

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ЧОЛОВІЧОГО ТА ЖІНОЧОГО ЯК СОЦІАЛЬНОЗНАЧИМОГО У ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Ю.В. Стребкова

старший викладач кафедри філософії

Національного технічного університету України

„Київський політехнічний інститут”

Розглядається вплив патріархальної нормативної системи зверхності чоловічого на спосіб розуміння суспільної значимості чоловічого та жіночого.

Ключові слова: філософська традиція, патріархат, андроцентризм, ідеологія.

Ні про що в природі не можна сказати, що воно є, можна лише твердити, що воно стає.

Парменід.

Були тут і життя людей, що прославились своєю зовнішністю, красою, силою чи перемогами на змаганнях, а також родовитістю й чеснотами предків; ясна річ, зустрічалися й життя людей непримітних та життя жінок.

Платон. “Держава”, Книга 10, 618В

Починаючи з кінця XIX ст. у філософській думці особливого значення набуває суспільна значимість того чи іншого феномену. Разом з тим, виникнення у XX ст. нових підходів до чоловічих та жіночих культурних репрезентацій, призводить до виникнення ґендерної теорії як нового напрямку міждисциплінарних досліджень. Одним із значних здобутків ґендерної теорії є подолання бінарної опозиції у сприйнятті чоловічого та жіночого і подолання патріархальної традиції у соціальній філософії та філософській антропології. Становлення традиції є довготривалий процес у ході якого певні концепції актуалізуються і набувають особливого значення, а інші видаються незначними або не актуальними та трактуються як утопічні.

Визначення належності філософської школи до певного напрямку не лише відповідає ставленню її представників до основ природного і соціального світу, але й відбувається у тісному зв'язку із існуючою культурною традицією. У історії філософської думки досить багато авторів, котрі звертались як до проблем традиційності, так і до: суспільного значення жіночого та чоловічого. Традиція як філософсько-методологічна проблема, розглянута у роботах Декарта, Бекона, Гобса, Монтеск'є, Гегеля та інших філософів. Серед філософів XX ст. слід зазначити онтологічний підхід Гуссерля і Гайдеггера, праці Гадамера “Істина та метод” і Поппера “Критицизм та традиція”, а також роботи сучасників: американського автора Е. Шилза (Tradition. Chicago, 1981), і докладний огляд існуючих підходів до проблем формування традиції у роботах польського автора Є.Шацького

[25]. Цікавим на наш погляд є те, що декотрі з мислителів, зокрема Бердяєв, в одних роботах розглядали традиційність, у інших – соціально важливі аспекти чоловічого та жіночого, так і не поєднавши цю проблематику у окремій роботі.

Метою дослідження є з'ясування механізмів концептуалізації чоловічого та жіночого як соціально значимого у європейській філософській традиції. Європейська філософська традиція невід'ємна від динаміки історичних епох. Незважаючи на популярність у сучасних дослідників терміну “парадигма”, яка на сьогодні трактується дуже широко, для позначення філософії певного культурно-історичного напрямку ми віддаємо перевагу понятійному блоку “філософська традиція”.

Вихідним пунктом дослідження є твердження про значний вплив патріархальної ідеології на становлення філософських концепцій соціального статусу статі. Патріархальна традиція виступає у ролі концептуальної основи для становлення і розвитку системи життєвих цінностей та ідеалів та відіграє значну роль у репрезентації чоловічого та жіночого у філософських концепціях.

Вивчення соціостатевої компоненти, відповідно до того, як трактувався соціальний процес взагалі, фактично розділилось на пояснення ролі та місця статі у суспільстві по природничому типу, та пояснень духовно-релігійного змісту. До середини XX ст. специфіка розгляду жіночого існувала лише у цих методологічних формах, а саме: мис-

лителі пізнаючи чоловіче, описували його як і людське буття та загальнолюдські цінності у дусі гуманітарного пізнання, жіноче ж поставало вторинним і вивчалось за шаблонами природничого, натуралістичного а інколи й відверто вульгарного. Чоловічому надавався статус культурно-історичного, чоловікові – надстатевої особистості. Стать, зокрема жіноча, за таких умов, могла виступати лише у якості предметної галузі природничих наук.

Європейська філософська традиція бере свій початок з Античності. Гуманітарна філософська складова бере початок від гуманітарної орієнтації софістів, серед яких Протагор започаткував віднесення етично-суспільних питань до філософської царини. Та все ж найбільшими авторитетами античності у сфері суспільного справедливо визнаються Сократ, Платон, Аристотель. Суспільне значення жіночого та чоловічого античними мислителями, зокрема Сократом, обговорюється у формі діалогів, серед яких чільне місце займає “Держава” Платона. Композиція діалогів та їх форма не має чіткої концептуальної структури традиційного наукового трактату. Певні питання подаються у метафорах, міфах, натяках тощо.

У платонівських діалогах жінки фігурують іноді як речі, позбавлені людської суб’єктності: “.. їм потрібні будуть і вигідні ложа, і столи, і всіляке начиння, і страви, і мазі, і пахощі, і гетери, і пироги..” [23, 58], іноді як годувальниці, служниці. Себто – віднесені до ряду “посередників”, або інтерпретуються як джерело непотребних пристрастей. Дискутуючи про негідність для людини уподібнюватись до людей божевільних, “гірших ніж *він сам*” (курсив – *авт.*), рабів, співрозмовники дійшли висновку, що “тому, хто повинен стати добродішним *людиною*” не дозволено наслідувати будь-яку жінку [23, 81-82]. Останнє, зважаючи на нагадування про “не притаманне вільній людині .. й взагалі ганебне”, можна трактувати як заборону на трансвестицизм під час театральних вистав, але докладний аналіз діалогу (так би мовити ряд наслідування) свідчить про етичну оцінку естетичного, яка ставить жінку у один ряд із тими, “кого *він* у душі зневажає” [23, 81-83].

Суспільна роль жінки у “Державі” повною мірою розкривається у п’ятій книзі, яка починається з питання про дітонородження і суспільну власність на жінок та дітей. Аналізуючи природу жінки, учасники діалогу відзначають значні розбіжності між жінками, але постулати про те, що жінка має “куций розум” [23, 163] і у всьому поступає чоловікові [23, 146], не обговорюються і виступають у якості апріорних аргументів. Подібні висловлювання Сократа можна знайти і у інших діалогах Платона: “Кратил”, “Теетет”.

Наприкінці сьомої книги “Держави” Платон стверджує, що жінки, які мають певні природні

здібності, також можуть стати правительками, а Сократ зауважує: “жінки в усьому користуються тими ж правами, що й чоловіки” [23, 238]. Хоча з попередніх діалогів зрозуміло, що під *людьми*, призначеними “на високі посади урядовців”, розуміють виключно чоловіків, оскільки постає питання про “обзаведення дружинами” [23, 197-198] і далі протиставлення “мудрих *мужів*” та “*людей*” такого типу, .. що витрачаються без ліку на жінок” [23, 244]. Як відомо Платон, не вважав демократію ідеальною формою правління у державі, зазначаючи її недоліки, він вказує, що лише пересічні посередні люди, подібні до жінок та дітей, можуть захоплюватись нею. Надалі подибуємо, що на протигагу жінці, гідність чоловіка - можливість зберігати спокій і силу духу [23, 311].

У діалозі Платона “Тімей” Сократ наголошує про необхідність розвитку природних здібностей однаково для жінок та чоловіків [21]. Логічно обґрунтовані міркування Сократа щодо загальнолюдських чеснот (добродішності) у діалозі “Менон” [24, 577-579]. У відповідь на можливість існування окремо чоловічих та жіночих чеснот, Сократ доводить, що сила людини та її добродішність не залежать від статі людини. Це, фактично, є першою згадкою про ґендерну інваріантність як етичний критерій. Зважаючи на авторитет Сократа у соціальній філософії та значення його творчого доробку на формування європейської філософської традиції в цілому і зокрема у сфері етики, можна передбачити, що саме концепція рівності у етичних підходах до жіночого та чоловічого значить прихильність у майбутній європейській філософській думці. Однак, слід відзначити значний вплив соціокультурних форм традиції на процес філософської концептуалізації. У Діогена Лаєрського, знаходимо опис тогочасних зразків “справжнього чоловіка” та буркотливої жінки, у якій вбачають Ксантипу – сварливу дружину Сократа [14]. Слід зазначити, що на той час у грецькому суспільстві були відсутні соціальні та духовні передумови втілення принципів суспільної рівності жіночого та чоловічого, що не сприяло розвитку цих ідей у послідовників Сократа та Платона. З часом ідеї Платона визнаються утопічними, а підходи Аристотеля лягають у основу європейської філософської традиції.

Отже, визначаючи роль жінки у ідеальній державі, пропонуються дві концепції: рівність чоловіків та жінок-охоронців, спільна власність на жінок та дітей і можливість жінки стати філософом-правителькою держави. Разом із тим, дискусія здебільшого означена чоловічими образами, а певні ре-

пліки цілком очевидно відображають тогочасну соціальну другорядність жінок. До прикладу: “Більшу частину часу він сидить у своєму плащі, зачаївшись як жінка, і заздрить іншим громадянам, коли хтось із них від’їжджає в чужі краї і зможе побачити щось добре” [23, 281].

Важливим аспектом філософії античних авторів є роздуми про безсмертну душу, що набули свого розвитку за часів середньовіччя, трансформувались у вчення-концепцію та сприяли виникненню теології. Вважається, що саме Платоном була концептуалізована нова оригінальна синтезу душі, однією зі складових якої було поняття про незалежність душі від тіла. Повертаючись до діалогу “Тімей”, подібуємо певні вказівки на ознаки рівності душ “первое рождение будет для всех душ установлено одно и то же, дабы ни одна из них не была им унижена.” [21]. Але у наступних репліках стає зрозумілим, що душа може бути принижена жіночим тілом: “стать теми живыми существами, которые из всех созданий наиболее благочестивы; поскольку же природа человеческая двойственна, лучшим будет тот род, который некогда получит наименование мужей” та “тот, кто проживет отмеренный ему срок должным образом, возвратится в обитель соименной ему звезды .. , а тот, кто этого не сумеет, во втором рождении сменит свою природу на женскую. Если же он и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу”. “..Поскольку одна часть души имеет более благородную природу, а другая - более низкую, они разделили полость этого туловища надвое, как бы обособляя мужскую половину дома от женской” [21].

“..Кто устроил нас, ведали, что некогда от мужчин народятся женщины, а также и звери...” [21]. “Среди произошедших на свет мужей были и такие, которые оказывались трусами или проводили свою жизнь в неправде, и мы не отступим от правдоподобия, если предположим, что они при следующем рождении сменили свою природу на женскую” [21].

Отже, можна констатувати, що у концепції Платона існує неузгодженість між тезою про незалежність розумної душі від тіла та твердженням про зв’язок жіночої тілесності з порочністю та душевною меншовартістю.

У платонівському “Бенкеті” вустами учасників діалогу лунають такі ідеї:

- природність, чистота та вищість гомосексуального кохання;
- вищість та моральність чоловічого у порівнянні з брутальним жіночим;
- андрогінність, яка лише підтверджує правильність перших двох тез.

Думка про те, що “в ідеалі” чоловіча та жіночі частинки знайдуть свою справжню половинку, – як розглядали ідею андрогінії послідовники Платона, в оригіналі не обговорюється. Та це й не дивно, з огляду на те, що у міфі поряд з андрогінами жили звичайні чоловіки та жінки. Божественним та найкращим визнавалось те, “що ближче за все до найліпшого: зустріти предмет кохання, подібний до тебе” (рос. – который тебе сродни), тобто свою гомоеротичну половинку. Розглядається також блудливість та неперебірливість гетеросексуальних контактів: “Чоловіки, що являють собою одну з частин тієї двостатевої істоти, котра називалась андрогіном, хтиві до жінок, та блудники .., а жінки такого походження впадають за чоловіками та розпутні”. Учасники дискусії дійдуть висновку: “той, хто завдяки правильному коханню до юнаків підніметься над окремими різновидами прекрасного та почне долучатись до найпрекраснішого, той, мабуть досяг мети” [25].

На противагу цим судженням вустами “премудрої чужоземки Діотими” спочатку лунає думка про божественність союзу жінки та чоловіка і зачаття, означена суто жіночими образами (поняттями): вагітність, плід утроби та пологи. Останні розглядаються як устремління любові до прекрасного та безсмертного (вічного). Далі ж відбувається розщеплення ідеї набуття вічності на приземлений біологічно детермінований тілесний потяг до жінок та духовно багатий і безсмертний концепт духовної вагітності чоловіка, “який породжує та вигодовує справжню добродичність”. Ті ж з чоловіків, хто прагне позбавитись від тягара тілесного, – звертаються до жінок. Зазначені ідеї призведуть у подальшому до жорсткої теоретичної дихотомії та протиставлення чоловічого і жіночого, як духовного та тілесного, відповідно.

Оскільки жінки становили половину зпоміж вільно народжених, намагання впорядкувати державний устрій таким чином, щоб закони щодо жінок були “правильні і відповідали правильним засадам” [10, 34], для патріархального античного суспільства було досить складно. Слід було по-перше, підкріпити серйозними аргументами позбавлення жінок прав, по-друге, – справедливо витлумачити несправедливі щодо жінок закони. Аристотель знайшов у якості вагомому аргументу “природну” схильність жінки до підлеглості. Соціальна підлеглість жінок фактично без обґрунтування стала не лише виправданою, а й природною. Оскільки, “чоловік за своєю природою .. більш покликаний у керуванні” [10, 31] та “чоловік стосовно жінки: перший за своєю природою стоїть

вище, друга – нижче”, тому “він панує, а вона перебуває у стані підлеглості” [10, 20].

Хоча Аристотель описує різні види влади, “відносини між трьома парами складників: господар, раби; шлюбне співжиття чоловіка і дружини та батьківство” мають спільний ієрархічний характер. Порядок, за якого “править кожний жінками та дітьми” стає закономірним, визнається корисним і справедливим, як і рабство взагалі. Важливим етапом концептуалізації є встановлення зв'язку між владою у сім'ї та ладом у державі, чим закладено основи патріархального типу суспільства: законність чоловічого домінування. “Влада господаря у сім'ї – влада однієї людини, монархія” [10, 23]. Зазначаючи різницю між природою жінок та рабів, Аристотель вважав справедливим підпорядкування жінок та рабів, а порушення цього порядку – гидким протиприродним розбещенням [[10, 16, 55]. Розглядаючи рід дружби, що заснована на зверхності однієї зі сторін, Аристотель наводить приклади ієрархічних стосунків: батько-син, чоловік-дружина, керівник-підлеглий [9, VIII].

Отже, основна ідея концепції патріархального суспільства сформована ще Аристотелем: “Домашнє господарство .. складається з трьох частин: влади господаря над рабами; влади батька над дітьми; стосунків між чоловіком та дружиною”. Причому влада над дружиною і дітьми здійснюється різним чином. Влада чоловіка над дружиною схожа на владу державця (над громадянами), влада ж батька над дітьми – на владу царя над підданими [10, 31]. Далі йдеться про можливість взаємозаміщення у владних стосунках між чоловіком і жінкою. Також, у визначенні поняття володіння Аристотель наводить у якості значення: “Про нас також можна сказати, що ми маємо дружину, та про дружину – що вона має чоловіка” [8, 90]. Це свідчить, не лише про встановлення зв'язку між владою господаря дому та государя, а й про залишки рівності у підходах до подружніх стосунків. Разом із тим розглядається можливість дружби, заснованої на зверхності однієї зі сторін: дружні стосунки батька та сина і взагалі старшого та меншого, чоловіка та жінки та всякого начальника до підлеглого [9, VII].

Якщо Платон здебільшого звертає увагу на біологічні розбіжності між чоловіками та жінками, за умови можливої соціальної рівності, то Аристотель актуалізує ці розбіжності та надає їм особливого суспільного значення.

Вважаючи безглуздими посилення Сократа на тваринний світ у якості аргументів на користь рівності жінок та чоловіків [10, 43], Аристотель сам неодноразово посилається на тваринний світ, зокрема для аргументування нерівності та підвладності [10, 20, 24]. Упорядковуючи людину предмету-засобу і роблячи одну людину власні-

стю іншої Аристотель для обґрунтування своєї позиції здебільшого використовує паралель підлегла людина - тварина. Висловлена Аристотелем думка про природну схильність одних до влади, а інших до покори мала багато складових, серед яких: значна фізична сила рабів, яка уподібнює їх до тварин (биків) або інструментів.

Нецікава для Сократа природа, у Аристотеля стала основою ставлення до жіночого взагалі. Біологічно детермінована необхідність “спонукає .. сполучатись попарно .. жінку та чоловіка з метою продовження нащадків, і сполучення це не обумовлене свідомим рішенням, але залежить від природного прагнення, притаманного й іншим живим істотам та рослинам, — залишити по собі іншу подібну істоту” [10, 15]. Також, лише репродуктивною метою виправдовували стосунки чоловіків та жінок учасники платонівських діалогів, надаючи надзвичайного значення та особливої духовності гомосексуальним зв'язкам. У поєднанні з необхідністю “унікати зайвої кількості новонароджених” задля недопущення бідності [10, 45, 56, 209], витіснення жінки до репродуктивної сфери робить її поза цими межами соціально незатребуваною. У подальшому такий підхід призведе до виникнення у середньовіччі альбігойської єресі та мізогінічних ідей християнства. Редукція жіночого спричинить певні методологічні метаморфози, створить інерцію у філософському осмисленні “жіночого” та призведе до трактування статі як “питання, не гідного філософської уваги”.

Погляди Аристотеля більшою мірою розходились із платонівським (сократівськими), зокрема, рівність чоловіка та жінки у будь-якому варіанті стає протиприродною та шкідливою. У “Політиці” Аристотель не погоджується з Сократом, що чесноти є однаково притаманними як жінкам так і чоловікам, але насправді Аристотель лише поглиблює думку висловлену учасниками платонівського діалогу “Менон”: “ його чеснота у тому, щоб справлятися з державними справами, .. чеснота жінки — полягає у тому, щоб добре розпоряджатись вдома.. та залишатись слухняною чоловікові” [24, 576]. Аристотель вважає, що жінкам, як природно підлеглим, етичні чесноти притаманні меншою мірою [10, 33]. Наведений приклад ілюструє можливість повернення до спростованої теорії та намагання філософів отримати першість у вирішенні важливого для патріархальної ідеології питання стосовно жіночих та чоловічих чеснот.

Аристотелем було описано “природний” стан владних стосунків: рабовласник панує над рабом, душа над тілом, розум над ба-

жаннями, чоловік над жінкою. Чим було не лише окреслено класичний дихотомічний ряд опозицій, а й надано стосункам між чоловіком та жінкою ієрархічного характеру. Значна частина другої книги аристотелевої "Політики" присвячена критиці концепції спільності щодо дітей та жінок. Вона розглядається у контексті власності взагалі та власності чоловіка на землю та її плоди і на жінку та отриманих від неї нащадків. Спільна власність на жінок не виключається, але не визнається доцільною через певні проблеми між батьками, синами, братами [10, 38-39]. Отже, Аристотель започатковує ставлення до жінки як до власності чоловіка.

Можливість рівності чоловіків та жінок критикується при аналізі "Законів" та звичаїв у Лакедемоні. "Забуваючи" про те, що за думкою Платона, жінки мають приносити суспільну користь не меншу ніж чоловіки, Аристотель прирівнює їх до натовпу прислуг та чоловіків які нічого не роблять [10, 44]. По-перше, це відображає тогочасне становище жінок зі знаті, які мали "свободу ні для чого" і, володіючи певними правами, не могли ними скористатися, по-друге - маємо натяк на меншовартість робіт які виконують жінки подібно роботі прислуги або раба. Незважаючи на те що з-поміж жіночих робіт найбільш цінною для суспільства визнається лише здатність виношувати здорових нащадків, Аристотель зазначає, що і вагітні жінки не повинні байдикувати, мають їсти щось важке для перетравлення, і мати "неспокійне фізичне життя" [10, 211]. Подібні ж правила і для рабів. Отже, дозвілля та життєві зручності, що, за Аристотелем, необхідні для занять філософією – "не для рабів" і не для жінок [10, 205].

Зв'язок етики, політики та біології у філософії Аристотеля досліджувала американська авторка Лінда Ланґе, яка розкрила ставлення Аристотеля до жінки як до дефективної істоти [37]. Ставлення до жінки як до природної аномалії досліджує російська авторка Г. Брандт [12, 28-33], яка наводить ряд думок, що призвели до трактування жіночого як іншого, описаного Сіміною де Бовуар у відомій роботі "Друга стать" [11].

Аристотель засуджує поблажливе ставлення до жінок, зокрема можливу їх участь у "громадських трапезах" рівно як і надання жінкам громадських прав, та разом із цим критикує "легковажність лакедемонського законодавства у питанні про жінок: "Законодавець .. встановив закони лише стосовно чоловіків. А жінок він випустив з уваги. Вони ж у Лакедемоні живуть розманіжено й поведуться дуже свавільно" [10, 44, 55]. За патріархального устрою жінки, з одного боку, не повинні мати громадянських прав, з іншого таке "випадіння із закону" не могло давати їм свободи. Для вирішення цієї дилеми Аристотель вперше застосував одну з основних

ідей патріархального суспільства: жінки самі не хочуть мати законні права [10, 55]. У "Нікомаховій етиці" Аристотель поглиблює ідею витіснення жінок із суспільного життя та виведення їх з під сфери впливу громадянського закону до сімейно-побутової сфери. Розділяючи право на сімейне, що стосується жінок, і державне, Аристотель фактично позбавляє жінок законного захисту їх громадянських прав [9, VII].

Отже, обґрунтована Сократом та Платоном концепція суспільної рівності чоловіків та жінок не знайшла свого подальшого розвитку у Аристотеля та його послідовників. Разом із тим, Аристотель еkleктично поєднує певні ідеї з платонівських діалогів, у відповідності до системи цінностей та ідеалів патріархального суспільства. З часом у філософській традиції демократичні ідеї рівності чоловіків та жінок стали розглядатись як частина утопії платонівської "Держави", а започатковані Аристотелем патріархальні підходи до суспільного значення жіночого набули концептуального значення. Питання щодо суспільного значення утопій розкриті Є.Шацьким у роботі "Утопія". Утопічні погляди щодо спільності на жінок набудуть характеру різних патріархальних за суттю концепцій. Відрізнити їх буде ставлення до спільності не лише на результати жіночої праці а й на сексуальні послуги. Дискусія щодо цього питання описана Томазо Кампанелло у відомому утопічному творі "Місто сонця".

Однією з найважливіших для становлення європейської філософської традиції ідей вважається вчення про етику, яке сформоване Аристотелем у роботах "Нікомахова етика", "Евдемова етика" та "Велика етика". Саме з часів Аристотеля у філософській традиції концептуалізується поняття етики як способу розуміння та тлумачення суспільного. Не слід забувати, що Аристотель вважав етику галуззю практичного пізнання і його характер осмислення основних етичних проблем та спосіб обґрунтування моралі знайшов своє відображення практично у всіх більш пізніх етичних концепціях європейської філософської думки. Цікавим для подальшої середньовічної інтерпретації жіночого є те, що описуючи канібалізм та інші жахливі вчинки істот зі "звірячою душею", Аристотель конкретизує, що ці істоти були жіночого роду [9, (V) кн. 7, 6]. Для становлення середньовічних філософсько-релігійних доктрин мали надзвичайне значення неймовірні анатомічно-фізіологічні "фантазії" стосовно сімені як наділеного душею мозку та скаженого звіра жіночого органу [21] Хоча ще у древньому Єгипті медицина могла спростувати ці казки, аж до XX ст.

можна знайти псевдонаукові гіпотези, що піднімають архетипи жіночого та чоловічого. Важливо, що гедоністична ідея сполучення щастя із насолодою, яка теоретично обґрунтована та концептуально оформлена не знайшла свого розвитку у середньовічній філософії, у той час як міф про звірячу жіночу натуру перетворився на основну доктрину жіночої “порочності”. З часом підсвідомий страх перед жіночим набуває антропоморфного характеру і персоніфікується у середньовічному образі відьми [34, 110-120].

Вислів, який наводить Аристотель, “мовчання жінку прикрашає”, – можна віднести до всіх жінок, але не до чоловіків [10, 33]. Він не лише вказує на позбавлення жінок можливості оволодіти важливим мистецтвом риторики, але й об’єднує у вимогах *всіх* жінок незалежно від соціального статусу (рабинь та матрон, гетер та селянок). Розвиток цієї ідеї знаходимо у апостола Павла та Еразма Роттердамського. Під шквал філософських дотепів останнього у “Похвалі глупству”, підпали юристи і лікарі, герої, багатії та мудреці, старці, богослови та вельможі і ще безліч образів, серед яких і жінки, які є дурними за своєю природою і *всі* являють собою *єдину групу* [25]. Якби і чоловіки розглядалися подібно до жінок – “Похвала глупству” складалася б лише з двох розділів! Дехто з сучасних дослідників піддає жорсткій критиці позицію Еразма Роттердамського, який вважав жінку тілесною (плотською) частиною людини [33]. На нашу думку, прикрим є лише те, що дотепний Еразм, висміюючи недалекість філософів та богословів, не вбачав найменшого глупства у своїй традиційній позиції щодо жінок.

Саме на прикладі метаморфоз у нормативно-ціннісній системі можна легко відстежити концептуалізацію жіночого як підлеглого, підпорядкованого, вторинного та залежного по відношенню до загальнолюдського, яке ототожнювалось із чоловічим. Нова концепція сім’ї та зміна статусу жінки у еллінсько-римській філософії (стоїки: Епіктет, Сенека, Плутарх) не принесло жінці очікуваної рівності у моральних підходах.

Сенека, який, з одного боку, зазначав етичну чесність однакових вимог до чоловіка та дружини щодо подружньої вірності: *“Знаєш, що нечесно вимагати від дружини цнотливості, а самому зваблювати чужих жінок; знаєш, що їй негоже водитися з перелюбником, тобі – з повією”*¹, [28, 398], з іншого – відзначав існування різних настанов стосовно поведінки з жінками у залежності від їхнього сімейно-вікового статусу: *“.. гадаєш не буде якоїсь різниці між безплідною і плодючою, між підстаркуватою і молоденькою, між матір’ю і мачухою?”* [28, 395], прийшов до висновку про теоретичне філософ-

ське ядро морально-етичних імперативів, яке базується на принципах всезагальної людяності.

Цікаво що Сенека, засуджуючи ганебність ситуації коли у самому злочині менше провини ніж у його виправданні [3, 430], сам потрапляє у таку пастку через упереджене ставлення до жінки, яка намагається здобути рівність. Намагання захистити і водночас використати авторитет лікаря Гіппократа, спричинило до використання у якості аргументу хибного лікарського припущення: “у жінок ні волосся не випадає, ані не болять ноги. Нині ж вони й лисіють і на ноги скаржаться” [28, 414-415]. Тогочасна медицина не мала змоги з’ясувати етіологію подагри та інших хвороб, але вже мала дані щодо тотожності будови травної системи у чоловіків та жінок. Сенека у моральних листах до Луцілія описує потворні картини з римських трапез, учасники яких втратили будь-яку міру у гонитві за насолодами. Сенека не приходять до висновку, що нездоровий спосіб життя, який однаково впливає як на жінок так і на чоловіків, свідчить на користь спільної природи як чоловічого так і жіночого організму. Натомість він вбачає причину хвороб у рівності жінок із чоловіками, в результаті якої (рівності) змінилася специфічна жіноча природа “її, так би мовити, переможено”. Обурення у Сенеки викликають не хибні методи досягнення “псевдорівності”, а саме намагання урівняти з чоловіками, яке Сенека вважає протиприродним. Сенека розвиває думку Аристотеля про існування людської природи та міфічної жіночої природи, яка зобов’язує жінку лише коритися, терпіти та піддаватися від народження [28, 415]. Можливість філософського осмислення могла допомогти у вирішенні конкретно-наукової (медичної) проблеми, натомість маємо приклад впливу патріархальних упереджень, які не лише стали на заваді прогресу, а й перетворили хибні висновки на підґрунтя для подальших концепцій.

Результат дослідження залежить не лише від властивостей та методів дослідження об’єкта, а й від теоретичних (позиції) суб’єкта та “переконань” дослідника. Чоловіче та жіноче набувають нових суспільних значень за збереження традиційних підходів патріархальності. Різноманітні концепції, щодо причини та походження суспільної нерівності статей мали спільні ідеї, передусім — переконання про два полюси буття, яке стало теоретичним ядром європейської філософської традиції, починаючи з III століття. Злиття античної та ранньохристиянської філософії являє собою квінтесенцію стереотипного патріархального мислення. На

¹ Мається на увазі наложниця, що значиться у більшості російських перекладів.

зміну античній еkleктиці прийшов догматизм середньовіччя, але ідея жіночої меншовартості знайшла своє підкріплення та набула мізогінічного характеру у роботах філософів-теологів. Теоретико-пізнавальною складовою тогочасної філософії (патристики) стає дуалізм, зокрема - добра та зла, тісно пов'язаний з дихотомією "чоловіче-жіноче". Ще Оріген у III ст. висловив думку, що людина складається з духу, душі та тіла. Але незалежно від прихильності тому чи іншому напрямку, філософи середньовіччя: патристики, схоластики і містики надавали певних рис душевному та духовному у залежності від ставлення до жіночого та чоловічого.

Аналіз робіт середньовічних мислителів, у контексті концептології міститься у роботі С. Неретіної "Тропы и концепты". Співвідношення чоловічого та жіночого у сфері духовно-релігійного досвіду та екзистенції ґрунтовно опрацьовано у роботах вітчизняних авторів: Н. Чухим, Н.Хамітова [31; 32] та С.Крилової (робота "Феномен любові"). Тож, наведемо лише приклади, що ілюструють вплив патріархальної системи на становлення середньовічної філософської традиції.

Хоча найвідоміший серед патристів Аврелій Августин з наверненням до християнства відмежувався від античної філософії, його ранні діалоги вибудовані за кращими правилами античної традиції у дусі неоплатонізму. У одному з них Аврелій Августин залишав за жінками право брати участь у філософських дебатах [4], та утримувався від закидів щодо жіночої розумової неповноцінності. Невдовзі після Августина, у Європі настане занепад інтелектуальної культури. Зважаючи на примат душі та віри у осягненні істини, наділеність жінки розумом та логічним мисленням не означатиме автоматичну належність їй людської сутності.

У V ст. середньовічні мислителі дискутували про можливість існування душі у жінки [8, 32]. З часом, коли "логос" посяде чільне місце у філософській думці, жіноче буде ототожене з душевним, "практично" позбавленим мислення та розуму взагалі. Через містифікацію жіноче начало, котре у деяких авторів пов'язане із образом мудрості – Софії, з часом, цілковито позбавлять інтелектуальних характеристик. Підґрунтям для цього стане переконання про те, що демони наділені надчуттям поступаються людині розумом.

У деяких роботах є певна неузгодженість, зокрема Августин вважав що з приходом Христа минула епоха древнього рабства та настав час свободи людини, але свобода трактується у контексті волюнтаризму, і не призначена для жінки [3]. Такий підхід ляже у основу педагогічних концепцій Відродження.

Любов містифікується і набуває особливої духовної значимості у пізньому середньовіччі

(Йоган Екгард) та витісняється зі сфери соціального. Значного поширення набуває аскетичний містицизм, становлення якого відбувається за патріархальними схемами. На противагу від думки Аристотеля "ніхто не може блудити з власною дружиною" [9], Сенека, вважав час, проведений як із дружиною так і з коханкою однаково марним [18; 28]. Блаженний Августин вважав, що ніщо не позбавляє моці мужній дух так, як жіночі принади, та тілесні дотики, без яких жінки не можуть обходитись і вказував на небезпеку, яка криється у стосунках з жінкою [1].

Концептуалізується чоловіче домінування у шлюбі [3]. Справжнє кохання, яке унеможлиблює домінацію, було однією з причин трагічної долі Абельяра та Елоїзи, які не стали подружжям, бо "одруження означало б для нього безчестя і поклато б край його кар'єри." [13]. Міркування та роздуми про кохання здебільшого підсумовуються: "ібо нікто не достигнет царства Божьего, если не возненавидит плотских уз" [3]. Лунають заклики про утримання від шлюбних стосунків: "ничего не избегать так, как сожительство с женщиной. .. Поэтому я полагаю, что поступил справедливо и полезно для свободы своей души, приказав себе не желать, не искать и не брать жены" [1]. Згодом стане засадою ідеї нечистоти жіночого, та у XIII ст. трактуватиметься католицизмом як обґрунтування необхідності цілібату.

В одному з ранніх діалогів Аврелія Августина, задля ілюстрації логіки у дослідженні хибного та істинного наводиться приклад у якості неймовірного (пустого поняття): політ Медеї на крилатих зміях. Цікавим є те, що палких поборників монотеїстичного християнства не бентежить належність міфічної істоти до конкуруючого релігійного пантеону. Середньовічні послідовники, що зятато оберігали чистоту віри від інтервенцій грецьких богів та палили на вогнищах інквізиції за будь-який несанкціонований єдинобожжям духовний зв'язок, ставились досить поблажливо до поширених згадувань та дослідження міфологічної нечисті. На противагу такій поблажливості, у суспільній свідомості культивувалась нетерпимість до мирської жінки, що наразі постає у образі розбещеної союзниці диявола, яку зображують на середньовічних гравюрах як вершницю на крилатому змієві. Містифікації стосовно злих намірів та діянь відаючих жінок мають глибоке коріння та були поширені ще за часів античності. Оскільки магія є специфічною формою релігійної культури [21], а у християнській ритуалістиці жінка може виступати лише пасивним об'єктом, проявляючи активність, жінка тим самим становила конкуре-

нцію у суто чоловічій царині, а отже, наражалась на небезпеку звинувачення у чаклунстві (Якоб Шпренгер, Генріх Крамер "Молот відьом") [20].

На нашу думку, пізню та найбільш відому роботу Блаженного Августина "Про град Божий" цитувати недоцільно, оскільки викладені у ній мізогінічні ідеї неодноразово викликали нарікання ще наприкінці XIV ст. (роботи Христини Пізанської [16]) і дотепер є предметом феміністичної критики [8; 27; 29; 35].

Ставлення до жіночого у роботах Хоми Аквінського також було предметом аналізу багатьох дослідників (Г.Брандт, В.Ушакова). Хома Аквінський проповідував першість розуму і, на противагу волюнтаризму августиніанської школи, стояв на позиціях грецького інтелектуалізму. Серед прихильників августиніанської традиції Хома Аквінський мав найбільше опонентів [30, 334-345]. Але погляди стосовно жіночого співпадали, незалежно від філософської, теологічної та етичної позиції.

Зважаючи на констатацію у філософських доктринах середньовіччя переваги ірраціональних сил душі над розумом, переваги душі над тілом (так вважали і грецькі філософи) та перемогу волі над розумом, жіноча активність набуває характеристик ганебності, гріховності, жіноче ототожнюється з розбещеною тілесністю, постає як джерело спокус і стає втіленням диявольського зла. Незважаючи на обґрунтовану ідею Аврелія Августина: "ніяка природа .. не є зло" [3], гностики та маніхеї проголосять тіло злом. Северіан висловить домінуючу думку: жінка цілковито, а чоловік нижче пояса є витвором диявола [36]. Задля підтримки цієї ідеї прихильники маніпулюють навіть авторитетом Ісуса Христа та Святого Письма, яке трактувалось дуже широко, але завжди у межах патріархальних імперативів. Оскільки тлумачення Священного Писання стає основним способом середньовічного філософського мислення, патріархальна ідеологія проявляється на всіх рівнях екзегези². На семантичному рівні етимологічного аналізу текстів спостерігається заміна слів та понять: людина-чоловік, жінка - істота. На рівні концептуального аналізу: думки авторів текстів тлумачаться у контексті гріховної жіночої сутності. І на найвищому рівні системотворчої екзегези, вибрані місця тексту стають тільки приводом для побудови мізогінічних концепцій.

З епохою Відродження пов'язують зміну у підходах до філософії античності. Та зміни ці не виходять поза межі патріархальної традиції. Середньовічні погляди та думки як і античні патріархальні ідеї набувають подальшого розвитку та оформлюються на новому рівні. Ототожнення чоловічого з загальнолюдським відбува-

ється на рівні підміни понять: антропоцентризм Відродження (як і Реформації) за своєю суттю є андроцентризмом. Принцип розуміння Бога як безособового начала виключає саму можливість жіночої опозиції. Гуманізм, що передбачає вільний розвиток особистості і стане одним із головних надбань епохи Відродження, обтяжений тогочасними соціальними умовами існування жінок, сприятиме розвитку лише чоловічої частини людства. Ототожнене з чоловічим творче активне начало, відводячи жінці роль об'єкта, позбавить жінку не лише ознак суб'єктності, а й суб'єктивності взагалі.

Отже, патріархальна нормативна система зверхності чоловічого впливала на спосіб розуміння суспільної значимості чоловічого та жіночого. Атрибутивною рисою багатьох робіт є те, що пошук засад (природи, причини) принизливого, не гідного людини суспільного становища жінок завжди знаходився поза межами світоглядних проблем. Світоглядна та наукова компоненти здобули свою єдність у андроцентричній концепції, ототожнення загальнолюдського та чоловічого. Жіноче витіснялось та іноді протиставлялось загальнолюдському.

Концептуалізація чоловічого та жіночого у європейській філософській думці відбувалась за значного впливу патріархальної ідеології, що проявлялось у поширенні дихотомії жіноче-чоловіче на всі важливі бінарні опозиції, ідеї андроцентризму та маргіналізацією жіночого. Процес концептуалізації чоловічого як загальнолюдського проходить за "сприятливих умов" патріархального суспільства, що надає стосункам між чоловіками та жінками ієрархічності. Концептуалізація ж жіночого є інтерпретацією біологічного, легітимним у певному суспільстві способом.

² Рівні відповідають ступеням екзегези описаним Н.Хамітовим, Л.Гармаш, С.Криловою.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Августин Блаженный*. Монологи. – http://antology.rchgi.spb.ru/Sanctus_Aurelius_Augustinus/autor_rus.html
2. *Августин Блаженный*. О блаженной жизни. – http://antology.rchgi.spb.ru/Sanctus_Aurelius_Augustinus/autor_rus.html
3. *Августин Блаженный*. Об истинной религии. – http://antology.rchgi.spb.ru/Sanctus_Aurelius_Augustinus/istrelig.html
4. *Августин Блаженный*. О порядке. Кн. I – http://antology.rchgi.spb.ru/Sanctus_Aurelius_Augustinus/autor_rus.html
5. *Августин Аврелий*. О супружестве и похоти // *Философия любви*. – М.: Наука, 1990. – С. 480-490.
6. *Августин Блаженный*. Об учителе. – http://antology.rchgi.spb.ru/Sanctus_Aurelius_Augustinus/autor_rus.html
7. *Августин Блаженный*. Против академиков. – http://antology.rchgi.spb.ru/Sanctus_Aurelius_Augustinus/autor_rus.html
8. *Аристотель*. Категории // *Сочинения*: В 4 тт. – М.: Мысль, 1978. – Т.2. – С. 687.
9. *Аристотель*. Никомахова этика // *Философы Греции* / Пер. Н. Брагинская. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1997. – 583 с.
10. Аристотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О.Кислюка. – К.: Основи, 2000. – 239 с.
11. *Бовуар Симона де*. Друга статья: У 2 т. – К.: Основи, 1991. – Т.1-2.
12. *Брандт Г.А.* Природа женщины. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2000. – 180 с.
13. *Брук К.* XII в. // *Богословие в культуре Средневековья*. – К.: Вища школа, 1992. – С. 65-84.
14. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегр. М.Л.Гаспарова. – М.: Мысль, 1986. – 384 с.
15. *Ежи Шацкий*. Утопия и традиция / Пер. с польского. – М.: Прогресс, 1990. – 455 с.
16. *Кристина Пизанская*. Книга о Граде женском // *Пятнадцать радостей брака и другие сочинения французских авторов XIV-XV веков* / Под ред. Ю.Л.Бессмертного. – М.: Просвещение, 1991. – С. 218-256.
17. *Лосев А.Ф.* Эрос у Платона // *Философия. Мифология. Культура*. – М.: Наука, 1991. – 386 с.
18. *Луций Анней Сенека*. О скоротечности жизни // *Историко-философский ежегодник '96*. – М.: Наука, 1997. С.16-40.
19. *Михаленко Ю.П.* Платон и феминизм // *Феминизм: перспективы социального знания* / Под ред. О.А.Ворониной, Э.П.Васильевой. – М.: ИНИОН, 1992. – С. 56-76.
20. *Молот ведьм* // *Эрос* / Сост. П.С.Гуревич. – М.: Алтейа, 1998. – 360 с. — (Страсти человеческие).
21. *Платон. Тимей*. // *Грани эпохи* / Пер.С.С.Аверенцева. – <http://grani.roerich.com/plato/txt/timaeus.htm>
22. *Петров А.В.* Женщина в религии и философии в античности. Культурологические исследования из истории древнего мира и средних веков: проблемы женственности / Под ред. М.Ф.Альбедиль и А.В.Цыба. – С.-Пб.: Питер, 1999. – С. 95-112.
23. *Платон*. Держава / Пер. з давньогрецької Д. Коваль.- К.: Основи, 2000. — 355 с.
24. *Платон*. Менон. Апологія Сократа, Критон, Іон, Протагор / Общ. Ред. А.Ф. Лосева и др.; Авт. Вступит. Статті А.Ф.Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи; Пер. С древнегреч. - М.: Изд-во "Мысль", 1999. - 864 с. - (Классическая философская мысль).
25. *Платон*. Пир // *Платон. Собр. соч.*: В 4 т. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С.81-135.
26. *Роттердамский Эразм*. Похвала глупости / Пер. с латин. – <http://www.tsu.tmn.ru/homepages/BiznesClub/M2/Persons/erazm.htm>
27. *Рябова Т.Б.* Женщина в истории западноевропейского средневековья. – Иваново: Юнона, 1999. – С. 6-34.
28. *Сенека Луций Анней*. Моральні листи до Луцілія / Пер. з латин. А. Содомори. – К.: Основи, 1999. – 603 с.
29. *Степанянець М.* Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее // *ОНС*. – 1993. – № 4. – С. 57-69.
30. *Татаркевич В.* Історія філософії. – Т1: Антична і середньовічна філософія / Пер. з пол. А. Шкраб'юка. – Львів: Свічадо, 1997. – 456 с.
31. *Хамитов Н.* Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. // *Философия человека: От метафизики к метаантропологии*. – К.: Ника-Центр, 2002. – 334 с.

32. *Хамітов Н.* Екзистенційний вимір статі // Людина в есенійних та екзистенційних вимірах. – К.: Наукова думка, 2004. – 243 с
33. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. – http://renaissance.rchgi.spb.ru/autor_list.rus.html
34. *Эрос* / Сост. П.С.Гуревич. – М.: Алтейа, 1998. – 360 с. – (Страсти человеческие).
35. *Ястребицкая А.Л.* Проблема взаимоотношения полов как диалогических структур средневекового общества в свете современного историографического процесса // Средние века. – 1994. – Вып. 57. – С. 126-136.
36. *Eusebius Ecclesiastical History IV 29 etc.* // Теннехіл Рей. Секс в истории / Пер. с. англ.. А.И. Блейз. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 400 с.
37. *Lange L.* Woman is Not a Rational Animal // Discovering Reality. – N. Y., 1983. – 164 p.

Стаття надійшла до редакції 31.10.2006 р.