

ГЕНДЕРНІ ВІДНОСИНИ В ДІАХРОННІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ

Поняттєва матриця гендерних студій

Інтерес до гендерної проблематики, який спостерігається останні кілька десятиліть у західноєвропейському цивілізаційному просторі, є тією світоглядною та нормативною підвалиною, що актуалізує громадську діяльність спрямовану на утвердження гендерної рівності у різних регіонах світу та, зокрема, пострадянському культурному просторі. Разом з тим, сьогодні не викликає жодних сумнівів суперечливість вказаного процесу, оскільки навіть у передових західноєвропейських країнах у свідомості широкого загалу, живими залишаються образи «жіночності», «справжнього чоловіка», «лицаря на білому коні», які зазвичай і визначають особливості гендерної взаємодії [40, с. 73]. Натомість в інтелектуальному дискурсі, головна увага зосереджується на питаннях пов'язаних з тлумаченням сутності, призначення та можливостей самовизначення людини, ілюзорності людського існування [52; 51, с. 8] та проблемах, що зумовлені розвитком наукових стратегій орієнтованих на утвердження ідеалів трансгуманізму [102].

Багато сучасних наукових досліджень, присвячених вивченню особливостей та умов гендерної взаємодії, повністю дистанціюється від окреслення змістовного навантаження поняття «стать» та «гендер», розглядаючи їх як тотожні, або змістовно спорідненні, тим самим зумовлюючи світоглядний дисонанс, що виявляється в упередженому ставленні до гендерної проблематики. Зокрема, попри очевидність фізіологічних та пов'язаних з ними, психологічних особливостей чоловіків та жінок, рух на утвердження статевого рівноправ'я продовжує набувати обертів і виявляється у своєрідності виховання. Наприклад, В. Лісовський звертає увагу на те, що «...сьогодні хлопчики та дівчатка дивляться в кіно і по телебаченню одні й ті ж фільми, читають одні й ті ж книги, вчителі працюють з ними за загальними програмами, використовуючи однакові прийоми виховання. Якщо порівняти ставлення до сина і дочки в родині, то навряд чи виявиться суттєва відмінність, яка враховувала бодай неоднаковість їх психіки. Мало того, за еталон нерідко береться система виховання хлопчиків. Іншими словами, дівчаток виховують по-хлоп'ячому. Ми ніби все робимо для того, щоб неодмінно виховати «чоловікоподібну» жінку. Останні «досягнення» в цій галузі – заняття дзюдо і карате. Однак дівчинка все ж виростає жінкою, із закладеною в ній століттями генетичною програмою – «жінка-мати», «жінка – берегиня вогнища», «жінка-дружина». Але, на жаль, жінка «в чистому вигляді» не виходить. Система виховання дає себе знати – виникає істота з якимись подвійними початками: «напівжінка – напівчоловік». < > Особистість ця, зазвичай, дуже сильна. І з точки зору психології для вдалого шлюбу їй потрібен тип «чоловік-ганчірка» – людина, яка у всьому б їй поступалася, у всьому погоджувалася і не приймала самостійних рішень. Однак – ось сумний парадокс – з таким партнером їй нецікаво, погано, тяжко!... < >... Дехто з працюючих жінок став забувати, що рівність з чоловіком – не тотожність» [54, с. 80-82].

Попри неоднозначність ряду висновків В. Лісовського, його зауваги з приводу того, що рівність не варто зводити до тотожності заслуговують на певну увагу і можуть сприяти проясненню багатьох аспектів гендерної проблематики. Зокрема, ні для кого не секрет, що жодна система виховання не може повністю знівелювати фізіологічних відмінностей хлопчиків та дівчаток та породженні ними психологічні особливості представників різних статей. Крім того, таке прагнення є формою соціального конструювання особистості, в процесі якого приділяється уваги тільки розвитку затребуваних суспільством якостей. Подібна стратегія досить чітко проглядається у феміністичних рухах спрямованих на формування образу маскулінної жінки, котра, ведучи незалежне соціокультурне життя, може почуватися самотньою й нещасною. Ймовірніше за все, це зумовлено поєднанням маскулінної поведінки з жіночими генетичними та психологічними потребами. Звісно подібною односторонністю хибують і патріархальні стратегії, орієнтовані на розвиток жіночності, реалізація якої нерідко істотно обмежує можливості багатогранного соціального потенціалу жінки. Подібним чином

відбувається й виховання чоловіків, поведінка яких обмежується чи визначається системою соціальних очікувань.

Наведені зауваження чітко демонструють наявність певного взаємозв'язку між статевою приналежністю та соціальною поведінкою, водночас демонструючи їх істотну відмінність. Саме вона зумовила введення в інтелектуальний дискурс понять «стать» та «гендер», для позначення двох, здавалось би, споріднених і навіть взаємообумовлених, проте не ідентичних феноменів. Адже, як показала Рода Унгер широковідомій сьогодні роботі «Про рedefініції понять «стать» і «гендер», слово «стать» («sex») варто вживати тільки щодо біологічних характеристик людини, а поняття «гендер» для позначення соціально-культурних і психологічних аспектів, тобто для соціальних виявів статі – рольової поведінки, рис характеру, норм поведінки, суспільних стереотипів тощо [126]. Подібний зміст згаданих понять зустрічаємо й у роботах П. Родрігес Руст. Аналізуючи витоки нетрадиційної сексуальної орієнтації, дослідниця аргументовано показала, що в її основі лежать не біологічні чи фізіологічні особливості, тобто «стать», а зовнішні щодо них чинники, в тому числі й система виховання [114, с. 603]. Загальна інтенція роздумів західноєвропейських дослідників щодо розмежування понять статі та гендеру спостерігається й в інтелектуальному дискурсі пострадянського простору, де останнім часом утвердилася інтенція до розмежування понять «стать» та «гендер» [74, с. 369-370].

Незважаючи на те, що стать і гендер – це відмінні прояви особистісної ідентичності, зазвичай вони перебувають у нерозривному зв'язку. Свідченням цьому є непересічна роль біологічного чинника (статі) у процесі виховання та самоідентифікації людини. Утім його роль не можна вважати засадничою, як мінімум з огляду на те, що різні культурні середовища продукують відмінні, а подекуди навіть полярні гендерні стереотипи, у підсумку чого, на рівні окремої людини, конкретного суспільства чи культури складаються власні унікальні й неповторні аспекти співвідношення біологічного і соціального, що виявляється у своєрідності соціальних відносин та інститутів.

Зроблені нами попередні зауваження, дають підстави стверджувати, що в процесі соціального конструювання гендеру, соціальні ролі та гендерні стереотипи постають своєрідними символічними умовностями, позаяк саме поняття «гендер» «...відноситься до явних проявів сексуальної відмінності і ідентичності, які насправді нав'язуються людям... Реальний зміст гендерних проявів в різних культурах відрізняється величезною різноманітністю. Це означає, що гендер, з одного боку, є явище практично будь-якої культури, а з іншої – що він не має ніякого фіксованого, загальнокультурного або загальноісторичного змісту» [78, с. 206]. Незважаючи на те, що гендерні умовності створюються раціонально та утверджуються завдяки свободі вибору людини, їх формування відбувається у відносному полі свободи, позаяк вони зазвичай обмежуються економічними, політичними, релігійними, соціальними, культурними тощо чинниками. Більш того, соціальне конструювання гендеру нерідко залежить від аргументації, обґрунтування та доказовості аксіологічного значення чоловіка і жінки.

Слід зазначити, що соціальне становище, соціальні та гендерні ролі не варто вважати наперед визначеними чи одвічно заданими, як це видається традиціоналістам. Навпаки, гендерні ролі та стереотипи постають системою умовних та динамічних суспільних приписів, що продукуються певною культурою у певний чітко визначений історичний період. Показовим у даному контексті може стати зауваження С. де Бовуар про те, що «жінкою не народжуються: нею стають. Її становлення в суспільстві як людської особини жіночої статі не визначають ні біологічні, ні психічні, ні економічні чинники зокрема. Лише сукупність усіх, сказати б, ознак цивілізації творить... продукт... який називають жінкою» [14]. Тобто у конструюванні гендерних особливостей соціальний та цивілізаційний аспекти є домінуючими.

Наведене нами міркування С. де Бовуар щодо соціального та цивілізаційного «становлення жінки», на думку Е. Спелман, «...містить в собі відправну точку для розрізнення між статтю і гендером. Одна справа бути особою жіночої статі біологічно, і зовсім інша – бути сформованою як «жінка» за допомогою власної культури, тобто бути особою жіночої

статі з жіночими якостями, істотою, яка робить речі, які характерні для «жінок», а не для «чоловіків», якій властиві думки і почуття, які роблять ці речі просто вираженням жіночої природи» [76, с. 284-285]. Тобто «ні гормони, ні таємничі інстинкти не визначають жіночу природу, жіночу суть, усе залежить від того, як відчуває себе сама жінка; як вона, відштовхуючись від сприйняття оточуючих, відноситься до свого тіла, яке її світосприйняття» [76, с. 285]. У цілому ж «...чи стає особина жіночої статі «жінкою» і як вона нею стає, залежить від людської свідомості і людської діяльності» [76, с. 286]. У цьому контексті справедливим є міркування С. де Бовуар про те, що «поділ на статі – насправді не що інше, як біологічний фактор, а не явище в історії людства» [14]. При цьому слід також мати на увазі, що «набування статі є процесом навчання зразкам поведінки, що традиційно склалися і трактуються, як чоловічі або як жіночі» [14].

Зроблені зауваження вказують на те, що «...гендер – це складний соціокультурний конструкт, що включає відмінність у ролях, поведінці, ментальних та емоційних характеристиках між чоловічим та жіночим, які конструюються суспільством. Це дає змогу говорити про гендер як про організовану модель соціальних відносин між чоловіками та жінками, яка характеризує не лише міжособистісні, а й соціальні відносини в головних інституціях суспільства... Соціальне відтворення гендерної свідомості на рівні індивідів підтримує соціальну структуру, що ґрунтується на ознаці статі» [34, с. 59]. У цьому контексті відбувається соціальне конструювання гендеру на тлі традиційних поведінкових норм і стереотипів. Іншими словами, «гендер конструюється через певну систему соціалізації, поділ праці та прийняті в такому суспільстві культурні норми, ролі та стереотипи» [34, с. 59]. В такому тлумаченні гендер дійсно можна розуміти як систему «...міжособистісної взаємодії, за допомогою якої створюється, підтверджується та відтворюється уявлення про чоловіче та жіноче як базових категорій соціального порядку... Гендер – це значною мірою продукт людини, як і морально-етичні норми, системи етикету, релігія, універсальні цінності, поділ праці... що покликаний орієнтувати індивіда у соціальному просторі, підтримувати стабільність соціальної структури, відтворюючи на практиці задані шаблони чоловічої та жіночої поведінки з урахуванням специфіки конкретного культурного середовища» [91, с. 158].

Отже, незважаючи на те, що гендерні відмінності та стереотипи закорінені біологічно, все ж немає підстав сумніватися в тому, що гендерні ролі визначаються соціальними та аксіологічними чинниками. А тому досягнення гендерної рівності можливе тільки у соціальному контексті, тобто завдяки покращенню якості тих соціальних норм та стандартів, які сприяють гуманізації відносини між статями на основі солідарності, поваги, взаєморозуміння тощо. Це має виявлятися не тільки через надання жінкам і чоловікам юридичної рівності на основі фінансової незалежності, а передусім формування такої аксіологічної системи в межах якої нівелюватимуться патріархальні гендерні стереотипи, у підсумку чого концепт «людина» набуде домінуючого значення та сформує підвалини для рівності соціального, економічного, політичного та особистого статусу людини, а не чоловіка або жінки.

Вказуючи на сконструйований характер гендеру, ми тим самим спростовуємо абсолютний характер змісту даного феномену, оскільки у різних соціокультурних середовищах формуються різні аксіологічні й, тим паче, світоглядні уявлення, які й визначають характер гендерної проблематики. Іншими словами, гендер – можна розглядати як соціальний факт, який виявляється через «образ думок, дій і почуттів, що знаходяться поза індивідом і володіють примусовою силою, внаслідок якої він підпорядковується їм» [36]. Це в свою чергу, дає підстави припускати, що широко декларований сучасним західноєвропейським дискурсом концепт гендерної рівності, може набувати зовсім іншого змістовного наповнення у історично та світоглядно відмінних соціокультурних типах. Приміром, якщо взяти до уваги найбільш поширений сьогодні поділ суспільств на традиційні, індустріальні та постіндустріальні [11; 81], яким в історичній ретроспективі відповідають традиційні (премодерні суспільства), модерні та постмодерні типи суспільства, то маємо всі

підстави припускати, що в межах цих суспільств виробилися відмінні «матриці» гендерної проблематики. Відповідно, кожна з цих «матриць» в сучасних соціокультурних умовах актуалізується як рецепція історичних форм гендерного наративу [81].

Гендерна парадигма домодерного періоду

Особливості гендерних відносин ранніх суспільств визначалися своєрідністю тогочасних виробничих відносин та світоглядних переконань, свідченням чому слугують зауваги Ю. Бромлея щодо жорсткої специфікації членів тогочасних спільнот. На думку дослідника, саме завдячуючи цьому первісні об'єднання поставали свого роду «біологічними надорганізмами», окремі члени яких функціонували не як самостійні індивіди, а за зразком «органів» біологічного цілого [16, с. 294]. Іншими словами, виробничі відносини архаїчного суспільства, не передбачали індивідуалізації особистості, а тому кожен індивід існував й реалізувався тільки як невід'ємна частина соціального цілого.

Завдячуючи чіткій детермінації, архаїчна людина не виділяла себе ні з природного середовища (а тому природа часто мислилася в людських, а людство – в природних термінах), ні з соціуму, який розглядається не тільки як актуальне соціальне середовище, але й потенційне, тобто включає мертвих та ненароджених, які існують актуально, визначаючи життя первісної спільноти [53, с. 242]. Утвердженню цього переконання значною мірою сприяла притаманна міфологічному мисленню концепція циклічного часу, в межах якої «вічне і тимчасове зливалися в одне єдине сьогодніня. «Я б сказав, – зауважував з цього приводу О. Лосєв, – що тут вперше час і вічність не тільки окремо, а й разом стають цілісною і неподільною актуальною нескінченністю» [57, с. 84]. Інакше кажучи, у первісній свідомості, не було часу у сучасному сенсі цього слова, а тому ключове значення у поясненні світопорядку відіграло циклічне повторення подій. Показово, що в умовах такого розуміння подій, індивід розглядався як частина «актуальної нескінченності» (О. Лосєв), а тому його народження і помирання реалізувалися не тільки у процесі зміни дня і ночі, а й процесі коловороту життя та смерті. У підсумку такого бачення світу формувалося уявлення про надіндивідуальну природу людини, яка розпорозувалася не тільки горизонтально (як «біологічний надорганізм»), а й вертикально, бо ж перебувала у безпосередній єдності з предками.

Загалом в міфологічній свідомості архаїчного суспільства, людина мислила себе у тісному взаємозв'язку з усіма соціальними та духовними процесами, пояснення яких зазвичай добре проглядається у міфах про формування соціального світу. Зазвичай він розглядається як своєрідна «репліка Всесвіту» (М. Еліаде), що сформувався у підсумку шлюбу божественної пари – Неба, як символу активного чоловічого початку, та Землі, як символу земної родючості [80, с. 36]. Завдяки цьому, життєвий світ людини поставав органічною єдністю чоловічого та жіночого початків, як різнозначних, і водночас різнофункціональних частин «біологічного надорганізму». Іншими словами, завдяки синкретизму міфологічної свідомості архаїчних людей, не було підстав для знецінення певної статі, а тому жінка та чоловік існували у нерозривній єдності, завдяки якій відбувається подолання статевої диференціації. Ймовірно, саме на цій основі формувалися уявлення про міфологічних першопредків андрогінів (Платон), які поєднували в собі жіночі і чоловічі статеві ознаки, а тому були здатними до відтворення життя. Відродити цю здатність та повернути первинну «одвічну природу» людини можна було в процесі набуття соціальної статі шляхом ініціації та статевої (або точніше сексуальної) взаємодії, яка вважалася заporукою циклічного коловороту життя.

У підсумку вказаних уявлень та, зумовленої природними можливостями індивіда, чіткої специфікації членів архаїчної спільноти, поступово формувалися світоглядні та соціокультурні передумови для утвердження підпорядкованої ролі жінки. Ця особливість повною мірою проявилася в культурі Давньої Греції, де жінка була повністю позбавлена правочинності і займала підлегле щодо чоловіка становище. Певною мірою це було зумовлене своєрідністю античного світогляду, в якому незмінно передбачалася наявність деякого

внутрішнього закону впорядкування світу. Згідно з ним, усе існуюче у світі, в тому числі й людина, має діяти згідно зі своєю наперед визначеною природою, в тому числі й психофізіологічними відмінностями. Ця думка цілком однозначно засвідчена Гомером, який, описуючи прощання Гектора з Андромахою досить однозначно демонструє місце жінки в тогочасному суспільстві:

«Краще вертайся додому, – каже прощаючись Гектор дружині, – й своєї пильнуй уже справи –

Кросен своїх і куделі, службницям нашим загадуй
Дбати про діло своє. А війна – чоловіча турбота,
Кожного, хто народивсь в Іліоні, моя ж особливо» [28].

Подібні слова зустрічаються й в «Одіссей». Зокрема, коли Пенелопа спустилася до бенкетуючого зібрання й попросила співака припинити пісню про повернення греків з Трої, Телемах їй відповів:

«Краще до себе вертайся й пильнуй там своєї роботи,
Кросен своїх, веретен, та доглянь, щоб служниці у домі
Всі працювали як слід. А розмови вести – чоловіча
Справа, найбільше ж моя, бо єдиний я в домі господар».
Подиву повна, до себе вернула тоді Пенелопа, –
Синове слово розумне їй глибоко в душу запало.
В горницю верхню вона із служницями разом ввійшовши,
За Одіссеєм, за мужем коханим, там плакала...» [29].

Не менш однозначну оцінку місця та соціального значення жінки в давньогрецькому світі зустрічаємо під час оцінки Гомером сімейних відносин Алкіноя та Арети, яку він «шанував, як ніхто в цілім світі жінок не шанує, Що господарство провадять в домах у своїх чоловіків».[29].

Світоглядні принципи, що визначали своєрідність гендерних відносин у міфологічній свідомості, отримали своє концептуальне оформлення у роздумах натурфілософів. Їхні праці присвячені вивченню природи речей, тобто «φύσις», під яким вони розуміли дещо, що стоїть поза світом. Інакше кажучи, природа («φύσις») в натурфілософії розглядалася як щось внутрішньо притаманне речі (або явищу) [7, с. 111]. Показовим прикладом у даному контексті може бути робота Гіппократа (Псевдо-Гіппократа) «Про повітря, води і місцевості» [25], де він пропонує опис типової для різних місцевостей людини і характерні для цієї місцевості захворювання. Це дало підстави мислителю стверджувати, що природа («φύσις») країни або місцевості формує природу («φύσις») людинності, що має власний темперамент, характер, особливості фізіології і навіть схильність до певних захворювань. Аналогічні екскурси природного середовища зустрічаємо й у «Історії» Геродота, який детально описуючи особливості кожної місцевості, виводить з них і особливості побуту населення, і його фізіологічні та психологічні особливості [24].

Варто зауважити, що Геродот, так само як і Гіппократ, говорячи про «природу» місцевості та породжену нею природу людини, веде мову не про абстрактне поняття «природа», або природу взагалі, а природу конкретної місцевості, обмеженої у просторі та певними географічними умовами. Теж саме стосується характеристики природи людей, які її населяють. А тому, є всі підстави погодитися з А. Ахутіним в тому, що місцевість античними мислителями та натурфілософами тлумачилася як певний замкнений світ, в якому відбувається поєднання різних «природ», що формують нову чітко визначену природу людини [7, с. 114]. Саме тому, маємо можливість припускати, що географічні умови та клімат поставали своєрідною метрикою, що забезпечувала формування цілком конкретної природи людини. Ймовірно, теж саме стосувалося не тільки ролі природи як середовища існування, але й родової приналежності людини, тобто природи роду, яка проявлялася в людині у зовнішньому вигляді, постаючи таким чином як зовнішнє її оформлення – вигляд [7, с. 114].

У випадку, коли «природа» («φύσις») людини визначається особливостями її фізіології та зовнішності, «природи» чоловіків та жінок будуть відмінними, а тому цілком закономірно

будуть вони набувати власного місця у соціокультурному вимірі. Крім того, жінка, підпорядкованість якої визначена її природою навряд чи буде усвідомлювати свою залежність, оскільки особливості її життя продиктовані не тільки зовнішнім примусом, а й вірою в непорушність міфу, як «символічно даної інтелігенції життя» [7, с. 74]. Інакше кажучи, підпорядкованість жінки в античному суспільстві актуалізувалася не як прояв гендерної дискримінації, а закономірний та інтуїтивно очевидний «образ її особистості». Фактично, у випадках, коли «природа» («φύσις») людини розглядалася крізь призму фізіологічних особливостей та зовнішнього вигляду, гендерна нерівність є цілком закономірною, однак нерівністю вона виступає лише в контексті нашого її сприйняття, оскільки в рамках світогляду сповненого міфологічного догматизму, вона сприймалася не як нерівність, а як визначеність місця та ролі кожної з статей, у соціокультурному бутті. Останнє ж сприймалося як певний замкнений у просторі та часі Космос (порядок), який у період Гомера розглядався як будь-яка систематизація або ж ефективно розташування частин [105]. Виходячи з цього, суспільна організація розглядалася як космічне ціле, що має ефективно розташовані елементи.

Очевидно, що наші висновки не викликали би жодних сумнівів у тому разі, коли б термін «φύσις» був статичний й не передбачав іншого змістовного навантаження. Проте, у дійсності це було далеко не так, оскільки його використовували ще й тоді, коли мова йшла про вільний на нічим не обмежений саморозвиток наявних потенцій, які визначали ключову його здатність (потенцію). Інакше кажучи, термін «φύσις» могли застосовували тоді, коли мова йшла про природну здатність людини до певної діяльності. В такому випадку, «φύσις» завжди обумовлений її громадянським положенням та приналежністю до певної верстви. Зокрема, аристократія, згідно зі своєю природою, мала реалізуватися у політичному житті та спорті, воїни – захисті полісу, жінки – у веденні домашнього господарства, народженні дітей тощо.

Установлений «од віку» соціальний, а як наслідок і гендерний порядок розглядався як очевидний, не викликаючи жодного сумніву та спротиву до закінчення греко-перських війн. Однак, відразу після них в полісній системі намітилися істотні зміни, що призвели до послаблення політичної та економічної могутності старої аристократії «крові» та посилили роль середніх прошарків міського населення. В цей час вони почали брати активну участь у політичному житті суспільства, що зумовило потребу у трансформації освіти, яка мала сприяти постанню нового шляху набуття «ἀρετή» («добродетності») [41]. Цю місію, як відомо, взяли на себе софісти, які чи не вперше в античному дискурсі актуалізували дихотомію «φύσις» / «номос» («φύσις» / «νομός» («природа» / «звичай»)) [7, с. 116]. Приблизно в цей же час, з'являється «Історія» Геродота, де поряд з «φύσις» людності певного регіону, історик постійно акцентував увагу на її законах. Інакше кажучи, починаючи від класичної доби грецької культури, світ, або космос, розділювався, внаслідок чого людина почала належати одразу до двох світів – соціального (полісу, життя якого обумовлене звичаєм та законом) та природи (місцевості). Водночас, ці два незалежні, на думку А. Ахутіна, початки, взаємно визначали особливості та місце людини в світі [7, с. 116].

Соціокультурні трансформації давньогрецької культури періоду класики досягли апогею свого розвитку у давньогрецькій класиці. Цікавими у даному контексті видаються роздуми Платона щодо місця та ролі жінки в античному суспільстві. Зокрема, особливої уваги заслуговують наступні слова мислителя: «ми досить мужньо стояли на тому, що різна природа не повинна мати однакові заняття: суперечку ж викликав пошук істини щодо назв: адже ми ані на хвилину не замислювались над тим, у чому полягає видова різниця чи подібність природних властивостей, ані не визначили тоді, до чого більше хилиться одне й друге, коли людям різної природи призначали різні заняття, а однакові тим, які однакової... А якщо, – продовжує згодом мислитель, – різниця виявиться лише в тому, що жінки народжують, а чоловіки запліднюють, то ми скажемо, що це аж ніяк не доводить, що жінка відрізняється від чоловіка під тим оглядом, про який ми ведемо мову» [67, с. 146].

Вищенаведені слова дають всі підстави стверджувати, що Платон розкриваючи своєрідність гендерних відносин та соціального потенціалу чоловіків і жінок, говорив не про природу чоловічої та жіночої статі, а про «природу людини» як такої [67, с. 145]. Водночас

привертає увагу той факт, що природа людини у «Державі» Платона не обмежується тільки фізіологічними особливостями, а набуває змісту потенції, сили, яка може актуалізуватися за певних обставин. Інакше кажучи, «φύσις» у платонівському вченні постає своєрідним передлогічним досвідом буття (ейдосу), яке реалізується як істинна природа («φύσις») людини.

Позбавляючи «природу» виключно фізіологічного змісту та формування підвалин для утвердження метафізичного змісту «природи» («φύσις»), в тому числі й природи людини, Платон все ж не вважає її зовнішньою щодо предметів та явищ силою. Для нього «φύσις» – це завжди природа «чогось», яка перебуває у підпорядкуванні всезагального Блага, як найзагальнішої ідеї. Ймовірно, саме тому, Платон ведучи мову про державу, зауважував: «в душі кожної окремої людини, як і в державі, є одні й ті самі начала і що кількість їх і там, і тут однакова... держава виявляється мудрою, так само і в тому ж дає себе знати і мудрість окремої людини» [67, с. 133]. Іншими словами, у Платона все підпорядковане Благі, потенції якого актуалізуються не завдяки природним (фізіологічним задаткам), а у підсумку виховання. Відповідно саме такий підхід до розуміння «природи», відкриває можливість для утвердження ним передумов гендерної рівності.

Свої погляди на роль та соціальний потенціал жінки він розкриває у діалозі «Держава» («Республіка»). Зокрема, мислитель вважає, що ефективне функціонування держави не можливе без гендерної рівності, котра впливає з самої природи «людини». Подібне переконання у Платона стає не тільки логічним підсумком його філософських узагальнень, а й спостережень за природним, й передусім тваринним світом. На основі того, що сили природи однаково присутні в обох статях, мислитель доводить, що жінки можуть займатися усіма тими ж справами, що й чоловіки. Зокрема, згідно з висновками Платона, жінки мають на рівні з чоловіками обіймати державні посади, бути залученими до військової служби та оборони держави і навіть отримувати рівнозначну чоловікам освіту. З огляду на це, Платон доводить, що жінка має вивчати не тільки музику, а й долучатися до занять гімнастикою та військовою справою (мистецтвом). Водночас, мислитель цілком свідомий того, що його думки можуть викликати непорозуміння, позаяк суперечать звичаєвим нормам грецького суспільства [67, с. 133].

Зауважимо, що піднесення духовної природи людини, дало можливість Платону говорити про відносний характер звичаю, який, з одного боку, здатний актуалізувати природні потенції ейдосу (душі), а з іншого – пригальмовувати їх, тим самим істотно обмежуючи можливість встановлення гендерної рівності. Адже, попри раціональність багатьох висновків мислителя, для тогочасного суспільства, й вочевидь для самого мислителя, вони були аж надто радикальними й підривали основи суспільного буття, що цілком аргументовано показав Аристотель. Він, мав більш поміркований погляд на місце жіноцтва в суспільстві і вважав, що притаманний його попередникам (і насамперед Платону) ідеалізм, не здатний пояснити особливості існуючого світопорядку. Для вирішення цього питання мислитель критично переосмислив тогочасну натурфілософію. Зокрема, на відміну від своїх попередників, він доводив неспроможність пояснювальної сили матеріального світопочатку з огляду на те, що матерія сама по собі не передбачає руху, який є основою і кінцем реалізації «φύσις». Крім того, Аристотель цілком у дусі Платона, проте на іншій концептуальній основі пояснив існуючий світопорядок, який, на його думку, є нічим іншим як узагальненою єдністю окремого суцього і його єдності, котра утримується у цілісності завдяки доцільності [7, с. 175-176].

Виходячи з цих засновків, є всі підстави стверджувати, що Аристотель, зберігаючи притаманну натурфілософії ідею «природи чогось» або природи кожного конкретного суцього, виводить «φύσις» цілісних речей та явищ з єдності природи його частин. Таким чином, повертаючись до зауважень з приводу природи людини, яка в такому випадку має формуватися на основі природи її складових частин – особливостей будови тіла, можемо припустити, що ніякої єдиної природи людини існувати не може, а тому навіть спільне виховання та освіта чоловіків та жінок, будуть зумовлювати до постановня відмінних чеснот, які й визначатимуть місце обох статей в соціальній структурі. Крім того, підлегла роль жінки була обґрунтована мислителем на тлі розуміння «φύσις», яка, на думку Аристотеля, є таким

початком кожного суцього, який породжує рух останнього [7 с. 139-140]. У висліді цього, очевидно, що підлегле становище жінки природа якої реалізувалася насамперед у відтворенні роду, обумовлювалося тим, що вона, подібно до пасивної матерії, не може стати початком іншої людини. Цей початок, або форму, задає чоловік, оформлюючи матерію, яка реалізується через появу дитини. Разом з тим, жінка все ж залишалася основою, пасивним першопочатком, людського роду, який на рівні соціальності відтворювався крізь призму сім'ї, де вона посідала своє невід'ємне місце.

З огляду на те, що в процесі зачаття дитини чоловік дає дитині «форму» (душу), а жінка – тільки «матерію» (тіло), Аристотель приходиться до висновку, що жіноче і чоловіче були відокремлені один від одного, виправдовуючи водночас існування двох різних статей [4]. Більше того, на думку мислителя, жінка навіть в процесі народження дитини, відіграє мінімальне значення, оскільки без чоловіка вона ніщо інше як «безплідний чоловік» [4]. Таким чином, доводить мислитель, «жіночість слід розглядати як якийсь природний недолік» [4], пасивну матерію, яка не має власного місця в структурі світобудови не набувши форми, тобто без поєднання з чоловічим початком. Таке поєднання відбувається в родині, яка, з одного боку, актуалізує природні потенції жінки, яка виношує та народжує дітей, однак, з іншого – залишає їх на рівні випадковості, яка не дає можливості жінці зайняти чільне місце в соціальному житті, залишаючи для неї тільки сферу домашнього господарства [6, с. 73].

Незважаючи на природну нерівність чоловіка та жінки, Аристотель все ж не схильний розглядати жінку як рабу чоловіка. Навпаки, він переконаний, що панування чоловіка над жінкою, можна порівняти з пануванням правителя над вільними підданими у республіці. Більше того, в «Політиці» Аристотель неодноразово підкреслюючи зверхність чоловіка над жінкою, акцентує увагу на необхідності врегулювання прав жінок, які складають половину населення кожної держави [6, с. 35]. Утім, на відміну від Платона, який обґрунтовує рівні громадянські права чоловіків та жінок, Аристотель залишається на більш поміркованій позиції, залишаючи жінкам право на освіту – музику, гімнастику, та домашнє господарство. Іншими словами, Аристотель розкриваючи особливості соціальних і особливо гендерних відносин, залишається у сфері міфологічного синкретизму та догматизму, які розглядають соціальну структуру як своєрідне відображення буття природного цілого [80, с. 35] або kosmos (природного порядку) [105]. З огляду на це, розширення сфери жіночої діяльності, призвело би до руйнування космічного порядку, хоча б внаслідок того, що жінка має відмінні від чоловіка чесноти. Так, згідно з висновками Аристотеля, для жінки мовчання – чеснота, однак вона мало сприяє політичній діяльності. Теж саме стосується й притаманній жінці улесливості, яка може вважатися чеснотою в родинному житті, натомість у політичній сфері, призведе до руйнування навіть тиранії [6, с. 108].

Загалом Аристотель, розкриваючи власне відношення до жінки, не виходить за межі традиційних античних уявлень й вважає, що жінка має обмежитися виключно сферою домашнього господарства. Такі, і навіть більш консервативні погляди, зустрічаємо й у Ксенофонта. Він, за оцінкою В. Бузескула, найбільш точно розкриває дійсне значення ролі та функцій жінки в античному суспільстві [17, с. 26]. Приміром, мислитель, користуючись вже згаданим концептом «за природою», доводить неможливість соціальної рівноправності чоловіків та жінок, оскільки притаманні їм чесноти та діяльність мають різний, хоча й однаково важливий для життя суспільства зміст. Так, жінка була створена Богом для домашніх справ, а тому Він створив її більш люблячою до дітей, і більш боязливою, натомість чоловік – народжений для справ «поза домом», оскільки він наділений мужністю. Іншими словами, Ксенофонт переконаний, що чоловіки та жінки однаково важливі для розвитку суспільства, а сфери їх діяльності та суспільні функції настільки різні, що не потребують порівняння [48].

Зроблені зауваження є прямим свідченням притаманної античному суспільству гендерної нерівності. Право та обов'язки жінки, тут були обмежені сферою родини та домашнього господарства. Однак, беручи до уваги зауваги Платона, можемо припустити, що в період афінської гегемонії та становлення класичної філософії, гендерна ситуація починає дещо змінюватися. Найбільш показовим свідченням цього є тогочасна драматична творчість.

Приміром, Евріпід у трагедії «Алкеста» звеличує самопожертву Алкестіди заради спасіння свого чоловіка [39]. Не менше звеличуються й патріотизм Іфігенії, яка віддала своє життя заради спасіння батьківщини [38]. Водночас, в «Гекубі» [37] Поліксена віддає своє життя тільки заради того, щоб не потрапити в рабство. Таку ж інтенцію на емансипацію зустрічаємо у трагедії Софокла «Антигона» [75].

Незважаючи на чітко виявлену інтенцію давньогрецького суспільства класичної доби на звільнення жінки від зовнішнього примусу, за твердженням К. Маркса, греки все таки «залишилися варварами у відношенні до жіночої статі і за часів розквіту своєї цивілізації; освіта жінок було поверхневою, спілкування з представниками іншою статі було їм заборонено, їх так вперто переконували у їхній недосконалої, що врешті-решт вони самі визнали це як факт. Дружина не була рівним товаришем свого чоловіка, але перебувала в положенні дочки» [59, с. 251]. Натомість зрушення в сторону свободи, як і певні права у грецьких жінок, ніби продовжуючи думки К. Маркса, зауважує Е. Вердиман, з'явилися у добу Олександра Македонського [18, с. 87]. В цілому, погоджується з вказаними висновками й В. Безескул, який акцентує увагу на тому, що жінка в грецькому суспільстві не була правочинною, і не мала жодних прав. Разом з тим, дослідник все таки схильний вважати, що на рівні родинного життя, жінка мала рівнозначне з чоловіком місце, а тому, навряд чи усвідомлювала своє принизливе становище [17, с. 10].

Підкреслюючи виразну гендерну нерівність грецького суспільства, дослідники зазвичай або ж залишають поза увагою те, яким чином жінки самі сприймали обмеження власних можливостей, або ж, як у випадку П. Перлман, розглядають її як цілком природну, а тому у грецькому суспільстві, жіночого руху до емансипації чи спротиву обмеженням не спостерігалось. Звичайно, наш висновок розкриває лише загальні інтенції значної більшості грецького суспільства, оскільки рух за гендерну рівність все таки проявляється і ймовірно розпочинається приблизно у період діяльності Платона. В цьому контексті не можна оминати увагою описаної мислителем у діалозі «Бенкет» Аспасії, яку вважали наставницею Сократа [66]. Крім того, ймовірно саме ця інтенція на емансипацію стала соціокультурним підґрунтям комедії Аристофана «Жінки в народних зборах» [5] та Ферекрата «Тиранія». Античні драматурги, в комічній формі намагалися показати наслідки діяльності, що здійснюється всупереч природі. Показово, що проблема природи, й зокрема, фізіологічні особливості людини, на думку більшості згаданих нами дослідників стали головною підвалиною гендерної нерівності давньогрецького суспільства. Ймовірно, саме тому, Гіппократ, описуючи лікування жіночих захворювань часто апелює до вагітності, як головного лікарського засобу, статево зрілої жінки [26].

Звичаєве право та соціальні норми, що сформувалися у давньогрецькому суспільстві, істотно не змінилася й у період раннього Середньовіччя. Як не дивно, проте загальна світоглядна інтенція на відтворення первинної, і якщо бути більш точними, андрогіної природи людини, зберігається й у християнізованому світогляді. Чималу роль у цьому відіграли біблійні зауваги про творення людини: «І сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі. І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх» (Буття 1:26,27).

Запозичений в іудейській міфології концепт творення людини, став важливою підвалиною для середньовічних дискусій щодо первинної природи людини. З одного боку, слова «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх» апелюють до притаманного усім раннім міфам уявлення про те, що першопредки були андрогінами, і тільки гріхопадіння зумовило до розділення первинної єдності на дві статі. На користь цього припущення слугують зауваги про те, що людина, яка складається з душі та плоті створена за образом і подобою Бога, який не має статевої визначеності [56]. Відповідно, маємо всі підстави припускати, що людина, яка створена за образом і подобою Бога, має бути таким же творцем життя. Однак, ні чоловік, ні жінка самостійно не здатні породжувати нове

життя, це може робити тільки пара, яка, долаючи стать, підноситься до образу Божого і народжує нове життя. Ця ідея найбільш повно представлена в працях Григорія Ниського, який доводив, що поділ на статі стосується не духовної, а тільки фізичної природи людини, а тому, за твердженням мислителя, перші люди мали здатність нестатевого розмноження. На наш погляд, ця ідея стала наріжним каменем християнського шлюбу, зокрема його інтенції на повернення первинної єдності статі, які виражена словами: «і обоє їх в одне злучив, бо ради того оставить чоловік отця свого і матір і прилучиться до дружини своєї, і будуть двоє, як одне тіло; і кого Бог злучив, людина нехай не розлучає» (Православний чин вінчання).

Відтворення первинної єдності людини у шлюбі, до якого християни ставилися з неабиякою повагою, зазвичай обґрунтовувалося тим, що першим чудом Христа було перетворення води в вино на весіллі в Кані Галілейській. Без уваги на це, все ж у різних богословських концептах, саме тлумачення цієї первинної єдності, могло суттєво різнитися. Приміром, святий Максим Сповідник доводив, що після воскресіння з мертвих поділ людини на дві статі має зникнути. Свідченням цього є не тільки безгрішне зачаття Христа, але й його воскресіння [15, с. 207-215]. На думку богослова, після воскресіння Христос подолав стать, і являвся своїм учням в чоловічому образі тільки тому, що інакше вони б його не впізнали [15, с. 385]. Теж саме твердження зустрічаємо й у антропології митрополита Антонія (Сурожського). З цього приводу він писав: «Якщо ви хочете дізнатися, що таке людина... погляньте до престолу Божого, і ви побачите там сидить праворуч Бога, праворуч Слави людини Ісуса Христа... тільки так ми можемо пізнати, наскільки велична людина, якщо тільки стане вільною...» [3].

В той час, як східнохристиянська обрядова традиція притримується думки щодо первинної андрогінної природи людини, яка зруйнувалася у підсумку гріхопадіння, західна традиція ґрунтується на вченні Августина Блаженного. Він вважав, що образ і подоба Бога стосується передусім духовної природи людини. А тому, наявність статі варто розглядати не як результат гріхопадіння, а основу природного буття людського роду. Людина, доводив Августин, була створена як подружжя, а тому стать збережеться і після воскресіння людини [15, с. 225-229].

Загалом істотні концептуальні розбіжності східного та західного богослов'я, все ж не зумовлювали до кардинальних відмінностей стосовно гендеру. Християнське богослов'я, яке росло на давніх біблійних текстах, зберігало притаманну міфологічному світогляду ідею гендерної рівності, вираженій в рівнозначності та рівноцінності статей. Між тим, у тому ж богослов'ї закладалися підвалини для зародження гендерної нерівності. Адже, як відомо, окрім давніх текстів Старого Завіту, в процесі становлення християнської доктрини, вагому роль зіграли й Новозавітні книги, й передусім Євангелія, в якому, з одного боку, утверджувалася повага до жінки-християнки загалом, що найяскравіше демонструвалося переказом про зустріч Христа з Марією Магдалиною (Від Луки 7:37-50), а з іншого – гендерна нерівність, яка вибудовувалася повчаннями апостола Павла щодо організації Церкви Христової: «Як по всіх Церквах у святих, нехай у Церкві мовчать жінки ваші! Бо їм говорити не дозволено, тільки коритись, як каже й Закон. Коли ж вони хочуть навчитись чогось, нехай вдома питають своїх чоловіків, непристойно бо жінці говорити в Церкві!» (1 до Коринтян 14:33-35). Таке положення жінки було зумовлене формуванням ієрархії, що виражалася словами: «Дружини, коріться своїм чоловікам, як Господові, бо чоловік голова дружини, як і Христос Голова Церкви, Сам Спаситель тіла! І як кориться Церква Христові, так і дружини своїм чоловікам у всьому» (До Ефесян 5:22-24).

Отже, на відміну від раннього християнства, де виразними залишалися рецепції міфологічного мислення, зріле церковне християнство, незважаючи на повчання Христа, все ж не схильне визнавати рівноправ'я чоловіка та жінки, відводячи їй сферу домашнього господарства. Навпаки, апостол Павло говорить про загальну покору та підпорядкування, формуючи тим самим підвалини не тільки гендерної нерівності, але й ієрархії небесної та земної влади. Іншими словами, гендерна нерівність і навіть дискримінація зароджується у період руйнування синкретичного світогляду античної доби. Цьому значно сприяє й

переосмислення вчення про гріхопадіння, причиною якого в цей час почала вважатися жінка, що зумовило безмежний та принизливий середньовічний антифемінізм. Адже, саме на жінці лежить прокляття первородного гріха: руками Єви диявол зірвав заборонений плід і її устами спокусив Адама: «Немає людини праведної на землі, що робила б добро й не грішила <...> чоловіка одного з тисячі я знайшов, а жінки між ними всіма не знайшов» (Книга Еклезіястова 7: 20, 28). Це світоглядне переконання зумовило радикальний погляд на жінку, котра починає розглядатися не просто як гріховна істота, а як уособлення гріха, не просто як носій зла, а як втілене зло.

Таке сприйняття жінки стає всезагальним для Середньовіччя. «Книга прислів'їв» Отлоха Еммерамського рясніє прикладами жіночої ницості: «Будь-яка злість мала в порівнянні зі злістю дружини»; «Жорстока тварина – серце порочної жінки» [93, с. 152]. Загалом сюжети про поганих дружин стали звичними явищем у середньовічній літературі та проповідях. Цікавою у даному контексті видається розповідь про те, як в одному місті обирали найбільш болісний спосіб страти для лиходія: пропонувалося спалити його, прив'язати до кінського хвоста, здерти з нього шкіру живцем, але чоловік поганої дружини порадив: «Дайте йому мою дружину, гіршої кари бути не може» [30, с. 249].

Не менш типовою була розповідь про чоловіка, чий три дружини (одна за одною) повісилися на дереві в його саду: «одна людина сказала йому: «... Дай, прошу тебе, три відростка від цього дерева, я хочу їх поділити між сусідами, щоб у кожного з них було дерево, на якому могла б повіситися його дружина» [71, с. 59]. В цілому в ехемпла (проповіді, повчальні розповіді) пропонують широкий спектр зневажливих оцінок жінок. Тут можна зустріти й нападки на суєтність, цікавість, впертість, балакучість дочок Єви тощо [30, с. 168, 246-247, 255-256].

Зворотним боком антифемінізму виступає позитивний аксіологічний акцент на чоловікові, якого славлять вже за те, що він не жінка. Наприклад, здавалося б, в системі середньовічного аскетизму клірик, що згрішив проти целібату, повинен виступати символом морального падіння. Утім навіть у цій ситуації спрацьовує парадигма антифемінізму: громи і блискавки громадської думки линуть не на того, хто дав обітницю безшлюбності і порушив її, а саме на жінку. Звісно, мова тут іде не про офіційну позицію церкви стосовно ченців, що оступилися, а особливості громадської думки.

Страх перед жінкою, а як наслідок і негативне ставлення до неї, в епоху Середньовіччя, ґрунтується на двох моментах: з одного боку – негативне сприйняття жіночої сексуальності як багатогранно небезпечної, з іншого – стійкій вірі у масовій свідомості у зв'язок жінки з магією і чаклунством. Її зв'язок з нечистою силою проявляється у її сексуальності, й звабливості, й водночас у здатності до чаклунства. В суспільній свідомості панує думка, що жінка вступає в сексуальний контакт з Дияволом, за що отримує магічні здібності, котрі прямо чи опосередковано стосувалися зваблення чоловіків і передусім духовенства. Саме завдяки цьому уявленню, Середньовіччя стало часом жорстокого переслідування жіноцтва інквізицією, котра безжально знищувала вродливих та небажаних жінок.

Певні зміни у принизливому та тяжкому становищі жіноцтва намітилися в епоху Відродження, після початку Реформації. Вона заклала міцний ґрунт для розвитку індивідуалізму, свободи совісті людини як, власне, світоглядної свободи і свободи віросповідання, тим самим визначаючи своєрідність соціальної програми протестантизму. В основі останньої лежала ідея про Боже покликання людини, яке реалізується через сумлінне виконання своєї земних обов'язків. Власне саме ця ідея стала концептуальним тлом для утвердження та посилення патріархальних позицій у протестантському середовищі. Зокрема, чоловік так само як у світському світогляді позиціонувався як активний і творчий початок, який має реалізувати своє покликання у світській професії та громадському житті. Натомість жінка, згідно з повчанням апостола Павла, пасивне начало, покликання якої пов'язане з продовженням роду. З огляду на це, соціальні відносини визначалися взаємодією між чоловіками, а відтак мали чітко виражений патріархальний характер. Попри це, в межах протестантської патріархальної етики сформувалися підвалини утвердження рівності між

чоловіками та жінками, які у родинях реформаторів користувалися глибокою повагою. Звісно, рівноправність на рівні родинного життя, тільки деякий час могла вдовольнити жіноцтво, яке будучи позбавленим права самореалізації у професійній діяльності, з часом розпочало активну боротьбу, заклавши тим самим ідейні підвалини фемінізму.

Завдяки наміченим Реформацією змінам, соціальний статус жінки у період Відродження істотно покращився – на відміну від доби Середньовіччя, тепер жінка вже не розглядається як втілене зло, прояв якого у світі необхідно зупинити усіма можливими засобами. Водночас із цим, не варто забувати, що епоха Відродження, закладаючи фундамент модерного мислення, не розірвала ідейного зв'язку премодеิร์นного, а це, своєю чергою, передбачало віру в наявність природної чи божественної напередвизначеної ролі та функцій людини у світі. Будучи створеною за «образом і подобою» Бога, людина звільнилася з-під влади феодальних інститутів, однак набула нового покликання, що хоча й у видозміненій формі зумовило збереження гендерних стереотипів.

Звичайно, окремі прояви інтенції на встановлення гендерної рівності в епоху премодеิร์นну вбачаються у діяльності тогочасних релігійних письменниць, серед яких особливе значення посідає творчість Юліани Норіджської. В її творчості, цілком справедливо обґрунтовувалося право жінки на інтерпретацію вчення Христа, якого вона розглядала як божественну сутність позбавлену статевої визначеності. Так, приміром у роботі «Одкровення божественної любові» [64], письменниця стверджує, що Господь може тлумачитися через «властивість Батьківства, властивість Материнства, і властивість Панування» [64]. Показово, що із властивістю божественного материнства, письменниця пов'язувала мудрість, носіями якої в премодеิร์นній культурі були чоловіки.

Поодинокі, ситуативні спроби жінок премодеิร์นної культури обґрунтувати власне право на соціальну значимість, а з ними і гендерну рівність, наразі не дають жодних підстав говорити про зародження в цей час феміністичних ідей. Навпаки, вони є свідчення того, що в премодеิร์นній безроздільно панують патріархальні відносини, які поглинаючи жінку, обмежували найменшу можливість її соціальної реалізації, у силу панівних у цей час ієрархічних соціальних структур. Їх руйнування відбувається із першими зародками секуляризації, у підсумку якої, за твердженням В'ячеслава Бліхара, релігія поступово витіснялася з сім'ї, суспільства та політики [13, с. 117].

Парадигма гендеру в епоху Модерну

Соціокультурні зміни, які несла з собою модерна епоха, мали б зумовити трансформацію парадигми гендеру. Однак, в дійсності ситуація була дещо іншою. Разом з модернізацією та індустріалізацією у західному суспільстві спостерігалось подальше закріплення патріархальних відносин, правомірність яких цілком і повністю підтверджував тогочасний світогляд. Він визначав перспективи та призначення людини. Зокрема, в попередню епоху, людина, вважаючи себе рабом Божим, мислила себе за зразком пасивного жіночого начала, а тому перебувала в жорсткій і самоочевидній ієрархії владних зав'язків, які не передбачали ні активності, ні самостійності. Натомість, модернізована особистість, навпаки, погано розуміла, яким чином можна жити без розвитку та проявів активності. Цю ідею, повною мірою виразив Й. Гете, словами Фауста: «У тому, що відомо, користі немає, одне невідоме потрібно». Зауваження відомого літературного героя повною мірою розкрило ті перспективи та завдання модернізованої особистості, котрі були концептуально оформлені ще у методологічній програмі Ф. Бекона. Він першим намітив світоглядний розрив з пасивністю попередньої гносеологічної парадигми, і тим самим перетворив людину з пасивного спостерігача на активного суб'єкта, який пізнає не заради самого пізнання, а заради перетворення світу.

Активність, як головний атрибут модерної людини, стала одним з головних чинників посилення позицій патріархату. Його закріплення відбувалося на основі незмінного символічного зв'язку сексуальної та соціальної взаємодії. Вона була основою оновленої

(модернізованої) гендерної парадигми, в межах якої істотно зросла соціальна роль чоловіка. За ним аж до початку XIX ст., був закріплений безумовний пріоритет у вирішенні громадських, наукових, політичних справ. Ця ідея повною мірою відобразилася у тогочасній літературі, й передусім романі, який, не тільки в період модерну, а й сьогодні має добре виражену інтенцію на підкреслення активної ролі чоловіка – лицаря, та слабкої, беззахисної жінки. Така світоглядна настанова була вагомою підвалиною утвердження підпорядкованої ролі жінки, яка, з огляду на приписані їй пасивність та консервативність, потребувала зовнішнього захисту.

Попри вагому роль роману у закріпленні гендерних відносин його значення у формуванні своєрідності гендерних відносин в період Модерну було другорядним. Ключову роль у процесі формування особливостей гендерної взаємодії зіграли секуляризація та емансипація. Ці процеси охоплювали всі сфери суспільного життя, призводячи до переосмислення ролі Бога. Приміром, розвиток деїзму сприяв десакралізації світу та відкрив людині право на творчість, що виявлялася у всіх сферах соціокультурного буття. Відповідно, людину (яку у соціокультурному плані представляв чоловік), як активний початок, наділили новими можливостями – в нових умовах на неї покладався обов'язок розвінчати існуючі міфи та створити вдосконалений світ.

Ідея творення нового, передусім соціального світу, чітко представлена теорією суспільного договору, розвиненого у «Левіафані» Т. Гобса. Продовжуючи лінію Ф. Бекона, англійський мислитель вважав, що наукове знання та філософія мають стати основою для розвитку суспільства та панування над природою, частиною якої вважалася й людина. Так, на думку Т. Гобса, людина є невід'ємною частиною природи й змушена підкорятися її законам. З огляду на це, продовжує свою думку мислитель, варто визнати природну рівність усіх людей. Звісно, такий висновок входив у дисонанс з тогочасними суспільно-політичними умовами життя та підривав світоглядні підвалини станового суспільства. Утім і Т. Гобс не був готовий до його спростування, вважаючи соціальну нерівність закономірним наслідком історичного розподілу приватної власності. На думку мислителя, з «рівності здібностей виникає рівність надій на досягнення наших цілей. Ось чому, якщо дві людини хочуть одну й ту ж річ, проте не можуть володіти нею одночасно, вони стають ворогами» [27].

Ворожнеча, що виникає через жорстку конкуренцію (у природному стані всі мають рівноцінне право на його здійснення) призводить до війни, у підсумку якої відбувається «взаємне винищування» і «послаблення опору ворогові» [27]. Страх за власне життя змушує людей прийти до угоди про створення держави, що має право використовувати силу і засоби всіх людей на власний розсуд заради миру усіх. Зауважимо, що за Т. Гобсом, громадяни добровільно обмежують свою свободу, передаючи правителю та державним органам право на охорону миру і злагоди. За таких умов, життя людини регулюється вже не природними правами кожної людини (самозбереження, свобода, власність) і прагненням особисто їх захищати, а законом, загальним для кожного в суспільстві і встановленим законодавчою владою, створеною в ньому.

Визнання природної рівності людей започатковане теорією суспільного договору розвиненої Т. Гобсом, а згодом уточненої Дж. Локом, Ш. Монтеск'є та багатьма іншими мислителями, на перший погляд мало би призвести до визнання природної рівності між чоловіками і жінками. Утім ця думка тільки ситуативно почала утверджуватися в інтелектуальному дискурсі. Одним з перших її висловив Ф. П. де ла Бар у трактаті «Про рівність статей» (1673 р.). Беручи до уваги ідею природної рівності людей, якими, згідно з висновками мислителя, чоловіки і жінки є рівною мірою, він почав доводити потребу надати жінкам рівні з чоловіками права і соціальні можливості. Подібна думка зустрічається й у творчості англійської памфлетистки XVII ст. М. Естелл, яка, реагуючи на тогочасні демографічні зміни, й передусім «надлишкову кількість жінок» у суспільстві, поставила на порядок денний проблему виживання незаміжніх жінок у тогочасному суспільстві. Подібні думки, хоч і не мали особливого резонансу у тогочасному суспільстві, проте закладали

підвалини для зародження сумніву у доцільності патріархальних відносин як у державі, так і сімейному житті [89].

Поодинокі намагання новоєвропейських інтелектуалів підірвати основи патріархату істотно пригальмували здобутки просвітників, котрі наполегливо доводили доцільність та закономірність підпорядкованого становища жінок. Показовим прикладом, у даному випадку, може стати творчість Ж.-Ж. Руссо. У своїх працях він стверджував, що суспільна угода «не тільки не знищує природну рівність людей, а, навпаки, замінює рівністю як особистостей і перед законом усю ту нерівність, яку внесла природа в їх фізичне єство; і хоча люди можуть бути нерівні по силі або здібностям, вони стають рівними в результаті угоди і по праву» [72]. На цьому ж світоглядному тлі, мислитель обґрунтовував і підпорядковане становище жінки, яка, з огляду на «таємниці» дані їй природою, не може стати рівною перед законом особистістю. На думку мислителя, жінка має орієнтуватися на родину та чоловіка, якого вона доповнює своєю «інакшістю», тим самим сприяючи розкриттю його потенціалу у побудові справедливого суспільства, що тлумачиться ним, як об'єднання рівних за природою особистостей [73]. Іншими словами, Ж.-Ж. Руссо у вирішенні гендерної проблематики залишився у світлі традиційних патріархальних цінностей – він вважав, що жінка не може бути повноцінною особистістю та володіти соціальними та політичними правами та свободами на рівні з чоловіками [82, с. 1].

Патріархально обумовлене у відношенні до жінки вчення Ж.-Ж. Руссо про природну рівність людей, дещо згодом зустрічаємо у антропології І. Канта. Мислитель доводив, що кожна людина повинна розглядати себе, як громадянина світу, що «призначений до спілкування з іншими людьми і в цьому спілкуванні за допомогою мистецтва і науки підвищувати свою культуру, цивілізованість і моральність і щоб, усяка його тваринна схильність пасивно віддаватися спонуканням спокою та благополуччя, які він називає щастям, стати, ведучи діяльну боротьбу з перешкодами, нав'язаними йому грубістю його природи, гідним людства» [42]. Між тим, сама ідея світового громадянства, яке складається з рівних за природою особистостей, розглядалася німецьким мислителем, з патріархальних позицій: з одного боку, мислитель доводить, що жінки народжені з такими ж розумовими здібностями як і чоловіки, однак, з іншого боку, акцентує увагу на тому, що жінки можуть втрачати свою привабливість та унікальність, орієнтуючись на чоловічі цінності [43]. Інакше кажучи, мислитель, розкриваючи притаманний тогочасному світогляду образ «фемінності», не знецінював його. Навпаки його більше турбувала проблема «маскулізації» жінок, які, у процесі боротьби за рівні з чоловіками права, змушені відмовитися від власної жіночності. Як наслідок, підсумовує І. Кант, жінкам для повного споріднення з чоловіком не вистачає тільки бороди [43].

Розвинені представниками світського гуманізму ідеї та принципи отримали своє концептуальне завершення у патріархально орієнтованих гаслах Французької революції та Декларації прав людини і громадянина [60]. Наприклад, свободу, як свідчить ст. 4 «Декларації», тлумачили як можливість «робити все, що не завдає шкоди іншому: таким чином, здійснення природних прав кожної людини обмежене лише тими межами, які забезпечують іншим членам суспільства користування тими ж правами». Натомість, рівність розглядали як рівність можливостей, що було зафіксоване у с. 6, де стверджувалося, що всі «громадяни рівні перед ним [законом – уточ. наше] і тому мають рівний доступ до всіх постів, публічних посад і занять по їх здібностям і без будь-яких інших відмінностей, крім тих, що обумовлені їх чеснотами і здібностями» [60]. Дещо неоднозначною, на наш погляд, залишається концепт «братерства», який тлумачиться як утвердження політичної єдності, ціллю якої залишається «забезпечення природних і невід'ємних прав людини» [60].

На перший погляд, цілком прогресивні вимоги свободи та рівності у період Французької революції отримали добре виражене патріархальне забарвлення – жодна зі статей Декларації не стосувалася жінок, які, так і залишилися у підпорядкованому і нерівному становищі. Утім, у більшості випадків, вони навіть не усвідомлювали свого підлеглого становища. Свідченням цьому є загальновідома серед прихильників соціальної рівноправності «Декларація прав жінки

і громадянки» Олімпії де Гуж. Своє звернення до суспільства, тогочасна активістка розпочинає словами: «Жінка, прокинься! Набат Розуму розноситься по всьому Всесвіті; пред'яви свої права. Могутнє царство Природи не обмежується більш забобонами, фанатизмом, марновірством і брехнею. Полум'я Істини розвіяло морок безумства та узурпації» [33]. Ці зауваги, як видається, є красномовним свідченням неусвідомленості тогочасним жіноцтвом принизливого становища та тотальної безправності.

Попри загальне визнання закономірності патріархального поневолення жінки, «Декларація прав жінки і громадянки» Олімпії де Гуж водночас вказує на те, що в окремих суспільних колах у свідомості жінок, все ж проявилось усвідомлення їх принизливого становища. Звісно, своєрідність риторики письменниці дає підстави сумніватися у можливості чи потребі докорінних гендерних трансформацій у тогочасному суспільстві, вимагаючи лиш поодиноких змін. На користь нашого припущення слугують висновки та зауваження М. Уолстонкрафт. Аналізуючи тогочасну дійсність, вона неодноразово підкреслювала, що більшість жінок залишається дурними і поверхневими («спанієлі» та «іграшки») не через вроджену нестачу розуму, а швидше тому, що чоловіки закрили їм доступ до освіти. Письменниця відзначає, що з дитинства жінкам прививалася думка про те, що «краса – скіпетр жінки, розум пристосовується до тіла і, блукаючи навколо своєї позолоченої клітки, прагне тільки прикрасити в'язницю». Між тим, продовжує свою думку дослідниця, коли б з раннього віку увага жінки не була би прикута до проблеми краси та зовнішнього лоску, вона б досягнула значно більших результатів [128].

Зауваження М. Уолстонкрафт яскраво засвідчують, що визнання природним, другорядного підпорядкованого та безправного становища жінкою, було зумовлене своєрідністю жіночого виховання, яке, зазвичай, було орієнтоване на шлюб та заміжжя, в яких жінка мала всі підстави розвинути свій жіночий потенціал. Істотне обмеження функцій та завдання жіноцтва репродуктивною функцією, зумовило окремі спроби жіночої емансипації. За висновками С. де Бовуар, вона проявилася тільки у середовищі привілейованих прошарків населення у вигляді сексуальних вольностей жіноцтва, котре завдяки цьому отримувало можливість впливати на суспільне життя [14]. Звісно, таку активність складно визнати передумовою для розвитку руху на встановлення гендерної рівності. Навпаки, вони свідчать про посилення патріархальних тенденцій, які навіть у даному випадку проявляється у спробі жінки екстраполювати на себе окремі прояви маскуліності.

Різноманітні спроби європейського жіноцтва домогтися хоч щонайменшого права на реалізацію власного потенціалу, залишалися нездійсненим проектом аж до часу повної реалізації соціальної програми Модерну та «смерті християнського Бога», проголошеної Ф. Ніцше. Його відома теза: «Бог помер! Бог не воскресне! І ми його вбили! Як утішимося ми, вбивці з убивць!» [61], засвідчила повне знецінення тих премодерних «ідеалів» і «норм», «принципів» і «правил», «цілей» і «цінностей», які визначали своєрідність тогочасного світу [87].

Правомірність цього припущення, так само як і висновків Ф. Ніцше не викликає жодних сумнівів, оскільки саме на період його життя та творчості припадає процес зародження ідеалів нової секуляризованої Європи [50, с. 184]. І другій половині XIX ст. її головними цінностями стали демократія, соціальна справедливість, політична і правова рівність чоловіків. Тобто, реалізація програми Модерну призвела до утвердження рівних прав тих, хто в премодерному суспільстві міг набувати статусу *persona*. Натомість жінка в премодерному суспільстві актуалізувалася через чоловіка, ім'я якого вона носила (як приклад, можна згадати притаманну ряду країн традицію визначати жінку через приналежність до чоловіка – *місіс Роберт Сміт*), а відтак була позбавлена будь-якого соціального значення. Відповідно, суспільно-політичні трансформації, які відбулися у модерному суспільстві у підсумку десакралізації соціуму, жодним чином не стосуватися жінки, бо зміна її соціальної ролі потребувала не тільки руйнування соціальної системи, а й нових підходів до тлумачення самої людини. Так, аналізуючи соціальні зміни, які відбулися у європейському соціумі, Ф. Ніцше зауважував: «людей я не люблю. Людина для мене занадто недосконала. Любов до неї вбила б мене» [62].

Саме звідси черпає своє світоглядне коріння ідея про прихід Надлюдини, яка значно перевершить потенційні можливості людини.

У Ф. Ніцше, образ Надлюдини не має змістовної інтенції на досягнення гендерної рівності, оскільки мислитель цілком у душі свого часу вважає, що жінка ще не здатна на людську поведінку, жінку, на думку мислителя, можна прирівняти з кішкою, з птицею, або, «в кращому випадку, з коровою...» [62]. Між тим, започаткована ним інтенція на переоцінку цінностей, дає всі підстави вважати, що Ф. Ніцше вірить, що в майбутньому жінка зможе перетворитися на людину, у підсумку чого її дії будуть «спрямовані вже не на благополуччя даної миті, а на тривалий добробут», а в її поведінці проявиться «вільне панування розуму», завдяки якому вона почне «діяти на підставі принципу честі» та почне «жити і діяти як індивід колективу» [63].

Загалом у період фіксації «смерті Бога», трансформація жінки в людину поставала тільки проектом майбутнього, а той час як реальність орієнтує її на замкнутий простір дому, який, як справедливо зауважує Е. Тоффлер, у модерну добу «залишався децентралізованою осередком, що зайнятий біологічним відтворенням, вихованням дітей і передачею культурних цінностей» [81]. Саме через це, переоцінка всіх цінностей не зумовила переоцінки суспільного призначення жінки, яка, попри свою соціальну активність, й надалі асоціювалася тільки зі здатністю до репродуктивної функції.

Утримання жінки у децентралізованому просторі дому, стало головною підвалиною збереження її підпорядкованого становища, котре в цей час починає супроводжуватися ретельним приховуванням сексуальності. Вона «конфіскується на користь скріпленої шлюбом сім'ї і повністю поглинається серйозністю функції відтворення. Секс оточують мовчанням. Закон вершить узаконена подружня пара. Вона нав'язує себе як зразок, змушує цінувати норму, володіє істиною, залишає за собою право говорити, резервуючи за собою принцип таємності. І в соціальному просторі, і в серці кожного будинку є одне єдине – зате слугуюче користі і продовженню роду місце для визнаної сексуальності: батьківська спальня. Всього іншого треба засоромитися: пристойність манер спритно обходить тіла, пристойність слів відбілює мови» [85].

Загалом постійне зростання суспільної активності чоловіків супроводжувалося незмінним пануванням патріархальних цінностей у родинному житті. Їх вкоріненню, поряд з низькою жіночою освітою, сприяла тривала невизначеність у пріоритетах у легітимізації політичної влади. Зокрема, у підсумку національних заворушень, тогочасна Європа, як справедливо зауважував Д. Лангевіше, «розпалася на два великі табори, які групувалися навколо двох полюсів у суперечці за форму побудови держави майбутнього. Демаркаційна лінія чітко й однозначно проходила між тими, котрі прагнули облаштувати державу на принципах суверенітету народу, й тими, котрі й далі хотіли зберігати її на основі монархічної легітимності» [50, с.187]. Ця обставина, мала важливе значення для збереження принципу патріархальності, який у країнах, де зберігся монархічний принцип, екстраполювався на усі сфери суспільного життя. З іншого боку, саме в цей час, виразно проявляється ретельно проаналізована Е. Тоффлером, друга хвиля цивілізаційних змін, та породжений нею сексуальний розкол, який зумовлює посилення нерівності між представниками різних статей та, формуючи водночас, світоглядні та соціальні підвалини для дискримінації жінки [81].

Збереження патріархальних цінностей у сімейному житті європейського суспільства, з одного боку, та докорінні політичні, соціальні та економічні трансформації, з іншого, мало непересічну роль в процесі формування базових цінностей нової секуляризованої Європи. Демократія, соціальна справедливість, політична та правова рівності усіх чоловіків та правове забезпечення природних прав людини поступово включили до політичних програм, тим самим перетворивши їх у ключові норми суспільного життя. Утім жоден з цих принципів не поширювався на жінок, які й надалі залишилися у патріархальному підпорядкуванні. Звісно, його економічна основа почала підриватися вже в другій половині XIX ст. завдяки різкому прискоренню у розвитку промисловості, котрий призвів до необхідності жіночої праці до суспільного виробництва.

На думку О. Харитонові, залучення жіночої праці у суспільне виробництво мало непересічне значення для розвитку її громадянської самосвідомості – завдяки цьому жінки перетворювалися на соціальну групу з власними економічними та соціальними інтересами, тим самим підривали традиційну ієрархію статей. Звичайно, вказані зміни призводили до виразного статевого антагонізму – жінки, будучи змушеними працювати на виробництві, входили у простір конкурентної боротьби, яка породила неодноразово згадану нами дискримінацію та сексизм. Крім того, масова жіноча праця нерідко зумовлювала надмірну експлуатацію жінок, які, як і раніше, продовжували виконувати свої обов'язки матері, дружини, господині будинку. При цьому, продовжує дослідниця, робочий день залишався довгим, а заробітна плата у жінок була значно меншою, ніж у чоловіків, які робили те ж саме і на тому ж підприємстві. Крім того, жінок не приймали в профспілки, що, безмовно, породжувало неабияке обурення та формувало підвалини для створення жіночих організацій, які відстоюють інтереси і права жінок [89].

Перманентна дискримінація жінки, котра виявляється в тому числі й у постійному запереченні сексуальності, супроводжувалася численними рухами за звільнення людини від усілякого примусу. Не стали виключенням і жінки. На зламі XIX–XX ст. вони розпочали активний спротив дискримінації, оформлений у вигляді суфражизму. Його прихильниці вимагали рівноправності жінок у політичній, економічній та правовій площині, водночас домагаючись суспільного дозволу на поширення рис «маскулінності» на біологічну жінку. Цей суспільний запит істотно обмежив перспективи суфражизму, прихильниці якого нерідко залишалися в світоглядному полі патріархальних цінностей. Власне кажучи, це стало однією з підстав того, що в епоху Модерну суспільне становище жінок залишалося вкрай принизливим та підпорядкованим, в тому числі й через перманентне придушення фемінності.

Загалом реалізація ідеалів світського гуманізму мала амбівалентну роль у розвитку західноєвропейського суспільства. З одного боку, він започатковує інтенцію на звільнення людини від зовнішнього примусу, який зумовив до хоча б формальної гендерної рівності, а з іншого – подальшою раціоналізацією життя та утвердженням нових форм нерівності та легітимації тоталітарних структур соціалістичного типу [51, с. 6]. Крах останніх супроводжувався утвердженням нової світоглядної парадигми, в межах якої стверджувалася необхідність відмови від претензії на втілення ідеалів і від самих ідеалів. Відмова від утопії та відповідно будь-якої метапарадигми зумовлена їх дискредитацією, яка однак зумовила й відмову від ідеї особистості. Так, на зміну «смерті Бога», поступово прийшла «смерть людини», яка відбулася у підсумку втрати авторитетів. Особистість як агент дії, що передбачає наявність певних цінностей, уявлень про права та обов'язки індивідів і відповідальність за свої вчинки, втрачає сенс. З цієї точки зору можна говорити про щирість, про справжнє існування, бо жоден спосіб буття не може бути менше або більше справжнім [51, с. 8].

Гендерна рівність у XX ст.: проблеми і перспективи

Однією з головних тем філософської думки та суспільно-політичної практики XX ст. стала проблема соціальної рівності. Представники наукової спільноти, політики та громадські діячі, спрямовують свої зусилля на подолання усіх форм соціальної нерівності. Ця інтенція на міжнародному рівні чи не вперше чітко проявилася у «Загальній декларації прав людини», яка була прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 року. Стаття 2 цього документу чітко окреслювала ті чинники, які лежали в основі соціальної нерівності, а саме: «раса, колір шкіри, стать, мова, релігія, політичні чи інші переконання, національне або соціальне походження, майнове, станове або інше положення» [20], які могли призводити «повстань» та «варварських актів». Водночас цей документ пропонував конструктивну програму міжнародної діяльності спрямовану на подолання усіх форм соціальної нерівності заради «справедливості та загального миру». Подібна інтенція спостерігається й у Статуті Ради Європи (1949 р.), ст. 3. якого постановляла, що кожний «член Ради Європи обов'язково

повинен визнати принципи верховенства права та здійснення прав людини і основних свобод всіма особами, які знаходяться під його юрисдикцією» [77].

Згадані нами документи, чітко засвідчують, що саме подолання усіх форм соціальної нерівності почали вважати запорукою миру і благополуччя європейського суспільства. Поряд з цим, вони чи не вперше фіксували непересічну роль проблеми гендерної рівності в процесі розвитку справедливого егалітарного суспільства. Між тим, сама постановка цього питання є свідченням наявної у тогочасному суспільстві гендерної дискримінації, й водночас усвідомлення того, що остання може порушувати нормальний розвиток і тим більше «прогрес» суспільства, оскільки суперечить декларованим європейською міжнародною спільнотою від початку XIX ст. принципам рівноправності, демократії та свободи.

Започаткована ООН діяльність та ратифікації Загальної декларації й впровадження її положень у практичне життя усіма її представниками, на наш погляд, мала непересічне значення завдяки усвідомленню проблеми гендерної нерівності на західноєвропейському цивілізаційному просторі, закладаючи основу для пошуку шляхів її подолання. Утім, незважаючи на неодноразове декларування у різних міжнародних документах принципу «рівноправності чоловіків та жінок» [20], у дійсності ситуація була зовсім іншою, бо не у всіх країнах, що підписали Загальну декларацію, жінки отримали виборче право. Приміром, у Греції жінки тільки у 1956 р. змогли прийняти участь у виборах до Парламенту, а конституційне утвердження рівноправності чоловіків та жінок було законодавчо закріплене у Конституції тільки у 1975 р. Не кращою тривалий час залишалася ситуація в Іспанії, Португалії, окремих районах Швейцарії. Крім того, практично до травневих подій у Франції 1968 р. проявлялися й істотні обмеження жінок у доступі до вищої освіти і тим паче праві обіймати політичні та професійні керівні посади, що чітко демонстрували не тільки гасла революцію спрямовані на емансипацію [21], а й різні документи ЮНЕСКО [129].

Вказані нами обмеження були зумовлені тим, що після Другої світової війни, західноєвропейський світ зацентрував ключову увагу на проблемах пов'язаних із забезпечення миру, гармонії та процвітання, що чітко проявилось у Преамбулах більшості міжнародних документів та своєрідності міжнародної політики, яка в цей час була зосереджена на формуванні міжнародних спільнот (як приклад можна згадати передусім ЄСВС сформоване у 1951 р.), що було підвалиною для запобігання війни в майбутньому. Поряд з надією на встановлення тривалого миру та безпеки, а як наслідок і економічного процвітання, формувалася ілюзія, що у новому світі більше не буде місця для соціальних протестів і невдоволення.

Зародження здавалось би нової аксіологічної системи у повоєнній Європі, заклало не тільки світоглядний, а й практичний фундамент гармонійного розвитку суспільства. Відповідно, жінкам, які в роки війни були змушені зайняти робочі місця чоловіків та тяжко працювати в установах і на заводах, «відкрилася можливість» повернутися до звичних «природних» занять і знайти задоволення в традиційному домашньому колі, не піклуючись про свої амбіції і права в громадській сфері. З цієї метою, суспільна думка Америки та Європи починає звеличувати образ жінки як берегині домашнього вогнища або ж звабливої красуні. Ця ідея, розвивалася всіма засобами масової інформації та масової культури. В даному контексті варто пригадати кінематограф 50-тих років XX ст., й передусім фільми Дугласа Сірка, серед яких одне із центральних місць посідає художній фільм «Все, що дозволено небесами» (1955 р.). В цьому, та багатьох інших фільмах, на перший план висувається типовий для Америки 50- рр. образ домогосподарки з притаманними їй мріями та бажаннями. Фактично, Д. Сірк звів провінцію в статус абсолюту, оживив «ідеальний будинок» з рекламної картинки [2; 84], де рум'яні розумні діти вже вивчили домашні завдання, а бездоганна мати подає коктейль (сорочку абощо) зразковому джентльменові. Західне суспільство, й передусім американське щосили транслювало ідею мрії для американської домогосподарки, де чоловік ситий, діти здорові, в будинку чисто, а нова формула миючого засобу робить його в два рази густішим. Роль жінки визначалася й пропонованими у підручниках з домоводства та журналах, де так само як у рекламі та кінематографії, формували образ ідеальної жінки, яка

«щодня готується до приходу чоловіка із служби». Зокрема, жінці до приходу чоловіка радили підготувати дітей: «помийте їх, причешіть і переодягніть в чистий, ошатний одяг. Вони повинні вишикуватися і вітати батька, коли він увійде в двері. < > Для такого випадку самі одягніть чистий фартух і постарайтеся себе прикрасити – наприклад, пов'яжіть у волосся бант. < > В розмові з чоловіком не вступайте, пам'ятаєте, як сильно він втомився, і на що йому доводиться йти щодня на службі, заради вас – мовчки нагодуйте його, і лише після того як він прочитає газету ви можете спробувати з ним заговорити» (Журнал «Домашнее хозяйство» (США), 13 мая 1955 г.). Подібні рекомендації існували й для радянських жінок [35].

Тобто, де-юре після Другої світової війни, жінка отримала рівність, однак де-факто її сфера обмежувалася передусім домашнім господарством, а сама жінка розглядалася якщо не як додаток, то все ж як допомога чоловікові. Звичайно, відразу у повоєнний період, коли проблема гендерної рівності була поставлена у ряд ключових соціальних проблем, спостерігалася певне згасання сили феміністичного руху, однак посилення в цей час патріархальних тенденцій зумовило нову хвилю активності феміністок. Так, громом серед ясного неба стала опублікована у 1949 р. робота С. де Бовуар, «Друга стаття» [14], в якій дослідниця зробила спробу розкрити особливості жіночого існування у світі.

На відміну від усіх попередніх феміністичних теорій, С. де Бовуар бачила причини залежного становища жінок не стільки в біологічних відмінностях статей, правовій і соціально-економічній нерівності, скільки в історично сформованих уявленнях про роль жінки в суспільстві. Досліджуючи міфологію, літературу, різні національні традиції та цінності, систему виховання дівчаток, сімейні моделі, вона показала, що головною перешкодою на шляху до жіночої свободи є панівна в суспільстві ідея жіночого буття як «вторинного», в той час як в історії і культурі чоловік мислився як «первинний» і головний.

Поряд з іншим, дослідниця зосередила увагу на тому, що жінки самотійно надають собі ролі «другої статі», тим самим утворюючи психологічну залежність. У підсумку психологічних трансформацій, які транслюються традиційними нормами виховання, жінки втрачають здатність брати відповідальність за власне життя і претендувати на реалізацію особистісних здібностей поза сімейною сферою. Виведена С. де Бовуар формула «жінкою не народжуються: нею стають. Її становлення в суспільстві як людської особини жіночої статі не визначають ні біологічні, ні психічні, ні економічні чинники зокрема. Лише сукупність усіх, сказати б, ознак цивілізації творить... продукт... який називають жінкою» [14] не тільки протистояла історично сформованому міфу про «особливу людську природу жінок» [14], а й давала імпульс нового розуміння жіночої емансипації.

Зауважимо, що праця об'ємом в тисячу сторінок, була одразу продана величезним тиражом в Європі і перекладена на 30 мов. Це дозволило багатьом поколінням жінок побачити свою долю і світ в новому світлі, у підсумку чого С. де Бовуар на довгі десятиліття стала кумиром інтелектуальної Європи. Її книга стала своєрідним закликком жінок, звільнитися від патріархальних стереотипів і вступити на шлях самореалізації, відчувши себе не тільки жінкою, а й особистістю.

Не менше значення для активізації жіночого руху мала робота Б. Фрідан «Загадка жіночності» [84], вперше опублікована у 1963 р. В цій книзі дослідниця, як ніхто інших до неї, показала не тільки «затишні концтабори» американських домогосподарок, а й засоби конструювання тих ідеалів, які продукувалися в суспільстві. Зокрема, дослідниця акцентує увагу на тому, що більш ніж п'ятнадцять років після Другої світової війни, всі засоби інформації – жіночі журнали, книги, реклама тощо, розвивали ідеал жіночності, який зазвичай ототожнювався із образом домогосподарки. «Мільйони американок наслідували в своєму житті образ чарівної американської дружини, цілуєчи чоловіка перед вікном на прощання, проводжаючи його на роботу, під'їжджаючи з дітьми до школи на великій машині і посміхаючись, водячи новеньким електропилососом по бездоганно чистій кухонній підлозі. Вони самі пекли хліб, самі шили собі і своїм дітям і цілий день не вимикали пральну машину і сушку... і шкодували своїх бідних матерів-невдах, які колись мріяли про кар'єру. Єдине, про що вони мріяли, – це бути ідеальною дружиною і матір'ю» [84].

Незважаючи на «ідеальне» життя здорової та красивої американської дружини, звільненої науковими досягненнями і побутовою технікою від виснажливої домашньої праці, від небезпек пологів і захворювань, якими страждала її бабуся, все ж у тогочасному суспільстві назрівала «проблема, у якій не було назви», бо незважаючи на всі блага, жінки відчували себе залежними економічно і психологічно від чоловіків. Відповідно, зворотною стороною медалі «благополучного життя» ставали транквілізатори, а подекуди і суїцид, до яких нерідко вдавалися жінки, відчуваючи обмеженість власного життя. У підсумку цього, праця Б. Фрідан стала важливим кроком усвідомлення назрілої у соціумі проблеми та першим кроком на шляху до її вирішення.

Одним із ключових моментів у розвитку нової хвилі феміністичного руху став 1968 р., який увійшов в історію не тільки завдяки травневим студентським бунтам, які, поряд з іншим, поставили й питання емансипації та жіночої освіти, а й загальновідомим випадком на конкурсі «Міс Америка», який відбувався в Атлантик-Сіті. Тоді конкурсантки зібрали бюстгальтери і пояси від панчів, які в цей (і не тільки) час символізували жіночність в патріархальному розумінні, – і урочисто їх підпалили. Метою акції було показати, що образ жінки створюється штучно, і конкурси краси його транслюють [49; 83]. Незважаючи на те, що ця акція не отримала повноцінного розуміння, позаяк призвела не стільки до спростування патріархальних цінностей, скільки до спотворення прагнень феміністок. Між тим, це був важливий крок на шляху за утвердження гендерної рівності в Америці та Європі.

Варто зазначити, що проблема «звільнення» жінки, як мінімум в США, актуалізувалася разом із зародженням руху проти усіх форм дискримінації, яка тривало зберігалася завдяки стабільності запровадженої ще у XIX ст. американської правової доктрини. Як відомо, її осердям був принцип рівного поводження з особами, які перебувають в однаковому становищі. Інакше кажучи, американська правова система, взявши за основу принцип «роздільне, але рівне», закріпила гендерну нерівність, заклавши підвалини для усіх форм дискримінації [70]. На наш погляд, саме ця обставина зумовила войовничість американських феміністок 60-х рр., що яскраво проявилася у діяльності заснованого у 1968 році «Осередку – 16» (Ячейка – 16). Представниці цієї радикально налаштованої організації, поставили у центр своєї діяльності боротьбу за «звільнення» жінки від усіх форм гноблення, в тому числі й емансипації, яка, на їхню думку, проявляється як прийняття пануючої дискримінаційної соціальної системи шляхом долучення до прав і свобод, що мали чоловіки [111]. Інакше кажучи, усупереч традиційному для феміністичного руху переконанню, представниці «Осередку – 16» розглядали емансипацію як різновид пристосування, адаптації пригноблених до умов гноблення, а відтак не розглядали її як дієвий механізм фізичного, психологічного, емоційного і духовного звільнення жінки від чоловіків. Через це, представниці «Осередку – 16» виступали проти робочих, особистих стосунків з чоловіками, які сприяють збереженню патріархальних відносин [96].

З огляду на своєрідність поставлених Роксанною Данбар і Даною Денсмор завдань, ідеї та практичні цілі «Осердку – 16» не отримали істотного резонансу серед представниць жіночого руху США, головною метою яких було забезпечення рівноправного становища жінки засобами емансипації. Остання супроводжувалася цілим рядом перепон, серед яких не останнє місце займали патріархальні стереотипи та репресивні практики, які змушували жінок зберігати усталений патріархальний порядок. Патріархальна підлеглість, яка супроводжувалася громадянською та економічною безправністю, часто видавалася більш перспективною порівняно з тим насиллям, з яким зустрічалися жінки в ході суспільної самореалізації, що не могло залишитися поза увагою феміністичного дискурсу. Актуальність цієї проблеми підтверджують праці Сьюзан Браунміллер [103], Кетрін МакКіннон [116], Феліс Ньюман [109], Полін Б. Барт і Айлін Гейл Моран [127] та ін., в яких згвалтування розглядається як один із інструментів підкорення та гноблення жінок. Саме завдяки їм у суспільній свідомості з'явилися такі поняття як «сексизм», «домашнє насильство», «сексуальні домагання» тощо, а згодом і методи подолання їх наслідків.

Поряд із темою насильства, чільне місце у феміністичному дискурсі Другої хвилі, посідала проблема порнографії, яка подібно до згвалтування, довгий час була інструментом гноблення жінки. Ця думка, своє концептуальне оформлення отримала у праці Сьюзан Гріффін «Порнографія і мовчання», в якій дослідниця розглянула порнографію, не тільки як один із найбільш дієвих інструментів приниження жінки, а й спосіб позбавлення її суб'єктності [115, с. 201-202]. Подібну думку висловлювала і Андреа Дворкін у роботі «Порнографія: чоловіки володіють жінками» [108]. В цій праці, американська дослідниця та активістка жіночого руху, експлікувала порнографію як індустрію дегуманізації, засновану на ненависті до жінки. Порнографія, зауважує Андреа Дворкін, виступає формою насильства над жінкою у період її створення, однак не менш згубними є і її соціальні наслідки – вона змушує чоловіків еротизувати домінування, приниження і жорстоке поводження з жінками.

Не менш плідними були й подальші роботи Андреа Дворкін, яка у своїх публічних виступах та наукових розвідках акцентувала увагу на непересічній ролі порнографії у процесі перманентного насилля над жінкою та відсутності відповідної суспільної реакції. «Виснажений єврей, – зауважує Дворкін, – за колючим дротом, майже голий, покалічений ножом нацистського лікаря – це визнана жорстокість. В'єтнамець в клітці з тиграми, майже голий, зі зламаними і викривленими кістками, плоть в синцях – це визнана жорстокість. Чорний невільник на американській плантації, майже голий, в ланцюгах, плоть в рубцях від батога – це визнана жорстокість. Жінка під тортурами – сексуальна розвага. Жінка під тортурами сексуально збуджує. Муки жінки, яку катують, сексуально захоплюють. Приниження жінки, яку катують, сексуально зачаровують. Принижене становище жінки, яку катують, сексуально приємне, сексуально хвилює, дає сексуальне задоволення» [31]. Експлікуючи насилля над жінкою як різновид терору, Андреа Дворкін, цілком справедливо, підносить проблему жіночого насилля до рівня глобальних. Водночас, дослідниця цілком свідома того, що подолання дискримінації за статевою ознакою та забезпечення гендерної рівності, забезпечити надзвичайно складно, оскільки державне законодавство зазвичай запроваджене чоловіками, а тому коли жінки кидають виклики порнографії, їх заарештовують, катують заявляючи при цьому, що діють як законні захисники «свободи слова». По суті ж вони діють як законні захисники чоловічих привілеїв, чоловічої власності і фалічної влади [31].

Розкриваючи інструменти та засоби гендерної дискримінації, феміністичний рух США водночас пропагував гендерно нейтральну політику у сфері громадянства. Так, на думку багатьох активних учасниць жіночого руху спрямованого на емансипацію, а саме: Аліс Россі в роботі «Феміністські доповіді: від Адамс до Бовуар» [121], Джанет Річардс в книзі «Скептичний фемінізм» [120], Сьюзан Окін в роботі «Жінки в західній політичній думці» [119], Наталі Блюстоун в книзі «Жінки і ідеальне суспільство: «Республіка» Платона і сучасні міфи про гендер» [100] – в правовому сенсі, жінки і чоловіки повинні розглядатися як рівні, тобто однакові. Гендерні відмінності оцінюються ними як несуттєві, оскільки сформувалися як результат несправедливої організації суспільства, а відтак можуть бути легко усунені за допомогою правових реформ (Н. Блюстоун). Зважаючи на це переконання, в США почала утверджуватися політика подібності, а з нею і «фемінізм рівних прав», який супроводжувався різкою атакою на пануючий у тогочасному соціумі образ жінки, з її виразною інтенцією на материнство.

Так, на противагу пануючій у тогочасному інтелектуальному дискурсі соціологічній теорії структурно-функціональних ролей Т. Парсонса, який загалом визнаючи рівність представників двох статей, все ж обстоював патріархальну соціальну структуру з притаманним їй підпорядкованим становищем жінки, серед представниць феміністичного руху, все більшої підтримки набувала теорія андрогінії Сандри Бем [99]. Вона була запропонована дослідницею на початку 1970-х років і поставила під сумнів традиційну біполярність гендерних ролей. Зокрема, С. Бем припустила, що вимір фемінності і маскулінності може поділятися на дві сфери: індивідуум з високими маскулінними і низькими фемінними показниками буде категоризуватися як «маскулінний», натомість з високими фемінними і низькими маскулінними показниками буде категоризуватися як «фемінний».

Люди, у яких будуть високі показники по обох категоріях, будуть визначатися як «андроґінні», а з однаково низькими показниками – як «недиференційовані» [99]. На цьому концептуальному тлі, та спираючись на дані анкетування, дослідниця доводила, що для повноцінного функціонування та адаптації людини в суспільстві вкрай важливим є злиття маскулінних і фемінних рис. Інакше кажучи, теорія андроґінності, спростовувала пануючу до цього, статеву поляризацію соціального світу.

Започаткована жіночим рухом США інтенція на забезпечення формально правової рівності жінок поступово інституалізувалася у вигляді Національної організації жінок (NOW), що виникла в 1966 р під керівництвом Бетті Фрідан. Головним завданням цієї організації стало реформування американського законодавства і подолання концепції диференційованого громадянства. «До тих пір, поки закон буде розділяти громадян за статевою ознакою, жінки будуть відчувати дискримінацію на підставі застарілих соціальних стереотипів. Прийшов час покінчити з дискусіями та аргументами щодо особливої природи жінок, які перешкоджають досягненню дійсної рівності можливостей і свободи для жінок» [68].

Реформування гендерної політики США було розпочато в 1961 році президентом Джоном Кеннеді. За його підтримки була створена Комісія зі статусу жінок для вивчення ситуації з правами жінок в післявоєнній Америці. Результатом діяльності комісії стала опублікована в 1963 році «Доповідь про становище жінок», в якій уперше уряд документально підтверджував дискримінацію жінок в соціально-економічній сфері. У тому ж році приймається перший Федеральний закон про рівну оплату праці, що забороняв дискримінацію при оплаті праці за ознакою статі. Закон вводив обов'язковість принципу однакової винагороди за рівноцінну працю чоловіків і жінок. Так увінчалися успіхом зусилля довоєнного соціального крила американського жіночого руху, який відстоює колективні права жінок, зайнятих в промисловому виробництві. Зауважимо, що спочатку закон не стосувався адміністративної сфери, де гендерна рівність утвердилася майже через десять років [69].

Орієнтуючись на реформування існуючої владної системи, феміністки діяли традиційними для політичної культури США методами – подання судових позовів і лобювання законопроектів. Створена під тиском феміністок Комісія з рівних можливостей, надзвичайно швидко переповнилася заявами про порушення судових позовів проти роботодавців на підставі порушення Закону про громадянські права, який забороняв дискримінацію за ознакою статі, що, своєю чергою, змусило багато компаній платити значні грошові штрафи з відшкодування матеріального і морального збитку і приймати на роботу за рішенням суду. Такі ж штрафи накладалися на видавництва газет, що публікували оголошення про прийом на роботу із зазначенням «потрібні чоловіки» [69].

Активна боротьба NOW із дискримінацією жінок надзвичайно швидко дала плідні результати. Уже у 70-х рр. ХХ ст. США прийняли ряд законопроектів спрямованих подолати гендерну нерівність у освітній, трудовій, громадянській, правовій, економічній тощо сферах. Натомість Поправка про рівні права, яка була прийнята Конгресом США у 1972 році, була ратифікована тільки 32-ма із 38-ми штатів, у підсумку чого так і не стала конституційною нормою. Попри це, та усупереч усім перепонам, саме в цей час принцип гендерної рівності став невід'ємним елементом громадянської політики США. Цьому деякий час сприяла й започаткована президентом Кеннеді, гендерно чутлива політика «позитивних дій». Так, домагаючись подолання гендерної дискримінації, влада забезпечувала надання більшого доступу на ринок праці і політики, збільшуючи кількість мало представлених раніше груп населення в громадських комітетах, політичних партіях та освітніх інститутах [98, с. 15], накладаючи водночас санкції на ті компанії, що відмовлялися провадити окреслену політику [19, с. 17]. З огляду на це, надзвичайно швидко проявилася суперечність між пануючою у США ліберальною «політикою рівних можливостей» та компенсаторною політикою «позитивних дій». Спрямовані на уникнення дискримінації одних суспільних груп, «позитивні дії» тим самим порушували «рівні можливості» участі у суспільному виробництві інших груп населення. Інакше кажучи, «позитивні дії» передбачали задану рівність результатів, що суперечило панівному в суспільній свідомості принципу «рівних можливостей», змушуючи

прихильників «позитивних дій» відмовитися від використання квот [98, с. 44]. Таким чином, єдиним привілеєм американських жінок, став принцип рівноправності [130, с. 7].

Забезпечення рівноправності чоловіків і жінок у єдності із гендерно нейтральною політикою, на перший погляд, є всі підстави розглядати як безсумнівний здобуток американського фемінізму. Між тим, такий висновок є надто передчасним, з огляду на його нечутливість до «спеціальних прав» жінки. З огляду на це, уже у 80-х рр. ХХ ст. в американському соціумі вони актуалізувалися як проблема материнства. Адже, концептуалізована у підсумку політичних та суспільних дебатів гендерно нейтральна політика сприяла активному залученню жінок в суспільну сферу, а відтак стала безсумнівним здобутком американського фемінізму, розвиток якого відтепер відбувався у єдності із традиційними суспільно-політичними принципами, породжуючи нові форми нерівності. Так, у підсумку суспільних трансформацій, в американській суспільно-політичній практиці виразно проявився фемініцид, тобто жінки зіткнулися з проблемою поєднання професійної і сімейної ролей. Ріст розлучень поступово формував нерівність зумовлену опікою над дітьми, які частіше за все залишалися із матір'ю, на яку покладалися такі самі обов'язки щодо матеріального забезпеченні дітей, як і на батька. Інакше кажучи, проблема рівноправності призвела до того, що чоловік звільнявся від значної суми аліментів на утримання дітей, в той час як жінка була змушена поєднувати професійні і материнські обов'язки.

Актуалізація нових форм дискримінації, зумовила зміни світоглядного вектору феміністичного руху, в риториці якого з'являється проблема «специфічних прав» жінки. Однією із перших, в американському жіночому русі, цю проблему поставила Бетті Фрідан. В опублікованій у 1981 році праці «Друга стадія» [113], очільниця феміністичного руху зацентрувала увагу на тому, «містика жіночності» більше не пригнічує жінок, тепер жінки страждають від «феміністської містики», яка заважає їм приділяти достатньо часу своїм дітям і сім'ям. З огляду на це, Бетті Фрідан обґрунтувала нагальну потребу у формуванні нового, збалансованого погляду на сім'ю, любов і роботу. На її думку, жінки, заручившись підтримкою чоловіків, мають спрямувати свої зусилля на перебудову суспільних інститутів та розробку соціальних програм допомоги у вихованні дітей, оплачувані відпустки в разі хвороби дитини, гнучкий графік роботи тощо.

Попри те, що висловлені у «Другій стадії» ідеї, відображали реальні проблеми гендерної політики США, вони не знайшли підтримки, ані серед представниць феміністичного руху, ані широкої громадськості, що зумовило поступове вкорінення гендерно нейтральної політики, в межах якої повністю нівелювалися поділ на чоловічі та жіночі обов'язки та види діяльності. Нечутливою стала американська політика й до сімейного законодавства, яке породило нові форми дискримінації жінки. Так, приміром, в США тільки в трьох штатах – Каліфорнії, Нью-Джерсі і Вашингтоні передбачена оплачувана відпустка у зв'язку з вагітністю та пологами. В інших випадках американські мами можуть розраховувати тільки на 12 тижнів неоплачуваної відпустки по вагітності та пологах за умови, що вони працюють як мінімум рік у великій (що нараховує більше 50 співробітників) компанії. Єдиним пом'якшенням у цьому випадку стає компенсація за медичною страховкою 6-8 тижнів тимчасової непрацездатності. Всупереч обмеженням «спеціальних прав» жінок, гендерно нейтральна політика цілком відповідає пануючому в американській суспільно-політичній свідомості принципу «рівних можливостей».

Зважаючи на тісний зв'язок гендерно нейтральної політики із суспільно-політичними процесами, які відбувалися у США у середині ХХ ст., а саме боротьбою із усіма формами дискримінації, її цінності та принципи отримували підтримку передусім у тих країнах, де боротьба з гендерною нерівністю актуалізувалася у єдності із боротьбою з іншими формами нерівності. Так, наприклад, у США цей процес розвивався паралельно із боротьбою за встановлення расової рівності, натомість у Республіці Туніс, проблема гендерної рівності активізувалася у єдності із боротьбою за звільнення від протекторату Франції. Між тим, на наш погляд, саме остання визначила вектор розвитку жіночого руху в цій державі. Адже, як відомо, більшість населення Тунісу сповідує іслам, доктрина якого не передбачає рівних прав

чоловіків і жінок. Натомість новітня французька історія визначилася своїм світським характером та чітким розділенням держави і церкви. Очевидно, що ця ідея не могла бути сприйнята туніським суспільством, а тому іслам на конституційному рівні був визнаний державною релігійною доктриною [46]. Попри це, Конституція Тунісу базується не на вимогах і правилах шаріату, а на західноєвропейських цивілізаційних цінностях, серед яких одне із провідних місць посідають свобода та рівність особистості. Так, приміром, у статті 21 Конституції Тунісу стверджується: «Всі громадяни, чоловіки і жінки, мають рівні права і обов'язки, а також є рівними перед законом без будь-якої дискримінації», натомість у статті 40 забезпечується рівне для чоловіків і жінок право на працю. Показовою, на наш погляд, є стаття 46, в якій фіксується обов'язок держави «захищати передбачені права жінок і працювати для зміцнення і розвитку таких прав». Крім того, держава «гарантує рівність можливостей між жінками і чоловіками для доступу до всіх рівнів відповідальності на всіх територіях», а також працює «для досягнення паритетності між жінками і чоловіками в виборних зборах» [46].

Без сумніву, вказані статті є вагомим здобутком ісламської держави на шляху забезпечення гендерної рівності. Водночас, привертає увагу той факт, що досягнення паритетності у правах чоловіків і жінок, так само як і в США відбувається без врахування «спеціальних прав» жінок. Так, у Тунісі при народженні дитини жінка може отримати від 4-х до 8-ми тижнів декретної відпустки, із оплатою 67,7% від заробітної платні. Крім того, в Тунісі, у підсумку конституційного закріплення гендерної рівності, так само як і США не передбачено поділу на чоловічі і жіночі професії, у зв'язку з чим, жінки працюють на виробництві на рівні з чоловіками, навіть попри відмінності фізичних можливостей, що, на наш погляд, можна вважати не тільки різновидом гендерної дискримінації, а й фемініцидом.

Подібною є ситуація і в Індії. Так само як і в Тунісі, боротьба за гендерну рівність тут відбувалася паралельно із звільненням від колоніальної залежності від Англії, яку, без сумніву, можна вважати лідером у боротьбі із гендерною дискримінацією. Між тим сама Великобританія є третьою з кінця щодо забезпечення «спеціальних прав» жінок. Звичайно, так само як і в інших країнах світу, тут законодавчо передбачено ряд послаблень для вагітних жінок, які навряд чи можна вважати достатніми для росту престижу материнства. Усі згадані нами досягнення і обмеження, відобразилися в індійській політичній практиці, спрямованій на забезпечення гендерної рівності. Так, з одного боку, в Індії прийнято ряд законодавчих актів спрямованих забезпечити гендерну рівність, однак, з іншого боку, глибоко консервативний характер індійського суспільства у єдності із одвічними традиціями і приписами індуїзму, стали вагомою перепоною для утвердження дійсної гендерної рівності. Вона стала надбанням жінок, що походять із привілейованих родин та представниць міського населення середнього класу [95]. Натомість у сільському середовищі чітко проявляється нерівність та дискримінація жінок, яка однак не зводиться до фемініциду.

Попри позитивні зрушення щодо правового, соціального та економічного статусу жінок, наразі немає підстав вважати цю проблему вирішеною. Звичайно, найбільшими досягненням відзначаються ті європейські країни, де суспільно-політична думка працювала на розвиток «держави загального благополуччя». З огляду на це, забезпечення гендерної рівності йшло у єдності із свідомістю відмінності (несхожості, неоднаковості) між чоловіками і жінками, яка могла призводити до різниці їхнього соціально-економічного статусу. Зважаючи на це, європейська політика рівних прав постійно доповнювалася спеціальними програмами держави щодо поліпшення статусу жінок і задоволення їхніх специфічних потреб. Показовою у даному контексті може бути Конвенція про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок 1979 року, ініційована ООН. Цей міжнародний документ, можна вважати знаковою подією в історії феміністичного руху. Він на міжнародному рівні закріплював рівність чоловіків і жінок, водночас підкреслюючи важливість соціальної ролі материнства. Так, приміром, стаття 11 ініціювала розробку державами-учасницями соціальних програм з підтримки материнства, через запровадження оплачуваних відпусток або відпустки з відповідною соціальною допомогою по вагітності і родах без втрати попереднього місця роботи, надання додаткових

соціальних послуг. Соціальні платформи забезпечували можливість поєднувати виконання сімейних обов'язків з трудовою діяльністю та участю в суспільному житті, передусім шляхом створення і розширення мережі закладів по догляду за дітьми [45].

Найбільш показовими у даному контексті є Пекінська Платформа дій [65], яка пропонує міжнародній спільності вжити цілий ряд заходів для забезпечення принципу «рівності прав і відповідальності жінок і чоловіків в родині, на роботі і в більш широких національному та міжнародному контекстах», оскільки «рівноправність жінок і чоловіків є одним з питань прав людини і однією з умов забезпечення соціальної справедливості, а також необхідною і основною передумовою досягнення рівності, розвитку і миру», а «перетворення відносин партнерства на основі рівноправності жінок і чоловіків є однією з умов сталого розвитку, що ставить на перше місце інтереси людини» [65, ст.1,]. Інакше кажучи, Пекінська Платформа дій, визнаючи наявність соціально-детермінованих відмінностей між жінками і чоловіками, спрямувала свої зусилля на забезпечення рівноправності чоловіків і жінок, без інтенції на фемініцид, що засвідчує пункт 29 згаданої Платформи, в якому акцентується увага на непересічній ролі жінки у сім'ї та процесі дітонародження, що однак не має стати перепорою її на шляху до громадянської та економічної активності, а тому чоловіки і так само як і все суспільство зобов'язані брати на себе значну частину обов'язків у процесі виховання дітей. Водночас із вимогами щодо забезпечення гендерної рівноправності, в Платформі чіткою залишалася вимога поваги до життєвого вибору жінки [65].

Попри істотні досягнення міжнародної спільноти у подоланні гендерної дискримінації, наразі немає підстав вважати цю проблему повністю вирішеною. Так, багато країн, де були ратифіковані згадані та інші міжнародні документи та конституційно закріплений принцип гендерної рівності, залишається високий рівень гендерної дискримінації. Показовим прикладом у даному контексті може бути Україна, в Конституції якої однозначно стверджується, що «не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками. Рівність прав жінки і чоловіка забезпечується: наданням жінкам рівних з чоловіками можливостей у громадсько-політичній і культурній діяльності, у здобутті освіти і професійній підготовці, у праці та винагороді за неї; спеціальними заходами щодо охорони праці і здоров'я жінок, встановленням пенсійних пільг; створенням умов, які дають жінкам можливість поєднувати працю з материнством; правовим захистом, матеріальною і моральною підтримкою материнства і дитинства, включаючи надання оплачуваних відпусток та інших пільг вагітним жінкам і матерям» [47]. Попри це, як свідчать експерти Центру Разумкова, практично у всіх сферах для жінок існують реальні перепони на ринку праці, і їх коріння містяться у самій системі організації зайнятості та у проблемах, з якими стикаються жінки, прагнучи поєднати професійну діяльність з виконанням сімейних обов'язків [23, с. 8]. Показово, що вказана ситуація тривало зберігається навіть попри те, що частка працюючих жінок, які мають вищу освіту, значно перевищує відповідний показник для чоловіків. Без уваги на це, у більшості галузей жінки займають посади, які не потребують високого рівня кваліфікації та не передбачають можливостей професійного зростання. Внаслідок цього, середня заробітна платня українських жінок на 34 % нижча від тієї, що отримують чоловіки. Водночас, в Україні спостерігається абсолютна гендерна рівність в таких сферах, як здоров'я і освіта [90]. Так, останніми роками покращилася ситуація у законодавчій сфері та з представництвом жінок в органах державної влади, дещо збільшилося й число жінок-народних депутатів.

Всупереч позитивним тенденціям, які спостерігаються в окремих сферах суспільного життя, в Україні залишається високий рівень гендерної нерівності. Це значною мірою зумовлено пануванням радянських стереотипів та суспільних практик, в межах яких законодавство виступає своєрідним програмовим гаслом, яке відкриває можливість для міжнародного діалогу, не накладаючи при цьому будь-яких обмежень щодо громадянської політики. Ця політична практика чітко проявилася у радянській державі, яка попри законодавче закріплення принципу гендерної рівності, пропагувала цінності патріархальної

сім'ї. У підсумку цього, законодавчо закріплена рівноправність перетворювалася на дискримінацію, оскільки на жінку покладалися подвійні обов'язки – сімейні та професійні [1]. Істотних змін в українському суспільстві щодо вирішення проблеми гендерної рівності, не спостерігається й після проголошення державної незалежності. Декларуючи європейський вектор цивілізаційного розвитку, суспільно-політична думка та сімейна політика продовжують визначати патріархальні стереотипи, що у підсумку сприяє збереженню гендерної дискримінації [23, с. 9].

Поряд із вказаним не варто забувати, що значна кількість українського населення проживає у сільській регіонах, а відтак, з одного боку, його світогляд характеризується високим рівнем консерватизму, а з іншого – вкоріненням гендерного поділу праці, який сприяє збереженню гендерних стереотипів. Інакше кажучи, збереження патріархальних відносин у сільських регіонах України є цілком відповідним детально охарактеризованій Е. Тоффлером, другій хвилі цивілізаційних змін [81], а їх зміна передбачає докорінну трансформацію світоглядних, економічних, технологічних тощо трансформацій.

Загалом попри численні зрушення у соціальній сфері, наразі немає жодних підстав вважати вирішеною проблему гендерної рівності. Як свідчать численні приклади, її забезпечення супроводжується рядом проблем, серед яких провідне значення відіграють живучість гендерних стереотипів та загальна соціальна нерівність. Найбільш суперечливим у даному контексті залишається феномен відтворення роду, бо, попри всі зауваги теоретиків фемінізму щодо соціального нав'язування жінці пріоритету материнства [83] та пов'язаних з ним гендерних стереотипів та ролей, все ж наразі немає аргументованих соціальних програм, де було би запропоновано вирішення проблеми соціальної реалізації жінки та проблем відтворення суспільства.

Література

1. Айвазова С. Советский вариант «государственного феминизма». URL: <http://www.owl.ru/win/books/gender/11.htm>
2. Американская реклама 50-х годов. URL: <http://samsebeskazal.livejournal.com/35793.html>
3. Антоний (Блум), митрополит Сурожский Человек пред Богом. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Surozhskij/
4. Аристотель О возникновении животных. URL: <http://simposium.ru/ru/node/978>
5. Аристофан Женщины в народном собрании. URL: http://royallib.com/book/aristofan/genshchini_v_narodnom_sobranii.html
6. Аристотель. Політика. К.: Основи, 2000. – 239 с.
7. Ахутин А. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.
8. Бабетт Фр. Гендер – социальный конструкт или биологический императив?// Практикум по гендерной психологии. СПб.: Питер, 2003. 479 с.
9. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 272 с.
10. Батлер М. Ранние либералы те истоки феминизма: Джон Локк и напуление на патриархат (Феминистская критика и ревизия истории политической философии), М.: РОССПЭН, 2005, С. 110–136.
11. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. URL: http://royallib.com/book/bell_daniel/gryadushchee_postindustrialnoe_obshchestvo___vvedenie.html
12. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. XXVIII + 244 с.
13. Бліхар В. Державно-церковні відносини як експлікація дихотомії влади та суспільства у європейській філософії, Львів : ЛьвДУВС, 2013, 516 с.

14. Бовуар С. Второй пол. Том 1-2. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Bovuar/07.php
15. Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эриугены. СПб.: Мартис, 1998. 446 с.
16. Бромлей Ю. История первобытного общества: общие вопросы истории антропосоциогенеза. М.: Наука, 1983. 431 с.
17. Бузескул В. Женский вопрос в древней Греции. Харьков, Кн. маг. П.А. Брейтигама, 1905. 42 с.
18. Вардиман Е. Женщина в древнем мире. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. 335 с.: ил.
19. Воронина О. А. Феминизм и гендерное равенство. М.: Эдиториал УРСС, 2003. 320 с.
20. Всеобщая декларация прав человека (рос/укр). Принята и провозглашена в резолюции 217 А (III) Генеральной Ассамблеи от 10 декабря 1948 года. URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/995_015
21. Гасла революції 1968 року у Парижі (Зібрав і упорядкував Daniel Dzierzowski). URL: <http://www.ji.lviv.ua/n46texts/hasla.htm>
22. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Философия истории (Сочинения в 14-ти тт.), Т. 8., М.-Л.: Соцэргиз, 1935, 470 с.
23. Гендерна рівність і розвиток: погляд у контексті європейської стратегії України. К.: Заповіт, 2016. 244 с.
24. Геродот История. Кн. 4: Мельпомена. URL: Режим доступа: <http://vehi.net/istoriya/grecia/gerodot/04.html>
25. Гиппократ О воздухах, водах и местностях. Гиппократ Избранные книги. Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1936. С. 275-307.
26. Гиппократ Про жіночі хвороби. URL: <http://bibliograph.com.ua/426hippo/35.htm>
27. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. URL: http://www.lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt_with-big-pictures.html
28. Гомер Іліада. URL: http://www.ae-lib.org.ua/texts/homer__iliad__ua.htm#06
29. Гомер Одиссея. URL: http://ae-lib.org.ua/texts/homer__odyssey__ua.htm#15
30. Гуревич А. Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М., 1989.
31. Дворкин А. Порнография: новый терроризм. URL: <http://womensation.org/dworking-pornography-the-new-terrorizm/>
32. Декларация прав человека и гражданина (принята депутатами Генеральных штатов 24 августа 1789 года). URL: <http://www.agitclub.ru/museum/revolution1/1789/declaration.htm>
33. Декларация прав жінки і громадянки (автор Олімпія де Гуж) (1791). <http://megasite.in.ua/118088-deklaraciya-prav-zhinki-i-gromadyanki.html>
34. Добропас І. Проблема біологічного та соціального в людині: гендерний аспект. Соціогуманітарні проблеми людини. №3. 2008. С. 55–64.
35. Домоводство : справ. изд. /сост. – ред. А. А. Демезер, М. Л. Дзюба. М. : Сельхозгиз, 1959. 776 с.
36. Дюркгейм Э. Метод социологии. URL: http://royallib.com/book/dyurkgeym_emil/metod_sotsiologii.html
37. Еврипид Гекуба. URL: <https://bookmate.com/reader/evHzQc57>
38. Еврипид Ифигения в Тавриде. URL: http://royallib.com/read/evripid/ifigeniya_v_tavride.html#0
39. Евріпід Алкеста. URL: http://www.ae-lib.org.ua/texts/euripides__alcestis__ua.htm#01
40. Ильин, Евгений Пол и гендер. СПб.: Питер, 2010. 688 с.
41. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Книга вторая. Вершина и кризис аттического духа. Софисты. URL: <http://www.portal-slovo.ru/philology/37472.php>
42. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000507/>

43. Кант И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного (Сочинения в шести томах), 1994. Т. 2. URL: http://krotov.info/library/11_k/an/t_2_125.htm
44. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М.: Мысль, 1972. 312 с.
45. Конвенція Організації Об'єднаних Націй про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок. URL: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/995_207
46. Конституция Туниса 2014. URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=1049>
47. Конституція України. URL: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>
48. Ксенофонт Домострой. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/ksen_dom.php
49. Курлански М. 1968. Год, который встряхнул мир. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=1048598>
50. Лангевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі. Київ, К.І.С., 2008, 240 с.
51. Лекторский В. Христианские ценности, либерализм, тоталитаризм, постмодернизм. Вопросы философии. М.: Наука, 2001. №4. С. 6-9.
52. Лесевицкий А. Образ человека будущего: переход к постмодерну. Образ человека будущего: коллективная монография. К.: Издательский дом «Скиф», 2012. Т. II. С. 180-203.
53. Липперт Ю. История культуры. М.: ЛИБРОКОМ, 2010. 264 с.
54. Лисовский В. Любовь и нравственность. Л.: Лениздат, 1986. 224 с.
55. Локк Дж. Два трактата о правлении. URL: <http://grachev62.narod.ru/lock/content.html>
56. Лоргус А. (свящ.) Православная антропология. URL: http://azbyka.ru/pravoslavnaaya-antropologiya#a_z
57. Лосев А. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.
58. Магомедова, Наталья. От атеизма до Истины. Мой путь, 2014. URL: <https://www.litres.ru/static/trials/22/48/52/22485291.a6.pdf>
59. Маркс К. Сочинения. Издание 2. Том 45. М.: Прогресс, 1984. 474 с.
60. Мироненко О. Декларація прав людини і громадянина 1789. Політична енциклопедія. Редкол.: Ю. Левенець (голова), Ю. Шаповал (заст. голови) та ін. К.: Парламентське видавництво, 2011. с. 185
61. Ницше Ф. Веселая наука. URL: <http://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/?curPos=1>
62. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого. 1990. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/nitzf01/index.htm>
63. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое, 1878. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=41879>
64. Нориджская Юлиана (бл). Откровения божественной любви (фрагмент). URL: <http://xn--80aqecdrlilg.xn--p1ai/otkroveniya-bozhestvennoy-lyubvi/>
65. Пекинаская декларация и Платформа действий. URL: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20R.pdf>
66. Платон Пир. Платон. Собрание сочинений в 4 т.. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 81–134.
67. Платон. Держава. К.: Основи, 2000. 355 с.
68. Попкова Л. Социально-правовой статус женщин США: история XX века. URL: <http://www.owl.ru/library/036t.htm>
69. Попкова Л., Жидкова Е. Первая волна западного феминизма: суфражизм в XIX-XX веках. URL: <https://www.feminisnts.info>
70. Попкова Л.П. Политика равных прав и равных возможностей (на примере США). Социальная работа, сентябрь, 2017. URL: <http://soc-work.ru/article/805>
71. Римские деяния. Зарубежная литература средних веков / сост. Б. Пуришев. М., 1974.
72. Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права. URL: <http://lib.ru/FILOSOF/RUSSO/prawo.txt>

73. Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. URL: http://korolev.msk.ru/books/TOR/doc/Novaya_Russo_Emil.txt
74. Сабунаева М., Гусева Ю. Гендерный подход в практике школьного психолога. Практикум по гендерной психологии / Под ред. И. Клециной. СПб.: Питер, 2003. С. 369-381.
75. Софокл Антигона. К.: Дніпро, 1981. 232 с.
76. Спелман Э. Симона де Бовуар и женщины: кто же «мы»? Феминистская критика и ревизия истории политической философии. М.: РОССПЭН, 2005. С. 274–296.
77. Статут Ради Європи (Лондон, 5 травня 1949 року). URL: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/994_001
78. Стефано К. Маскулинный Маркс. Феминистская критика и ревизия истории политической философии М. : РОССПЭН, 2005. С. 204–226.
79. Сторожук С., Гоян І. Вплив віртуальної реальності на самоактуалізацію тинейджерів: антропологічний вимір. Антропологічні виміри філософських досліджень. 2016. Вип. 9. С. 17-28.
80. Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Х., 1881. 206 с.
81. Тоффлер Э. Третья волна. URL: http://royallib.com/read/toffler_elvin/tretya_volna.html#246738
82. Тукачева, Юлия Сергеевна. Историко-философская интерпретация гендера. Общество: философия, история, культура, 2011, С. 1–2.
83. Файерстоун С. Диалектика пола Обоснование феминистской революции. URL: <https://genderlibrary.files.wordpress.com/2015/02/shulamith-firestone.pdf>
84. Фридан Б. Загадка женственности. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=101977>
85. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. URL: http://royallib.com/book/fuko_mishel/volya_k_istine_po_tu_storonu_znaniya_vlasti_i_seksualnosti.html
86. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. URL: http://royallib.com/book/fuko_mishel/istoriya_seksualnosti_III_zabota_o_sebe.ht
87. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв». Вопросы философии. 1990. №7.С. 143-176. URL: <http://ec-dejavu.ru/g/God.html>
88. Хайдеггер, Мартин. Европейский Нигилизм. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/EvrNig_02.php
89. Харитоновна О. Первая волна феминизма, 2013. URL: <http://womention.org/first-wave-of-feminism/>
90. Цымбал Л. В мире иллюзий: Почему гендерное равенство в Украине – это фантастика. URL: <http://womo.ua/v-mire-illyuziy-rochemu-gendernoe-ravenstvo-v-ukraine-eto-fantaziya/>
91. Шевченко З. В. Теоретико-методологічні засади формування та репрезентації гендеру: соціально-філософський аспект. Вісник Черкаського університету. Вип. 170. Серія «Філософія». 2009 С. 152–159.
92. Элиаде М. Тайные общества Обряды инициации и посвящения. URL: http://royallib.com/book/eliade_mircha/taynie_obshchestva_obryadi_initsiatsii_i_posvyashcheniya.html
93. Эммерамский, Отлох. Книга пословиц. Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. / отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек, М. Л. Гаспаров. М., 1972.
94. Юнг К. О природе психе. URL: http://royallib.com/book/yung_karl/o_prirode_psihe.html
95. Юрлова Е.С. Индия: гендерные проблемы на рубеже XXI века // СоцИс: Соц. исслед. 1998. N 12. С. 83-88.
96. Ячейка 16: первый опыт пробуждения от сна эмансипации. URL: <http://womention.org/cell-16/>
97. Affective Equality Love, Care and Injustice / J. Baker, K. Lynch, M. Lyons, Maggie Feeley, Niall Hanlon, Maeve O'Brien, Judy Walsh, Sara Cantillon. Luxembourg, Springer, 2016. 289 p.
98. Vacchi C.L. The Politics of Affirmative Action: “Women”, Equality & Category Politics. London etc.: Sage Publications, 1996. 191 p.

99. Bem S. L. The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 1974. Vol. 42, N. 2 Pp. 155–162.
100. Bluestone N.H. *Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender*. Oxford: Berg, 1987. 238 p.
101. Blundell S. Vision and Viewing in Ancient Greece Sue Blundell, Douglas Cairns, and Nancy Rabinowitz. Special issue of *Helios*, 2013. Vol. 40. 346 p.
102. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought *Journal of Evolution and Technology*. Vol. 14 April 2005. Access mode: <http://jetpress.org/volume14/freitas.html>
103. Brownmiller, Susan. *Against our Will: Men, Women and Rape*, New York: Ballantine Books; Reprinted edition, 1993, 480 p.
104. Casciani, Dominic The history of the suffragettes. *BBC News*. 2003 (October). Access mode: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/3153388.stm
105. Charles H. Kahn *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Columbia University Press, New York, 1960. Available at: http://www.nyu.edu/classics/Wolf/Kahn_2.htm
106. Davidson J. Politics, poetics, and erôs in archaic poetry. *Erôs and the polis*. BICS supplement (No.119). London: Institute of Classical Studies, University of London, 2013. Pp. 5-37
107. Davidson, Richard J. *Bodymaps: Sexing Space and Zoning Gender in Ancient Athens*. *Gender & History*. Vol. 23. 2011. Pp. 597–614
108. Dworkin, Andrea. *Pornography: men possessing women*. London: Women's Press, 1981. 304 p.
109. *Fight Back! Feminist Resistance to Male Violence*. Edited by Frederique Delacoste and Felice Newman. Berkeley, California: Cleis Press, 1981. 398 p.
110. Firestone, Shulamith. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York, Verso Books, 240 p
111. Fraser, Nancy *A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi*. *New Left Review* 81, May-June 2013.
112. Fraser, Nancy *After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State*. *Political Theory*. Vol. 22, No. 4 (Nov., 1994). Pp. 591-618.
113. Friedan, Betty *The Second Stage*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. 357 p.
114. Frieze, Irene Hanson *Annual Review of Sex Research (Vol. XIII) // Archives of Sexual Behavior*, Vol. 33, No. 6, December 2004, pp. 603–604.
115. Griffin, S. *Pornography and Silence: Culture's Revolt Against Nature*. New York: Harper and Row, 1981. 277 p.
116. MacKinnon Catharine A. *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, Yale University Press, 1979, 312 p.
117. McMillan C. *Women. Reason and Nature*. Princeton University Press, 1982. 165 p.
118. Millett, Kate. *Sexual Politics*, New York, Columbia University Press, 2016, 416 p.
119. Okin S. *Women in Western Political Thought*. NJ: Princeton University Press, 1979. 440 p.
120. Richards J.R. *The Sceptical Feminism*. London: Routledge, 1980. 320 p.
121. Rossi A. S. *Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1973 716 p.
122. Sawicki, Jana *Disciplining Foucault: Feminism, Power, and the Body (Thinking Gender)*. London, Routledge, 1991. 144 p.
123. Storozhuk, S. V., & Goyan, I. M. (2016). Greek «Φυζιζ» as the basis of gender stereotypes. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*. 2016, Vol. 10. Pp. 78-89.
124. Storozhuk, S., & I. M. Hoyan *Gender equality as a modern phenomenon*. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2017, Vol. 11, Pp. 71-83.
125. Thompson, Neil *Anti-Discriminatory Practice: Equality, Diversity and Social Justice*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016. 248 p.
126. Unger, John Ronald, Crawford, Michael. *Sex and gender: The troubled relationship between sex and gender*. *Psychological Science*. 1993. N 4. P. 122-124.

127. Violence Against Women. The Bloody Footprints. Edited by Pauline E. Bart and Eileen Geil Moran. London: SAGE Publications, 1993. 312 p.
128. Wollstonecraft M. A Vindication of the Rights of Womar. New York, Norton, 1975. 384 p.
129. Women's and Girls' Education. UNESCO. Available at: <http://en.unesco.org/themes/women-s-and-girls-education>
130. Young I. Justice and the Politics of Difference. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1990. 286 p.