

Оксана Кісь

БУНТІВНА НАУКА: ФЕМІНІСТСЬКА ПАРАДИГМА В КУЛЬТУРНІЙ ТА СОЦІАЛЬНІЙ АНТРОПОЛОГІЇ (ЗАХІДНИЙ ДОСВІД)

43

Передісторія: жіноча антропологія та антропологія жінок

Феміністські студії у соціальній та культурній антропології країн Заходу виокремились у відносно самостійний напрямок гуманітарних досліджень та почали здобувати визнання в академічному середовищі на початку 70-х років ХХ ст. До цього суттєво спричилося піднесення жіночого руху (так званої «другої хвилі фемінізму») у Європі та США у другій половині 1960-х років. Саме потужна феміністична критика патріархатної сутності західної цивілізації та властивого їй суспільного і наукового дискурсів стала вагомим чинником перетворення так званої “жіночої” проблематики в межах суспільних та гуманітарних дисциплін на один з пріоритетних дослідницьких напрямків.

Дослідниці феміністського спрямування, які часто водночас були активістками жіночих організацій, усвідомлювали політичну складову власних студій, і відверто про це заявляли. Більше того, прагнення збагнути витоки та пояснити механізми гендерної дискримінації для багатьох з них було зумовлено не стільки пізнавальним інтересом, скільки політичними цілями – показати нелегітимність сучасного сексизму (дискримінації за ознакою статі) та обґрунтувати необхідність усунення нерівності прав та можливостей жінок і чоловіків. Райна Рейтер писала: «Коріння цієї книги криється у жіночому русі. Поставлені у ній запитання є більш ніж академічні: відповіді на них допоможуть феміністкам у боротьбі проти сексизму у нашому суспільстві. Вивчаючи інші суспільства, ми бачимо, що нерівність статей

44

є поширеною і що інституції, в яких вона проявляється, мають довгу та складну історію. Щоб насправді зрозуміти це явище, нам слід знайти його витоки та простежити всі його різновиди та трансформації. Наша політична критика має ґрунтуватися саме на такому розумінні походження і розвитку сексизму» («До антропології жінок», 1975).

Відмежовуючись від попередніх досліджень *про жінок* (із властивими їм маскулінними стратегіями, що мали на меті не стільки пояснити, скільки обґрунтувати існуючий status quo), антропологи-феміністки винесли новітні жіночі студії, засновані на залученні жіночого життєвого досвіду в межах соціальної та культурної дійсності в центр наукового дослідження, що не лише змінювало тип аргументації, але також внесло в неї інший пізнавальний інтерес. Прихильники цього напрямку підкреслювали, що завдяки новій перспективі, через вивчення особливих жіночих практик, ідей, досвіду, уявлень та інтересів можна повернути жінкам належне місце і цінність в історичному процесі.

Ще у першій половині ХХ ст. з'явилися перші антропологічні праці, які спростовували пояснення відмінностей між статями виключно біологічними чинниками. Чи не найбільш значущим у цій царині є доробок Маргарет Мід, яка методом залученого спостереження вивчала життя аборигенів островів Самоа та Нової Гвінеї, зосередивши головну увагу на відмінностях чоловічого та жіночого світів у межах кожного окремого племені. У своїх працях „Дорослішання на Самоа” (1928) та „Стать і темперамент у трьох первісних суспільствах” (1935) дослідниці вдалось переконливо довести, що такі категорії як “мужність” та “жіночість” є детерміновані головно культурно і сконструйовані соціально, а не наперед задані біологічно. Однак праці цієї видатної вченої не були належно оцінені доти, доки

феміністська парадигма не ввела категорію статі як соціо-культурного феномену у фокус антропологічного аналізу.

Подібна доля спіткала й фундаментальний трактат сімони де Бовуар „Друга стаття” (1949), що його вважають основоположною працею сучасного фемінізму. У ньому авторка на основі аналізу історії, релігії, міфології, вірувань, звичаїв, структуру сім’ї, уявлення про сексуальні стосунки різних культур показала властиву юдео-християнській цивілізації тенденцію маргіналізувати жінку, трактувати її як істоту неповноцінну, як певне відхилення по відношенню до чоловіка-норми, як „другу стаття”. Учена фактично розкрила ті ключові механізми, за допомогою яких суспільство перетворює природні відмінності поміж статтями у соціальні нерівності, творить подвійні моральні й поведінкові стандарти, формує та освячує ієрархічні відносини між чоловіками та жінками. Проте до піднесення другої хвилі фемінізму ідеї цієї визначної праці залишалися практично непоміченими.

Війна з андроцентризмом

Нова “антропологія жінок” почала розвиватись на початку 1970-х разом з постановкою проблеми представленості жінок – як об’єктів дослідження та як власне дослідниць - в антропології. Головним завданням того часу стало подолання так званого “чоловічого ухилу” (англ. *male bias*). На думку Генрієти Мур, він виявляє себе щонайменше на трьох рівнях. По-перше,

45

етнографи приносять у свої дослідження інших культур ті уявлення та очікування про особливості стосунків між статтями, що властиві їх власній культурі, відтак – розраховують на отримання більшої частини інформації від чоловіків і мало уваги приділяють жінкам. Інший вияв чоловічого ухилу полягає в тому, що в межах самої досліджуваної культури жінку розглядають як підпорядковану чоловікові, і саме це бачення гендерних зв’язків насамперед повідомляють етнологів. Останній прояв чоловічого ухилу походить знов-таки із західної культури і полягає в тому, що дослідники схильні трактувати будь-який асиметричний зв’язок між чоловіком та жінкою як нерівність та ієрархію, що характерно для гендерних відносин у суспільствах Заходу.

Власне, мова йшла про системну характеристику і науки, і суспільства, в якому вона сформувалася – андроцентризм. Андроцентризмом називають такий спосіб мислення, в межах якого саме чоловік розглядається як точку відліку та мірило культурних цінностей і норм. Йдеться про зосередження уваги на чоловікові, який визначає сукупність основних вартостей домінуючої культури, де саме чоловіки та їх поведінка є джерелом норм. Уперше цей термін вжила Шарлота Перкінс Гілман у праці „Світ, створений чоловіками, або наша андроцентрична культура” (1914), звернувши увагу на той факт, що уся європейська цивілізація створена чоловіками, репрезентує їх світогляд і віддає їм перевагу. Андроцентричним слід називати відтак кожне твердження, яке характеризує будь-який аспект жіночого життя як відхилення від норми чи девіацію. Андроцентризм має значний вплив на наукові теорії, визначаючи вибір ділянок досліджень, аналітичних стратегій, теоретичних підходів та методів.

Фактично, перша критика андроцентризму антропологічних студій прозвучала ще у 1971 р. Саллі Слокум у статті „Жінка-збирачка: чоловічий ухил в антропології”. Авторка спростовує популярну тоді теорію про чинники цивілізаційного поступу відому під назвою „чоловік-мисливець” та доводить виняткову роль збиральництва (до якого власне були залучені переважно жінки) для забезпечення виживання і тягlosti спільноти. С.Слокум вказала на те, що більшість досліджень і теорій зосереджуються на чоловічій діяльності і на чоловічому сприйнятті жіночої діяльності, затираючи роль жінок в еволюції людства. Нехтуючи вивченням гендерних аспектів соціального життя і

зокрема жіночого повсякдення, антропологія не здатна повноцінно аналізувати культуру.

Першу відкриту спробу концептуалізувати проблему “чоловічого ухилу” в антропології та з’ясувати причини андроцентризму зробив Едвін Арденер у статті “Вірування та проблема жінок” (1972). Учений вважає, що проблема полягає не лише в тому, що більшість етнографів та інформаторів є чоловіками, але також в тому, що антрополози (і чоловіки, і жінки) застосовують маскулінні моделі їх власного суспільства для пояснення маскулічних моделей інших культур. Андроцентризм дослідника часто посилюється андроцентризмом

46

досліджуваного суспільства, відтак жіноча візія виявляється подвійно репресованою. Аналітичні та концептуальні засоби, що їх використовують етнографи, не дозволяють їм чути жінок чи розуміти їх погляди, натомість вони охоче послуговуються тими суспільними моделями, що надані чоловіками-інформаторами. Осільки в такій ситуації подібний розмовляє з подібним, жінки виявляються “позбавленими мови”, а їх бачення культури – невидимим для науки.

Райна Рейтер підкреслювала, що наявність величезної кількості накопичених етнографами даних про жінок не вирішує проблеми їх невидимості, оскільки найчастіше ця інформація була надана не самими жінками, а чоловіками, які часто недооцінюють, замовчують, спотворюють певні аспекти жіночого повсякдення. Учена закликає дослідників бути більш самокритичними і рефлексивними, відстежуючи власні стереотипи та упередження під час дослідження. Один із шляхів подолання андроцентризму – зосередитись на жінках, з тим, щоб вивчати та описувати те, що вони насправді роблять, записувати та аналізувати твердження, уявлення, погляди безпосередньо самих жінок.

Проте коригування чоловічого ухилу в джерелах та створення нових баз даних про жінок є лише першим кроком, бо справжня проблема включення жінок в антропологію пов’язана не лише з рівнем емпіричних досліджень, а сягає теоретичного і аналітичного рівнів. Таке завдання неможливо роз’язати методом простого “додавання жінок” до антропології, оскільки це не вирішить проблеми їх аналітичної невидимості. Відтак завдання постало ширше: виробити і запровадити нову теорію і методологію досліджень, що відповідала б цим сучасним пізнавальним потребам. Слід було розробити такий аналітичний інструментарій, за допомогою якого можна було б відповісти на ключові питання феміністської антропології: що означає бути жінкою, як культурний зміст категорії „жінка” змінюється у часі і просторі, і як це пов’язано зі становищем жінок у різних суспільствах.

У пошуку причин універсальної жіночої субординації

Початок власне феміністської антропології пов’язують із публікацією трьох ключових книг, кожна з яких фактично започаткувала окремий напрямок цих студій. Збірки статей „Жінка, культура і суспільство” (1974, за редакцією Мішель Цимбаліст Росальдо та Луїз Ламфер), „До антропології жінок” (1975, за редакцією Райни Рейтер) та „Жінки і чоловіки: погляд антрополога” (1975, за редакцією Ернестін Фрідл) зчинили справжній переворот в антропології, запропонувавши цілу низку неординарних теорій, альтернативних пояснювальних схем, новаторських концепцій та методологічних підходів до вивчення гендерних аспектів культури. Кожна з цих праць визнавала поширеність жіночої субординації, але пояснювала причини цього явища в різний спосіб. Росальдо і Ламфер виходили із засновку про „універсальний” характер жіночої підлеглості та меншовартості через ієрархічне протиставлення природи/культури та приватної/публічної сфер, з якими культура асоціює жінок та чоловіків відповідно; Рейтер вказувала на еволюцію та історичний характер інститутів, у яких реалізується статева нерівність та наголошувала на економічному внеску жінок як запоруці певних

прав; Фрідл доводила, що міра чоловічого домінування залежить від господарського типу певної культури. Натхненні бажанням з'ясувати причини та виявити механізми формування другорядного та підпорядкованого становища жінок, антропологи вдалися до аналізу різних культурних традицій.

Чи не найбільшим здобутком феміністської антропології був послідовний

47

аналіз гендерних стереотипів та символіки статі у різних культурах. Головна проблема, з якою зіткнулися антропологи у цій ділянці, було пояснити водночас і надзвичайну культурну варіативність змісту категорій *чоловік* та *жінка*, і той факт, що окремі уявлення про гендер проявляються у багатьох різних суспільствах.

Концепція Шеррі Б.Ортнер, послідовниці теорії структуралізму, набула чи не найбільшого розголосу. Дослідниця вирішила з'ясувати причини всезагального культурного знецінення та підлеглості жінок та виклала свої ідеї у статті “Чи жіноче співвідноситься з чоловічим як природа з культурою?” (1974). Відштовхуючись від теорії К.Леві-Строса про дихотомічне мислення, збудоване на принципі бінарних опозицій, вона показала, що у більшості суспільств жінок розглядають як частину природи і розташовують їх поза історичним часом та простором мислення; натомість чоловіки, як частина культури, живуть в історії, творять, діють, досягають, втілюючи все людське. Культура асоціює чоловіка зі здобутками, прогресом, суспільством і цивілізацією, і водночас, схильна “біологізувати” жінку, зводячи її “культурне” покликання до репродуктивних функцій та природного відтворення. В такий спосіб вибудовується ієрархія категорій чоловічого та жіночого в культурі, де саме жінка та жіночі цінності виявляються знеціненими, маргінальними, другорядними.

Засновком цієї праці є теза про універсальний характер жіночої субординації. Оскільки біологічні відмінності між статями набувають значення лише у культурно-обумовлених системах цінностей, вчена розглядає проблему гендерної асиметрії на рівні культурних ідеологій та символізму. Ш.Ортнер припустила, що, вірогідно, загальне знецінення жінок пов'язане з тим, що повсюдно вважається меншовартісним. Кожна культура розрізняє людське суспільство (цивілізацію) і навколишнє середовище (природу), причому культура намагається опанувати, підпорядкувати природу, вийти за межі природної данності. Культура повсюдно вважається вищою за природу, оскільки людство прагне освоїти та використати природні умови та ресурси середовища. Ортнер припустила, що жінок ідентифікують, або ж символічно асоціюють, з природою, тоді як чоловіків – з культурою. Оскільки культурі належить опановувати та контролювати природу, то ж відповідно й жінок теж слід підпорядкувати та контролювати. Дослідниця бачить дві основні причини такої крос-культурної тенденції ототожнювати жінок з природою. По-перше, особливі репродуктивні функції жінок створюють враження їх спорідненості з природою. Водночас чоловік може або мусить творити штучно, засобами культури, і таким чином, продукувати культуру. По-друге, соціальні ролі жінок виглядають далекими від суспільно-культурницького процесу, оскільки жінки переважно залучені у догляд дітей та домашнє господарство, через що фактично не беруть участі у створенні і функціонуванні суспільних інституцій і громадського життя спільноти.

Ш.Ортнер послідовно демонструє, що на практиці жінки не є ані ближче, ані далі

48

від природи, ніж чоловіки; учена виявляє ті культурні цінності та механізми, за допомогою яких створюється враження особливої „природності” жінок, вона послідовно викриває поширене есенціалістське бачення жінки.

Есенціалізм – переконання у тому, що усі соціокультурні відмінності між чоловіками та жінками є наслідком їх природних вроджених відмінностей, що є незмінними і внутрішньо притаманними кожній особі певної статі від народження. Есенціалістський погляд на жінку ґрунтується на біологічному редукціонізмі, який

виводить усі «типово жіночі» риси вдачі, поведінки, смаки, цінності, види діяльності, способи самореалізації, тощо з особливостей її фізіологічних, гормональних, репродуктивних характеристик. Прагнучи віднайти причини маргінального становища жінки в різних суспільствах, дослідниці нової хвилі піддали нищівній критиці властиві традиційній історіософії уявлення про особливу “природу” жіночої сутності та імманентне їй “жіноче начало”. Натомість вони віддавали перевагу теорії соціального конструктивізму та визначальній ролі культури та соціалізації у їх формуванні жіночої ідентичності. Теза С.деБовуар „Жінкою не народжуються: нею стають” стала гаслом і методологічною аксіомою для послідовниць феміністської критики культури.

Стаття Ш.Ортнер набула нечуваної популярності, її ідея про співвідношення *жінка/природа-чоловік/культура* мала величезний вплив на подальший розвиток феміністської антропології у багатьох країнах. Адже ця схема показувала зв'язок між гендерними стереотипами та ідеологіями та ширшою системою культурного символізму і соціальних практик. Цінність гендерного аналізу культурного символізму полягає в тому, що він дає розуміння шляхів соціокультурного конструювання понять *чоловіка* та *жінки* і того, як ці конструкти згодом розмежовують соціальні ролі та визначають суспільні відносини.

Згодом концепція Ш.Ортнер зазнала серйозної критики зі сторони інших антропологів феміністського спрямування. Основні докори стосувалися універсалістської тези про всезагальність чоловічого домінування, з одного боку, та недооцінки альтернативних жіночих шляхів здійснення впливу та неформального характеру влади і авторитету жінок у деяких культурах, з іншого. Пізніше сама Ш.Ортнер переглянула деякі свої положення. У статті „То чи співвідноситься жіноче з чоловічим як природа з культурою?” (1996) вона продовжує полеміку навколо цієї пояснювальної схеми, почасти визнаючи помилковість своїх колишніх тверджень. Учена визнає, що певною мірою абсолютизувала чоловіче домінування у світі, не надавши належної уваги прикладам егалітарності. Водночас вона вказує на те, що обидва поняття – егалітарність та домінування – надто складні, неоднозначні і хиткі, щоб оперувати ними крос-культурно. „Справді найбільшою „помилкою” у моїй статті, - визнає вчена, - є теза, що зв'язок між жінкою і природою та чоловіком і культурою „пояснює” чоловіче домінування, універсальне воно чи ні. Радше пояснення універсального, чи майже універсального, чоловічого домінування слід розуміти як результат певних складних взаємодій функціональних схем, динаміки влади та тілесних характеристик”. Таким чином Ш.Ортнер не відмовилася повністю від своєї концепції, однак змінила спосіб і масштаби її застосування.

У передмові до збірки „Жінка, культура і суспільство” (1974) М.Цимбаліст Росальдо пропонує власну теорію на пояснення низького суспільного статусу жінок у різних культурах, засновану переважно на аналізі соціальних інститутів. Учена зосередилася на розмежуванні приватної та публічної сфер, при цьому перша чітко асоціюється із жінками, тоді як друга незмінно визнається сферою чоловічою. Росальдо доводить, що суспільства із жорстким розмежуванням цих сфер схильні знецінювати та дискримінувати приватну сферу, а відтак і жінок, які до неї належать. Окрім того, дослідниця підкреслює докорінні відмінності

49

в гендерній соціалізації, яка націлює хлопчиків та дівчаток на різні сфери діяльності та способи самореалізації. В результаті успіх чи невдача чоловіка оцінюються в термінах чоловічих ієрархій (тобто в статусно-рольових категоріях), тоді як більшість жінок (дружини, матері, сестри) здобувають повагу, вплив та статус через особистий зв'язок з чоловікам.

У своїх студіях Росальдо доходить висновку про універсальність андроцентризму суспільного дискурсу, вказуючи, що “будь-яка чоловіча діяльність, на противагу жіночим заняттям, завжди визнається першорядно важливою, а культурні

системи надають авторитету й цінності ролям і діяльності чоловіків.(...) Схоже на те, що певна асиметрія в культурних поцінуваннях чоловічого й жіночого є універсальною”. Дослідниця стверджує, що “повсюдно, від тих суспільств, які ми могли б назвати найрівноправнішими, й до тих, де найвиразніше виявляється статева стратифікація, чоловіки постають як осердя культурної цінності. Повсюдно чоловіки таки мають певний *авторитет* над жінками, мають певне узаконене культурою право на жіночу підлеглисть і покору”. Цікавою є також інша ідея авторки про фемінність як приписаний статус і маскуліність як статус набутий: культура трактує особу жіночої статі як народжену жінкою, дівчинка природнім чином одразу є жінкою, яка лише поступово доходить зрілості; в той час як хлопчик повинен *стати* чоловіком, досягти цього статусу, сформувати відповідний набір чоловічих характеристик в процесі дорослішання та довести свою зрілість.

Запропонована М.Цимбаліст Росальдо дихотомія приватного/публічного також зазнала критики. Зокрема, Елеанор Лікок (1978), послідовниця марксистської теорії, вважає саму тезу про універсальну субординацію жінок неприйнятною, оскільки вона не враховує історичного виміру у розвитку суспільств. Учена відкидає дві ключові тези згаданих вище авторів: (1) що статус жінок є безпосередньо пов’язаний із репродуктивними і виховними функціями жінок та (2) що протиставлення приватного і публічного є прийнятною схемою для аналізу гендерних відносин у будь-якому суспільстві. Е.Лікок доводить, що в докласових суспільствах мисливців і збирачів часто панують партнерські гендерні стосунки, а відмінності між чоловіками і жінками не передбачають відносин панування/підпорядкування. Е.Лікок вважає економічний внесок жінок суттєвим та пропонує оцінювати їхній статус за такими критеріями, як (1) доступ до ресурсів, (2) умови праці, (3) розподіл продуктів жіночої праці. Деякі інші дослідниці поділяють цю позицію, дотримуючись думки, що у багатьох культурах чоловіки та жінки мають різні, гендерно-відмінні, але рівноцінні джерела та механізми впливу та влади, і це не обов’язково означає підлеглисть чи меншовартість.

Праці, що увійшли до збірки „Жінки і чоловіки: погляд антрополога” за редакцією Ернестін Фрідл, зосереджувалися на вивченні жіночої праці та ролі жінок у виробництві: дослідниці аналізували жіночі ролі, статуси та владу у залежності від господарського типу культури. Фрідл дійшла висновку, що чоловічий контроль над жінками пов’язаний з поза домашньою

50

діяльністю чоловіків та їх прерогативою на обмін цінними продуктами та послугами поза межами домогосподарства. При цьому Фрідл наголошувала, що статус жінок у конкретному суспільстві визначається складним співвідношенням багатьох чинників, то ж обирати лише один критерій для оцінки та порівняння становища жінок в різних культурах неможливо. Ідея про залежність статусу і прав жінок від їх економічного внеску здобула чимало прихильників, зокрема серед послідовниць марксистської теорії.

Важливим етапом на шляху критики і подолання андроцентричного підходу в історико-етнологічних дослідженнях стало запровадження категорії патріархату - системи влади та домінування чоловіків над жінками, що завдяки дії суспільних, політичних, економічних інституцій є джерелом гноблення жінок. Наріжним каменем патріархату є принцип ієрархії статей. Феміністське прочитання терміну запропонувала Кейт Міллет („Сексуальна політика”, 1971). В антропології цей термін використовують на позначення виняткового чоловічого контролю над найбільш престижними соціальними, політико-економічними та культурними інститутами певного суспільства.

Взірцем застосування феміністичного дискурсу та психоаналізу в гендерній антропології була праця Гейл Рубін “Обмін жінками” (1975). Аналізуючи сенс обміну подарунками при встановленні соціального зв’язку та логіку системи спорідненості при впорядкуванні суспільних відносин, авторка дійшла висновку про те, що шлюб є головною первісною формою обміну подарунками, а жінка – найціннішим даром.

Відтак “обмін жінками” – це передумова виникнення культури, а домінування чоловіків та підпорядкування жінок – необхідна умова її існування. Гендер у концепції Рубін – це ідеологічна система, яка дозволяє трансформувати *біологічне у соціальне*, а відтак встановлювати соціальний розподіл, заснований на різних можливостях „володіти” та „розпоряджатися” жінками.

Пізніше, підсумовуючи результати наукових пошуків антропологів-феміністок, Сандра Морген відзначила: „Протягом 1970-х головні дискусії феміністської антропології зосереджувалися на „субординації жінок”, „жіночому статусі” та „соціостатевих ролях”. Це період позначений двома взаємопов’язаними завданнями: пошуком пояснення універсальної чи історично сформованої підлеглості жінок, та розвитком підходів для крос-культурного аналізу становища жінок. Хоча багато дослідників припускали, що жінки були підпорядковані чоловікам всюди і завжди, було також і гостре розуміння того, що ролі жінок та їх відносна впливовість і автономія суттєво відрізнялися у різних культурах” („Гендер і антропология”, 1989). Власне, чи не головним висновком з дискусії про універсальний характер субординації, знецінення і маргіналізації жінок стала ідея *культурної релятивності*. Справді, такі категорії як влада та покора, сила і слабкість, престиж і ницість, ба навіть самі поняття *жіноче* і *чоловіче* мають різні смисли і вагу у різних культурах, то ж навіть визнаючи існування певних універсальних принципів та закономірностей у формуванні гендерних відносин слід бути обережним в їх оцінках. Як слушно зауважила Мікаела ді Леонардо: „Деякі явища просто неможливо порівнювати, то ж позитивна чи негативна оцінка життя жінок деінде завжди буває частковою і вибірковою” („Гендер на перехрестях знання: феміністська антропология в постмодерну добу”, 1991).

Полеміка навколо матриархату

Неможливо оминати увагою дискусію довкола проблеми матриархату. Ідея матриархату сформувалась в руслі теорії соціального еволюціонізму та втратила актуальність разом з її занепадом. Своїм другим шансом в суспільних науках вона цілковито завдячує фемінізмові, прихильниці якого бачили в принциповій можливості існування такого суспільного укладу історичний прецедент повноправності жінок та політичний аргумент супроти їх сучасної дискримінації. Важливо, що

51

дослідниці не лише невтомно шукали переконливих свідчень на користь існування матриархату, але й критично переосмислювали сам концепт.

Первісно матриархат розуміли буквально - як суспільний устрій, де влада належить жінкам, а права чоловіків обмежені, тобто вбачали у ньому дзеркальне відображення патріархату. Проте, після ретельних пошуків ученим не вдалося знайти жодного суспільства, яке б відповідало такому критерію чи то в історичному минулому, чи серед так званих „примітивних народів” сучасності. Хоча академічна утопічність такої візії матриархату стала очевидною, деякі дослідниці наполягали на потенційно-позитивному політичному значенні цієї ідеї для піднесення жіночої свідомості. Так Пола Вебстер вважала, що думка про існування подібного укладу „змушує жінок (і чоловіків) уявити суспільство, яке не є патріархальним, а таким, де жінки могли б чи не вперше в житті мати владу над власним життям (...) Уявляти таке суспільство, - впевнена Вебстер, - є політично важливо. Оскільки дискусія про матриархат викриває вади старої парадигми, це заохочує жінок творити нову” („Матріархат: образ влади”, 1975).

У пошуках доказів на користь існування матриархату в історичному минулому, антропологи звернули увагу на так звані „матріархальні міти”, які присутні у фольклорі багатьох народів. Їх загальна фабула зводиться до наступного: первісно жінки посідали тотальну владу, однак правила чоловіками деспотично і нерозсудливо; якось з’явився Великий Чоловік (Бог), який позбавив жінок влади та віддав її чоловікам, встановивши

в такий спосіб справедливий лад. Джоан Бамбергер проаналізувала зміст та контекст побутування подібних міфів та дійшла висновку, що вони не стільки свідчать про існування влади жінок в історичному минулому, скільки слугують для легітимації сучасних патріархатних гендерних відносин („Міф матриархату: чому чоловіки керують у примітивному суспільстві”, 1974). Полеміка про матриархат затягнулася на десятиліття, а докорінна реконцептуалізація самої категорії відбулася аж на початку 1990-х років.

Перші антрополози-феміністки у своїх студіях виходили із засновку, що жіночий досвід відрізняється від чоловічого, і вже тому є усі підстави розглядати його як окремий предмет дослідження. Однією з аксіом сучасної феміністської антропології є теза про те, що вивчення жіночих ролей, поглядів та практик у суспільстві має вирішальне значення для розуміння і особливостей, і перспектив соціального життя усього людства. Однак прикметно, що вже на самому початку становлення феміністської парадигми в антропології. Ще у 1975 р. Р.Рейтер пояснювала, що зосередження дослідницької уваги на жінках необхідне тимчасово, щоб зрівноважити дію андроцентризму, наслідком якого є викривлені і неповні знання про жінок. „Однак остаточним підсумком такого підходу, - писала вчена, - буде переорієнтація антропології на вивчення *людини*. Фокусуючись спочатку на жінках, нам належить переформулювати важливі питання, переглянути усі попередні теорії та виробити критичне ставлення до того, що становить фактичний матеріал. Озброєні такою свідомістю, ми зможемо йти далі до нового дослідження гендеру у нашій власній та в інших культурах”. Таким чином, феміністська антропологія 1970-х не лише забезпечила солідну емпіричну базу, але й створила теоретичні та методологічні передумови для становлення і розвитку гендерних досліджень в соціальній та культурній антропології Заходу.

Література:

- Бородин А., Бородин Д. Матриархат: опыт рассмотрения исторической утопии в феминистской перспективе // Женщины. История, Общество: Сб.ст. / Под ред. В.Успенской. Вып.2. – Тверь, 2002.- С.99-120
- Кісь Оксана. Андроцентричний дискурс в історичних науках // Філософсько-антропологічні студії? 2001. Спецвипуск. – К., 2001. – С.43-58
- Кісь Оксана. Кого оберігає Берегиня, або Матріархат як чоловічий винахід // Я. Информационно-просветительское издание. - № 4(16). – Харьков, 2006. – С. 18-23
- Матьє Николь-Кльод. Він – культура, вона- натура? // Незалежний культурологічний часопис І. – № 17 “Гендерні студії”. – Львів, 2000. –С.4-20
- Мур Генриетта. Феминизм и антропология: история взаимоотношений // Гендерные исследования. – № 5. – ХЦГИ, 2000. – С.115-141
- Ортнер Шеррі. Чи співвідноситься жіноче з чоловічим як природа з культурою? // Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / Під ред. Л.Гентош, О.Кісь. – Львів, 2003. – С. 134-150
- Пушкарева Наталья. Гендерная теория и историческое знание. – М., 2007
- Рубин Гейл. Обмен женщинами: заметки по политэкономии пола // Антология гендерной теории / Под ред. Гаповой Е., Усмановой А. – Минск, 2000. – С.99-113
- Цимбаліст Росальдо Мішель. Жінка, культура і суспільство: теоретичний огляд // Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / Під ред. Л.Гентош, О.Кісь. – Львів, 2003. – С. 111-133
- Marsia-Lees, Frances E., Nancy Johnson Black. Gender and Anthropology. Illinois, 2000
- Moore, Henrietta L. Feminism and Anthropology. Minneapolis, 1990
- Reinharz Shulamit. Feminist Ethnography // Reinharz Shulamit. Feminist Methods in Social Research. – New York, 1992. – P. 46-75
- Reiter Rayna R. (ed.) Toward an Anthropology of Women. New York – London, 1975
- Zimbalist Rosaldo Michelle, Lamphere Louise (eds.) Women, Culture and Society. Standford, 1974