Стоговой, А. Г. Суприянович. СПб., 2007. С. 61–80.
324. Секс и эротика в русской традиционной культуре : сб статей / сост. А. Л. Топорков. М., 1996. 535 с.
325. Сиксу Элен. Выходы / пер. А. Гараджи // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К., М., 2005. С. 47–56.
326. Синельников А. Мужское тело : взгляд и желание. Заметки к истории политических технологий тела в России // Гендерные исследования, № 2/1. М., 1999. С. 209–219.
327. Сиса Джулия. Философия пола Платона и Аристотеля // История женщин на Западе : в 5 т. Т. I / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; пер. с англ. СПб., 2005. С. 36–70.
328. Сисоева О. Майстерність українського орнаменту : гендерний аспект // Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції «Гендерна освіта – ресурс розвитку паритетної демократії». Київ, 2011. С. 294–297.
329. Скуратівський В. На криласах храму. Екологічні уявлення українського народу, Київ, 1998. 120 с.
330. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. 416 с
331. Словарь античности / пер. с нем. М., 1989. 704 с.

332. Смирнова Е. Д. Средневековый мир. М., 1991. 247 с.
333. Смирнова О. П. Культ Весты в римском обществе: зеркало и модель // Гендер и общество в истории / под ред. Л. П. Репиной, А. В. Стоговой, А. Г. Суприянович. СПб., 2007. С. 261–283.
334. Смірнова Т. Гендерні аспекти художньої культури // Збірник матеріалів міжнародної науково-практичної конференції «Гендерна освіта – ресурс розвитку паритетної демократії». Київ, 2011. С. 417–420.
335. Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Мир философии. М., 1991. Ч. 2. С. 335–338.
336. Сосновский А. В. Лики любви. (Очерки истории половой морали). М. : Знание, 1992. 208 с.
337. Спивак, Гайятри Чакраворти. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. 11. : хрестоматия / под ред. С. В. Жеребкина. Харьков, 2001; СПб., 2001. С. 649–670.
338. Старовойт В. Образ женщины в культуре XIX века // Теория и история феминизма. Харьков, 1996. С. 353–370.
339. Степанянц М. Образ женщин в религиозном сознании // Общественные науки и современность. 1993. № 4. С. 66–76.
340. Суковата В. Гендер і релігія // Основи теорії гендеру : навчальний посібник. К., 2004. С. 385–425.
341. Суковатая В. Религиоведение : гендерный подход // Высшее образование. 2001. № 6. С. 122–129.
342. Суковатая В. А. Глобализм как культурная политика : греки, женщины и уроды // Гендерные исследования. Харьков, 2002. № 7/8. С. 312–316.
343. Суковатая В. А. Женщина в религиозной истории и феминистская теология // Женщины в истории : возможность быть увиденными : сб. науч. ст. Вып. 2 / гл. ред. И. Р. Чикалова. Мн., 2002. С. 33–53.
344. Суковатая В. А. Новые спиритуальные религии: поиски источников силы // Практическая Философия. 2002. № 1. С. 183–194.
345. Суковатая В. А. Традиционные эпистемы западного сознания // Побут. Ритуал. Традиція // Матеріали міжнародної міждисциплінарної конференції. Вісник ХДУ. № 407. Харків, 1998. С. 152–153.

346. Суприянович А. Г. Слезы рыцаря : штрихи к представлениям о мужественности в средневековых рыцарских романах // Гендер и общество в истории / под ред. Л. П. Репиной, А. В. Стоговой, А. Г. Суприянович. СПб., 2007. С. 418–439.
347. Супруги, их родные и близкие в южно-итальянском городе высокого Средневековья (X – XIII вв.) // Человек в кругу семьи : очерки по истории частной жизни в Европе до начала нового времени / ред. Ю. Л. Бессмертный. М., 1996 . С. 103–131.
348. Сурта Е. Средневековая женская мистика : Хильдегарда фон Бинген // Иной взгляд : международный альманах гендерных исследований. 2001. Март. С. 15–17.
349. Суэми В., Фернхем А. Психология красоты и привлекательности / пер. с англ.; под ред. Е. И. Николаевой. СПб. : Питер, 2009. 240 с.
350. Суэми В., Фернхем А. Психология красоты и привлекательности / пер. с англ.; под ред. Е. И. Николаевой. СПб., 2009. Глава 6. Виллендорфская Венера, Рубенс и молочные формы. С. 103–132.
351. Сюзеро Э. История и социология женского труда / пер. с франц. М., 1973. 237 с.
352. Табачковський В. Проблема статі у філософській антропології // Філософсько-антропологічні студії 2001. Спецвипуск. К., 2001. С. 25–42.
353. Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989. 573 с.
354. Таран Л. «Бути самій собі ціллю». Автобіографізм у творчості сучасних жінок-авторів // Українознавчий альманах. К., 2011. Випуск 6. С. 157–162.
355. Теліга О. Якими нас прагнете? // Березіль. 1993. № 5–6. С. 110–123.
356. Теория и история феминизма. Харьков, 1996. 387 с.
357. Теория и методология гендерных исследований. Курс лекций / Под общ. ред. О.А.Ворониной. М., 2001. 416 с.
358. Тодоров Ц. Теории символа / перевод с французского Б Нарумова. М., 1998. 408 с.
359. Томпсон Д. Л., Пристли Д. Социология : вводный курс / пер. с англ. М.,; Львов, 1998. 496 с.
360. Топоров В. Н. О происхождении некоторых поэтических символов. Палеолетическая эпоха // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 77–103.

361. Трессидер Дж. Словарь символов / пер. с англ. С. Палько. М., 1999. 448 с.
362. Тронский И. М. История античной литературы. М., 1983. 464 с.
363. Тэннэхилл Р. Секс в истории / пер. с англ. А. И. Блейз. М., 1995. 400 с.
364. Уайтхед А. Н. Символизм, его смысл и воздействие. Томск, 1999. 64 с.
365. Усачева Н. А. Женщина : ее статус, судьба и образ в мировой культуре : монографическое исследование. Алматы, 1994. 218 с.
366. Усманова Альмира. Гендерная проблематика в теории культуры. Гендерная проблематика в парадигме культурных исследований // Введение в гендерные исследования. Ч. 1. : учебное пособие / под ред. И. А. Жеребкиной. Харьков, 2001; СПб., 2001. С. 427–464.
367. Успенская В. «Спор о женщинах» или европейская традиция теоретизирования в духе феминизма, 15-18 вв. : материалы к лекциям. ТвГУ, 2000. 56 с.
368. Фаминцын А. С. Божества древних славян. Санкт-Петербург, 1995. 304 с.
369. Фанин Ф. Г. - Р. Перну. Женщина во времена крестовых походов // Вопросы истории. 1992. № 8–9. С. 10–16.
370. Февр Люсьен. Бои за историю. М. 1991. 629 с.
371. Федоренко Д. М. Мамина пісня : А мій милий вареників хоче // Радянська жінка. 1991. № 4. С. 24–25.
372. Феминизм и определение культурной политики / пер. И. Борисовой // Гендерная теория и искусство. Антология : 1970–2000 / пер. с англ.; под ред. Л. М. Бредихиной, К.. М., 2005. С. 260–283.
373. Фичино Марсилио. О моральных добродетелях // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения : Быт, нравы, идеалы. М., 1996. С.433–460.
374. Фоли Д. Энциклопедия знаков и символов / пер. с англ. 2-е изд. М., 1997. 512 с.
375. Франко І. Жіноча неволя в руських піснях народних // Франко І. Твори : в 20 т. Т. 16. К., 1955. 468 с.
376. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Жанр: Психология. М., 1990. 146 с.
377. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. 605 с.

378. Фридан Б. Загадка женственности / пер. с англ. М., 1994. 496 с.
379. Фридман Р. А. «Кодекс» і «закони» куртуазного служения даме в любовной лирике трубадуров // Ученые записки Рязанского государственного педагогического института. Труды кафедры литературы. Т. 34. Вып. II. 1966. С. 237-238.
380. Фридман Р. А. Любовная лирика трубадуров и ее истолкование // Ученые записки Рязанского государственного педагогического института. Труды кафедры литературы. М., 1965. Т. 34. Вып. I. С. 87–417.
381. Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. М., 1989. 272 с.
382. Фромм Э. Забытый язык / пер. Т. И. Перепеловой // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 179–298.
383. Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995. С. 273–596.
384. Фромм Э. Ситуация человека. Ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии. М., 1988. 552 с.
385. Фуко М. История сексуальности. Т. 3: Забота о себе / пер. с фр. Т. Н. Титовой, О. И. Хомы; под общ. ред. А. Б. Мокроусова. Киев, М., 1998. 288 с.
386. Фуко М. Історія сексуальності. Х., 1997. Т. 1. Жага пізнання. 235с.
387. Фуко М. Історія сексуальності. Х., 1999. Т. 2. Інструмент насолоди. 288 с.
388. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. 480 с.
389. Фукс Э. Иллюстрированная история нравов : Буржуазный век / пер. с нем. М., 1996. Любовь и брак. С. 205–324.
390. Фукс Э. Иллюстрированная история нравов : Галантный век / пер. с нем. М., 1996. 480 с.
391. Фукс Э. Иллюстрированная история нравов : эпоха Ренессанса / пер. с нем. М., 1996. 511 с.
392. Хамитов Н. Философия и психология пола. К., 2001. 224 с.
393. Хамитов Н. Философия человека : поиск пределов. Вып. 3. К., 2002. Кн. 2. Пределы мужского и женского : введение в метаантропологию. С. 139–326.

394. Хафтон Олуэн. Женщины, труд и семья // История женщин на Западе : в 5 т. Т. III. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; под ред. И. Земон Дэвис, А. Фарж; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. СПб., 2008. С. 26–58.
395. Хвостов В. М. Женщина и человеческое достоинство. Исторические судьбы женщины. Природа женщины. М., 1914. 510 с.
396. Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1995. 416 с.
397. Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве / пер. с английского А. Е. Майкапара. М., 1996. 656 с.
398. Хорни К. Женская психология. СПб., 1993. 222 с.
399. Хрестоматия к курсу «Основы гендерных исследований» / Ответст. ред. Воронина О. А. М., 2000. Раздел 7. Гендерный подход в гуманитарных науках. С. 279–308.
400. Цимбалістий Б. Родина і душа народу // Українська душа. К., 1992. С. 66–96.
401. Человек в кругу семьи : Очерки по истории частной жизни в Европе до начала нового времени / под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 1996. 376 с.
402. Чернова Л. Н. Business-women средневекового города (на материале Лондона XIV – XVI вв.) // Гендер и общество в истории / под ред. Л. П. Репиной, А. В. Стоговой, А. Г. Суприянович. СПб., 2007. С. 284–304.
403. Чернышева Е. «Прекрасная дама» в представлениях трубадуров, труверов и миннезингеров // Женщины в истории : возможность быть увиденными : сб. науч. ст. / под ред. И. Р. Чикаловой. Мн., 2004. Вып. 3. С. 180–192.
404. Чухим Н. Д. Гендер як аналітична категорія // Філософсько-антропологічні студії 2001. Спецвипуск Інституту філософії НАН України. Київ, 2001. С. 7–24.
405. Чухим Н. Д. Проблематика статі : виникнення та ґене́за // Основи теорії гендеру : навчальний посібник. К., 2004. С. 30–78.
406. Шаберт Ина. Гендер как категория новой истории литературы // Пол. Гендер. Культура : немецкие и русские исследования / пер. с нем. М., 1999. С. 109–130.

407. Шамсутдинова-Лебедюк Т. Н. Соціально-правова та етична природа мусульманської сім'ї // Українське релігієзнавство. 2005. № 33. С. 46–54.
408. Шашков С. С. Исторические судьбы женщины. СПб., 1872. 590 с.
409. Шелер М. *Ordo amoris* // Избранные произведения. М., 1994. С. 351–359.
410. Шелковая Н. Женское начало в религии // Теория и история феминизма : Харьков. 1996. С. 302–321.
411. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. М., 1966. 496 с.
412. Шенли Мэри Линдон. Рабство и дружба в браке : «Подчинение женщин» Джона Стюарта Милля // Феминистская критика и ревизия истории политической философии / сост. М. Л. Шенли, К. Пейтмен; пер. с англ.; под ред. Н. А. Блохиной. М., 2005. С. 227–248.
413. Шервин Сюзан. Методология философии и методология феминизма : проблемы совместимости // Женщины, познание и реальность : Исследование по феминистской философии / сост. Э. Гарри, М. Пирсел; пер. с англ. М., 2005. С. 33–49.
414. Шестаков В. П. Философия любви и красоты эпохи Возрождения // О любви и красотах женщин : трактаты о любви эпохи Возрождения. М., 1992. С. 3–15.
415. Шимко С. Камін-аут та випробування безумовної любові // ЛГБТ-сім'ї в Україні : соціальні практики та законодавче регулювання / за ред. Г. Ярманової. Київ, 2012. С. 37–48.
416. Шкуратов В. А. Историческая психология. М., 1997 505 с.
417. Шопенгауер А. Мысли // Шопенгауер А. Афоризмы и максимы. Л., 1991. С. 186–196.
418. Шопенгауер А. Избранные произведения / сост., авт., вступ. и прим. М. С. Нарский. М., 1992. 479 с.
419. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М., 1992. 384 с.
420. Шульте ван Кессель Элиша. Девственницы и матери между небом и землей // История женщин на Западе : в 5 т. Т. III. Парадоксы эпохи Возрождения и Просвещения / под общ. ред. Ж. Дюби, М. Перро; под ред. И. Земон Дэвис, А. Фарж; пер. с англ.; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. СПб., 2008. С. 146–180.
421. Щепанская Т. Б. Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы. Сборник

- МАЭ XLVII. СПб., 1999. С. 149–190.
422. Элиаде Мирча. Аспекты мифа / пер.с фр. М, 1996. 240 с.
423. Элиаде Мирча. Священное и мирское / пер. с франц. М., 1994. 144 с.
424. Элиаде Мирча, Кулиано Ион. Словарь религий, обрядов и верований. М., СПб., 1997. 415 с.
425. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 23–178.
426. Энциклопедия восточного символизма / сост. К. А. Вильямс; пер. с англ. М., 1996. 432 с.
427. Энциклопедия символизма: живопись, графика и скульптура. Литература. Музыка / Ж. Кассу, П. Брюнель, Ф. Клодон и др.; науч. ред. и авт. послесл. В. М. Толмачев; пер. с фр. М., 1998. 429 с.
428. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / сост. В. Андреева и др. М., 1999. 576 с.
429. Эрих-Хэфели Верена. К вопросу о становлении концепции женственности в буржуазном обществе XVIII века: психоисторическая значимость героини Ж.-Ж. Руссо Софи // Пол. Гендер. Культура: немецкие и русские исследования / пер. с нем. М., 1999. С. 55–108.
430. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / пер.с англ. Ч. 2. Психологические аспекты архетипа матери. К., 1996. С. 211–249.
431. Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. М., 1994. Т. 2. 416 с.
432. Янчук Е. И. Культура порождает неравенство // Женщины в истории: возможность быть увиденными: сб. науч. ст. Вып. 2 / гл. ред. И. Р. Чикалова. Мн., 2002. С. 11–17.
433. Adams H. The Education of Henry Adams. N.Y. : Houghton Mifflin, 1918. P. 441–442.
434. Agarwal Bina. «The gender and environment debate: lessons from India», Feminist studies 18, 1992, № 1. P. 119–158;
435. Bennett L. Dangerous wives and sacred sislcri: social a symbolic roles of high-caste women in Nepal. N.Y., 1983. XII. 353 p.
436. Bernard J. The Female World. N.Y. : Free Press, 1981; C. Gilligan. In a Different Voice. – Cambridge : Harvard Univ. Press, 1982; J. B. Miller. Toward a New Psychology of Women. Boston : Beacon Press, 1976. 192 p.

437. Brown P., Jordanova L. «Oppressive dichotomies : the nature / culture debate», in J. Munns, G. Rajan, eds., *A cultural studies reader. History, Theory, Practice*. Longman, 1995. 512 p.
438. Brunsdon Ch., *Screen Tastes. Soap opera to satellite dishes*. Routledge, 1997. P. 30–31.
439. Castiglione B. *The Book of the Courtier*. Harmondsworth : Penguin, 1967. 211 p.
440. Creed Barbara. *The monstrous feminine : film feminism, psychoanalyses*. New York : Routhlege, 1993. 648 p.
441. Daly Mary, *Gyn/ecology : The metaethics of radical feminism / Mary Daly*. - Boston : Beacon press, Cop._1978. XVIII, 485 p.
442. Davidof L. *Catching the Greased Pig : Domesticity and Feminist History // Women in History – Women's History : Central and Eastern European Perspectives / A. Peto, M. Pittaway (eds)*. Budapest, 1994. P. 11–19.
443. Daviv HJ. *Morgan Discovering Men*. New York-London, 1992. P. 187–221.
444. Elias N. *La civilisation des moeurs / Trad. P. Kamnitzer*. Paris : Calmann-Levy, 1973. P. 77–120.
445. Evans Judy, «Ecofeminism and the Politics of the Gendered Self». In Andrew Dobson and Paul Lucardie, eds., *The Politics of Nature*. London : Routledge, 1993. P. 9–39.
446. Fiske J., «British cultural studies and television», in J.Storey, ed., *What is Cultural Studies?* Arnold, 1966. 115 p.
447. Freud S. *Three Essays on the theory of sexuality*.– In: *Standard edition of the complete phychological works*. London, 1953, vol. 12, p. 123– 243.
448. Gray A. *Learning from Experience: Cultural Studies and Feminism*, in McGuigan J., ed. *Cultural Methodologies* (SAGE Publications, 1997), pp.88 – 137. P. 91.
449. Hall S. «Cultural Studies : Two Paradigms», *Media, Culture and Society* 2. Sage Publications, 1980. P. 57–72. URL : <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0163443780000200106>
450. Haraway Donna, *Modest Witness & Second Millenium. Female Man Meets-OncoMouse T. M. Feminim and Technoscience*. New York. London : Routledge, 1977. P. 1–21.
451. Herckovitz M. *Man and his work*. N.Y., 1964. 581 p.

452. Jackson Cecil, «Radical environmental myths : a gender perspective», New Left Review, 1995, № 210, March / April, P. 124–140.
453. Jordan G., Weedon Ch., Cultural politics. Class, Gender, Race and the Postmodern World. Blackwell, 1995. 644 p.
454. Karen J. Warren, eds., Ecological Feminist Philosophies. Bloomington : Indiana University Press, 1996. 304 p.
455. Kellner D. Cultural Studies, identity and politics between the modern and postmodern. Routledge, 1995. 357 p.
456. King Ynestra. «Feminism and ecology», in Richard hof richard, eds., Toxic Struggles. Philadelphia : New Society Publishers, 1993. 150 p.
457. Kofman Saraf. L'Enigme de la Femme dans les texts de Freud, Galilee : Paris, 1980. 275 p.
458. Kristeva Julia. From in the beginning was love. in : the post modern god. A theological reader / ed. by Graham Ward. Blackwell, 1997. URL : <https://pdfs.semanticscholar.org/fc46/8be007d08c085304389a6a34c35883985685.pdf>
459. Marcus Julia. A world of difference : Islam and gender hierarchy in Turkey. London : Zed, 1992. 201 p.
460. McClelland D. Power : The inner Experience, P. 320–321.
461. Melandry Lea. L'infamia originaria. Milan Edizioni L'Erba Voglio, 1977. Paperback.
462. Mellor Mary. Women, Nature and the Social Construction of Economic Man», International Journal of Ecological Economics, 1997, vol/20, № 2. P. 129–140.
463. Modleski T., Loving with a Vengeance : Mass-Produced Fantasies for Women. London : Methuen, 1982. 111 p.
464. Nead Lynda. Myths of Sexuality : Representations of Women in Victorian Britain. Oxford, 1988. 228 p.
465. Ortner Sh. B., «Is female to male as nature is to culture?», in J. Munns, G. Rajan, eds., A Cultural Studies Reader. History, Theory, Practice. Longman, 1995. 495 p.
466. Elaine Pagels. What became of God the mother? Conflicting images of God in early Cristianity In : Signs, Winter, 1976. P. 293–303 p. URL : https://www.jstor.org/stable/3173448?seq=1#page_scan_tab_contents
467. Perrot Ph. Le travail des apparences, ou Les Transformations du corps feminine XVIII–XX siècle. Paris : Le Seuil, 1984. P. 2–4.

468. Redfield R. The little community : viewpoints for the study of a human whole. Uppsala an Stockholm, 1955. 182 p.
469. Reich W. The Mass Psychology of Fascism. N.Y. : Faffar, Straus, Giroux, 1980. 432 p.
470. Rogers S. C. Women's place : crit. rev. of anthropological theory // Comparative studies in society and history. L., N.Y., 1978. Vol. 20, № 1. P. 123–162.
471. Sanday Paggy. Femable power and male dominance : on the origins of sexual inequality. N.Y. : Cambridge University Press, 1981. 285 p.
472. Sczesny S., Bosak J., Diekman A. B., & Twenge J. M. Dynamics of sex-role stereotypes // In Y. Kashima, K. Fiedler, & P. Freytag (Eds.), Stereotype Dynamics : Language-Based Approaches to the Formation, Maintenance, and Transformation of Stereotypes. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum. 2007.. P. 135–161.
473. Sexual meanings : the cultural construction of gender a sexuality / ed. by Ortnr S., Whitehead H. Cambridge, 1981. 437 p.
474. Simpson M. Meet the metrosexual. URL: <http://www.salon.com/entertainment/feature/2002/07/22/metrosexual/> (Last accessed: 15.02.2011).
475. Taylor G. R.. Sex in History. N.Y. : Ballantine, 1954. 336 p.
476. Tucker Judith E. Woman in nineteenth – century Egypt. Cambridge : Cambridge University, 1985. 264 p.
477. Van Zoonen L., Feminist Media Studies. SAGE Publications, 1994. 208 p. URL : <https://www.bookdepository.com/Feminist-Media-Studies-Liesbet-Van-Zoonen/9780803985544>
478. Williams R. Culture is ordinary, Gray A., McGuigan J., eds., Studying Culture. An Introductory Reader. London, New York : Arnold, 1997. P. 5–14.
479. Women, Nature and the Social Construction of Economic Man // International Journal of Ecological Economics, 1997, vol/20, № 2. P. 129–140.

Наукове видання

ЛУЦЕНКО Олена Анатоліївна

**ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА СТАТІ:
ГЕНДЕРНИЙ АНАЛІЗ**

Монографія

В авторській редакції

Відповідальні за випуск *О. А. Луценко*

Комп'ютерна верстка *С. П. Цьома*

Підп. до друку 26.11.2019.

Формат 60x84/16. Гарнітура Arial.

Папір офсетний. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 20,34.

Ум. фарб.-відб. 20,34. Обл.-вид. арк. 18,76.

Тираж 100 пр. Вид. № 117.

Видавець і виготовлювач:

ФОП Цьома С.П. 40002, м. Суми, вул. Роменська, 100.

Тел.: 066-293-34-29.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи:

серія ДК, № 5050 від 23.02.2016.