КЛАСИЧНИЙ ПРИВАТНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
КЛАСИЧНИЙ ПРИВАТНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

СВЯТНЕНКО ІВАН ОЛЕКСАНДРОВИЧ

УДК 316.012 (316.6)

ДИСЕРТАЦІЯ
СОЦІОСИСТЕМОЛОГІЧНА РЕФЛЕКСІЯ СОЦІОЛОГІЇ ГЕНДЕРНОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ

22.00.01 – теорія та історія соціології
Подається на здобуття наукового ступеня доктор соціологічних наук

Дисертація містить результати власних досліджень.Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____І. О. Святненко

Науковий консультант: **Романенко Юрій Вікторович**, доктор соціологічних наук, професор

Запоріжжя – 2020

АНОТАЦІЯ

Святненко І. О. Соціосистемологічна рефлексія соціології гендерної культури в Україні. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора соціологічних наук за спеціальністю 22.00.01 –теорія та історія соціології. – Класичний приватний університет, Запоріжжя; Класичний приватний університет, Запоріжжя, 2020.

В дисертації розв'язано наукову проблему, сутність якої полягає в: а) протиріччі між потребою усвідомлення ідентитарних складових гендерної культури України та дефіцитом відповідних досліджень, які реалізовували б відповідні наукові рефлексії (науково-теоретична проблема дослідження) та б) необхідності подолання культуро- та соціопатогенних наслідків гендерної культури України (соціально-практична проблема).

Вирізнено чотири засадничі групи дефініцій гендерної культури, зокрема: аксіологічні визначення; нормативно-поведінкові (біхевіористські) визначення; структурно-діяльнісні визначення; феміністичні визначення; культурно- та соціо-системологічні визначення. Родовими поняттями в побудові аксіологічних визначень гендерної культури є поняття аксіосфери та гендерних цінностей як її системоутворювальних компонентів. Цінності гендерної культури утворюють середовище символів із потенціалом трансцендування, що відповідає аутопоейзісу культурної та соціальної системи. В нормативно-поведінкових визначеннях гендерної культури родовими поняттями щодо розуміння гендерної культури є стандарти гендерно-специфікованої поведінки (гендерні норми) та прирівняні до них поведінкові автоматизми (гендерні звичаї, гендерні традиції та ін.), які формуються через наслідування в процесі научіння (learning). В подібних інтерпретаціях взірцева поведінка стає точкою відліку в опануванні гендерної культури. В структурно-діяльнісних визначеннях гендерної культури її інтерпретовано як частину структури виробничих відносин

суспільства із відповідною стратифікаційною архітектонікою та інституційним профілем. Феміністичні визначення гендерної культури є сфокусованими навколо питань статі, «жіночого питання» та інтерпретації статевих відмінностей як чинника розширення/обмеження доступу до статусно-рольових ніш та реалізації пов'язаних з ними життєвих програм, питань соціально-рольової дистрибуції, функціонального призначення статі в суспільствах різних типів.

На основі узагальнення емпіричних даних зазначених підходів зроблено декілька ключових висновків: а) щодо релігійної та міфологічної зумовленості матріархального життєустрою, який випливає із магії, анімізму, тотемізму та фетишизму як примітивних форм релігійності та з похідних від них матернолатричних, геніколатричних релігійних рудиментів монотеїстичних релігій, зокрема – християнства.

Наголошено на тому, що первинними щодо матріархату можна назвати релігійні доктрини та міфологічні сюжети, в яких фігурують жіночі центратори. Жіночі центратори були призначеними для утвердження образу жіночої величі, могутності, високої моральності, морально-етичної надцінності, космічної впливовості тощо. Жінки поставали як всемогутні і всевладні богині, які отримували домінування над чоловіками через різноманітні якості, але, перш за все – через збереження таємниці дітопоходження За рахунок такого втаємничення жінкам вдавалося зберігати родову пам'ять і ставати родозасновницями, передаючи у спадок власність своїм нащадкам.

Зроблено висновок про те, що язичницькі релігії, які є спорідненими із відповідними міфологіями, містять, на відміну від аврамітсько-семітичних релігій, містичні образи жінок;

б) щодо відмінностей егалітарної та матріархальної гендерної культури, фемінізму і матріархату. Наголошено на тому, що виникненню фемінізму сприяло перетворення жінок на об'єкт чоловічої експлуатації, що вмотивовувало їх до гендерного реваншу та поверненню загально-людських

прав. Відзначено, що цей жіночий реванш здійснювався на засадах переборювання маскулінної раціональності та в інституційному контексті раціоналістичної культури, що спонукало феміністок реалізовувати свої рухи в умовах репресивних щодо жінок гендерних ієрархій, фундованих на боротьбі з жіночою переживальністю, емоційністю, мінливістю і т.п. Зроблено висновок про те, що феміністичні рухи виникали і виникають в буржуазних (переважно індустріальних та постіндустріальних) суспільствах.

Вирізнено чотири групи гендерних девіацій в гендерній культурі України, зокрема: а) гендерну андрофобію та гомофобію, змістом якої є прояви відкритої/прихованої ворожості фемінних та феміноїдних чоловіків та квазімаскулінних жінок щодо маскуліноморфів та маскуліноїдів (маскулінних чоловіків), пояснення якої випливає із відсутності в матріархальних гендерних культурах (включаючи гендерну культуру України) референцій чоловіцтва як гендерно-демографічної спільноти та формування горизонтальних комунікацій переважно в жіночому середовищі.

Зроблено висновок про те, що на основі такого гендерно-культурного відбору має місце переважання в чоловічій популяції фемінних та феміноїдних чоловіків та квазімаскулінних жінок, що, в цілому, відповідає переважанню носіїв розщеплених, інвертних та первертних гендерних ідентичностей над кількістю носіїв маскулінних, фемінних та андрогінних гендерних груп. Наголошено на тому, що при переважанні розщеплених, інвертних та первертних гендерних ідентичностей зростає як гендерна, так і загально-соціальна конфліктогенність суспільства за рахунок неекспліцитності гендерних ідентичностей та блокування їх відкритої артикуляції; 2) непродуктивна гендерна конкуренція в різноманітних колективах, яка виявляється у формі прихованої гендерної ворожості, лицемірстві, плітках, мобінгу, створенні штучних перешкод для будь-якої мобільності, саботажу. Визначено, що за рахунок андрофобії та гомофобії в чоловічому середовищі відбувається інфляція соціального капіталу, перестають працювати механізми гендерної солідаризації, групової афіліації

та соціотерапії, які дозволяють чоловікам підтримувати спільнотоутворення а отже, формувати внутрішньо-спільнотні референції маскулінної гендерної субкультури.

Реконцептуалізовано поняття кастрації як спрямованого процесу обмеження суб'єктності/депотенціювання чоловіків у вигляді блокування її недевіантного ціледосягнення,, а саме їх ініціативності, самостійності, конструктивної агресивності, самореалізації в усіх сферах життя: трудовій діяльності, відпочинку, побуті, вихованні дітей та ін. Серед форм культурної кастрації вирізнено та розглянуто конструювання міфів надцінності жіноцтва (створення ідеалізовано-перебільшених образів жіноцтва в комунікаціях різного рівня); дифамаційний сторітеллінг (поширення життєвих історій про чоловіків як меншовартісних скотомізованих істот); узурпація ціннісно-стандартизуючої влади у сфері встановлення стандартів маскулінності.

Серед форм соціальної кастрації вирізнено: морально-етичні та юридичні заборони гендерної сегрегації чоловіцтва та унормовування практик його всебічної експлуатації; технології групового мобінгу «девіантних» чоловіків, їх групове цькування жінками у конфліктних ситуаціях; негативний репутаційний менеджемент (формування навколо «чоловіків-девіантів» негативної громадської думки, пліткування тощо); заохочення педагогічно-виховними працівниками асиметричного морально-психологічного та фізичного насильства щодо чоловіків; примусова гетоїзація чоловіків із створенням тілесно-тортуруючих умов перебування (армія, тюрми, колонії тощо); упереджене (гендерно-заангажоване) судочинство. Серед форм психічної кастрації вирізнено: емоційне маніпулювання жінками (як самочинне, так і з використанням дітей); нав'язування комплексу провини та заниженої самооцінки; форматування чоловічих мікрокомунікацій (створення умов для обмеження часу спілкування з іншими чоловіками та жіноче опосередковування такого спілкування). Серед форм соматичної кастрації вирізнено: приховане

щеплення тілоруйнівних девіацій; управління сексуальними депривaціями (через сексуальну дресуру як в дошлюбних відносинах, так і в шлюбі).

В емпіричному дослідженні визначено високий рівень впливовості генікократії (жінковладдя) серед респондентів, яка є репрезентованою у вигляді гендерних стереотипів буденної свідомості, зокрема: щодо миротворчості та миролюбності жіноцтва; моральної вищості жінок щодо чоловіків, фактичної «гендерної рівності» в Україні (за її відсутності); щодо експертної ролі жінки в питаннях задоволення вітальних потреб чоловіків (в одязі, харчуванні, сексі тощо); щодо побутово-організаційної безпорадності чоловіків у порівнянні з жінками; щодо таємно-знання жінок щодо чоловіків (в концепції його визначено як стереотип «апріорної мудрості» жіноцтва; щодо жіночого альтруїзму (на противагу чоловічому егоїзму); щодо жіночої безпорадності, беззахисності та чоловікозалежності. Визначено особливості ціннісної ієрархізації чоловіків та жінок. Констатовано, що чоловіча ієрархія цінностей є зсунутою до вітально-біологічного, професійно-трудового та кар'єрного блоків, та цінностей соціального престижу. Наголошено на тому, що у жінок другу та третю позиції в ціннісній ієрархії займають дігнітофільні цінності (свобода та творча самоактуалізація) та цінності, пов'язані із накопиченням інтелектуального капіталу. Означено, що сімейні цінності та цінності, пов'язані з материнством та дитинством (благополуччя жінок та дітей) мають для чоловіків дещо вище значення, аніж для жінок (рангове відхилення між чоловічою та жіночою частинами вибірки складає відповідно 1,0 та 1,2).

На основі аналізу гендерних особливостей визначено, що в образі ідеального гендерного «я» у чоловіків в аутостереотипі переважають волегальмівні та емоційно-комунікативні риси та фізична привабливість, що, фактично, наближає чоловічу ідентичність до фемінізовано-фемінного полюсу. Серед них 34% – мужність, 12% – вміння дружити, 10% – спокійність та стриманість, та 9% – стримування агресії. Констатовано, що 2/3 перерахованих якостей за оціночною шкалою відповідають

фемінізованому аутостереотипу чоловіків. Констатовано, що в гетеростереотипі жінок в оцінці чоловіків 22% складає жіночість, 16% – теплота і сердечність, по 15% (2*15) – гнучкість, вміння пристосовуватись до обставин та наявність чіткої власної позиції. Наголошено на тому, що витребуваними стають емпатичні, адаптивні та его-автономні особливості гендерної ідентичності у жінок з боку чоловіків. В аутостереотипі жінок переважають любов до дітей (18%), вміння співчувати (16%), ніжність (13%), відданість (11%) та здатність допомогти (10%). Резюмовано, що образ ідеального гендерного его жінок в їх самосприйнятті є, переважно, дітоцентричним та емпатійним. Наголошено, що при переважанні дітоцентричності за кількістю виборів у порівнянні з іншими гендерними якостями є наявними підстави для висновку про переспрямовування емпатійності, ніжності та відданості жінок з чоловіків на дітей.

Ключові слова: гендер, гендерна культура, гендерна ідентичність, патріархат, матріархат, маскулінність, фемінність, гендерні девіації, гендерне насильство.

ANNOTATION

Svyatnenko I. Socio-systemological reflection of the sociology of gender culture in Ukraine. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

The dissertation on competition of a scientific degree of the doctor of sociological sciences on a specialty 22.00.01 – the theory and history of sociology. – Classical Private University, Zaporozhye; Classical Private University, Zaporozhye, 2020.

The dissertation solves a scientific problem, the essence of which is: a) the contradiction between the need to understand the identical components of gender culture of Ukraine and the lack of relevant research that would implement relevant scientific reflections (scientific and theoretical research problem) and b) the need

to overcome cultural and sociopathogenic consequences of gender culture of Ukraine (socio-practical problem).

There are four basic groups of definitions of gender culture, in particular: axiological definitions; normative-behavioral (behavioral) definitions; structural and activity definitions; feminist definitions; cultural and socio-systemic definitions. Generic concepts in the construction of axiological definitions of gender culture are the concept of the axiosphere and gender values as its system-forming components. The values of gender culture form an environment of symbols with the potential for transcendence, which corresponds to the autopoiesis of the cultural and social system. In normative-behavioral definitions of gender culture, generic concepts for understanding gender culture are standards of gender-specific behavior (gender norms) and equated behavioral automatisms (gender customs, gender traditions, etc.), which are formed through imitation in the learning process (learning). In such interpretations, exemplary behavior becomes a starting point in mastering gender culture. In the structural-activity definitions of gender culture it is interpreted as a part of the structure of production relations of society with the corresponding stratification architecture and institutional profile. Feminist definitions of gender culture are focused on gender issues, the «women's issue» and the interpretation of gender differences as a factor in expanding / restricting access to status-role niches and the implementation of related life programs, socio-role distribution issues, the functional purpose of gender in societies. different types.

Based on the generalization of empirical data of these approaches, several key conclusions are made:

a) regarding the religious and mythological conditionality of matriarchal life, which follows from magic, animism, totemism and fetishism as primitive forms of religiosity – Christianity.

It is emphasized that the primary doctrines of matriarchy can be called religious doctrines and mythological stories, which feature female centralizers. Women's centralizers were designed to establish the image of female greatness,

power, high morality, moral and ethical superiority, cosmic influence, and so on. Women emerged as omnipotent and omnipotent goddesses who gained dominance over men through a variety of qualities, but above all through the secrecy of childbearing.

It is concluded that pagan religions, which are related to the relevant mythologies, contain, in contrast to the Abrahamic-Semitic religions, mystical images of women;

b) on the differences between egalitarian and matriarchal gender culture, feminism and matriarchy. It is emphasized that the emergence of feminism was facilitated by the transformation of women into objects of male exploitation, which motivated them to gender revenge and the return of universal human rights. It is noted that this women's revenge was carried out on the basis of overcoming masculine rationality and in the institutional context of rationalist culture, which prompted feminists to implement their movements in conditions of repressive gender hierarchies against women, based on combating women's sensitivity, emotionality and emotionality. It is concluded that feminist movements arose and are emerging in bourgeois (mostly industrial and post-industrial) societies.

There are four groups of gender deviations in the gender culture of Ukraine, in particular: a) gender androphobia and homophobia, the content of which is manifestations of open / hidden hostility of feminine and femininoid men and quasi-masculine women towards gender cultures (including the gender culture of Ukraine) of men's references as a gender-demographic community and the formation of horizontal communications mainly in the female environment.

It is concluded that on the basis of such gender-cultural selection there is a predominance in the male population of feminine and feminoid men and quasi-masculine women, which, in general, corresponds to the predominance of carriers of split, invert and pervert gender identities over the number of carriers of masculine and feminine. gender groups. It is emphasized that the predominance of split, invert and pervert gender identities increases both gender and general social conflict in society due to the lack of explicit gender identities and blocking their

open articulation; 2) unproductive gender competition in various groups, which manifests itself in the form of hidden gender hostility, hypocrisy, gossip, mobbing, the creation of artificial barriers to any mobility, sabotage. It is determined that due to androphobia and homophobia in the male environment there is an inflation of social capital, the mechanisms of gender solidarity, group affiliation and sociotherapy, which allow men to support community formation and, consequently, to form intra-community references of masculine gender.

The concept of castration as a directed process of limiting the subjectivity / depotentiation of men in the form of blocking its non-deviant goal, namely their initiative, independence, constructive aggression, self-realization in all spheres of life: work, leisure, life, raising children, etc. Among the forms of cultural castration, the construction of myths of the superiority of women is distinguished and considered (creation of idealized and exaggerated images of women in communications of different levels); defamatory storytelling (spreading life stories about men as inferior scotomized creatures); usurpation of value-standardizing power in the field of setting standards of masculinity.

Among the forms of social castration are: moral, ethical and legal prohibitions of gender segregation of men and the regulation of practices of its comprehensive exploitation; technologies of group mobbing of «deviant» men, their group harassment by women in conflict situations; negative reputation management (formation around the «deviant men» of negative public opinion, gossip, etc.); encouragement by pedagogical and educational workers of asymmetric moral, psychological and physical violence against men; forced ghettoization of men with the creation of torture conditions (army, prisons, colonies, etc.); biased (gender-biased) litigation. Among the forms of mental castration are: emotional manipulation of women (both spontaneous and with the use of children); imposing a complex of guilt and low self-esteem; formatting of men's microcommunications (creating conditions to limit the time of communication with other men and women's mediation of such communication). Among the forms of somatic castration are: hidden vaccination of body-destroying

deviations; management of sexual deprivation (through sexual training both in premarital relations and in marriage).

The empirical study identified a high level of influence of genicocracy (women's power) among respondents, which is represented in the form of gender stereotypes of everyday consciousness, in particular: regarding peacekeeping and peace-loving women; moral superiority of women over men, de facto «gender equality» in Ukraine (in its absence); on the expert role of women in meeting the vital needs of men (clothing, nutrition, sex, etc.); on domestic and organizational helplessness of men in comparison with women; on the secret knowledge of women about men (in the concept it is defined as a stereotype of «a priori wisdom» of women; about female altruism (as opposed to male selfishness); about women's helplessness, insecurity and masculinity. The hierarchy of values is shifted to the vital-biological, professional-labor and career blocks, and values of social prestige.It is emphasized that in women the second and third positions in the value hierarchy are dignitophilic values (freedom and creative self-actualization) and values It is stated that family values and values related to motherhood and childhood (well-being of women and children) are slightly higher for men than for women than the rank deviation between the male and female parts of the sample is 1 , 0 and 1,2).

Based on the analysis of gender features, it was determined that the image of the ideal gender «I» in men in autostereotype is dominated by volegalmic and emotional-communicative traits and physical attractiveness, which, in fact, brings male identity closer to the feminized-feminine pole. Among them, 34% – courage, 12% – the ability to make friends, 10% – calm and restraint, and 9% – restraint of aggression. It was stated that 2/3 of these qualities on the rating scale correspond to the feminized autostereotype of men. It was stated that in the heterostereotype of women in the assessment of men 22% is femininity, 16% – warmth and cordiality, 15% (2 * 15) – flexibility, the ability to adapt to circumstances and a clear position. It is emphasized that empathetic, adaptive and ego-autonomous features of gender identity in women by men are in demand. The autostereotype of women

is dominated by love for children (18%), the ability to empathize (16%), tenderness (13%), devotion (11%) and the ability to help (10%). It is summarized that the image of the ideal gender ego of women in their self-perception is mainly child-centered and empathetic. It is emphasized that with the predominance of child-centeredness in the number of elections compared to other gender qualities, there are grounds to conclude that the empathy, tenderness and devotion of women are redirected from men to children.

Key words: gender, gender culture, gender identity, patriarchy, matriarchy, masculinity, femininity, gender deviations, gender violence.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА

Публікації, що висвітлюють основні наукові результати дисертації

Монографії

1. Святненко І. О. Гендерна культура України: культуро-системологічний та соціосистемологічний аспект : монографія. Запоріжжя : Вид-во КПУ ; Київ : Меркьюрі-Поділля, 2020. 388 с.

2. Святненко И. А. Гендерная культура Украины в социо-системологическом аспекте. *Этническая идентичность: социосистемологическое измерение геополітики* : монография / ред.-коорд. Ю. В. Романенко ; Я. В. Зоська, Ю. Ю. Медведева, Ю. В. Романенко, И. А. Святненко, Н. В. Туленков, Е. А. Хомерики. Киев : Меркьюри-Подолье, 2016. С. 495–526.

Статті в наукових виданнях, вкючених до Переліку наукових фахових видань України із соціології

3. Святненко І. О. Гендерна культура як соціологічний концепт: до постановки проблеми. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 1 (129). С. 116–120.

4. Святненко І. О. Гендерна культура в структуралістсько-інституційному вимірі аналізу культурних і соціальних систем. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 2 (130). С. 69–73.

5. Святненко І. О. Культурно-ціннісні складники української гендерної культури в соціосистемологічному вимірі. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 3 (131). С. 112–116.

6. Святненко І. О. Гендерна культура в індуїзмі: традиціоналістський та модернізаційний аспекти. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 4 (132). С. 99–106. *Google Scholar.*

7. Святненко І. О. Візуальний символізм матріархально-кібелічних образів в міфологічних репрезентаціях гендерної культури. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 5 (133). С. 76–81. *Google Scholar.*

8. Святненко І. О. Андроцидарний матріархат в інструментарії гендерної культури України. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 7 (135). С. 69–74. *Google Scholar.*

9. Святненко І. О. Субститутні гендерні девіації за умов гендерної культури матріархату. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 8 (136). С. 143–148. *Google Scholar.*

10. Святненко І. О. Ціннісна свідомість як регістр панування і домінування в гендерних культурах: соціосистемологічний аспект. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 9 (137). С. 60–66. *Google Scholar.*

11. Святненко І. О. Гендерна культура фемінізму в соціологічному дискурсі. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 139 (11). С. 58–64. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

12. Святненко І. О. Конфуціанство та гендерна культура Японії. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 1 (141). С. 32–36. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

13. Святненко І. О. Гендерна культура ортодоксального та модерністського юдаїзму. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 2 (142). С. 49–54. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

14. Святненко І. О. Насильство в гендерній культурі: проблема побудови типології (частина 1). *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 3 (143). С. 22–26. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

15. Святненко І. О. Насильство в гендерній культурі: проблема побудови типології (частина 2). *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017.

Т. 20. № 4 (144). С. 35–40. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

16. Святненко І. О. Девіації в українській гендерній культурі: соціосистемологічний аспект. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 6 (146). С. 17–22. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

17. Святненко І. О. Маніпулятивна гендерна дресура в сценаріях сексуальної поведінки жінок. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2018. Т. 21. № 2. С. 25–31. *DOAJ, Index Copernicus, National Library of Ukraine Vernadsky, Google Scholar, CrossRef, eLibrary, SIS Scientific Group.*

18. Святненко І. О. Гендерна культура України: проект програми емпіричного дослідження. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр. / редкол.: Я. В. Зоська (гол. ред.) та ін. Запоріжжя : КПУ, 2018. Вип. 77. С. 195–202.

19. Святненко І. О. Ідеологія та мораль гендерної культури в Україні. *Грані*: науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2018. Т. 21. № 12. С. 52–61. *DOAJ, Index Copernicus, National Library of Ukraine Vernadsky, Google Scholar, CrossRef, eLibrary, Ulrichs web.*

20. Svyatnenko I. Determinants of financial-mine distribution, gender socialisation, gender-generation and genicocratia in gender culture of Ukraine. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр. / редкол.: Я. В. Зоська (гол. ред.) та ін. Запоріжжя : КПУ, 2019. Вип. 82. С. 65–73.

21. Svyatnenko I. Gender standards and expectations on sexual deviations in the gender culture of Ukraine. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2019. Т. 22. № 1. С. 102–109. *DOAJ, Index Copernicus, National Library of Ukraine Vernadsky, Google Scholar, CrossRef, eLibrary, Ulrichs web.*

22. Svyatnenko I. Peculiarities of valuable hierarchization and gender identities of men and women. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр. / редкол.: Я. В. Зоська (гол. ред.) та ін. Запоріжжя : КПУ, 2019. Вип. 83. С. 35–44.

23. Svyatnenko. I. Gender xenophobia: candidate gender behavior in a love and preliminary period. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2019. Т. 22. № 3. С. 85–94. *DOAJ, Index Copernicus, National Library of Ukraine Vernadsky, Google Scholar, CrossRef, eLibrary, Ulrichs web.*

Статті в наукових періодичних виданнях інших держав

із напряму, з якого підготовлено дисертацію

24. Svyatnenko I., Romanenko Yu. Cultural and socio-systemological model of principles of sociology of gender culture of ukraine and understanding of its subject: according to the results of the doctoral dissertation. *Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej* : Scientific Journal of Polonia University. Czestochowa : The Publishing House of Poloniyna Academy «Educator», 2020. Vol. 38. № 1-2. P. 264–270. *Polish scientific and professional electronic journals; General Impact Factor; Punktacjaczasopism; Ulrichs Web; Cite Factor; DRJI; Nukat; Sindexs; ROAD; Index Copernicus; Crossref; World Cat; Universitätsbibliothek Leipzig; Scilit; TIB; JIFactor; ESJI; PBN.*

Внесок здобувача: визначення взаємозв'язків між поняттєво-категорійним апаратом культурної та соціальною системологією й засадами соціології гендерної культури.

25. Svyatnenko I., Romanenko Yu. Peculiarities of the gender culture of Ukraine: verification of the socio-systemological approach (according to the results

of the author's empirical research). *Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej* : Scientific Journal of Polonia University. Czestochowa : The Publishing House of Poloniyna Academy «Educator», 2020. Vol. 39. № 2. P. 267–274. *Polish scientific and professional electronic journals; General Impact Factor; Punktacjaczasopism; UlrichsWeb; CiteFactor; DRJI; Nukat; Sindexs; ROAD; Index Copernicus; Crossref; WorldCat; Universitätsbibliothek Leipzig; Scilit; TIB; JIFactor; ESJI; PBN.*

Внесок здобувача: систематизація та інтерпретація емпіричних даних, а також побудова тезаурусу-глосарію (авторський словник) термінології дисертаційної концепції.

Публікації, що додатково відображають наукові результати дисертації

та засвідчують обов'язкову апробацію матеріалів дисертації

26. Святненко І. Морально-релігійні аспекти визначення матріархату як соціо-гендерного феномену. *Світове українство як апологет та реставратор української національної ідеї* : зб. тез доповідей науково-практичного круглого столу (18 квітня 2018 р., м. Запоріжжя). Запоріжжя : КПУ, 2016. С. 41–43.

27. Святненко І. О. Технології гендерного насильства в інституціях сім'ї, виховання та освіти. *Освіта та соціалізація особистості* : матеріали V Всеукр. інтернет-конф. (12–13 травня 2017 р., Одеса-Запоріжжя). Одеса : ДУ «ПНПУ ім. К. Д. Ушинського», 2017. С. 76–78.

28. Святненко І. О. Соціокультурне розуміння гендерного насильства (на прикладі гендерної кастрації). *Південноукраїнські наукові студії* : матеріли І Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених (03 квітня 2018 р., м. Одеса). Одеса : ПНПУ імені К. Д. Ушинського, 2018. С. 101–103.

29. Святненко І. О. Гендерні культури: компаративний аналіз. *Формування стратегії міжнародної комунікації особистості учня в онтогенезі: від методики до методології* : тези Міжнар. наук.-практ. конф.

(13–14 вересня 2018 р., м. Мелітополь). Мелітополь : Вид-во НДПУ ім. Богдана Хмельницького, 2018. С. 250–253.

30. Святненко І. О. Прихована андроцидарність гендерної культури України: пострадянський мейнстрим. *Могилянські читання – 2018: Досвід та тенденції розвитку суспільства в Україні: глобальний, національний та регіональний аспекти* : тези доп. XXI Всеукр. наук.-метод. конф. «Сталий розвиток університетської системи освіти. Соціокультурні процеси на Півдні України в сучасних вимірах» (12–17 листопада 2018 р., м. Миколаїв). Миколаїв : Вид-во ЧНУ ім. Петра Могили, 2018. С. 51–52.

31. Святненко І. О. Гендерна ксенофобія: теоретичний та емпіричний аспекти. *Іноваційний потенціал та правове забезпечення соціально-економічного розвитку України: виклик глобального світу* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (22–23 травня 2019 р., Полтава). Київ : Університет «Україна», 2019. С. 132–136.

32. Святненко І. О. Матріархат і генікократія в гендерних ієрархіях. *Розвиток основних напрямів соціогуманітарних наук: проблеми та перспективи* : зб. статей та тез доп. за матеріалами VI Всеукр. наук.-практ. конф. (6–7 червня 2019 р., м. Кам’янське). Кам’янське : ДДТУ, 2019. С. 63–66.

33. Святненко І. О. Матріархат в міждисциплінарному дискурсі: до проблеми ресемантизації. *Актуальні проблеми сучасного суспільства в фокусі соціології* : матеріали VI Всеукр. наук.-практ. конф. (14 березня 2019 р., м. Київ). Київ : НАУ, 2019. С. 108–111.

34. Святненко І. Феномен сакралізації материнства в українській гендерній культурі: чинники і можливі наслідки. *Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: проблеми мира та ненасильства в змінах глобального порядку* : матеріали IX Міжнар. наук. конф. (12 квітня 2019 р., м. Запоріжжя) / М. А. Лепський (гол. ред.), Т. Ф. Бірюкова (гол. ред.), І. О. Кудінов (наук. ред.) ; ред. кол., І. І. Капріцин, Т. І. Бутченко, В. О. Скворець, Є. Г. Цокур. Запоріжжя : КСК-Альянс, 2019. С. 60–61.

35. Святненко І. О. Мізандрія і гомофобія в гендерній культурі України. *Придніпровські соціологічні читання* : зб. матеріалів IV Всеукр. наук.-практ. конф. (4 жовтня 2019 р., м. Дніпро) / відп. за вип. В. В. Кривошеїн. Дніпро : Видавничо-поліграфічний дім «Формат А+», 2019. С. 53–56.

36. Святненко И. А. Гендерные дрессуры: социологическое понимание. *Наука и образование в современном мире* : материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 175-летию Абая (24 апреля 2020 г., г. Караганда). Караганды : РИО «Болашак-Баспа» 2020. С. 114–116.

ЗМІСТ

ВСТУП 22
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ КУЛЬТУРИ 37
1.1. Гендерна культура в соціологічний та міждисциплінарній концептуалізації 37
1.2. Культурно- та соціо-системологічна парадигма аналізу гендерної культури 56
1.3. Ціннісна свідомість як регістр панування й домінування в гендерних культурах 67
1.3.1. Ціннісна свідомість як регістр панування і домінування в різних культурних системах 67
1.3.2. Ціннісна свідомість як регістр панування і домінування в культурних системах східних суспільств 78
1.3.2.1. Гендерна культура в індуїзмі: традиціоналістський та модернізаційний аспекти 78
1.3.2.2. Конфуціанство та гендерна культура Китаю та Японії 89
1.3.2.3. Гендерна культура ортодоксального та модерністського юдаїзму 100
Висновки до першого розділу 110
РОЗДІЛ 2. МАТРІАРХАЛЬНІ ГЕНДЕРНІ КУЛЬТУРИ: СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИЙ ТА ТЕОРЕТИКО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ 115
2.1. Поняття матріархату в міждисциплінарних дослідженнях та соціології 115
2.1.1. Культурно-антропологічні та етнографічні дослідження матріархату 115
2.1.2. Соціологічні дослідження матріархату 128
2.2. Матріархальні культури та суспільства: візуально-символічний і соціально-історичний аспект 142

Висновки до другого розділу 172
РОЗДІЛ 3. ГЕНДЕРНА КУЛЬТУРА УКРАЇНИ
В СОЦІОСИСТЕМОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ 174
3.1. Релігійно-міфологічні складники
гендерної культури України 174
3.2. Ідеологічні та соціально-моральні
особливості гендерної культури України 181
3.3. Девіації в українській гендерній культурі:
соціосистемологічний аспект 199
3.4. Насильство в гендерній культурі України 220
3.4.1. Гендерне насильство як предмет соціологічної рефлексії
в українській соціології та міждисциплінарних дослідженнях 220
3.4.2. Дошлюбне гендерне насильство: маніпулятивна
гендерна дресура в сценаріях сексуальної поведінки жінок 241
3.4.3. Гендерне насильство в шлюбі: культуро-
та соціо-системологічний аспект 251
Висновки до третього розділу 265
РОЗДІЛ 4. ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ
ГЕНДЕРНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ 273
4.1. Програма емпіричного дослідження 273
4.2. Узагальнення та інтерпретація даних
емпіричного дослідження 279
4.3. Культуро- та соціосистемологічна модель засад соціології
гендерної культури України й розуміння її предмета 320
Висновки до четвертого розділу 354
ВИСНОВКИ 365
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ 384
ДОДАТКИ 413

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Українське суспільство має свою гендерну культуру, побудовану на особливих відносинах мікровлади та мікроузалежнення. Ядро цієї гендерної культури утворює феміноцентризм, який у релігії розкривається як фемінолатрія та матернолатрія, у філософії – як кардіоцентризм та афектоцентризм, в ідеології – як прихований матріархальний расизм, у соціальній моралі – як матерналізм і матріотизм (матріархальний фаміліаризм). Усі перелічені складники є елементами як культурної системи загалом, так і гендерної культури зокрема. При цьому дослідження гендерної культури в межах соціології гендеру й соціології гендерної культури як теорій середнього рівня потребують відповідного теоретико-методологічного обґрунтування, концептуальної надбудови, яка утворює знання найвищого рівня узагальненості.

Проголосивши курс на євроінтеграцію, Україна не просто декларує свою прихильність до відповідного геополітичного вектора. Цьому геополітичному вектору відповідають, зокрема, і гендерні відносини європейського типу, які є феміністичними, егалітарними, толерантними щодо гендерних меншин, раціоналістичними й транспарентними. У соціальних практиках це означає експліцитність гендерних відносин влади та підпорядкування розподілу ресурсів, включаючи сексуальний. Соціологія гендеру загалом та соціологія гендерної культури України зокрема внаслідок дефіциту відповідних системологічних досліджень (за наявності величезної кількості статей з гендерної тематики, переважно початку 2000-х рр.) може бути охарактеризована як така, якій бракує прозорості в сегменті розуміння гендерної аксіосфери та гендерних ієрархій в українському суспільстві. Брак цієї прозорості має бути надолуженим у рамках запропонованої дисертації.

Актуальність окресленої теми дослідження має два ключових виміри: *науково-теоретичний* та *соціально-практичний*.

У науково-теоретичному сенсі проблема постає у зв'язку з типологічною невизначеністю соціології гендерної культури України як галузевої соціологічної теорії середнього рівня, яка надає змогу вирізнити гендерну культуру України серед гендерних культур інших суспільств. Насамперед, ідеться про певні теоретичні невизначеності, які окреслюють суперечливість її засадничих ознак у культурній та соціальній системології, а саме: 1) теоретичну невизначеність центратора гендерної культури України й пов'язаних із ним місій та ідентичностей ключових гендерних груп; 2) недостатню визначеність гендерного світогляду (його філософських, ідеологічних, морально-соціальних складників), спрямованостей і ціннісних ієрархій; 3) проблематичність побудови моделі статусно-рольових ієрархій ключових статевих та гендерних груп як предметів досліджень у соціології гендерної культури; 4) теоретичну невизначеність особливостей гендерного характеру, гендерних скриптів (сценаріїв) і гендерних норм. Розв'язання цього складника проблеми можливо на основі культурної й соціальної системології як неофункціоналістської теорії культурних і соціальних систем.

Соціально-практичний вимір актуальності теми випливає з недостатності дослідження аксіосферних складників гендерної культури в Україні в дискурсах та практиках повсякдення. Ідеться про подвійні гендерні стандарти; гендерно-трансфігураційні викривлення, які є супутніми подвійним гендерним стандартам; сплутане ідеологічне позиціювання фемінізму як продовження матріархату; деелітизацію та деморалізацію українського чоловіцтва, його культуропатичну та соціопатичну кризовість, зумовлену слабкістю чоловічих політичних еліт у сегментах організації культурного будівництва, армії, правопорядку, економічного зростання й інших сегментах, нерозривно пов'язаних із потребою культурної та соціальної потенціалізації чоловіцтва як гендерної групи; безбатченство як наслідок втрати маскулінними чоловіками їх культуро- та соціоформувальних можливостей; гендерного геноциду чоловіцтва

(андроциду), що має місце в армії, освіті, сімейних відносинах тощо; гендерну дискримінацію в сімейному й кримінальному судочинстві при декларуванні стандартів гендерної рівності чоловіків і жінок.

До цього додається наявність позірного жінковшановування й фактичної обмеженості чоловічих прав при декларуванні на рівні чинного законодавства статевої рівності; домінування жінок і фемінних гендерних образів у всіх сегментах художньої культури при периферизації чоловічих образів; наявність феміністичної критики недостатньої гендерної рівності при фактично привілеїзованому (у юридичному та моральному аспектах) становищі жінок щодо чоловіків; констатація жінками-дослідницями чоловічого домінату та патріархату при його фактичному запереченні; маніфестування моралі гендерної рівності при поширеності негативно-знецінювального сторітелінгу й матріархально-расистської гендерної міфології щодо чоловіків; проголошення ідеології головування чоловіків у родині при їх фактичній периферизації та редукції чоловічих ролей на мікрорівні до інструментально-технічних при переважанні менторських, едукаторських, педагогічно-наставницьких і людино-експертних ролей у жіночих статевих когортах тощо.

Отже, *науковою проблемою* в межах мультипарадигмального теоретизування є суперечність між потребою методологічного консенсусу для подолання визначення ідентитарних складників гендерної культури України та несформованістю агрегованого знання й неузгодженістю теоретичних і емпіричних підходів до вивчення гендерних культурних практик, що ускладнює коректне порівняння та узагальнення результатів відповідних досліджень.

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах науково-дослідної теми кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету «Активізація громадянського суспільства в сучасній Україні» (номер державної реєстрації 0116U002646), де докторантом розроблено підрозділ «Емпіричне

дослідження гендерної культури України», в якому подано програму емпіричного дослідження гендерної культури України; узагальнено та інтерпретовано результати емпіричного дослідження гендерної культури України (довідка Класичного приватного університету № 448 від 23.04.2019).

Мета й завдання дослідження. *Метою дослідження* є здійснення соціологічної теоретико-методологічної концептуалізації гендерної культури як смислотвірної тотальності зі специфічними ціннісно-стандартизуючими аксіосферами й регуляторами відносин домінатності/субмісивності між різними гендерними групами через механізми гендерної інкультурації та соціалізації й створення культуро- та соціосистемологічної моделі соціології гендерної культури в Україні.

Для досягнення цієї мети поставлено такі *завдання*:

1) визначити предмет соціології гендерної культури та теоретико-методологічні засади дослідження гендерної культури як підсистеми культурної системи;

2) обґрунтувати культурну й соціальну системологію як неофункціоналістську соціологічну теорію та інструмент рефлексії засад соціології гендерної культури;

3) дослідити матріархальні особливості гендерної культури України в контексті культурно-антропологічного, етнографічного та соціологічного підходів до розуміння патріархальних і матріархальних гендерних культур;

4) з’ясувати особливості гендерних девіацій та побудувати їх типологію в гендерній культурі України в культуро- та соціосистемологічному аспектах;

5) систематизувати й класифікувати культурно-соціальні особливості гендерного насильства в гендерній культурі в Україні;

6) репрезентувати аналітико-теоретичну та емпірично-технологічну модель гендерної культури в Україні.

Об'єкт дослідження – культурна та соціальна системологія як неофункціоналістська теорія культурних і соціальних систем у побудові засад соціології гендерної культури.

Предмет дослідження – понятєво-категорійний апарат культурної та соціальної системології як інструмент соціологічного аналізу гендерної культури в Україні.

Методи дослідження. Для досягнення поставленої мети використано такі методи:

– у розділі 1 – метод структурно-функціонального аналізу, типологізації/класифікації, історико-соціологічної реконструкції, культуро- та соціосистемологічного моделювання;

– у розділах 2 та 3 – метод історико-соціологічної реконструкції (для аналізу джерел з культурної антропології, етнографії й соціології) з метою вивчення гендерних культур; культуро- та соціосистемологічного моделювання – для виявлення особливостей гендерної культури України, гендерних девіацій і гендерного насильства; метод типологізації/класифікації – для побудови типології гендерних культур, гендерних девіацій та гендерного насильства; метод якісного аналізу таблиць спряженості – під час опрацювання даних двовимірних розподілів;

– у розділі 4 – методи збору даних (анкетування на основі розробленої автором анкети) та метод аналізу двовимірних розподілів (як метод інтерпретації даних) таблиць спряженості – для емпіричного дослідження гендерної культури України.

Методологічною базою дослідження є структурний функціоналізм у його теоретичній (неофункціоналістській) версії – культурної та соціальної системології, ключові положення якої розроблено й викладено в працях Ю. Романенка, а первинну назву наукового напряму – соціальна системологія – запропоновано Ю. Яковенком. В аспекті своєї теоретико-парадигмальної побудови культурна й соціальна системологія є синтетичною метатеорією, яка утворена кластером соціологічних теорій, зокрема:

1) структурним функціоналізмом і неофункціоналізмом Т. Парсонса та Н. Лумана, теорії яких визначають культуру як аксіосферне утворення, що є структурованим у вигляді складної ієрархії рівнів і елементів. Це ключове положення теорії структурного функціоналізму та неофункціоналізму набуло розвитку в дослідженнях Ю. Романенка, який презентував культуру, соціум, психіку та тіло/тілесність як ієрархічний тетракластер, що складається із центруючого, вертикалізуючого, ординалізуючого та матеріалізуючого рівнів і відповідних елементів;

2) інституціоналізмом як концепцією макроаналізу соціальних інституцій, представленою в працях П. Блау, А. Гручі, П. Дімаджіо, У. Пауела, Н. Флігстіна, Л. Болтанського та Л. Тевено, В. Радаєва й О. Шкаратана, предметом дослідження якої виступають інституційні поля та супроводи (institutional fields and arrangements), формальні й неформальні правила, локальні порядки та конвенції, ціннісні порядки (порядки цінностей тощо). Серед українських дослідників інституціоналістську версію макроаналізу представляють Є. Головаха та В. Щербина із численними публікаціями, присвяченими трансформаціям українського суспільства;

3) соціологізованим юнгіанством, яке є фундованим на побудові типологічних профілів колективної психіки спільноти, що розглядається як підпорядковано-узалежнена щодо культури та суспільства. Методологічною основою соціологізованого юнгіанства слугують праці К.-Г. Юнга, Дж. Хілмана, реінтерпретовані Ю. Романенком у контексті морфології етноспецифічних архетипів і корелятивних щодо них конфігурацій ментальних диспозицій етноспільнот;

4) структуралізмом, засадничі ідеї якого стосуються конституювання мов як похідних від інституційних порядків знакових систем, що є структуруючими щодо символічних інтеракцій як керуюча ними метасистема (Р. Барт, Ж. Лакан, К.-Леві-Строс, М. Фуко). Розвиток ідей структуралізму в культурній та соціальній системології надає змогу розглядати гендерну культуру в Україні як своєрідну мову, морфологія та синтаксис якої є

структуротвірними щодо гендерних інтеракцій, відносин домінування/субмісії на рівнях «культура-соціум-психіка-тіло»;

5) символічним інтеракціонізмом Г. Блумера, Ч.-Х. Кулі, Дж.-Г. Міда, фундованого на ідеях мовно-символічного опосередковування взаємодій та символічного метаболізму, що полягає в частково свідомісній, частково (і переважно) безсвідомій переробці символів та символьних акордансів;

6) етнографічними та гендерно-соціологічними студіями, а також дотичними до них галузевими соціологічними й міждисциплінарними дослідженнями в соціології релігій, соціології смертності, патосоціології, етнопсихології, етнографії українських учених, зокрема: О. Артемьєвої, Г. Бондар, Т. Говорун, О. Горошко, О. Кісь, В. Крячка, К. Михайльової, С. Оксамитної, В. Павленка, М. Паращевіна, М. Пірен, Ю. Романенка, Ю. Розі, Н. Собоєвої, Т. Серги, С. Тагліна та ін.

Емпіричну базу дисертації становлять результати авторських емпіричних досліджень, отримані шляхом опитувань 600 респондентів (з них: чоловіків – 270 осіб, жінок – 330 осіб) у Києві, Дніпрі, Івано-Франківську (кількість респондентів у кожній з підгруп – 200 осіб). Вибірка є стратифікованою за п’ятьма ознаками: стать, вік, етнічна ідентичність, гендерна ідентичність, регіональна ідентичність. Методами збору соціологічної інформації обрано два різновиди опитування: а) анкетування; б) напівструктуроване глибинне інтерв’ювання з опитувальником, що містить навідні запитання без стандартизованих відповідей.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в розробці теоретико-методологічних і концептуальних засад соціологічного дослідження/соціології гендерної культури на основі культуро- та соціосистемологічного підходу, сформульовано такі основні положення, що мають наукову новизну:

уперше:

– запропоновано визначення гендерної культури як структурованої аксіосфери, яка містить центруючі, вертикалізуючі, ординалізуючі та

матеріалізуючі рівні в субординованій єдності цих рівнів і їх елементів. *Відмінність від результатів попередніх досліджень* полягає у вирізненні елементів гендерної культури України на засадах культурної й соціальної системології (гендерного центратора, місії, ієрархії гендерних ідентичностей, гендерного світогляду тощо) із розкриттям гендеру як тотально-наскрізного формоутворення в культурі, суспільстві, психічній системі та тілесності. У цих чотирьох рівнях, у свою чергу, виділено матернолатрію й геніколатрію як неінституціалізовані практики жінкообожнення та ідеалізації жіноцтва у сфері соціальної моралі (культурний рівень); ієрархії гендерних груп у вигляді статусно вищої гендерної групи жінок із маскулінним (розщепленим) гендером і гендерної групи чоловіків, гендерно-ідентифікованих за формально-біологічними (тілесними) ознаками, та їх статусно-рольових комплексів у вигляді поведінки домінування-покори (соціально-груповий і соціально-інституційний рівні); ідеалізуючі соціальні уявлення про себе як про гендерну групу (жінки) та віктимізаційні (нарцисичні й мазохістські) соціальні уявлення про себе як про гендерну групу (чоловіки) (гендерно-психічний рівень); негативну стигматизацію, дискримінаційні й віктимізаційні практики як продовження у вигляді латентного програмування чоловіків на аутосуїцидальну поведінку та щеплення танатофілії в тілесних практиках (особливостях трудової діяльності, девіацій, харчової поведінки, ставлення до власного здоров’я тощо);

– обґрунтовано визначення корупції як мікросоціального (сімейного) явища, якому за змістом відповідає латентність (неекспліцитність, непрозорість) сімейного сценарію для чоловіків, жінок, дітей та інших членів родини, що призводить до низки культуропатогенних і мікросоціопатогенних явищ, таких як: гендерне насильство й сімейний деспотизм (фонова емоційна нестабільність та хаотизуюча поведінка чоловіків і/або жінок, яка є руйнаційною щодо особистих кордонів членів родини та інтегрування, кооперування їх зусиль у досягненні сімейних цілей – від пікінгу, мобінгу до фізичного кримінального насильства); подвійні гендерні стандарти

(порушення принципів рівності, справедливості, послідовності в моральних відносинах між членами родини); сімейне шахрайство (приховування механізмів накопичення та перерозподілу фінансів і майна, особистих комунікацій для експлуатації та інших форм зловживання довірою); міфологізація сімейного життя (конструювання викривленої картини сімейного життя для внутрішнього вжитку членів родини й зовнішнього соціального оточення). *Відмінність від результатів попередніх досліджень* полягає в розширеному розумінні корупції як феномену гендерної культури, похідного від подвійних гендерних стандартів, наскрізних щодо всіх соціальних інституцій і соціальних спільнот;

– сформульовано положення про гомологічність/ізоморфність структур державної влади та життєустрою матріархальної сім'ї як матріархально-сексистської організації відносин, якій на макроінституційному рівні відповідає мультиолігархічна (клептократична) держава з політичним матріархатом. *Відмінність від раніше встановлених положень* полягає в доведенні структурно-функційної ізоморфності (рекурсивності) політичного (державного) та сімейного матріархату в аспекті проявів легітимізованого деспотизму в поєднанні гіпервимогливості при низькому рівні морально-психологічної й соціо-економічної підтримки та сімейної охлократії-анархізму з ізоморфними явищами в загальносоціальному масштабі (мультиолігархічне правління з корупційними практиками). Наголошено на тому, що первинним соціальним осередком корупції є українська матріархальна сім'я, в якій відбувається первинне узвичаєння подвійних гендерних стандартів і відповідних їм корупційних практик приховування, міфологізації сімейного життя;

– визначено первинне конституювання матріархату у сфері встановлення ціннісних взірців на основі реалізації жінками священсько-наставницьких, педагогічних, моралізаторських, експертно-соціальних ролей. Наголошено на фактичній монополізації жіноцтвом на рівні морально-етичних стереотипів сфери соціального та емоційного інтелекту при

мовчазному визнанні лідерства жінок у всіх дебатах, суперечках, комунікаціях, що стосується суспільства, психології, політики, права, сімейного життя, про фактичні поступки жінкам у зазначених сферах. *Відмінність від раніше встановлених положень* полягає в закцентовуванні уваги на узвичаєннях/стереотипізаціях чоловічих ролей як переважно технічно-інструментальних заробітчанських, годувальницьких, консьюмерсько-забезпечувальних, що спричиняє ізоляцію більшості чоловіків від можливості повноцінної комунікації й виконання інкультураційних і соціалізаційних ролей;

– надано інтерпретацію української соціальної моралі як відображення штучно насаджуваної матріархальною державою міфології чоловічої дефектності й жіночої надцінності, у якій фігурують мізандричні стереотипи з фіксованими «протипоказаннями» щодо виконання для чоловіків наставницьких, едукаторських, менторських, навчально-виховних ролей. *Відмінність від раніше встановлених положень* полягає в наголошенні на редукуванні рольового набору чоловіків до ролі боржника/годувальника матріархальної родини та належності в українській матріархальній родині жінці фінансово-дистрибуторських і власницько-дистрибуторських повноважень, які надають змогу здійснювати повне вилучення жінками чоловічого майна й доходів та октройованого й залишкового утримання чоловіків за рахунок їх же доходів при прямому юридичному супроводі зазначених процесів матріархальною державою;

– вирізнено дві групи сценаріїв гендерної інкультурації та соціалізації чоловіків: прямих (жорстких) та непрямих (м’яких), – які вибірково застосовують щодо чоловіків залежно від рівня їх свідомісно-поведінкової жорсткості/пластичності щодо матріархальної дресури. *Відмінність від раніше встановлених положень* полягає в конкретизації змісту зазначених сценаріїв, зокрема: а) прямих (жорстких), які включають у змістовному плані відкритий морально-психологічний і фізичний маніпулятивний вплив на чоловіка з боку дружини й фемінокластеру, який підтримує її, що припускає

гендерне насильство з метою здійснення інтелектуально-вольового придушення та відтворення в психіці чоловіків стійкої суїцидальної депресії як стану або депресивних характерологічних диспозицій; б) м'яких (непрямих), які включають використання певних моделей фізичної культури й тілесної соціалізації для індукування прогресуючого деградансу в психіці через управління певними тілесними процесами: нав'язування неправильної харчової поведінки (штучної харчової депривації/переїдання), алкоголізації, використання сексуального маніпулювання (нав'язування констрастових сценаріїв сексуального перенасичення/депривації для встановлення прийнятного для жінки ритму сексуального життя), спонукання до непродуктивного консьюмеризму (шопоголізму) для штучного створення сімейного бюджетного дефіциту як ситуації, яка легітимує використання морально-емоційних репресій щодо чоловіка з боку фемінокластеру, спонукання чоловіків до трудоголізму, адиктивних захоплень і девіацій тощо;

удосконалено:

– визначення матріархального сексизму як інституціалізованих на рівні соціальної моралі та права практик прихованої/відкритої репресії щодо виявів біологічно-відповідної маскулінності з відповідними стигматизаційними наслідками щодо будь-яких виявів чоловіками соціопсихічної автономії при преферуванні соціальної селекції гендерно-девіантних груп чоловіків (здебільшого з виявами трансфігурованого гендеру). *Удосконалення визначення* здійснено в частині вирізнення виявів гомофобії та гетерофобії в соціальній поведінці чоловіків і жінок;

набуло подальшого розвитку:

– трактування соціокультурної легітимації гендерного насильства жінок щодо чоловіків в аспекті сформульованого висновку щодо застосування чоловіками епізодичного фізичного насильства щодо жінок як безсвідомо-криміналізованої реакції на систематичну віктимізацію (Г. Бондар, В. Крячко, Ю. Розя);

– інтерпретація танатофілічності як диспозиції українського менталітету (В. Крячко) в аспекті уточнення зв’язку між танатофілічністю як диспозицією менталітету й соціального характеру та перманентною незавершеністю в соціально-історичному перформативі України (Ю. Романенко);

– постулат теорії клептократичного неофеодалізму в Україні Ю. Романенка, згідно з яким повновладдя жінок над чоловіками зовсім не потребує формального закріплення в праві, як і в інших інституціях. *Постулат доповнено положенням*, відповідно до якого сам матріархат може виступати низовою ланкою соціального контролю, щодо якого макроінституції не мають жодної потреби у формалізаціях і що саме в такий спосіб політична влада може через таємність забезпечувати собі істотно вищий рівень проникності в мікрокомунікації;

– пояснення андроцидарних особливостей української гендерної культури в аспекті визначення понять соціокультурної кастрації та андроциду в гендерній культурі України у зв’язку з розвитком ключових ідей з дисертаційних і монографічних досліджень Г. Бондар, В. Крячка, О. Пархоменка, Ю. Розі, Ю. Романенка, в яких проблема матріархального расизму й сексизму, андроцидарних практик є артикульованою доволі фрагментарно, зокрема в контексті згадування окремих диспозицій українського менталітету та ідентичності українства, фемінних й емоційних складниках українського менталітету як дисфункційних щодо соціальності (В. Крячко); висвітлення окремих складників матріархального сексизму та патріархального сексизму й висновків щодо гендерної нерівності в Україні, яка зумовлена особливостями релігійної моралі та ідеології жіночої надцінності (Г. Бондар); закцентовування уваги на диспропорції демографічної статистики й істотних розривів у тривалості життя чоловіків і жінок, загальній поширеності органічних хвороб та високій оказіональній смертності серед чоловічої популяції, яка, високоймовірно, пов’язана з унормованим аутосуїцидом (Ю. Розя); припустимості судової гендерно-

агональної риторики щодо чоловіків у сімейному процесі в Україні та їх моральної стигматизації (О. Пархоменко); андроцидарності української культури в аспекті використання матріархату як інструменту панування квазіетнічних контреліт та деелітизації української соціальності, перетворення її на соціальний агрегат як наслідок браку маскулінних цінностей і культивування матріархального сексизму (Ю. Романенко); деградаційності фемінізму та матріархальних практик для еволюції людства, розглядаючи останні в соціоетологічному контексті (О. Новосьолов). *Подальший розвиток відповідних положень реалізовано* шляхом висунення ідеї про андроцидарність гендерної культури в Україні як її атрибуту, в якому є скомпенсованими брак раціональності та зрощеність системи влади із суб'єктами екстериторіального впливу, а також інвертовані гендерні уявлення про маскулінність.

Практичне значення одержаних результатів полягає в тому, що вони становлять як науково-теоретичний, так і практичний інтерес.

Наукові результати утворюють підґрунтя для подальших культуро- й соціосистемологічних та емпіричних досліджень гендерної культури України за умов євроінтеграційних процесів і модифікації гендерних відносин в Україні.

Теоретична значущість роботи полягає в подальшому розвитку соціології культури, соціології гендеру, соціології гендерної культури України, андрології та фемінології, гендерної політики, гендерної стандартизації виховання тощо за допомогою методології структурного функціоналізму в його теоретичній (неофункціоналістській) версії – культурної й соціальної системології.

Соціально-практична значущість роботи виявляється у використанні розроблених у дисертації положень та зроблених висновків для проєктування законодавства у сфері гендерних відносин; розробки програм реалізації стандартів гендерної рівності в різних інституційних середовищах (політиці, бізнесі, державному управлінні тощо); напрацювання рекомендацій для

органів соціального патронажу, органів внутрішніх справ щодо подолання гендерних девіацій і гендерного насильства; роботи в галузі соціотерапії та психотерапії різних напрямів для визначення гендерних складників культуропатій і соціопатій різної генези.

Сформульовані в дисертації наукові положення можуть бути основою для розробки навчальних програм та викладання навчальних дисциплін «Соціологія гендеру», «Соціологія гендерної культури», «Основи фемінології та андрології», спецкурсів «Гендерна політика», «Гендерне виховання» на відділеннях і факультетах соціологічного, культурологічного, психологічного профілів.

Основні наукові положення, результати й висновки дисертації використовують у навчальному процесі Класичного приватного університету при викладанні дисциплін: «Загальна соціологія», «Теорія соціальної роботи» (протягом 2016–2017 рр.) (довідка № 406 від 12.04.2019); «Система організації соціальних служб», «Соціалізація особистості», «Галузеві соціології» (протягом 2017–2018 рр.) (довідка № 439 від 19.04.2019).

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійно виконаною науковою працею, в якій викладено авторські розробки й обґрунтовано позицію стосовно розв’язання теоретико-методологічних та емпіричних проблем гендерної культури в Україні. Матеріали кандидатської дисертації на тему «Тіло, тілесність та практики харчування: теоретико-соціологічна рефлексія» при підготовці докторської дисертації не використовувалися.

Апробація результатів дисертації. Основні результати дослідження доповідалися на національних і міжнародних конференціях та круглому столі, таких як: V Всеукраїнська інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості» (м. Одеса, м. Запоріжжя, 2017 р.); І Всеукраїнська науково-практична конференція студентів та молодих вчених «Південноукраїнські наукові студії» (м. Одеса, 2018 р.); Науково-практичний круглий стіл «Світове українство як апологет та реставратор української національної ідеї» (м. Запоріжжя, 2018 р.); Міжнародна науково-практична

конференція «Формування стратегії міжнародної комунікації особистості учня в онтогенезі: від методики до методології» (м. Мелітополь, 2018 р.); Могилянські читання – 2018 «Досвід та тенденції розвитку суспільства в Україні: глобальний, національний та регіональний аспекти» (м. Миколаїв, 2018 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Інноваційний потенціал та правове забезпечення соціально-економічного розвитку України: виклик глобального світу» (м. Полтава, 2019 р.); VI Всеукраїнська науково-практична конференція «Розвиток основних напрямів соціогуманітарних наук: проблеми та перспективи» (м. Кам'янське, 2019 р.); VI Всеукраїнська науково-практична конференція «Актуальні проблеми сучасного суспільства в фокусі соціології» (м. Київ, 2019 р.); IX Міжнародна наукова конференція «Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: проблеми мира та ненасильства в змінах глобального порядку» (м. Запоріжжя, 2019 р.); IV Всеукраїнська науково-практична конференція «Придніпровські соціологічні читання» (м. Дніпро, 2019 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Наука и образование в современном мире» (м. Караганда, 2020 р.).

Публікації. Результати дослідження викладено в 36 публікаціях, зокрема основні наукові результати дисертації висвітлено в 25 працях, з них: 1 – монографія; 1 – розділ у монографії; 21 – стаття в наукових виданнях, включених до Переліку наукових фахових видань України із соціології (з них 14 – внесено до наукометричних баз даних); 2 – статті в наукових періодичних виданнях інших країн із напрямку, з якого підготовлено дисертацію. Наукові результати дисертації додатково відображено в 11 працях (тези доповідей на наукових конференціях, які засвідчують обов'язкову апробацію матеріалів дисертації).

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається із чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел, додатків. Обсяг основного тексту роботи становить 360 сторінок. Список використаних джерел містить 327 найменувань, з яких 131 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ КУЛЬТУРИ

1.1. Гендерна культура в соціологічний та міждисциплінарній концептуалізації

Сучасне суспільство переживає болісні процеси гендерної трансфігурації. Ці процеси супроводжуються не просто змінами усталених гендерних сценаріїв поведінки, стереотипів та норм. Вони ініціюють тектонічні зсуви на всіх рівнях інституційної організації соціальної системи.

До недавнього часу гендерні ідентичності розглядалися як явище переважно мезорівневого, якщо не мікрорівневого масштабу, яке наближалося до предмету дослідження соціальної психології. В нинішній час подібна теоретична міноритарність гендеру, гендерної ідентичності та гендерної культури поставлена під сумнів, оскільки всезростаюча наскрізність соціуму, яка формується під впливом інформаційних технологій, не дозволяє розглядати його просто як острівцеве утворення міжстатевих відносин [148; 152].

Гендерна культура як складова культурної системи «просотує» всі щаблі інституційної ієрархії суспільства, починаючи від релігії, ідеології та філософії і закінчуючи системою сім'ї, виховання та тілесної інкультурації та соціалізації. Проблематичним для сучасної соціології можна вважати стан концептуальної фрагментованості та часткової рефлексивності цього концепту, який охоплює собою культуру, соціальну систему, соцієтальну психіку та тілесність [140, с. 141–210]. Саме тому можна вести мову про дефіцит культуро- та соціо-системологічних досліджень гендерної культури

як складника культурної системи, соціально-інституційної організації, соцієтальної психіки та тілесності.

Метою теоретичного дослідження є визначення гендерної культури як соціологічного концепту та побудова авторської схеми зазначеного концепту. У зв'язку із визначеною метою, нашими завданнями в параграфі будуть визначення теоретико-методологічних засад та виокремлення засадничих парадигм дослідження гендерної культури та побудова авторської схеми концепту гендерної культури [152].

Первинна концептуалізація та теоретична інтерпретація гендерної культури, як і будь якого явища, потребує вирізнення парадигм та робочих дефініцій, що відображають розуміння гендерної культури в соціології та міждисциплінарних дослідженнях.

Мультипарадигмальне розмаїття припускає його редукцію до чотирьох засадничих груп дефініцій:

1) аксіологічні визначення;
2) нормативно-поведінкові (біхевіористські) визначення;
3) структурно-діяльнісні визначення.
4) феміністичні визначення.

Аксіологічні визначення гендерної культури включають розуміння гендерної культури як аксіосфери, в якій системоутворювальними компонентами якої є *гендерні цінності*. В такій логіці гендерна культура може розглядатись як середовище символів, які мають потенціал трансцендування [165, с. 112–146, 200–273], себто, володіють аутопоезійними властивостями [148].

В аксіологічній парадигмі, крім П. Сорокіна, А. Кребера, О. Шпенглера, працюють також Т. Парсонс та Н. Луман, а з українських дослідників – Ю. Романенко та автор цієї праці [140, с. 141–210]. Істотними для визначення є протиріччя між духовним рівнем гендеру (гендер, який різні соціальні суб'єкти позиціонують як значущий), соціально-системним, соціально-інституційним та соціально-стратифікаційним рівнями (гендер

(гендери)), який фактично відтворюються в функціонуванні соціальної системи, її інституцій та організацій як значущий); соцієтально-психічний (гендер як ціннісно-преферований образ (образи) макропсихіки соціальних груп та особи); соцієтально-тілесний (легітимовані патерни організації тіла та тілесності) [152].

При цьому культура розглядається саме як горизонт трансцендування, складна система ідеально-трансцедентних конструктів, реалізація яких частково вступає в конфлікт із девіантофільними диспозиціями людини. До аксіологічних визначень відносяться також визначення культури З. Фройда, який констатував наявність вічного конфлікту між цензурою як інтерналізованими універсаліями культурної системи, та інтенціями безсвідомого на задоволення (типова психоаналітична дихотомія «реальність versus задоволення) [181].

Нормативно-поведінкові визначення гендерної культури включають розуміння гендерної культури як системи нав'язування стандартів гендерно-специфікованої поведінки через нормативно-відформатовані соціальні рефлекси. При цьому такі нормативно-відформатовані соціальні рефлекси мають, в логіці біхевіористично-орієнтованих напрямків соціологічного теоретизування, формуватись як продукт наслідування через научіння (learning). Суб'єкт научіння, отже, пропонує прийнятний до наслідування взірець, який має бути засвоєний об'єктом научіння через наслідування його поведінки [152].

Окремого аналізу потребує *структурно-діяльнісні визначення гендерної культури*, які фактично виступають продовженням марксистського соціологізму та виводять гендерну культуру із структури виробничих відносин, які є домінантними в тому чи іншому суспільстві із притаманною йому стратифікаційною архітектонікою та відповідним інституційним профілем, про що веде мову М.С. Каган [66, с. 12–100; 121, с. 20–80; 122].

В цій парадигмі позиціонує себе також Е. С, Маркарян, для якого культура розглядається як одна із засадничих технологій діяльності, себто,

структурованих алгоритмів перетворення людиносировини-індивіда на «готовий продукт» типізованої особистості через соціалізацію-акультурацію її на соціальному конвейері культурної системи суспільства [103, с. 10–35].

Багато в чому структурно-діяльнісні визначення перетинаються із соціо-біхевіористськими (нормативно-поведінковими), оскільки культура як одна із технологій діяльності розглядається як інституціалізована на рівні виробничих відносин констеляція патернів обробки людей людьми, лише з тією відмінністю, що ця обробка виступає не самостійним сегментом научіння, а функціонуванням інституцій, залежних від домінуючої форми власності, відносин між класами та інституційного профілю суспільства [152].

Так, Л. Уайт характеризує культуру як організацію повторюваних реакцій членів суспільства, поєднання автоматизованої поведінки і поведінкових результатів, з чого випливає, що гендерна культура суспільства є однією з технологій відформатовування індивіда під домінантні гендерні образи (статусно-рольові моделі) та імпліцитно-присутні в них соціальні скрипти (сценарії взаємодії) носіїв конкретних гендерних груп одна із одною та із суспільством в цілому.

Феміністичні визначення гендерної культури є сфокусованими навколо питань статі, які, починаючи з 19-го століття, ставали предметом публічних дискусій і дебатів. Так зване «жіноче питання» було сфокусованим на тому, чи повинні статеві відмінності враховуватися як фактор, який закріплює або обмежує доступ до відповідних статусів, ролей та життєвих програм. Увага науковців зосереджувалася на розподілі соціальних ролей чоловіків та жінок. Предметом широкого дебатування були також проблеми природи і функціонального призначення статі.

Чи є статеві відмінності вродженими і біологічними якостями? Чи є вони продуктами соціалізації і впливу навколишнього середовища або вродженими і генетично-заданими диспозиціями? Чи є структури сім'ї (один батько, одна мати і діти) універсаліями Божественного і природного

походження або релятивними соціальними інституціями, які сформувалися під впливом культури конкретного суспільства? Такими були і є центральні питання гендерної культури фемінізму, концептуалізацію дискурсу якої автор здійснює в пропонованій статті.

Що дозволяє «жіночому питанню» в формі, в якій його було артикульовано в XIX столітті, поставати знову і знову? Мабуть, витоки цього реартикулювання випливають з припущення того, що розум і раціональність контролюють всі соціальні відносини, навіть ті, які з усією очевидністю детермінуються біологічними законами [152].

Дж. Лобер та С. Фаред в своєму дослідженні зазначають, що фемінізм, починаючи з П. де ля Барр і М. Уолстонкрафт, грунтується на переконанні в тому, що соціальні інститути можуть бути реконструйованими згідно принципам людського розуму [97].

Традиційно вважається, що точкою відліку першої хвилі фемінізму стало обговорення в парламенті петиції з питання про жіноче виборче право в 1866 р., а завершилася перша хвиля наданням британкам рівного з чоловіками права голосу в 1928 р.

Наприкінці 1960-х рр. під впливом студентської революції, зростання робочого і антивоєнного рухів фемінізм відроджується, а подією, яка символізує фемінізму на національному рівні, стала перша Національна конференція жіночого звільнення, яка відбулася в 1970 р. в Рескін-Коледжі Оксфордського університету за участю 600 учасниць [152].

Складнішим є визначення точки відліку другої хвилі фемінізму, оскільки деякі дослідники вважають, що друга хвиля триває досі, інші вважають, що вона завершилася на початку 1980-х рр., коли настала епоха «постфемінізму».

Теоретики постфемінізму в дійсності не відмовляються від базових феміністських цінностей, проте, більше уваги приділяють раніше неочевидним проблемам «політик ексклюзії» (виключення темношкірих, постколоніальних та східноєвропейських жінок, маргінальних форм

сексуальності з феміністичного дискурсу). У зв'язку з цим, є підстави вважати теоретичні дебати доби «постфемінізму» логічниим продовженням досягнень другої хвилі фемінізму, що дає можливість розглядати період кінця 1960-х рр. – початку XXI ст. як цілісний етап в історії західного (і британського зокрема) жіночого руху. Сімона де Бовуар, дотримуючись поглядів, які можна визначити як егалітарний раціоналізм, спиралася на уявлення про стабільне суб'єкті. У сучасному фемінізмі є представленими різні версії критики такого підходу, що стосується, зокрема, Л. Ірігаре, Х. Сікс, Р. Брайдотті, Ю. Кристевої, Д. Батлер. Проблемами гендерної культури займалися Дж. Батлер, С. де Бовуар, Р. Брайдотті, О. Горошко, І. Гофман, Л. Ірігарей, М. Кауфман, Р. Кеслер-Харіс, Т. Де Лауретіс, Н. Ходоров (Н. Чодороу) та ін. автори. Про специфіку категорії «гендер» і її евристичному потенціалі писали Д. Ваттімо, М. Дмитрієва, Р Лакофф, Дж. Кегіл та С. Фрімен та ін., які наполягали на безумовності відмінностей жінок від чоловіків, тим самим закцентовуючись на існуванні відносної гомогенності всередині самих цих груп (себто, на інтерпретації фемінності і маскулінності як жорсткої дихотомії).

Цей термін пояснює С. Кегіл, на думку якого постфемінізм є результатом критики ліберального фемінізму, що змінює його теоретичну базу на основі нових філософських, політичних і методологічних підходів.

На думку авторки, величезний вплив на принципові зміни в феміністській соціології та ідеології справили такі філософські течії, як постмодернізм і постструктуралізм, а в самому жіночому русі поштовх до переосмислення феміністичних цінностей дав політичний вплив кольорових жінок, а також переосмислення ролі сексуальних відмінностей [209, с. 17].

Вочевидь, у зазначених авторів есенціалістські аргументи обслуговують політичні цілі, що посилюється зміщенням у бік конструктивізму деполітизованих феміністських теорій. Проте, з політичної точки зору будь-який есенціалізм в проблематиці сексуальних відмінностей виявляється надзвичайно небезпечним для феміністичного дискурсу. Адже

його опоненти, виявивши будь-які відмінності, завжди можуть використати це як доказ того, що деякі види діяльності (не дуже авторитетні для даного суспільства) є «природними» для жінок і неприйнятними для чоловіків.

Бінарна модель, де відмінності розміщуються між полюсами фемінності і маскулінності, володіє сильним «механізмом захисту», що перешкоджає будь-яким спробам вийти за межі цієї ригідної конструкції. Закцентовуючись на «сексуальних відмінностях», ми ніби приписуємо цим розбіжностям фундаментальний характер, робимо їх провідними в структурах суб'єктивності, перевершуючи всі інші особистісні характеристики або навіть відмежовуючись від них. Вимога різноманіття, таким чином, скочується до все тієї ж тривіальної опозиції «чоловічого» і «жіночого».

Поняття «жінки» (як і «чоловіка») виявляється перформативним, чи будемо ми трактувати його як гендерну ідентичність, чи як ідентичність політичну, оскільки, по-перше, перформативом є сам гендер, а, по-друге, цим самим перформативом є суб'єкт політики. Це означає, що дискурс повинен орієнтуватися не на питання про «сутності», а на питання про позицію та інтереси. В рамках дискурсу позиціонарності виявляється непродуктивною (та й просто не зовсім доречною) опозиція есенціалізму і конструктивізму [152].

Перемикання з питання про сутності на питання про позиції та інтереси неминуче тягне за собою і проблематізацію найбільш впливової на сьогоднішній день теорії «неспотвореної комунікації» (себто, комунікації, яка не є заангажованою інтересами) Ю. Хабермаса, що спирається на ідеал прозорої і повністю підконтрольної суб'єктивності.

Для того, щоб зберегти емансипативний потенціал раціональної рефлексії, і в той же час відкинути ідею «абсолютного спостерігача», який перебуває в якійсь привілейованій позиції по відношенню знання «істинних» (себто, тих, що забезпечують неспотворену комунікацію) норм і правил комунікативної поведінки, феміністично-орієнтовані дослідниці наполягають

на тому, що спотвореність є невід'ємною рисою будь-якого акту соціальної комунікації. Постулювання світогляду, який би був незаангажованим ідеологією, часто розглядається пропонентками суфражизму як прийом догматичної політики.

І все ж, найбільш адекватним позиціонарному і перспективістскому підходу феміністки вважають дискурс, який оперує не критерієм прозорості комунікації, запропонованим Ю. Хабермасом, а критерієм зниження насильства, який було запропоновано Дж. Ваттімо. Умовою свободи в даному випадку буде створення такої ситуації, де безліч суперечливих інтерпретацій могли б співіснувати, протиборствувати, але за жодних обставин не зазнавати штучного замовчування [186].

Феміністична соціологія спирається на філософське визначення насильства, яке, згідно Ваттімо, визначається як дещо, що перешкоджає ставити питання далі, тобто, те, що примушує кого-небудь до мовчання. Тут скоріше варто вести мову про зв'язок між свободою і інтерпретацією, а не між свободою і об'єктивністю [152].

В останньому випадку, є необхідним єдиний і досвід реальності, що вимагає універсального суб'єкта. Але в політичному аспекті це стає проблемою привілейованих і репресованих агентів інтерпретації, тобто, проблемою розподілу одного з найпотужніших ресурсів влади – влади іменувати, влади визначати і задавати сутності [152].

На символічному рівні найбільш значущою для феміністичного дискурсу виявляється співвіднесеність жінки з тілесністю (природою, біологічним життям). Психічна своєрідність жінки описується через акцентуацію тих рівнів духовного життя, які традиційно розглядаються європейською культурою як більш низькі (в філософському лексиконі – як «смертна душа», яка є пов'язаною з тілом), в той час як вищий рівень душі (logictikon, власне «безсмертний дух»), ототожнюється в інтерпертації феміністичної соціології, із чоловічим полюсом [60].

Однак слід зазначити, що тут спадщина античності вступає в певне протиріччя з цінностями християнства, що ставить любов, яка не шукає вигод (тобто, не розмірковує) вище за холодне ratio. Тому в християнській традиції культурна співвіднесеність жінки з природою також слугує девальвації фемінності, але вже в дещо іншому аспекті: жінка презентується як істота з низьким рівне раціональності та моральності. Втім, європейська культура поєднує це в одному кластері жіночої гріховності та девіантофільності.

У плані соціальної взаємодії модель «взаємодоповнення статей» найтіснішим чином є пов'язаною з поділом «людського простору» на сферу приватного і сферу публічного. Критика феміністичною соціологією аналізу цих сфер розпочинається з критики уявлень про «природне призначення» кожної з статей. Тут феміністичний дискурс виступає водночас і як аналітичний, і як ідеологічний, оскільки він розробляє стрункy систему аргументації на користь домінуючого становища жінок і узалежнення чоловіків [152].

Поєднання чоловіків і жінок в сім'ях та шлюбних альянсах є обумовленим природним прагненням залишити після себе нащадків. Однак, на відміну від інших живих істот, мета людського існування не може зводитися до продовження роду. Отже, на когось покладається обов'язок за відтворення роду (по суті, тваринна функція), а на когось – за реалізацію вищих цілей людського буття.

Якщо перша ціль реалізується в сфері приватності, то друга – в сфері публічного. Іншими словами, чоловік і жінка потребують одне одного в справі продовження роду, і якщо продовження роду (і пов'язане з цим задоволення тілесних потреб) є кінцевою метою існування жінки, то мета буття чоловіка полягає в його реалізації (самореалізації) як істоти діяльної і мислячої [152].

Таким чином, як відносне благо приватного світу відрізняється від абсолютного блага суспільного життя, так і мета буття жінки відрізняється

від мети буття чоловіка: тільки останній може отримати завершення в самому собі, перша ж покликана існувати «для чогось іншого» (відмінного від неї самої). Таким чином, у жінки не може бути ніяких самостійних цілей і характеристик, але тільки ті, які є пов'язаними зі служінням чоловікові [152].

Феміністична соціологія наголошує на тому, що вже у Аристотеля [3; 4] можна чітко спостерігати (звичайно, всупереч волі самого автора) один важливий момент, а саме: виключення зі сфери політичного саме по собі є політичним актом. Іншими словами, натуралізація будь-яких людських відносин (себто, надання їм статусу «природних») має відношення до сфери політичних феноменів, оскільки за цим приховується розподіл ресурсу влади. Під владою тут можна розуміти не тільки і не стільки контроль одного індивіда над іншим, скільки як величину спектру можливостей індивіда.

Таким чином, вже в тексті арістотелівської «Політики» формуються ті самі засади патріархального сексизму, які, зазвичай, виявляються завуальованими у інших апологетів моделі« взаємодоповнення статей. Текст Аристотеля показує, чому концепція «взаємодоповнення статей», яка є зрозумілою у вказаний спосіб, неминуче веде до універсалізації чоловічого суб'єкта (себто, до ототожнення понять «чоловік» і «людина»), залишаючи для жінки тільки приватне, себто, специфічно властиве, в розумінні Аристотеля, саме їй.

Проблема суб'єкта політик ексклюзії є пов'язаною з специфічним розумінням політичної дії. Політика має справу з боротьбою інтересів, себто, з протистоянням особливих ціннісних світів. Політичний мислитель завжди артикулює якусь позицію, а не «буття взагалі». Претензії на універсальність в даному випадку – це, в інтерпретації феміністичної соціології, ще одна з стратегій боротьби за владу, яка передбачає повну анігіляцію позиції супротивника. У той же час, доволі проблематичним буває вести мову про «жінок» як про певну спільноту, що конституюється як єдиний і стабільний суб'єкт феміністських політик [87; 94].

Один з основних напрямків дослідження в цій галузі має орієнтуватися на питання про те, що конституює категорію «жінки», на чому наголошує Е. Кесслер-Херріс. Визначати жінок як «клас загального страждання», який є незацікавленим у спотворенні реальності і тому перебуває в привілейованому становищі по відношенню до істини, – значить намагатися сформулювати уявлення про універсальну свідомість, виходячи з позицій будь-якої однієї групи (в даному випадку – жінок). Це передбачає певну гомологію всередині самих опозиційних груп («жінок» і «чоловіків»), що вже є актуалізацією патріархатної моделі мислення. Більше того, факт пригнічення сам по собі аж ніяк не перетворює жінок на «борців» проти патріархату [68].

Слід поставити під сумнів як ідеал прозорої і повністю контрольованої (рефлексивної) суб'єктивності, так і базованої на ній ідеал «неспотвореної комунікації», себто, комунікації, які не є заангажованою будь-чиїми інтересами. Для того щоб зберегти емансипативний потенціал раціональної рефлексії, і в той же час, відкинути ідею «абсолютного спостерігача», який перебуває в якійсь привілейованій позиції щодо знання «істинних» норм і правил комунікативної поведінки, варто визнати, що «спотвореність» є невід'ємною рисою будь-якого акту соціальної комунікації. Постулювання світогляду, який був би незамутненим ідеологією, саме по собі може розглядатися як прийом догматичної політики.

У сучасному світі слід орієнтуватися на ту форму свободи, яка є більш рухливою і менше ідентифікується з реалізацією певної моделі. Тут, скоріше, варто вести мову про зв'язок між свободою і інтерпретацією, а не між свободою і об'єктивністю. В останньому випадку є необхідним єдиний і повний досвід реальності, що потребує статусу універсального суб'єкта. Але в політичному плані це стає проблемою привілейованих і репресованих агентів інтерпретації, тобто, проблемою розподілу ресурсів номінування.

З іншого боку, подібний реляціонізм в настановах не має нічого спільного з тим карикатурним уявленням про «постмодерністський» стиль мислення, який заперечує як критерії наукової компетенції, так і критерії

розуму в цілому. Адже на подібній квазіметодологічній платформі жодна теорія не може відбутися як критична. Іншими словами, стає неможливим перегляд деяких усталених категорій і концепцій, в рамках яких вже не припускається подальше запитування про природу об'єкта та відбувається його подальше осмислення [29].

Але, як слушно зауважив Г. Маркузе, боротьба з пригніченням є завжди раціональною роботою. І вимога нового розуміння категорії статі, гендерної ідентичності має як політичний, так і епістемологічний вимір, себто, є раціональним проектом.

Підозріле ставлення до вимог «адекватної репрезентації об'єкта пізнання» означає відхід від наївно-реалістичних позицій в питаннях пізнання і визнання того, що будь-який понятєвий апарат, будь-яка концептуальна схема завжди можуть стати ареною владних відносин, оскільки об'єкт пізнання створюється в процесі пізнання [104].

Тому тут актуалізується твердження Дж. Батлер про те, що суперечки з приводу істинності-неістинності теорії варто розібратися з питанням щодо її вигідності для тих чи інших суб'єктів та їх інтересів. У сучасних феміністських теоріях категорія «жінки» стає умоглядним полем відмінностей, яке неможливо узагальнити через дескриптивні категорії ідентичності [152].

Це означає, що саме поняття стає місцем боротьби за перевизначення, своєрідною необгрунтованою підставою феміністської теорії. Перетворення категорії «жінки» (втім, як і категорії «чоловіки») на проблемне поле звільняє термін для нових множинних сигніфікацій [8].

Європейська культура (як і безліч інших культур), в інтерпретації феміністичної соціології, є орієнтованою на сексизм і патріархат. Під сексистською гендерною культурою фемінізм розуміє таку культуру, в якій біологічна приналежність індивіда до тієї чи іншої статі виявляється вирішальним чинником у визначенні її/його соціальної долі, а параметри гендерної ідентичності розглядаються як виразники «природи» особистості.

Під патріархатною культурою фемінізм розуміє таку культуру, в якій жінки відчужуються від позицій конструюючих акторів в публічній сфері і, відповідно, від можливості об'єктивувати свій досвід і продукувати визначення реальності. В результаті цього чоловіки привласнюють собі позицію «універсального суб'єкта», себто, починають виступати в якості «людини як такої», а жінка визначається як «специфічна людина», або ж як супутниця, помічниця чоловіка (себто, людини).

Самі дефініції «чоловік» і «жінка» є складними семіотичними комплексами, які є пов'язаними одне з одним таким чином, що перший виступає в якості норми, а другий визначається через своє ставлення до першого як до іншого. Концепт «жінка» є побудованим так, що будь-які спроби жінок універсалізувати свій досвід (під цим прихильниці фемінізму розуміють елімінування смислової дистанції між концептами «жінка» і «людина») зустрічають сильний символічний опір [148; 152].

Пріоритетною для автора даної роботи є культурна та соціальна системологія, ключові ідеї якої є розробленими в працях Ю. Романенка [140, с. 15–86; 174, с. 17–49; 323]. Саме вона, на думку автора цієї роботи, є методологічно-найповнішою в аспекті розуміння гендерної культури як наскрізного аксіо-соціо-психо-соматичного утворення.

Гендерну культуру в даному дослідженні автор розглядатиме як сукупність соціокультурних образів-уявлень щодо приписування чоловічого та жіночого (маскулінного та фемінного) чоловікам і жінкам як носіям певної біологічної статі щодо їх духовно-ціннісної значущості в суспільстві, можливих статусно-рольових комплексів, які визначаються з контенту цієї значущості, нормативно-прийнятних (та девіантних) для культурної системи соціо-психічних стереотипів (патернів) свідомісної та поведінкової сфери та особливостей тіла та тілесності різних гендерних груп.

Таким чином, в гендерній культурі ми будемо вирізняти наступні формоелементи:

а) аксіологічно-смислоутворювальний, або аксіосферний, пов'язаний із визначенням цінності чоловічого та жіночого, а також різних форм змішаних, розщеплених, інвертних та первертних гендерів;

б) гендерно-стратифікаційний, пов'язаний із визначенням ієрархій різних гендерних груп та їх статусно-рольових комплексів та детермінований компонентом а);

в) соцієтально-психічний, представлений сценаріями, стереотипами (патернами) свідомісної та поведінкової сфери носіїв різних гендерних ідентичностей в контексті існуючих в суспільстві гендерних ієрархій;

г) соцієтально-тілесний, який стосується уявлень про нормативну та девіантну тілесність в усіх її проявах (починаючи від тіла і закінчуючи різними проявами тілесності гендерних ідентичностей в тих чи інших культурних продуктах, просторах, середовищах).

Спробуємо здійснити теоретичну екстраполяцію наведеної схеми на гендерну культуру українського суспільства [156].

На аксіосферному рівні відбувається преферування атрибуцій жіночого, материнського, безформно-хтонічного та безсвідомого гендерного образу, сумованого в праструктурі колективного безсвідомого – архетипі Великої Матері та її символічних ізоморфах (Берегиня, Божа Матір тощо).

Оскільки центруючим ядром культурної системи суспільства виступає аксіосфера як сукупність релігії/філософії/ідеології/соціальної моралі як комплексне утворення, представлене моделями смислоутворення, соціальними практиками та інституціями, відповідним типом соціального характеру, які опосередковують зв'язок індивідуальної психічної системи із духовною реальністю, а сама духовна реальність постає як частково (і переважно частково) опредметнена в культурі суспільства, то сакральні образи релігії/філософії/ідеології/соціальної моралі, маючи осьовий (наскрізний) щодо культурної системи статус, частково імплементуються в образи інших сегментів культури, в тому числі – гендерної [156].

Ю. В. Романенко слушно зауважує в контексті вищенаведених міркувань з приводу того, що «образу Абсолюту як відображенню архетипу великої матері, згідно логіки рекурсії, відповідає латентний становий лад (ранній феодалізм з дифузійною самоідентифікацією елітних груп), мультиолігархічний постіндустріальний неофеодалізм з елементами кримінального капіталізму, криміналізованою етакратією і декорумом нефункціональних республіканських інститутів, симуляційною демократією, перформативною багатопартійністю при фактичному збереженні криміналітету національних меншин як домінантної соціальної групи» [194, с. 110].

Отже, в гендерній культурі українського суспільства відбувається сакралізація матері та материнства, як і жіночого начала загалом. Маємо певні підстави вести мову про приховану матернолатрію та геніколатрію як неінституціалізовані практики жінкообожнення та ідеалізації жіноцтва в сфері соціальної моралі. Зазначене положення буде підтвердженим в подальших наукових дослідженнях автора із використанням методу кейс-стаді, предметом яких стануть скрипти архетипового переносу в українській гендерній культурі [156].

На гендерно-стратифікаційному рівні відбувається визначення ієрархії гендерних груп у вигляді статусно-вищої гендерної групи жінок із маскулінним (розщепленим) гендером та гендерної групи чоловіків, гендерно-ідентифікованих за формально-біологічними (тілесними) ознаками та їх статусно-рольових комплексів у вигляді поведінки домінування-покори (домінантом виступає жінка, об'єктом домінування – чоловік) [156].

Гендерний статус змішаних, розщеплених, інвертних та первертних гендерів (гомосексуалів, бісексуалів, зоофілів, педофілів, некрофілів тощо) визначається за логікою подвійних стандартів: за умови припущення жінкою відповідної гендерно-інвертованої (первертованої) поведінки соціально-стереотипне ставлення перебуває в континуумі «ігнорування-потурання», за

умови припущення подібної поведінки чоловіком – репресія, засудження (соціальна стигматизація), до криміналізації включно [156].

Таким чином, в умовах українського суспільства є достатні підстави вести мову про матріархальний расизм та сексизм як інституціалізовані на рівні соціальної моралі і права практики прихованої/відкритої репресії щодо виявів біологічно-відповідної маскулінності із відповідними стигматизаційними наслідками щодо будь-яких виявів чоловіками соціопсихічної автономії при преферуванні соціальної селекції гендерно-девіантних груп чоловіків (здебільшого із виявами латентного пасивно-гомосексуального гендеру) [168]. Саме такі девіантні (щодо біологічної статі) гендерні групи чоловіків формують базисну групу для подальшого відтворення матріархальної української сім'ї.

До речі, їх формування відбувається через відповідні моделі пасифікаційної гендерної соціалізації, в якій відповідні суб'єкти (вихователі, вчителі середніх шкіл, викладачі вишів) є задіяними як інституційні саппорти системи матріархальної соціалізації чоловіцтва на рівні сім'ї. Пасифікаційна гендерна соціалізація має місце в умовах специфічної соціально-рольової розстановки, яка дозволяє жінці здійснювати периферизування чоловіка як актора морально-педагогічного авторитету із нав'язуванням йому переважно заробітчанських функцій із фактичним позбавленням його зв'язку із дітьми шляхом застосування інструментів знецінювальної морально-етичної репресії в прихованій формі [156].

Основи для вторинної пасифікаційної соціалізації закладаються в процесі сімейного виховання через відповідні моделі менеджменту соціальних віддзеркалень, які жінка-мати реалізує в сім'ї через атрибутований на рівні соціальної моралі авторитет, який дозволяє їй здійснювати щодо чоловіка морально-педагогічну владу і виступати для нього джерелом морально-ціннісних референцій [138].

В гендерній культурі в Україні подібна дисциплінарно-педагогічна влада належить не лише матері, але і сестрі, жінці, партнерці та іншим

знайомим і незнайомим жінкам, в комунікації з якими чоловіки перебувають під тиском їх морального авторитету та зазнають відповідної психічної пластифікації/деагресивізації. Контакт чоловіків із жінками, крім пасифікації/пластифікації/деагресивізації, супроводжується також ефектами ейфоризуючого впливу, підвищення навіюваності, зростання рівня довіри і т.п. В той же час, зазначені ефекти не можна визнати симетричними щодо жінок, характер яких є структурованим як мегало-маніакально-психопатичний. Як відзначає Ю. Романенко, «асиметрія структур гендерного та соціального характеру чоловіків та жінок кореспондує із нарцисичною дефіцитарністю та махохістською аутодеструктивністю чоловіцтва, яке з дитинства інтерналізує настанови щодо самознецінення та переживання обезсмислених фрустрацій власної фалічності, покори і призвичаєності до саморуйнівних способів відтворення власної психіки і тіла».

Реалізація такої морально-педагогічної влади за умови підвищеної агресивізованості поведінки жінок сприяє набуттю ними статусу ідеалізованого об'єкта, який отримує відповідні статусно-рольові преференції в менеджменті віддзеркалень, аналіз яких розгорнутим чином є представленим в теорії соціальної драматургії І. Гофмана [30].

Варто відзначити, що позбавленість чоловіцтва внутрішньо-групового джерела морально-ціннісних референцій та загальна дефіцитарність в українському суспільстві ідеології патріархального сексизму зумовлює підвищену навіюваність чоловіків із переважаючою українською етнічною ідентичністю щодо такого соціо-морального впливу та вихованням із гендерно-трансфігураційними стандартами [156].

В даному дослідженні ми будемо вести мову про так звані практики прихованої гендерної транфігурації та формування периферійно-безсвідомих диспозицій трансгендеру як у чоловіків, так і у жінок. Засобами імплементації трансгендеру можуть виступати різнопланові техніки заохочення протилежних щодо біологічної статі моделей гендерної свідомості та поведінки при супутній морально-педагогічній легітимації та

репресії виявів опору та непокори з боку чоловіків щодо прихованого гендерного насильства [156].

Соціалізація жінок як напів-чоловіків із чоловічими правами та жіночими обов'язками, а чоловіків – як жінок за умови відсутності у них духовно-культурного та морально-педагогічного авторитету щодо жінок сприяє викривленню гендерного самосприйняття представників обох статевих груп на користь відхилення від чистого (маскулінного/фемінного) гендеру в бік девіантних гендерних груп.

Йдеться про приховані трансгендерні ідентичності, які, хоча і не зазнають чіткої ідентифікації через відкрите відтворення моделей гендерно-специфічної свідомості протилежної статі, проте, набувають периферизованого вираження у вигляді соціо-характерологічних та тілесних ознак (агресивізованість поведінки жінок, морально-етичні експансії в чоловічу комунікацію із елементами її форматування та коригування; покірливо-мазохістські патерни поведінки чоловіків щодо жіночої агресії та гендерного насильства, потурання їх емоційному тиску та послуговування різними способами соціального ескапізму задля уникнення відкритого гендерного конфлікту: втеча в трудову діяльність, хоббі, відпочинок, шоппінг тощо)); інволюційні тенденції розвитку тілесності чоловіків, посилення пікноїдності та пікномофності при зворотньому (еволюційному) векторі розвитку жіночої тілесності в бік посилення атлетичності/астенічності та нормалізації ваги за рахунок вибіркового структурування харчових раціонів (за умови факту наявності влади жінки в сфері встановлення стандартів фізичної культури та соціалізації тілесності чоловіків) [156].

Інституціалізація гендерно-дискримінаційних щодо маскулінності практик відбувається шляхом впровадження в чинне законодавство відповідних норм-приписів, які уможливлюють формування стереотипів стигматизованого чоловіцтва, коли відповідні прояви чоловічого і

маскулінного зазнають спочатку соціально-моральної, а згодом – державно-правової репресії [156].

На соцієтально-психічному рівні (фактично – рівні менталітету та макроідентичності українства як титульної етногрупи) відбувається соціокультурна легітимація гендерного насильства жінок щодо чоловіків (твердження стосовно застосування чоловіками епізодичного насильства щодо жінок можна розглядати саме як епізодичні вияви девіантної поведінки (гендерної соціопатії) на тлі систематичної віктимізації (скотомізації та вегетизації) чоловіків як соціогендерної групи, на що вказує в своїх дослідженнях Г. Бондар, В. Крячко [88] та Ю. Розя [46; 88; 135].

*На рівні тілесност*і негативна стигматизація, дискримінаційні та віктимізаційні практики зазнають продовження у вигляді латентного програмування чоловіків на аутосуїцидальну поведінку та щеплення танатофілії через блокування адекватного катексису, зв'язком між якими було доведено в концепції З. Фройда та підтверджено в структурному функціоналізмі Т. Парсонса [125; 181].

Танатофілічність як диспозиція українського менталітету фігурує в дисертаційному дослідженні В. Крячка [88], який, щоправда, не наводить даних щодо передумов її формування в етногенезі, але, це не перешкоджає висунути припущення щодо зв'язку між танатофілічністю як диспозицією менталітету та соціального характеру та перманентною незавершеністю в соціально-історичному перформативі України, про яке говорить у своїх монографіях Ю. Романенко [140, с. 16–85; 194, с. 110–220].

Переважання соціально-історичних зривів, зламів та незавершеностей було детерміновано, з одного боку, зовнішніми чинниками, проте, автор має підстави віддавати перевагу точці зору щодо переважно внутрішньої зумовленості ідеології поразки такими диспозиціями українського менталітету, як фемінність та материнальність, які індукували розмивання кордонів ідентичності спільноти (дифузію ідентичності) та зумовлювали регресивне елітоутворення.

Елітоутворення є процесом, спрямованим, перш за все, на структурування соціальних інститутів, через які гендерна культура набуває специфічних профільних ознак. Саме через інституційні профілі суспільств, визначені у відповідних ідеологічних проектах елітними групами, інші соціальні групи отримують свої статусно-рольові ніші, за рахунок чого формується відповідний тип соціальної стратифікації та кореспондентний йому тип соціо-гендерної стратифікації.

В свою чергу, інституційні профілі та стратифікації визначають мови символьних інтеракцій в гендерній культурі, оскільки культури, інституції та стратифікації відповідають трьом базовим структурним складникам будь-якої мови: синтаксису (культура), морфології (інституції) та фонетиці (окремі символи). Саме цьому і буде присвячено наступний параграф дисертаційного дослідження.

1.2. Культурно- та соціо-системологічна парадигма аналізу гендерної культури

Гендерна культура суспільства, яка є складовою культурної системи суспільства та його інституційної ієрархії, відтворюється в автентичному семіозисі культурної системи як своєрідна мова, яка, виконуючи функції встановлення ціннісних зразків для різних гендерних груп, інституціалізує моделі символічних інтеракцій, які відтворюються в психіці та тілесності. Розгляд означених вимірів гендерної культури потребує синтезу структуралістського та інституційного підходів в розумінні предмету дослідження, зацікавленість в якому з боку наукової громади поки що виявляється доволі периферійно, що і актуалізує необхідність відповідного теоретико-соціологічного аналізу [148].

Важливим, в контексті зазначеного, є визначення структуралістсько-інституційних засад дослідження гендерної культури на засадах культурно-соціальної та психо-тілесної системології. У зв'язку із цим необхідним є: визначення функцій гендерної культури як елементу цензурно-культурної надбудови суспільства та особливостей української гендерної культури в аспекті культурно-соціальної та психо-тілесної системології.

На думку автора, взірцевими для культуро- та соціосистемологічного розуміння гендерної культури як єдності структурно-мовних та інституційниїх складників є теорія інституційних матриць С. Кірдіної та культурна та соціальна системологія Ю. Романенка [194, с. 142–211].

С. Кірдіна впроваджує щодо розуміння культурної та соціальної систем поняття інституційної матриці. На думку дослідниці, теорія інституційних матриць як ідеальна «конструкція базується на аналізі генезису різних суспільств і, перш за все, Сходу і Заходу [69, с. 33–215].

У результаті авторкою сформульовано гіпотезу про те, що різноманітні інституційні комплекси, які регулюють життя стародавніх і сучасних держав, є грунтованими на одній з двох інституційних матриць, яка є домінуючою. Перша – Х-матриця, яка визначається авторкою як «східна», є складовою генезису більшості держав цієї частини світу. Друга – Y-матриця – визначається авторкою як «західна» [148].

Засадничими характеристиками Х-матриці авторка вважає такий зміст її базових інститутів:

а) в економічній сфері – інститути редистрибутивної економіки, призначенням яких є обов'язкове жорстке опосередкування центром руху ресурсів і послуг, а також прав з їх виробництва та використання. До них відносяться інститути спільної власності, службової праці, координації і т. п.;

б) у політичній сфері – інститути адміністративного поділу, ієрархічної вертикалі влади на чолі з центром призначень, загальних зборів і одноголосності, звернень по інстанціях;

в) в ідеологічній сфері – інститути державно-комунітаристських ідеологій, основний зміст яких полягає в домінуванні колективних, спільних цінностей, пріоритеті «Ми» над «я». До них відносяться інститути колективізму, егалітаризму і порядку, комунального середовища. В розумінні авторки, Х-матриця характеризує соціуми більшості країн Азії, Росії та ін. [69, с. 33–215].

Засадничими характеристиками Y-матриці авторка вважає такий зміст її базових інститутів: а) в економічній сфері – інститути ринкової економіки (приватної власності, найманої праці, конкуренції, обміну, тобто купівлі-продажу, прибутку та ін.); б) у політичній сфері – інститути демократичного політичного життєустрою (самоврядування та субсидіарного федералізму, виборів, багатопартійності і демократичної більшості, незалежного суду та ін.); в) відеологічній сфері – інститути плюралістичної ідеології, в яких закріплюється домінуюче значення індивідуальних цінностей, пріоритет «Я» над «ми», пріоритет особистості, її прав і свобод, диверсифікованої середовища. Ця матриця характеризує суспільний устрій більшості країн Заходу [69, с. 33–215].

У відповідності із ключовими положеннями культурної та соціальної системології Ю. Романенка, гендерна культура є складовою частиною культурної системи суспільства, яка утворює, у відповідності із моделлю Парсонса-Фройда, вищу, середню та нижчу цензуру щодо соціуму, психіки та тіла-тілесності. Культурна система суспільства, на думку автора, виконує щодо соціуму, психіки та тіла-тілесності три базові функції:

а) функція центрування (центрації), яка полягає в структурації вищих рівнів смислоутворення, яким відповідають аттрактивні, місійні (субмісійні) та ідентифікаційні утворення – центратори, місії та ідентичності;

б) функція вертикалізації («вирівнювання» соціальності, психіки і тіла стосовно середовища) – таке вирівнювання в змістовному відношенні означає узгодження соціуму із структурами культурної системи, психіки – із соціальними статусами, ролями та інститутами через систему соціалізації,

тіла та тілесності – із психічною системою як з медіатором, через якого культурна та соціальна система в кінцевому рахунку впливають на тілесність;

в) функція ординалізації – упорядкування. В змістовому відношенні ординалізація означає стандартизацію, себто, приведення вже вертикалізованих свідомості і поведінки до типізованого стандартизованого порядку. В процесі ординалізації відбувається цензурне відтестовування окремих актів свідомості та поведінки соціальній моделі-схемі особи (соціальному характеру) із прописаними в ньому статусно-рольовими ансамблями, сценаріям (скриптам) соціальної активності та окремим нормам [148; 194, с. 140–220].

Якщо культурна система володіє центратором як образом Абсолюту, щодо якого відповідна спільнота встановлює своєрідну точку збирання (це і є те, заради чого, через що і для чого відбувається Все), то гендерна культура як подібне за структурою, функціями та моделями інтеракцій формоутворення (сектор культурної системи, поруч із фізичною культурою, політичною культурою, релігійною культурою і т. п.) має володіти гендерним центратором, себто, образом людини або іншого онтологічного утворення (спірітуального, тваринного, рослинного соціального тощо), який втілює якості «образу божества» (звісно, йдеться про еталонну в гендерному відношенні першолюдину, яка є відліковою в значущості інших гендерів та гендерних груп) [148].

Центратори гендерних культур різняться в залежності від значущості маскулінного/фемінного, раціонального/емоційного/волюнтативного, дитячого/підліткового/дорослого, сексуального/гіпосексуального/асексуального, агресивного/неагресивного, експліцитного/імпліцитного та інших диспозицій, виражених у менталітеті спільноти [148; 156].

Порівняльна цінність гендерних груп визначається від гендерного абсолюту (абсолютів), якими є сакралізовані образи чоловічого, жіночого,

дитячого, активного/пасивного, раціонального/емоційного та ін. Так, в українській гендерній культурі в якості гендерного центратору виступає архетип колективного безсвідомого – Велика Мати-амазонка [141], яка уособлює собою найвищі інтелектуальні та моральні чесноти щодо інших гендерних груп, які мають визнавати її образ в якості культурно-домінантного [148; 156].

Як відзначають з цього приводу О. Ромах та С. Стєрлікова, «основною характеристикою Богині, що визначає її місце і концепцію в міфологічній моделі світу», є функція креації (творення всесвіту). На думку дослідниць, креація та креативність як атрибут божества може виявлятися, по-перше, через «участь у творенні світу (ідентифікується з Землею, Первинними водами, Первісним хаосом, Деревом Життя, Світовим яйцем), тобто, виступає в якості світоутворюючого (космічного) початку; по-друге, «в створенні істот, які населяють Всесвіт: богів, людей, тварин, чудовиськ і т.д. (в цьому випадку Богиня-креаторка виступає носійницею материнського начала, дарувальницею життя); по-третє, Богиня забезпечує плодючість грунту, худоби і людей, а в зв'язку з цим і сексуальну активність як джерело плодючості; по-четверте, вона здійснює протегування культури, особливо – містах, а також законів і таємних знань».

Зрозуміло, що порівняльна цінність чоловічого із квазічоловічим та квазіжіночими диспозиціями Великої Матері-амазонки означає в аспекті соціальних практик визнання за жінкою статусу актора цензуровстановлення на вищих рівнях культурної системи (релігії, соціальної моралі, філософії та ідеології). В найпростішому випадку йдеться про широкі можливості для жінки реалізовувати статусно-рольові комплекси цензурування та форматування комунікації на предмет їх відповідності нормам моралі та ідеології [148].

Місії гендерних культур визначають соціально-рольове призначення відповідних гендерних ідентичностей щодо гендерного центратору. При цьому носій гендерної ідентичності, який співпадає із образом центратору

(наслідує ключові характеристики образу гендерного абсолюту/ідеалу) набуває ознак домінантного гендеру. Носії інших гендерних ідентичностей є підлеглими (субмісивними) щодо носія гендерної ідентичності, який співпадає із образом гендерного абсолюту/ідеалу [156].

Так, для культурної системи країн Західної Європи домінантним гендером є маскулінний гендер батька-підлітка (на рівні центратора йому відповідає сакралізований образ Великого Батька-вічного підлітка).

Носії інших гендерних ідентичностей субординуються щодо цього образу, наслідуючи його якості, які набуваються через інститути гендерної інкультурації/соціалізації. Наслідком цього стає всезростаюча маскулінізація-ювенілізація жінок із появою феміністичних рухів гендерної рівності та багаточисельних девіантних гендерних груп, які виникають внаслідок відхилення носіїв маскулінного та фемінного гендерів від диспозицій біологічної статі.

Оскільки маскулінізація жінок призводить до щеплення їм відповідних диспозицій соціально-рольової поведінки чоловіків (раціональність, прагматичність, сексуальний самоконтроль тощо), поруч із інституціоналізацією феміністичних рухів відбувається паралельне поширення гендерних девіацій серед чоловіків (зокрема, їх фемінізація) та жінок (гомосексуалізм, лесбійство, вуайеризм, фетишизм, садо-мазохізм тощо) та легітимація проституції як соціального інституту.

Домінантним гендером англо-американської культури є андрогінно-безстатевий (асексуально-гіпосексуальний) гендер із відповідними характеристиками ідентичності. Пуританська сексуальна мораль сприяє щепленню серед різних соціальних груп тривожно-фобічних диспозицій щодо біологічно-детермінованої сексуальності, яка оцінюється в категоріях забороненого, «брудного», вартого сорому і провини і т. п. Наслідком цього стає нетолерантне ставлення до публіцизованих виявів сексуальної поведінки (сексуалізацій), феміністичний сексизм щодо чоловічої агресії, поширення

статевих девіацій на об'єкти тваринного та рослинного, технічного світу, включаючи екзотичні форми гендерних збочень [148; 156].

Інституційним матрицям, на думку автора цього дослідження, відповідає певний тип гендерної культури, один з яких може бути визначений як дифузіоністський (*гендерна культура злиття*), другий – диференціоністський (*агональна гендерна культура*) [148; 156].

В першому (дифузіоністському) типі гендерної культури ціннісна структура задає такі відносини між гендерними групами, які характеризуються прихованою забороною на їх самоідентифікацію та вирізнення в соціогендерній структурі суспільства. Йдеться не просто про практики придушення гендерної самоідентифікації на рівні будь-якої соціальної активності, а про викреслювання/замовчування щодо існування самих периферійних та маргінальних груп на рівні дискурсу.

Оскільки такий тип гендерної культури кореспондований із Х-матрицею [75], то обслуговуючими щодо нього можна вважати редистрибутивну економіку, яка гарантованим чином задає значні соціо-економічні можливості для відповідної титульної гендерної групи, інститути одноголосності та звернень по інстанціях, але – перш за все – гендерну ідеологію, яка, на відміну від релігійної етики та філософії, експліцитно встановлює ціннісні ієрархії в гендерних відносинах.

В другому типі гендерної культури (агональна гендерна культура) переважає відкрита ідентифікація всіх гендерних груп (включаючи інвертні та первертні гендерні групи) та відбувається експліцитне вирізнення їх в соціогендерній структурі суспільства. Із такою гендерною релігійною етикою та гендерною ідеологією всезагальної диференціації кореспондує ринкова економіка, яка зберігає гендерний нейтралітет щодо ідеологічних преференцій відповідних соціальних груп, сприяючи поширенню в суспільстві гендерного егалітаризму.

Характеризуючи гендерну культуру в Україні в аспекті вищезазначеного розгляду, її можна віднести до гендерних культур

дифузійного типу. Зазначене є можливим на наступних підставах. По-перше, в ній є відсутніми чіткі гендерні диференціації між чоловічим та жіночим (маскулінним та фемінним), чоловіче при цьому є гіпоморфним (слабко вирізненим), а жіноче – доволі рельєфним і розвиненим (диференційованим); по-друге, засадничі статеві групи (чоловіки та жінки) фактично перебувають в стані злиття, при розвиненості жіночої гендерної сегрегації та нерозвиненості чоловічої; по-третє, міноритарні гендерні спільноти (гендерні меншини) є тінізованими, репресованими, латентними та девіалізованими (в деяких випадках – криміналізованими).

Варто також наголосити на тому, що твердження, згідно з яким українська соціальність є повністю безідеологічною, напевно, теж резонно піддати сумніву. Відповідною ідеологією для українця має бути ідеологія малої нуклеарної (матріархальної) сім'ї – фаміліарізм. Втім, мова тут йде не про великий кластерної родині за зразком італійської mafia або китайської кластерної родини. Це матріархальний фаміліарізм з образом жінки-божества, яка стає взірцем для гендерної інкультурації та соціалізації, і морально-педагогічний авторитет якої визнають як члени її сім'ї, так і матріархальна держава [148; 156].

Між матріархальною державою та матріархальною родиною є наявним структурно-функційний ізоморфізм в аспекті їх корумпованості. Як сім’я, так і держава в Україні є осередками системної корупції. Це пояснюється тим, що як в сім’ї, так і в державі зберігається стан невідповідності між декларованими цінностями та нормами, з одного боку, та соціальними практиками – з іншого. Такий стан відповідає неперевно-відтворюваній девіантності/хаотичності та ентропійності держави, суспільства та сім’ї як мікроосередку соціальності.

Корупція в аспекті чисельності елементів, приналежних до системи, означає не лише їх дефектність та невідповідність одне одному при порушенні логіки цілісності (холістичності) самої системи, але і

недоукомплектованість системи належною кількістю елементів, яка відповідала б її функційності.

Недоукомплектованості матріархальної держави змістово відповідає брак (дефіцит) маскулінних чоловіків при інкультураційному та соціалізаційному домінуванні фемінних та феміноїдних чоловіків. Відмінності між маскулінними та фемінними (феміноїдними) чоловіками виявляються в культурних сенсах та значеннях, які формують горизонт їх соціального світу як макросвіту (великого суспільства, великої Батьківщини) та мікросвіту (малого суспільства, малої Матьківщини).

Маскулінності відповідає ідеологія патріотизму як доктрина розширеного родовідтворення, зростання великих спільнот (етносів/народів, націй тощо). Фемінності відповідає ідеологія матріотизму як ідеологія простого відтворення малих спільнот (мікроспільнот), які виступають фрагментами великих спільнот і зреалізовують стратегії локального виживання.

У контексті фрейдистської парадигми нуклеарна матріархальна сім'я в Україні також є недоукомплектованою/корумпованою. Ця недоукомплектованість стосується деконструкції класичного для Америки і Європи Едипового трикутника, оскільки тріадичні відносини «батько-мати-дитина» замінюються тут діадичними відносинами злиття «мати-дитина», на що вказує в своєму дисертаційному дослідженні Г. Бондар [23]. Батько як фігурант сімейних відносин представлений радше як сервільний компонент сімейної матріархальної організації, роль якого зводиться до здійснення повноважень добувача ресурсів (заробітчанина) для споживчих проектів матері і дитини, на сторожі інтересів яких стоїть матріархальна держава [148; 156].

Нам видається очевидним, що між структурами державної влади та сімейного життєустрою існує, якщо не виражена гомологічність, то, як мінімум, ізоморфізм. І якщо матріархально-сексистська сімейна організація інституціалізує бездоглядність на тлі всевладдя сакрального материнського

образу і легітимізованого жіночого деспотизму, то в політичній системі зазначене рекурсивно відтворюється у формі флуктуацій охлократії-анархізму в поєднанні з безвідповідальним мультиолігархічним правлінням [148; 156].

Шлюб і сім'я, в яких жінка реалізує статусно-рольові комплекси морально-етичного, педагогічного, управлінського типу, які кореспондують зі сценарієм матріархальної периферизації (в екстремних випадках – культурної, соціальної та психічної кастрації) чоловіка, його всілякої віктимізації (скотомізації та вегетизації). При цьому матріархальна кастрація як тип латентного гендерного насильства здійснюється в декількох групах соціальних сценаріїв, які виступають технологічними складовими гендерної соціалізації в українському суспільстві, базовими з яких виступають прямі (жорсткі) і непрямі (м'які) сценарії.

Прямі (жорсткі) сценарії включають в змістовному відношенні відкритий морально-психологічний і фізичний маніпулятивний вплив на чоловіка з боку дружини і підтримуючого її фемінокластеру (свекрухи, тещі, подруг жінки тощо), що припускає приниження, тероризування, третирування, мобінг і т. п з метою здійснення інтелектуально-вольового придушення та відтворення у психіці чоловіки стійкої суїцидальної депресії як стану або депресивних характерологічних диспозицій [148; 156].

Гендерне насильство узручнюється за рахунок того, що на рівні первинної сім'ї чоловік піддається первинній материнській віктимізації через застосування м'якого або жорсткого придушення маскулінної агресії, починаючи від рухової агресії, і закінчуючи форматуванням вербально-агресивної поведінки майбутнього чоловіка.

Мати здійснює первинне соціо-психічне щеплення толерантності чоловіка щодо гендерного насильства (культурної, соціальної та психічної кастрації), створюючи передумови для завершення цього процесу на рівні вторинної сім'ї (дружина) та інших соціальних інституцій (освіта, армія, роботодавці, пенітенціарні установи і т. д.). На цей рахунок між свекрухою та

невісткою укладається негласний «контракт» по спільному використанню сина-чоловіка, що представляє собою частину програми м’якого етноциду.

М'які (непрямі) сценарії матріархальної кастрації мають на увазі використання певних моделей фізичної культури і тілесної соціалізації для індукування прогресуючого деградансу в психіці чоловіків через управління певними тілесними процесами [148; 156].

В цьому аспекті йдеться про своєрідну мікробіополітику, зумовлену владою жінки у сфері встановлення стандартів фізичної культури для чоловіків. Це встановлення, зокрема, відбувається: а) через нав'язування неправильної харчової поведінки (штучної харчової депривації / переїдання), алкоголізації; б) використання сексуального маніпулювання (нав'язування констрастових сценаріїв сексуального перенасичення/депривації для встановлення прийнятного для жінки ритму сексуального життя); в) спонукання до непродуктивного консьюмеризму (шопоголізму) для штучного створення сімейно-бюджетного дефіциту як ситуації, яка легітимує використання морально-емоційних репресій по відношенню до чоловіка з боку фемінокластеру; г) спонукання чоловіків до трудоголізму, адиктивних захоплень і девіацій і т. п.

Гендерні девіації та гендерне насильство, як і будь-які інші поведінкові прояви, є неможливими за умови їх нерозвиненості і нерепрезентованості в регістрі ціннісної свідомості культурної системи.

Ю. В. Романенко, характеризуючи рівні, субрівні та елементи культурної системи, а також відповідні їм складники аксіосфери відзначає, що центраторам, місіям та ідентичностям відповідають релігія та філософія, світоглядам, спрямованостям та ієрархіям цінностей – філософія та ідеологія, характеру, соціальним скриптам та патернам цілепокладання – соціальна мораль і право. Всі зазначені складники (релігія, філософія, ідеологія, соціальна мораль, право) утворюють ціннісну свідомість як субординовану сукупність аксіосфер [194].

Саме про ціннісну свідомість як сенсо-встановлюючу структуру, через яку відбувається встановлення гендерної гегемонії, і піде мова в наступному параграфі.

1.3. Ціннісна свідомість як регістр панування й домінування в гендерних культурах

1.3.1. Ціннісна свідомість як регістр панування і домінування в різних культурних системах

В кожній гендерній культурі складаються відносини влади та підпорядкування, які є зумовленими, перш за все, пануванням тих чи інших суб'єктів в ціннісному регістрі гендерної свідомості. Цей регістр є змістовно наповненим ціннісно-смисловими конструктами, які створюють точки референції в оцінці тих чи інших теоретичних умопобудов та соціальних практик гендерного позиціювання. За таких обставин пануючого статусу набуває та соціогендерна група, яка може дозволити собі визначення взірців оцінювання інших гендерних груп, щодо яких вона посідає положення аксіодавця (створювача цінностей, себто, того, що є значущим або незначущим) [163].

Тому свідомісні та поведінкові акти підпорядкованих гендерних груп зазнають цензурування в регістрі ціннісної свідомості пануючих гендерних груп, так що щоразу відбувається їх визнання/заперечення, легітимація/делегітимація та ін. Для соціології гендеру, як і для загальної соціологічної теорії, з'ясування структурних складників ціннісного регістру гендерної свідомості стає важливим кроком у вивченні відносин гендерної влади між нормативними та девіантними гендерними групами.

Цінності і ціннісні орієнтації, як самостійна проблема досліджувалася представниками неокантіанства (В. Віндельбандом, Г. Ріккертом). Соціально-філософські та психологічні аспекти будови та функціонування аксіосфери в XIX–XX ст. розглядалися в працях А. Адлера, М. Бубера, Е. Гуссерля, А. Камю, С. К'єркегора, Р. Моуді, Ф. Ніцше, Х. Ортеги-і-Гассета, Б. Рассела, Ж.-П. Сартра, Е. Тайлора, П. Тейяр де Шардена, А. Уайтхеда, З. Фрейда, Е. Фромма, М. Хайдеггера, Е. Шнейдмана, А. Шопенгауера, О. Шпенглера, Р. Штейнера, К. Юнга, К. Ясперса [26; 39; 192].

Власні теорії цінностей розробили М. Вебер, Н. Гартман, Е. Гуссерль, В. Дільтей, Д. Дьюї, Т. Парсонс, М. Шелер. Підходи цих дослідників до природи цінностей утворюють досить широкий спектр, що включає ірраціоналістичний підхід (Н. Гартман), феноменологічний (Е. Гуссерль, М. Шелер), релятивістський (В. Дільтей), бихевіористський (Д. Дьюї), аксіо-соціологічний (Е. Дюркгейм, М. Вебер).

У 60–70 рр. XX ст. до проблематики цінностей зверталися К. Боулінг, Дж. Гелбрейт, А. Маслоу, М. Решер, М. Рокіч, А. Тоффлер, присвятивши свої працю формуванню прикладної аксіології, що дозволило авторам створити основу для грунтовних емпіричних досліджень. У цій області в зазначений період проблематиці цінностей присвячують свої статті М. Блек, Х.-Г. Гадамер, М. Морітц, Ш. Перельман [26; 39; 192].

Теоретико-методологічні засади проблеми досліджувалися в працях Ш. Берн, П. Бурд'є, Г. Бондар, Т. Бендас, І. Кона, Ю. Романенка. Зазначені автори здійснюють дослідження гендерних ігор, дискурсів та капіталів, функціонування яких забезпечує відносини гендерної нерівності (П. Бурд'є); соціо-гендерні (релігійно-моральні) складники нерівності в українському суспільстві (Г. Бондар); системологічних ізоморфів/рекурсій в кластері «культура-соціум-психіка-тіло» (Ю. Романенко) [14; 16; 23; 27; 79; 140; 194].

За влучним виразом Ф. Ніцше, людина є істотою, що здатна до оцінювання («визначення того, що є цінним»- нім.). Вказане твердження є справедливим і відносно гендерної культури, в якій ціннісна свідомість стає

джерелом панування тієї чи іншої статі. Це пов'язано з тим, що пануючий або підлеглий, домінантний або субмісивний статус в гендерних відносинах визначається часто зовсім не об'єктивно-фізичними, соціально-правовими чи економічними перевагами, а радше, культурно-приписаною компетентністю щодо ціннісної свідомості [163].

Взагалі поняття про структуру свідомості в різних джерелах, як з філософських, так і наукових, включає щонайменше три її організованих рівні, а саме: ціннісно-методологічний, теоретичний та емпіричний. В цьому вирізненні з точки зору гносеології і соціології знання немає нічого нового. Адже регістри виокремлюються за функційною ознакою на підставі того, що найвищий рівень (ціннісна свідомість) визначає простір теоретично-можливого для осмислення. Ця ж свідомість постачає і критерії для різних сенсорно-орієнтованих емпіричних дій – практик, оскільки оперування з тими чи іншими предметами саме по собі потребує їх виокремлення із фону дійсності як значущих для задоволення соціальних потреб [163].

Вищезазначене є цілком закономірним і для гендерної культури. Ціннісний регістр гендерної свідомості і компетентність щодо цього регістру може розглядатись як джерело гендерної влади. Ю. Романенко характеризує ціннісну свідомість як сукупність «догм, аксіом, принципів і переконань», які в інтерпретації автора і за умови опори на методологію нейролінгвістичного програмування та відповідну термінологію, утворюють «фрейми референції, тобто, структури, які задають межі прийнятного / неприйнятного для свідомості, того, що може потрапити в її поле і те, що не може потрапити в її поле [194, с. 108–109].

Автор зауважує проте, що в умовах секуляризованого соціуму така ієрархічність (ціннісного, теоретичного та емпіричного рівнів) порушується за рахунок становлення квазісакрального відношення до філософії і, ще більше – природознавства, яке набуває статусу квазірелігії / квазіфілософії, підміняючи більшу частину фреймів референції теоретичними або емпіричними конструктами» [194, с. 108–109], з чим важко не погодитись.

Розглянемо конструкти ціннісної свідомості як джерело панування в гендерній свідомості, яка, звісно, також містить ціннісний регістр. Найвищим структурним рівнем панування є гендерні догми, які фіксують безумовне прийняття суб'єктом певного досвіду як істинного, тримаючись на вірі, себто, безапеляційному прийнятті певних настанов як істинних. Віра обмежує скепсис, окреслюючи сферу недосяжного для сумніву, так що відповідні соціальні конструкти часто стають безсвідомо-надсвідомими і не піддаються за таких обставин відповідному раціональному дослідженню [163].

Так, П. Бурдьє зазначає, що будь-яка влада має символічний вимір: вона має отримати від підлеглих згоду, що грунтується не лише на обміркованих рішеннях освіченої свідомості, але і на безпосередньому і дорефлексивному підпорядкуванні соціалізованого тіла. Домінанти застосовують до всіх речей світу, і особливо до відносин панування, в які вони є інтегрованими, невідрефлексовані схеми мислення у вигляді ансамблю відмінностей (пар опозицій), що функціонують як категорії сприйняття, оцінювання та дії [27].

Для історії гендерної культури окремих європейських суспільств (напр, французького, німецького) з вираженим фалоцентризмом, маскулінократією, репресією жіночості/чуттєвості і т. п. набір гендерних догм випливає, передусім, із ототожнення чоловічого/потентного із спірітуальним началом або ж його матеріально-фізіологічним «відповідником» – фалосом. Під останнім при цьому розуміється не буквальний чоловічий статевий орган, але ініціююча, проникаюча, оволодіваюча сила (лат.- potentia), якій, в суто філософському контексті, відповідає догматизм як гранична форма аксіологічного раціоналізму. З догматизму викристалізовуються опозиції у відповідності із гендерним центратором.

Так, для гендерних культур частини суспільств конфуціансько-даоської ідентичності є властивою опозиція владне/безвладне як синонім «добре/погане». Полюс влади представляє собою чоловіче, яке з ним

ототожнюється, відповідно, полюс безвладності/меншовладності співпадає із жіночим/андрогінно-безстатевим (середньо-статевим).

Тут виходить доволі цікаво, що більшість гендерних культур, надбудовно-структурованих через конфуціансько-даоську етику, насправді визнають середньо-статевість/андрогінність пересічного підданого щодо азійської держави та того, що К. Маркс називав «азійським способом виробництва», а К.-А. Віттфогель – «гідравлічною деспотією».

В гендерних культурах поіменованих європейських суспільств ця гендерна опозиція приймає протилежну форму: чоловіче=владне (потентне), оскільки сила стає атрибутом суб»єкта, а не структури.

Структурне ототожнення владного і чоловічого на противагу чоловічому і владному визначає азійську андрогінність/безстатевість, яка є властивою суспільству, побудованому на безособових структурах (адже структура не може мати біологічно-зумовленого гендеру, вона ототожнюється із безстатевим гендером, яким і є андрогінія) [163].

Вище вже було відзначено, що центратором гендерної культури в Україні є жіноче начало як докосмічне втілення неоформлених стихій (на рівні специфічної «космології»), що зумовлює наявність в ній догмату жіночої непогрішимості. Звісно, ця непогрішимість не є зрівняною з непогрішимістю кліриків, проте, характеризує домінат у сфері гендерної свідомості. Від жіночого як сакрального вибудовуються опозиції, представлені на рівні імпліцитних гендерних аксіом [163].

На думку Ю. Романенка, аксіоми є підпорядкованими догмам як частина – цілому, оскільки є «перекладом» самоочевидностей догм як продукту віри-волі на мову інтелекту-свідомості, і тому можуть бути покладеними в основу відповідних теорій. Можна також погодитись із автором в тому, що з аксіом дедуктивним шляхом виводиться весь зміст тієї чи іншої теорії, а в контексті психіки / соціальної системи, це означає, що з догм і аксіом може бути «виведена»... людина / соціальність, оскільки...«вся»

людина соціальності, вірніше, її квінтесенція, і є сукупністю догм і аксіом» [194].

У праці [194] автор відзначає: «У структурному плані ціннісна свідомість складається з догм, аксіом, принципів і переконань. Всі структури ціннісної свідомості створюють те, що в теорії НЛП прийнято називати фреймами референції, тобто структурами, які задають межі прийнятного / неприйнятного для свідомості, того, що може потрапити в його поле і те, що не може потрапити в його поле. Зауважимо, що мова йде про теоретичному і емпірико-технологічному свідомості, порядок денний якого часто формується на рівні ціннісного знання. Втім, в умовах секуляризованого соціуму така ієрархічність порушується за рахунок становлення квазісакрального відношення до філософії і, ще більш – природознавства, яке набуває статусу квазірелігія / квазіфілософії, підміняючи більшу частину фреймів референції теоретичними або емпіричними конструктами».

Повнолюдяність вочевидь є протиставленою неповнолюдяності, і тому питання повноти гендерної влади постає як питання про наявність у чоловіків, жінок, соціальних груп та ін. суб'єктів повної/неповної людяності. В азійських гендерних культурах повнолюдяність визнається за відповідним колективом, тому тут має місце андрогінний сексизм як статева мораль відтворення людяності в найбільшій чисельності.

Це не просто є супровідним щодо стимулювання експансивної демополітики та етнічної асиміляції, але і відображається у відповідних аксіомах щодо правоти/послуху колективній владі безособових структур, за ширмою яких відбувається артикуляція волі елітних груп [163].

Якщо вищість жіночого в українській гендерній культурі зумовлює компетентність жінки у сфері ціннісної свідомості (звідси – безумовна довіра до жіночої точки зору в моральних суперечках між чоловіками та жінками), то, наприклад, в китайській гендерній культурі відповідна компетентність приписується носієві влади, який тільки і може давати інтерпретації з приводу моральних та юридичних питань.

В гендерних культурах частини соціумів Західної Європи компетентність у сфері ціннісної свідомості приписується відповідним інтелектуально-авторизованим суб'єктам, що цілком відповідає безособовій (науковій) раціональності, яка, попри поширеність постмодерних трендів, є переважаючою в соціальних інститутах [163].

Отже, якщо догми задають точку відліку в визначеннях абсолютного/відносного (від яких вибудовується владно-гендерна ієрархія), аксіоми дозволяють перевести цю владно-гендерну ієрархію в систему суджень, що не підлягають доведенню (в силу їх безумовної істинності), то принципи спрямовують гендерну свідомість за рахунок «векторів», – магістральних напрямків руху мислення в заданих догмами і аксіомами межах в контексті гендерної тематики [163].

Так для фалоцентричної гендерної культури чоловічого панування, приклад якої аналізує Бурдьє (а він звертається до досвіду кабілів, які вирізняються поміж інших патріархальним сексизмом) відповідні аксіоми містяться у елементарних опозиціях: «законне-беззаконне», «чоловіче-жіноче», «згори-внизу», «горизонтальне-вертикальне», «природне (дике) – цивілізоване (одомашнене)". Бурдьє завершує переоповідання історії злягання як моделі обгрунтування ієрархічних відносин висновком про те, що легітимізація поз, які приписуються представникові кожної статі в розподілі сексуальної праці, визначають не лише статевий розподіл праці по біологічному виробництву і відтворенню, але також і соціальний і навіть – космічний порядок [27].

Принципи утворюють апріорну здатність гендерних суджень бути інтегрованими в теорію і в кредитне знання загалом. Гендерні принципи дозволяють вже «до досвіду (апріорно) «вирішувати» (але не в сенсі суб'єктності) питання про те, чи може та чи інша гендерна інформація перетворюватися в відому безперервність, тобто, знання на рівні теорії. Принципи дозволяють збільшувати рівень імперативності гендерних суджень, наполягаючи на оцінці тієї чи іншої точки зору на гендерні

проблеми як вірної/невірної, релевантної/нерелевантної тощо. Принципоутворювальний потенціал гендерних культур також різниться в залежності від їх типологічних характеристик.

Патріархальні гендерні культури зорієнтовані на жорстку принциповість і імперативність, відповідну гендерну етику, яка безапеляційно і неухильно сприймається всіма учасниками гендерних відносин. Матріархальні гендерні культури частіше культивують безпринципність або ж високу контекстуальність, оскільки сприяють неопрозоренню оціночних критеріїв правильності і ситуаційному визначенню правильності тих чи інших суджень в залежності від суб'єкта, що їх проголошує.

В порівняльній оцінці гендерних культур ті з них, які є базованими на традиціоналістських релігіях антропоцентристського і кратоцентристського штибу, характеризуються вираженою принциповістю (ригористичністю). Те саме можна сказати і щодо гендерної культури, фундованої на ісламі та християнстві. Найбільший скептицизм, пробабілізм та ситуаціонізм щодо принципів виявляється в суспільствах маргінального протестантизму, який зростає на секуляризованій юдейській етиці (секуляризованому юдаїзмі).

Такі особливості гендерної культури випливають із суперечливого поєднання безрелігійності та релігійної толерантності, що призводить до гендерного конфлікту статей і вираженої дискримінації маскулінності у вигляді заборони на чіткі категоричні судження. Це істотним чином впливає на соціальну мораль в напрямку переважання в ній емоційно-оціночного фемінного дискурсу, який легалізується як «чоловіча» точка зору [163].

В свою чергу, фемінний дискурс в американській культурі є представленим переважно феміністичним дискурсом, що тягне за собою повне витіснення як чоловічого, так і жіночого на периферію оціночних суджень. Починає переважати загальна безпринципність як настанова, яка маскується під боротьбу за принциповість, що формує парадоксальну ситуацію як в сфері сексуальних взаємин, так і судочинства, громадської

моралі і т. п. Гендерні відносини в силу такої безпринципності стають вкрай ворожими при збереженні поверхневої толерантності, що сприяє виникненню найбільш небезпечних форм гендерного насильства [163].

Забезпечуючи гендерному мисленню певний простір безумовності, аксіоми, тим не менш, не конституюють окремих мисленнєвих актів щодо гендерного розрізнення. Вони потребують векторів, своєрідного «гендерного апріорі», на якому є базованою спроможність винесення суджень про гендер і гендерна компетентність. Гендерні принципи вже до досвіду (апріорно) дозволяють відтестовувати певну гендерно-значущу інформацію та вирішувати питання про те, чи може зазначена інформація набувати статусу гендерного знання на рівні теорії.

Так, в російській гендерній культурі визнання певного шару девіацій достатньо-поширеним в суспільстві явищем блокується відповідними табу, навіть за умови поширеності відповідних практик. За цих обставин відбувається активовування охоронного гомофобічного дискурсу, в якому актори цього дискурсу здійснюють акти публічного самозапевнення з приводу власної нормальності/гетеросексуальності [79; 80]. (Що, однак, не виключає поширення в російському культурному середовищі гомосексуальних субкультур, про що розлого пише в своїх працях І. Кон). Тим самим утверджується ситуація викресленості гендерних девіацій з поля теоретичного обговорення буденної свідомості. Відповідний дискурс стає різновидом андерграундного та елітарного захоплення, що, тим не менш, сприяє ще більшому поширенню гендерних девіацій в суспільстві [163].

Для України не менш поширеним явищем можна вважати прийняття чоловіками феміноцентричних принципів та поширення гендерно-апріорного визнання жіночої вищості і першості, відповідної компетентності жінок в гендерних (як і в морально-етичних, психологічних та інших людинознавчих) питаннях. За цих обставин окремі спроби чоловіків актуалізувати відповідні теми в дискурсі повсякдення закономірним чином призводять до

«вибраковування» як цих тем з боку жінок, так і до гендерної стигматизації самих учасників як девіантів.

Брак принциповості та гендерний релятивізм зумовлюють знецінювальне ставлення до чоловічих ігор, які утверджують суто маскулінну компетентність в патріархальному суспільстві. Опосередковування цих ігор жіночою участю може мати своїм наслідком, з одного боку, порушення принципів честі та чесної конкуренції, з іншого – недостатнє інвестування в ці ігри з боку чоловіків, що тягне за собою занепад будь-якої інституційності [163].

Тому в патріархальних суспільствах має місце доволі жорстка (хоча і не фізична) сегрегація просторів для ігор честі та виключення жінок із зазначених ігор. Бурдьє, описуючи гендерні принципи патріархату і спираючись при цьому на художні сюжети В. Вульф, веде мову про віддзеркалюючу функцію жінок, які мають пропонувати чоловікам перебільшено-позитивні образи їх самих.

Автор вважає, що фундаментальним «законом» всіх серйозних ігор патріархальної гендерної культури є принцип ізотимії (isotimia), себто, рівності честі двох суперників. Принципом патрімоніалізму і маскулінократії є конституювання маскулінного суперництва рівних в іграх культурного поля, що утверджує право чоловіків на участь в подібних іграх і відводить жінкам суто глядацькі (спостережні) ролі [27, с. 123].

Будь-яка форма принциповості означає не просто наполягання на істинності/неістинності власних тверджень, але саме визнання суспільством здатності виносити певні твердження і оцінка відповідних тверджень як суджень або не-суджень.

Парадоксом неусвідомлення зв'язку між спрямованістю і ієрархією цінностей – з одного боку, і принципами – з іншого буває переважання в гендерній культурі штучної нормовідповідності за умови безпринципності самої ціннісної свідомості. Ю.В. Романенко у зв'язку із цим зазначає, що свідомість і поведінка людини (і суспільства) може бути цілком

нормовідповідними, але, водночасно, безпринципними. Це є пов'язаним з тим, що дотримання гендерних норм передбачає всього лише зовнішнє прийняття поведінкових регуляторів, в той час як дотримання принципів – сформовану спрямованість і ієрархізовані цінності в свідомості. Дотримання гендерних норм, на думку автора, є можливим в мозаїчному режимі, тим більше, що норми, як і вся нижча цензура, включаючи характер і сценарії цілепокладання, можуть інтроекованими [194].

Гендерні принципи, які є підтвердженими власним досвідом переживань і інтегровані на рівні теоретичної та емпіричної свідомості, можуть бути визначені як гендерні переконання. Гендерні переконання задаються екстремально-позитивними або ж негативними умовами і обставинами, які емпірично-верифікують зміст принципів таким чином, що суб'єкт, щоб стати в позначених умовах і обставинах, стає вимушеним приймати якісь беззаперечні контенти [163].

Тут варто звернути увагу саме на модальність вимушеності, оскільки гендерні переконання формуються там, де безперечність тих чи інших змістів забезпечується їх вираженою виразністю, так що будь-які підстави для проявів скепсису зникають. Переконання формують «перехідний пояс» від ціннісної свідомості до теоретичної, оскільки теорія (концепція) передбачає достовірне або вірогідне знання, неможливе поза переконаннями [163].

Так, переконаність у використанні маніпулятивної риторики чуттєвості як інструменту гіпнозу чоловіків, які мають стати жертвами жіночого здирництва, може бути верифікованою екстремально-негативним досвідом значної частини чоловіків. Цей досвід полягатиме в цілковитій неспроможності отримати правовий захист від суспільства на випадок суперечок із жінками у сімейних судових процесах.

Гендерно-асиметричні рішення, які гарантують цілковиту упередженість жінок-суддів щодо чоловічої аморальності, перекладення цілковитої відповідальності на чоловіків, звинувачувальний стигматичний дискурс із забезпеченням преференцій жінок в отриманні майна, права

визначати побачення/непобачення колишніх чоловіків із дітьми є індикаторами гендерної влади штучно-маскулінізованих жінок над фемінізованими та інфантилізованими чоловіками [163].

Розуміння особливостей ціннісної свідомості як регістру панування та домінування в гендерних культурах східних суспільств є не менш важливим для побудови нашої концепції, аніж відповідна проблематика в західних та англо-саксонських суспільствах. Саме цьому предмету дослідження буде присвячено наступний підрозділ дисертації.

1.3.2. Ціннісна свідомість як регістр панування і домінування в культурних системах східних суспільств

1.3.2.1. Гендерна культура в індуїзмі: традиціоналістський та модернізаційний аспекти

Гендерну культуру індуїзму важко зрозуміти поза кастовою організацією індійського традиційного суспільства (організація джаті), яка формувалася і розвивалася в особливих історичних умовах, найважливішим з яких треба визнати вплив ідеологічних засад брахманізму-індуїзму на етнічні, соціальні та економічні процеси. Духовна та інтелектуальна еліта індійського суспільства – брахманське жрецтво – підтримує відтворення кастової організації протягом століть, оскільки вбачає в ньому ефективний механізм влади. Але не можна заперечувати присутності в цій діяльності соціально-відповідального цілепокладання, в результаті чого досягається певний баланс сил і інтересів [147].

У кастовій організації встановлено чітко диференційовані гарантії загальної зайнятості і побудовано налагоджені схеми обміну продуктами праці та послугами; при цьому забезпечення засобами існування співвідноситься з кастовим статусом. Кастова ідеологія як релігійно-етичне налаштування суспільства і його сегментів має кінцевою метою відтворення

рівноваги в системі розподілу ресурсів і в доступі до культурних цінностей і ритуалів.

Подібна розподільна регламентація є помітною у первісних спільнот; в кастовому суспільстві вона стає доведеною до рівня віртуозності і поєднується з соціальною стратифікацією варнового штибу. У макросоціальному контексті кастового ладу вона стає налагодженням компліментарної взаємодії і поділу сфер відповідальності в економіці і громадській безпеці (включаючи військовий і магічно-ритуальний захист) [147].

Нині, як і дві з половиною тисячі років тому, індуїзм має яскраво виражений характер високоефективної соціальної технології, основним інструментом якої є кастовий спосіб організації соціальних колективів. Традиційна еліта через моральні імперативи релігії і інститути державної інфраструктури надійно контролює низові рівні системи і знаходить способи вирішення проблем міжетнічної і соціальної взаємодії на макрорівнях. Завдяки релігійним механізмам традиційна соціальна організація джаті не тільки демонструє вражаючу довготривалість існування, але залишається функціональною як структурна основа різних історичних модифікацій кастового ладу [147].

Ідеологію кастового ладу потрібно сприймати як органічну частину гендерної культури індуїзму, яка є глибоко взаємопов'язаною з його засадничими концептами і уявленнями, як-от: дхармою, кармою і сансарою. Тому звернення до брахманічної традиції дозволяє виявити специфіку загально-прийнятих для цієї гендерної культури систему статусно-рольових диспозицій.

Дослідження гендерної культури їндуїзму можна поділити на дві групи:

а) загально-етнографічні, культурологічні та соціологічні джерела, в яких представлено культурний контекст та соціальні обставини формування гендерних ролей в культурі індуїзму. Останні включають в себе як

першоджерела індуїстського епосу («Дхаммапада», «Закони Ману» та ін.), так і наукові дослідження коментаторського і аналітичного змісту [28; 96].

Сюди можна віднести праці Г. Бонгард-Левіна, Н. Гусєвої, А. Гхоша, В. Піменова та ін. дослідників. Зазначені автори спираються на відповідні дослідження з структурної антропології, пов»язані із європейським еволюціонізмом К. Леві-Строса із його аналізом кастової проблематики, та концепцією ієрархічної людини Л. Дюмона, присвячену примітивним або архаїчним суспільствам із притаманною їм інституціалізованою ендогамією [22; 58; 131].

б) специфічні дослідження, які стосуються вузько-спрямованого аналізу гендерних ролей та гендерної ідеології індуїзму. До цієї групи можна зарахувати праці К. Печіліс, Н. Чітгопекар, У. Кінг, С. Старр, які можна вважати феміністично-орієнтованими і заангажованими в контексті відповідних пріорітетів гендерної рівності європейської та американської гендерної культури, через призму яких автори і розглядають структуру гендерних відносин в індуїзмі [62, п. 147–149, 198–200; 215; 251; 257; 272; 290; 315].

Відповідно до етичних вимог і практик індуїзму, жінки є підпорядкованими чоловікам в повсякденному житті, Ілюстративним прикладом, хоча і дещо радикальним, такого підпорядкування, є історія ритуалу саті – ритуального поховання, яке практикується серед індійських громад. У цьому ритуалі овдовіла жінка мала приносити себе в жертву, спалюючи себе на похоронному багатті щойно померлого чоловіка. Саме цей ритуал експліцитно демонструє рольову прірву між чоловіками і жінками в індуїстському суспільстві [147].

Акт суїциду жінки під впливом смерті свого чоловіка показує, що жінки не розглядалися в культурі індуїзму як незалежні від чоловіків, як і рівновартісні їм істоти. До того ж, життя жінок визначалося від початку як меншовартісне, що виправдовувалося лише принесенням себе в жертву задля відродження у вищій касти в своєму наступному житті.

Оскільки ці ритуали стали більш складними, жінкам не дозволялося володіти власністю в суспільстві. На додаток до цього, жінки виходили заміж в дуже ранньому віці, що не дозволяло їм завершити свою освіту. Пошлюблення в молодому віці спричиняло не просто незавершеність освіти, але і некваліфікованість переважної більшості жінок при здійсненні ритуальних жертвоприношень, що виправдовувало відповідне дискримінаційне ставлення до них та чоловічий гіперпротекціонізм [147].

Н. Чітгопекара стверджує, що «символом жінки в індійській культурі було цікаве взаємопоєднання низького правового статусу, ритуального презирства, витонченого сексуального партнерства, і обоження» [215, с. 88].

Жінки боролися за їх статус і найнижчі соціальні ролі в громадах, релігії та нації протягом багатьох років. Жінки в індуїзмі істотно не відрізняються, оскільки переважна більшість з них традиційно живе життям матерів і дружин, слідуючи прадавнім традиціям предків. Засади гендерної культури індуїстського патріархального сексизму були закладеними в канонічних книгах індуїстського права, зокрема – Дхарма-Шастрі та законах Ману. В розділах 5 та 9 Законів Ману сформульовано доволі суворі вимоги до жінки, за якою, по суті, не визнається статус автономного соціального суб'єкта [147].

В цілому в гендерній культурі індуїзму є представленими три блоки культурних моделей відносин між чоловіком і жінкою:

а) патріархально-сексистська модель, яка є домінантною і розкритою в законах Ману та Дхармашастрі, себто в брахманізмі;

б) матріархально-геніколатрична модель, представлена в джерелах філософії санкхья;

в) протоегалітарна модель, яку реалізує буддизм [147].

Закони Ману вимагають від жінки придушення її особистого волевиявлення в усіх справах, включаючи справи у власному будинку, безвідносно від її віку. Нормативно встановлюється чоловічий домінат для різних вікових груп: «... в дитинстві їй належить бути під владою батька, в

молодості – чоловіка, по смерті чоловіка – [під владою] синів: нехай жінка [ніколи] не користується самостійністю (savatantrata). Нехай вона ніколи не бажає розлуки з батьком, чоловіком і синами; залишаючи їх, жінка робить заслуговують презирства обидві родини [- свою і чоловіка] [62].

Оскільки Закони Ману не виключають передання жінки «в тимчасове користування» в інші сім'ї («Кому б не віддав її батько або, з дозволу батька, брат, їй слід коритися йому за життя і не нехтувати ним після його смерті», на додачу до цього регламентується також її емоційний стан та морально-етичні якості (веселість, майстерність в домашніх справах, наявність добре начищеного начиння та ощадливість у витратах).

Апофеозом патріархального сексизму стає встановлення норми, згідно якої «чоловік, [навіть] позбавлений доброчесноти, розпусний чи позбавлений добрих якостей, доброчесною дружиною має вшановуватись як бог» [147].

В Розділі 9 законів Ману, який має назву «Дхарма чоловіка і жінки» зазначені вимоги конкретизуються в інституціалізованому опікунстві і тотальному узалежненні, зокрема – в цілодобовому перебуванні під наглядом чоловіків, що автор законів пов'язує із прихильністю жінок до світських утіх та нестримністю їхніх бажань [147].

Загалом саме ця складова стає ключовою в обгрунтуванні релігійної етики та ідеології патріархального сексизму в їндуїзмі: на жінку, в залежності від ситуації в суспільстві, проекуються або найвищі моральні чесноти, або всілякі збочені прояви, демонічність та інфернальність [147].

Оскільки сім'я має високу важливість в індуїзмі, за жінкою є закріпленими ролі зберігача домашнього господарства. Таким чином, в ортодоксальному індуїзмі гендерні ролі жінки випливають із її подвійної «соціальної онтології» .

«Внаслідок народження дітей дружини (stri), стають славетними, гідні поваги, осяюють оселю, – не відрізняються від богинь щастя (shri), [які перебувають] в будинках. Народження нащадків, виховання народженого, [а також] повсякденне життя людей у всіх подробицях – [в цьому] жінка є

очевидною основою. …священні обряди, служіння, вища тілесна насолода, а також досягнення неба для предків і для себе» – залежать від дружи [147].

Та дружина, яка приборкує думку і тіло, не зраджує чоловікові, досягає [після смерті] світів чоловіка і називається доброчесною «садхві». Але за зраду чоловікові дружина страчується в світі, відроджується в утробі шакала і мучиться від жахливих хвороб» [62].

Ш. Арвінд з цього приводу відзначає, що «за часів процвітання вона (жінка) дійсно є Лакшмі, [богиня багатства], себто, та, хто дарує процвітання в будинках людей; і в часи нещастя вона сама стає богинею нещастя, і призводить до загибелі» [290]. Через цю мінливу владу, якою жінка володіє в силу власної ірраціональності, ортодоксальний індуїзм прагнув поставити її під контроль.

В силу своєї емоційності, мінливості, жінка не є, за логікою законодавця, спроможною до самостійності: «Батько охороняє [її] в дитинстві, чоловік охороняє в молодості, сини охороняють у старості; жінка ніколи не придатна для самостійності (savatantriya)» [62, p. 9, п. 1–2].

Закони покладають на жінку також аскетичні обов'язки, приписуючи їй «добровільне виснаження тіла», дієтарне харчування ("... чистими квітами, корінням і плодами), цілковиту моногамію (після смерті чоловіка їй не слід вимовляти навіть імені іншого [чоловіка]) [62, п. 157–158]. Дхармічними імперативами для жінок є також терплячість, чистота, цнотливість [147].

Пасивність жінки встановлюється в брахманізмі через організмічні аналогії: чоловік як джерело насіння посіяв його на землі (жінці), йому належить врожай, а тому він (в ідеалі) є власником поля, яке він обробляє та охороняє від інших людей. Пракріті (природа) є подібною до грунту, де насіння чоловічих рослин має пророщуватись в «сіамські зображення». Цим є зумовленим контроль чоловіка над жіночою статтю, оскільки зрозумілою стає окреслена дихотомія «культура-природа», за умови, що природа перебуває під контролем культури» [196]. Культура і суспільство

контролюють природу, подібно до того чоловік намагається контролювати жінку [270].

Брахманізм, задля створення додаткового соціального узалежнення та підпорядкованості дружини, встановлює асиметричні вікові критерії для вибору нареченої: чоловікам радять вступати в шлюб з дівчатами, які є значно молодшими за них (ідеальний віковий розрив має складати від шістнадцяти до вісімнадцяти років) з сімей одного і того ж самого, або нижчого статусу і з сімей, з якими не було ніяких родинних зв'язків.

За умови, що касти чоловіка і жінки не співпадають (що на практиці реалізується і вигляді укладення шлюбів чоловіками з вищих каст із жінками з нижчих каст), нерівність набуває значного посилення. Таким чином, за жінкою зберігається роль породіллі, яка має народжувати дітей від свого чоловіка і виховувати їх в своїх традиційних практиках [147].

З іншого боку, незважаючи на те, що тільки брахмани-чоловіки можуть здійснювати ведичні ритуали, жінки, як і раніше, відіграють важливу роль в молитовних ритуалах. Дружини брахманів священиків можуть виступати в якості помічники своїх чоловіків в ритуалах, оскільки ніяких санкцій щодо такої жіночої участі непередбачено.

Так, Л. Тескі описує невелике село в Північній Індії, в якому «жінки провокують і беруть участь в двадцять одному з тридцяти трьох щорічних обрядів... [і] керують дев'ятьма з двадцяти одного щорічних обрядів» [257]. Не дивлячись на те, що жінки набули релігійного статусу, вони, в ідеології індуїстського патріархального сексизму, як і раніше, вважаються духовно-небезпечними для чоловіків.

Гендерно-нормативні вимоги до чоловіка формулюються в термінах його касти (варни), тобто, відповідно до його приналежності до священицької, правлячої, торговельної або сервільної групи) і стадії життя (ашраму, тобто, відповідно до того чи є чоловік учнем («релігійним студентом»), одруженим домовласником, відлюдником, або схимником). З

іншого боку, гендерні образи жінок є сфокусованими на культурно-архетипових очікуваннях «доброї жінки» (strīdharma) [147].

Цікавим є те, що джерела індуїстського епосу, зокрема – Рамаяна, – є переповненими прославляннями «ідеальної дружини», які часто контрастують з моторошними висловлювання щодо злої за своєю сутністю природою жінок (strīsvabhāva). Те, що це була стратегія для контролю жінок, свідчить повна відсутність паралельної опозиції між ідеальним чоловіком і суттєвою девіантністю чоловіків в реальному житті. Культурні архетипи підсилюють ці моделі [147].

У Рамаяні, наприклад, аморальні чоловічі образи, які пов'язуються в міфологічних сюжетах із вбивствами, розбещенням подаються із відтінком такої собі жартівливості, що може свідчити не просто про припустимість, але і про схвалення відповідних моделей поведінки чоловіків в гендерній культурі (напр., образ Рами, який є втіленням пануючого класу, і Ханумана, який є втіленням відданого слуги). З іншого боку, з боку жінок подібні вияви чоловіків підлягають не просто схваленню, але і заохоченню (так, Сіта являє собою ідеальну дружину, яка в сюжеті «Рамаяни» виступає за припустимість розбещення малолітніх дівчат) [82, с. 34–68].

Матріархально-геніколатрична модель є представленою в філософії Санкхья. Чоловік в цій філософській системі уподібнюється Пуруші (невиявлений ідеальний світ), в той час як жінка визначається як Пракріті (виявлений світ, який потребує уваги, прагнення служити і стає причиною занурення чоловічого его в суєту існування) [147].

Дихотомія Пуруша-пракріті, вочевидь, є призначеною для гендерної категоризації всіх осіб, як чоловічої, так і жіночої статі. Проте, культурні стереотипи, які є покладеними в основу дихотомії, містять сценарій відмови по-справжньому віруючої людини (чоловіка) від спілкування з жінкою на стадії відлюдництва та схимництва, які для чоловіка означають досягнення духовної зрілості [147].

В гендерній культурі індо-буддійського типу настанови буддизму мають високу значущість і сенс. Буддизм є однією із найдавніших релігійних систем, яка виникла в 6-му ст. н. е. в Індії і засновником якої вважається Сіддхартха Гаутама. Етичний кодекс буддизму постулює прагнення до досягнення нірвани або просвітління. Після того, як біль і страждання закінчилися, просвітлена людина буде анігілювати будь-яку волю до життя. Вчення Будди знайшло своє відображення в етико-космологічному світогляді індуїзму, в якому карма і сансара стали завдяки буддизму засадничими категоріями [147].

На відміну від індуїзму, буддизм відкидає визнання соціальних класів і релігійного авторитету брахманів. Ритуали і жертви були запозиченими з індуїстської традиції. Буддизм є скептично орієнтованою системою щодо існування Бога або створення світу. Прихильність мас до буддизму визначалася тим, що ця релігія фактично нуліфікувала кастову нерівність, стверджуючи, що ані стать, ані каста не є перепонами для досягнення просвітлення [147].

Буддизм відрізнявся від індуїзму в значній мірі через те, що хтось надавав можливості жінкам, а не лише представникам вищих класів або чоловікам, досягти просвітлення або нірвани, отже він був дуже привабливим для жінок і нижчих класів в Індії. Жінки приєдналися до буддизму, щоб знайти свободу і незалежність в суспільстві, які були недоступними в індійському суспільстві до появи буддизму [62, с. 12–96].

Замість особистого звільнення початкового віровчення, з'являється новий ідеал – порятунок всіх живих істот милістю і співчуттям численних будд і бодхісаттв, які виступають як особисті божества. Змінюється ставлення до жінки і жіночого начала. Бодхісаттви Махаяни, які прагнуть привести до порятунку всі живі істоти, володіють справжнім материнським співчуттям. У пантеоні «Великої колісниці» з'являються жіночі божества – символ Вищої Мудрості Праджняпараміта і справжня спадкоємиця аборигенної Великої Богині – Тара [215, с. 54–55].

Ваджраяна, або ж буддійський шактізм, йде ще далі і запозичує у автохтонних племен їхніх богинь-матерів. В цьому напрямку буддизму Праджня-параміта, породження розумової діяльності буддійських філософів Махаяни, стає, як і дружини найбільших індуїстських богів, жіночим аспектом Вселенського Будди. В далекосхідних варіантах буддизму один з махаянських бодхісаттв – Авалокітешвара,- здобуває жіноче обличчя, повертаючись до свого першопочатку [147].

Соціально-статусне позиціювання жінок істотно поліпшилося завдяки буддизму. Жінки і чоловіки були рівними в етиці, яка була істотно пом'якшеною в аспекті розширення кількості прав жінок. У той час як патріархальне суспільство і патріархально-сексистська гендерна культура брахманізму залишалися незмінними в суворому контролі над жінками, в буддійському суспільстві жінки набули більше свободи і розглядалися як відносно-незалежні. Жінкам було дозволено ставати монахинями та бути релігійно- і соціально-активними особистостями [147].

Жінки в класичних індуїстських текстах, таким чином, часто сприймаються як істоти нижчого порядку, іноді зведені до рівня шудр, незалежно від їх фактичної кастової приналежності. З іншого боку, образи жінок позиціоновані у вигляді різних богинь, які є, вочевидь, є позитивними прототипами дхармічних жінок.

Так, Парваті, дружина Вішну, є втіленням жіночих чеснот, образом дружини, яка приносить процвітання і є втіленням співчуття. В той же час, в гендерному позиціюванні переважають демонізовані образи жінок, які задають патерналістське, домінаторне та авторитарне ставлення до них з боку чоловіків (напр., Дурга (Калі) є уособленням жорстокого беззаконня, не може підпорядковуватись будь-якому чоловічому богові і є образом жінки, яка різко контрастує з слухняною та лагідною дружиною) [147].

Традиційні гендерні ролі індуських жінок в домашньому господарстві в Індії змінилися за останні п'ятдесят-сто років. Західні країни вплинули на ці зміни. Триваюче відновлення соціального статусу жінок призвело до значних

змін, які стосувалися широкого спектру проблем: освіти, медико-санітарних заходів, сільських та промислових схем соціального забезпечення, проблем ранніх шлюбів, носіння паранджі, статусу вдів, виборчого права жінок, представництва жінок в органах влади [147].

У школах нині молодим жінкам дозволяється вивчати Веди і священні писання. «Жодне суспільство не може процвітати без освіти для своїх жінок; розглядаючи жінок як нижчу касту,.... ви не піднімете їх до рівня Відья Шакті [освіченої влади], вони будуть в кінцевому підсумку втіленням Авідьї Шакті [неосвіченої влади [270, с. 111–119]. Через цю модифікації ролі жінок в суспільстві відбувається зниження дитячої смертності, показників передчасного вступу в шлюб поза статевим дозріванням, а також надання можливості вдовам для вступу в повторний шлюб.

Для більшості жінок ці зміни здаються радикальними і вони переживають їх як невідповідність традиції. Схвалюючи зміни, вони можуть приймати бік традиційних цінностей, або ж перейти на бік ідеології та культури повної/часткової емансипації. Певна частина жінок приймає спосіб життя предків як соціальну норму, проте, на початку століття зростає чисельність тих, які не уникають вертикальної мобільності в громадських організаціях та політиці, бізнесі, а також в участі, нарівні із чоловіками в духовно-аскетичних практиках [147].

Прикладом цього зростання і вертикальної мобільності стає поява в індуїзмі жіночого гуризму (духовного наставництва). Жіночий гуризм традиційно не є загально-прийнятою соціальною нормою в індуїзмі. Найбільш радикальні вияви жіночого гуризму не є спрямованими на виконання традиції, але, радше, на створення контрафактичних соціальних експектацій. Наприклад, значна кількість жінок-гуру або перебуває в шлюбі, або ж провакує міжгенераційні конфлікти з базовою сім'єю, яка бажає створення суперечностей щодо традиційних ролей жінок, заохочуючи їх до шлюбу та материнства. Замість цього гуру-жінки ведуть аскетичний спосіб життя, поєднуючи його із шлюбом [147].

Обидві сторони (як чоловік, так і жінка) намагаються досягти тієї ж мети, і стать не впливає на те, як вони приходять до її досягнення. Проте, жінки-гуру пов'язані з Богинею Шакті, бо вони, подібно до богині, є її втіленнями. Жінки-гуру, здебільшого, ілюструють статусно-рольові зміщення в індуїзмі під впливом модернізації.

1.3.2.2. Конфуціанство та гендерна культура Китаю та Японії

Китай з давнини можна вважати суспільством потужних кластерних родин. Предки, яким царські династії Шанг або Чжоу приносили жертви, були їх предками по батьківській лінії, тобто, родинна генеалогія вибудовувалася переважно через чоловіків (батько його батька, батько батька свого батька, і так далі). Коли на гендерну авансцену вступили жінки, це відбувалося, на тлі створення для чоловіків істотних проблем у зв’язку із проміскуїтетними відносинами. Деякі жінки мали задуми щодо соціального просування своїх синів, за наявності у чоловіків синів від декількох жінок [155].

Жіночі прихильності щодо вибіркового просування власних нащадків часто залишалися під запитанням. Відомим в історії Китає є випадок, коли у 697 р. до нашої ери, наприклад, дочка одного з найсильніших міністрів в окрузі Чжен дізналася від свого чоловіка, що правитель наказав йому вбити свого батька. Після того, як її мати вказала їй на те, що «всі люди є чоловіками, але у вас є тільки один батько», вона розповіла своєму батькові про змову, і він одразу ж наказав убити її чоловіка [304, с. 775–786].

Отже, правителем Чжен провину на чоловіка було покладено у зв’язку з нерозумною довірливістю щодо своєї дружини. Проблеми такого штибу відтворюють змішану картину жінок і проблем, якими вони є представленими у чоловіків феодального прошарку. Жінки в їх житті були здатними не лише до вірності, мужності і відданості, але й до інтриг, маніпуляцій і егоїзму [155].

В конфуціанстві подібне ставлення до жінок було сприйнято як належне і стало доволі поширеним як в минулому, так і в сучасному китайському суспільстві. Конфуцій, зокрема, дуже поціновував родові обряди та пов'язані сімейні чесноти, зокрема – синівське благочестя. Він висловив надію, що завдяки практиці ритуалізму всі, – як чоловіки так і жінки, вищих і нижчих станів, старі і молоді, навчаться виконувати свої соціально-рольові обов'язки. Рольові набори для жінок включали переважно родинні ролі: дочки, сестри, дружини, законної дочки, матері і законної матері [306, с. 309–318].

Зазначені ролі містили приписи щодо відповідності бажанням і потребам кластерної родинної організації: жінки мали служити потребам їхніх батьків, коли вони були молодими; потребам їхніх чоловіків, коли вони одружувалися; потребам їхніх синів, коли вони ставали овдовілими.

Послідовник Конфуція Мен-Цзи вважав, що найгіршим з рішень для батька могла б бути відмова мати нащадків-синів. У наступні століття ця закцентованість на необхідності приводити в життя синів-нащадків створювали підстави до розчарування при народженні дочки і оголошення у зв'язку із цим жалоби. На воротах будинку при народженні дитини жіночої статі вивішувався білий стяг, так, ніби відбувається поховання померлого [155].

У наступні століття після Конфуція серед філософів та істориків, публіцистів стала узвичаєною практика обговорення статевих питань в контексті ключових категорій даоської етики – інь і янь (світле/чоловіче – темне/жіноче). Жінки вважалися втіленням інь, чоловіки – янь. Інь була втіленням м'якості, поступливості, рецептивно-сприймаючою, пасивною, відображувальною і спокійною, в той час як ян був важким, активним, наполегливим і домінантним. День і ніч, зима і літо, народження і смерть, згідно цієї етико-онтологічної схеми відбуваються як відображення взаємодії інь і янь [155].

Осмислення відмінностей між чоловіками і жінками з точки зору інь і янь передбачає наголошення на тому, що ці відмінності є частиною природного порядку всесвіту, а не частиною соціальних інститутів, які є штучно створеними людиною. У теорії інь-янь дві сили доповнюють одна одну, але не в однаковий спосіб. Природне співвідношення між інь і ян є причиною того, що чоловіки ведуть (утворюють провід), а жінки йдуть за ними (є підпорядкованими істотами). Якщо інь в неприродний спосіб бере гору над янь, порядок як в космічному просторі, так і в соціальній організації перебуває під загрозою зникнення [155].

Підтримання суто фізичної сегрегації між гендерними стратами людей розглядалося як важливий перший крок на шляху до забезпечення сталості гендерної вищості янь щодо інь. В Конфуціанському джерелі «Книзі Статутів» наголошується на значенні сегрегації навіть в домашніх умовах. Будинки, на думку авторів джерела, повинні бути розділеними на внутрішню і зовнішню секції, причому жінки перебувають у внутрішній частині. «Жінки не повинні брати участь у веденні державних справ, вони повинні присвятити себе справі шовкопрядства і ткацтва». Подібні тлумачення висловлювались в горезвіснішій версії: «Коли курка оголошує про світанок, це сигналізує про розпад сім'ї» [305, с. 443–452].

В період царювання династії Хань (202 – 220 н. е.) адміністративна структура централізованої держави і конфуціанство допомогли сформувати китайську систему сім'ї і визначити місце жінок в ній. Закони Хань підтримували авторитет керівників сім'ї над іншими членами їх сімей. Очільником сім'ї вважався старший чоловік, але якщо він помирав раніше, аніж його сини ставали дорослими, його вдова мала стати на чолі сім'ї, допоки сини не досягали повноліття. Закони імперського періоду передбачають насильницьку моногамію і різні покарання за подвійний шлюб та прирівнювання статусу дружини до статусу наложниці (домашньої служниці) [155].

Чоловіки могли вимагати розлучення від своїх дружин за наявності будь-якої з семи підстав, які включали: безпліддя, ревнощі і балакучість, але чоловік міг зробити це тільки в тому випадку, коли у жінки була сім'я, до якої вона мала б змогу повернутися. Закон не передбачав ніяких підстав, за яких жінка могла б розлучитися зі своїм чоловіком, але розлучення було можливим за взаємною згодою.

В епоху Хань було написано декілька етичних трактатів про етичні чесноти, які мали культивувати в собі жінки. Доволі популярними в середовищі вищого класу були біографії про зразкових жінок з минулого Китаю. Саме ці зразкові жінки давали своїм чоловікам добрі поради, жертвували собою, коли поставав вибір поміж батьками і чоловіками, або виконували інші героїчні вчинки. У цій же літературі містилися застережливі розповіді про інтриги, ревнощі і маніпуляції жінок, які призводили до значної шкоди як для суспільства, так і для сім'ї [155].

Трактат Бань Чжао про жіночі чесноти було присвячено добре освіченій жінці з відомої родини. Настановою для жінок та дівчат було опанування семи чеснот: смиренності, поступливості, запопадливості, придушення егоїзму, послуху, чистоти і ощадливості.

До кінця періоду Хань було створено конфуціанський гендерний тезаурус, який обслуговував дискурс щодо жінок, їхніх натур, їхніх слабких сторін, а також їх власних функцій і переваг. Довговічність цих способів мислення, безсумнівно, багато в чому продовжувала сімейну систему, яка з ханьских часів характеризувалася патрілінійністю, патрілокальністю і патріархальністю.

У шлюбі жінка мала перейти від сім'ї свого батька до батьків чоловіка. З огляду на важливість призначених для продовження споконвічних жертв через патрілінійних нащадків, статус дружини в її шлюбній родині залежав від народження спадкоємців чоловічої статі. Проте, через практики проміскуїтету, навіть якщо дружина народила сина, її статус міг бути істотно

зниженим, якщо її чоловік взяв наложниць, які також народжували йому синів, а не дочок [155].

Таким чином, допоки родинна система продовжувала відтворюватись без істотних змін, жінки продовжували вдаватися до стратегій, які здавалися маніпулятивними або такими, що загрожували безпеці чоловіків. Для більшості з авторів вже згаданих морально-етичних трактатів проблема жіночої девіантності є похідною не стільки від сімейного життєустрою, скільки від «моральних пробілів» людського єства. Таким чином, моралісти арттикулюють модель самовідданого жіноцтва як зразок для наслідування, призначаючи жінкам, які дотримувалися принципів вірності, цнотливості і вірності, значну особисту і соціокультурну вартість.

Сунь-Цзи зазначає, що жінки обирали значно ширший спектр соціальних ролей, аніж ті, які передбачалися для них в конфуціанських дидактичних текстах. Серед жінок були вдовиці, які управляли трактирами; акушерки, які доглядали за немовлятами; благочесні жінки, які проводили час, співаючи сутри; черниці, які зверталися до таких жінок, щоб пояснити для себе буддійське вчення; дівчатка, які навчилися читати разом зі своїми братами; фермерські доньки, які накопичували капітал шляхом лихварства; матері та бездітні вдови, які звинуватили своїх племінників в захопленні їх майна; дружини, які пильнували за наложницями, приведеними додому їх чоловіками; жінки, які вимагали від своїх заможних родичів майно, щоб допомогти сестрам свого чоловіка одружитися добре і т. п. [305, с. 443–452].

Серед дослідників фігурує точка зору, згідно якої жінки почали статусно деградувати в період поширення впливовості неоконфуціанства. Двома ознаками цього занепаду найчастіше стає тиск на вдовиць у вигляді заборони повторного шлюбу і практики зв'язування ніг молодих дівчат, щоб запобігти їх зростанню більше аніж на кілька дюймів в довжину. Зв'язування ніг, здається, поширювалося під час пісні, і пояснення до них слід шукати в обставинах пісні, але вдова цнотливість було дуже мало конкретного

підключення до пісні, ідея передували пісні і перебільшений акцент на ньому розвивається набагато пізніше [155].

Практики зв'язування ніг ніколи не входили до корпусу рекомендацій конфуціанських вчителів. Скоріш за все, це було пов'язано із зусиллями жінок прикрашати себе в будь-який спосіб. Матері зв'язували ноги дівчаткам у віці від п'яти до восьми років, використовуючи для цього довгі смужки тканини. Мета полягала в тому, щоб стримувати ноги від зростання і зігнути чотири менших пальці для формування вузької (аркової) стопи [155].

Онучі поступово поширювалася серед нижчих верств, але, ймовірно, залишалися переважно елітною практикою. У наступні століття зв'язування стало надзвичайно поширеним в північній і центральній частині Китаю. Жінки зі зв'язаними ногами були менш рухливими, аніж жінки з природними ногами, але тільки ті, хто міг дозволити собі тримати слуг, могли дозволити собі зв'язувати ноги настільки щільно, що ходити було важко.

Соціально-етичною вимогою щодо жінок була вимога щодо цнотливості. Китайський історик і мораліст Пан Чжао у зв'язку з цим відзначав, що згідно з ритуалом, чоловіки зобов'язані знову вступати в шлюб, але немає ніякого тексту, який дозволяє жінці повторний шлюб. Підвищена закцентованість на цнотливості вдовиці простежується також у нео-конфуціанця Ченг Жі, який наполягав на тому, що було б краще для вдовиці померти від голоду, аніж втратити її чесноту для повторного шлюбу [318].

У наступні століття ця приказка доволі часто цитується, щоб виправдати соціально-етичний тиск на вдовиць, навіть дуже молодих, яких змушували залишитися з родиною свого чоловіка і не одружуватися на будь-кому іншому. Однією з причин заборони щодо вдовиць вступати в повторний шлюб було їхнє майнове забезпечення, які вони могли отримати від сім'ї померлого чоловіка у випадку повторного пошлюблення. Тому соціально-моральний осуд повторного шлюбу допомагав сім'ї сина зберегти свої майнові статки, виправдовуючи обмеження свободи шлюбу для вдовиць моральними резонами [155].

До початку періоду Цин культ вдовиної цнотливості набув надзвичайно сильного впливу особливо в середовищі освічених верств Китаю. Бездітним вдовицям було рекомендовано навіть вдаватися до суїциду. Молоді жінки, чиє весілля не відбулося, іноді відмовлялися вступати в інший шлюб опісля смерті їх нареченого. Замість цього вони могли переїхати до будинку свого нареченого і служити його батькам як дочка в законі. Хоча більшість конфуціанських вчених та урядовців не схвалювали вчинення вдовицями самогубства, вони часто схвалюють практики переходу до узаконеного дівоцтва в сім'ю померлого чоловіка [155].

У той же час, вдовина цнотливість стає все більш поширеною, все більше і більше жінок навчаються читати і писати. У сімнадцятому і вісімнадцятому століттях було опубліковано велику кількість жіночої поезії. Жінки з поетичними схильностями займають чільне місце в великому романі вісімнадцятого століття (згадати хоча б «Сон у червоному теремі», який називається ще «Історією каменю»).

Деякі жінки в цій великій вигаданій родині володіють значною владою, особливо бабуся, яка може змусити своїх синів і племінників робити те, що вона хоче, і дочка в законі, яка адмініструє фінанси сім'ї. Молоді незаміжні жінки, проте, можливо, були в змозі набути літературної освіченості. В той же час, у них було набагато менше контролю над їхніми долями, аніж у чоловіків. Як і в решті суспільств світу, в двадцятому столітті в Китаї, представники інтелігенції та громадські діячі висловили багато критичних зауважень проти старої системи сім'ї і, особливо, проти соціально-етичної моделі обмеження шансів жінок: онучами, вдовиною цнотливістю, батьківським контролем шлюбу. Проте, завжди слід мати на увазі, що високостатусні жінки, пошлюблені з жень-ші (включаючи сучасну партноменклатуру Китаю), мали і мають змогу жити повноцінним життям і при системі патріархату.

Японія була матріархальним суспільством, допоки конфуціанські ідеї не були реципійованими з Китаю. Ці ідеї визначали структурування родини

японського суспільства аж до кінця Другої світової війни. Інтеграція конфуціанських ієрархічних структур передбачає можливість чоловіків посідати пануючі гендерні ролі в патріархальній системі [155].

І чоловіки, і жінки повинні, в рамках конфуціанської системи дотримуватись вимог вірності і мужності. Чоловіки повинні були бути лояльними до ієрархічно-вищих домінантів; жінки повинні бути лояльними до своєї сім'ї і чоловікові. Цікаво, що жінки могли володіти і успадковувати майно і статус сім'ї в феодальній Японії. Вони повинні були контролювати сімейний бюджет і побутові рішення, щоб дозволити чоловікам служити своїм феодальним господарям.

Друга світова війна ознаменувала зрушення в гендерному дискурсі щодо ролі чоловіків і жінок в японському суспільстві. Японський уряд апелював до вірності і мужності, щоб заохотити військові зусилля. Війна також диференціювала і поляризувала гендерні ролі, багато в чому на шкоду жінкам. Жіночий патріотичний обов'язок полягав у тому, щоб мати дітей. Вони мали керуватись пропагандистськими імперативами, як ті, що «перебувають в шлюбі з нацією». Журнали презентували образи жінок-керівниць домашнього господарства країни. Багато жінок працювало на військових підприємствах [155].

Спеціальні контингенти жінок були спеціально підготовленими урядом Японії для сексуального обслуговування військовослужбовців. Вони стали відомими як «жінки для утіх», працюючи в локаціях військових частин. Японські солдати з сексистським відтінком називали цих жінок «гігієнічними громадськими баліями», або навіть «насіннєвими туалетами».

Офіцери мали доступ до професійних повій. Чоловіки-військовослужбовці повинні були користуватися цими послугами. Вважалося, що хлопці, які утримувалися від сексу, не виявляють достатньої войовничості і сміливості в бою [262].

Жінки, які залишилися вдома, на відміну від своїх братів, синів і чоловіків, повинні були залишатися цнотливими. Вони надсилали своїм

чоловікам «домашніх ляльок». На відміну від «жінок для утіх», ці ляльки, зроблені з тканини і гудзиків, нагадували військовослужбовцям про рідну оселю і вважалися оберігами.

Чоловіки були змушеними приймати участь в військових діях під перекрученими самурайськими гаслами, вдаючись, в екстремальних випадках, до самогубств. Ці ідеали братолюбства використовувалися як для підготовки камікадзе (як результатів цього спотворення), так і для культивування лояльності по відношенню до імперської Японії, а сама мужність ставала паливом для кривавого насильства. Фільм «Листи з Іводзіми» є гарною ілюстрацією цих поглядів [155].

Після Другої світової війни відбулася стрімка зміна гендерних ролей в Японії. Дискримінація за ознакою статі було забороненою японською конституцією. Американські патерни публічної ввічливості, американської моди і гендерних цінностей були штучно вмонтованими у відносини чоловіків і жінок одне до одного і традиційні гендерні ролі. Друга світова війна, по суті, стала завершенням соціальної феодальної системи [262, с. 508–535]. Сучасні японські гендерні ролі перетворилися на еклектичну суміш американських стереотипів і стереотипів традиційного суспільства.

Сучасні японські гендерні ролі обертаються в системі цінностей вертикального феодального суспільства, в якому чиясь ідентичність є частиною його групової ідентичності. Саме тому ввічливість є важливою частиною японської мови. Вони допомагають визначити, як людина ставиться або належить до іншої групи. «Сенпай-кохай» (старший-молодший) є моделлю відносин, за якими люди ранжуються в компаніях і школах. Ця структура є більш важливою, аніж визначені гендерні ролі. лідерські риси характеру, які не заважають цій вертикальній соціальній структурі, є доволі витребуваними [325].

Лояльність і гармонія, як і в феодальному суспільстві, в сучасній Японії є системоутворювальними рисами соціального характеру. На лойяльність особливо звертають увагу компанії з довічною системою

зайнятості Японії. Жінки, як і раніше, контролюють домашнє господарство, бюджет домашніх господарств, а також побутові рішення, дозволяючи чоловікам присвятити себе своїй роботі. Однак, гендерна ситуація істотно змінюється за рахунок того, що все більше жінок починає робити кар'єру. Представники обидвох статей мають право також і на відтермінування шлюбу [155].

В японській гендерній культурі зберігається декілька ключових гендерних стереотипів традиційного феодального суспільства:

• *Стереотип щодо екстериторіальної зайнятості чоловіків*. Чоловіки мають працювати поза домашнім помешканням.

• *Стереотип щодо гендерної сегрегації.* Представники різних гендерних груп мають отримувати різне виховання.

• *Стереотип щодо кращості дітo-доглядних та домогосподарських ролей для жіноцтва*. Жінки є в більшій мірі, аніж чоловіки, пристосованими для роботи по домогосподарству і догляду за дитиною. Домогосподарки мають важливе значення для суспільства через їх зростаючу роль в сім'ї [155].

Вочевидь, зазначені гендерні стереотипи є вкоріненими в гендерній культурі як феодальної Японії, так і інформаційного японського суспільства. Традиційні гендерні ролі працюють також в рамках вертикальної соціальної структури міжгенераційних відносин. Як правило, риси, пов'язані з індивідуалізмом (впевненість в собі, незалежність і впевненість у своїх силах) низько поціновуються у японців в порівнянні з відповідальністю, лойяльністю та лідерськими здібностями. Знову ж таки, типовий американський ідеал «мачо», альфа-самця не є предметом схвалення в японській гендерній культурі. Чоловіки, як очікується, можуть бути просунутими в мистецтві, музиці, літературі, і в багатьох інших типово-»жіночих» сферах життєдіяльності [305, с. 443–452; 318].

Японська культура взагалі та гендерна культура зокрема включає діаду ключових понять, які пояснюють її протиріччя із гендерною культурою

західноєвропейських суспільств: «Tatemae» і «Honne». «Tatemae» – це образ належного, в якому визначається те, хто і ким повинен бути в статусно-рольових ієрархіях. Це набір моральних якостей людей, які узгоджуються із культурними нормами (наприклад, бути лойяльним або присвячувати себе роботі в компанії). «Honne» – це образ того, ким людина є насправді, у відповідності із її фактичним станом та особистою думкою. Гендерні ролі та риси підводяться під поняття «Tatemae». Те, як люди насправді живуть в Японії, жінки, які реалізують кар'єру і чоловіки, які працюють, не виходячи з дому, є «Honne» [325, с. 52–89].

Ці ж риси можна побачити і в образах аніме. Дівчата в аніме роблять величезну справу, готуючи обіди для своїх коханців, оскільки це належить робити дружині. У той же час, ідеальний чоловічий персонаж є доволі ожіненим, за стандартами гендерної культури західних соціумів, і тому також вміє добре готувати. Приготування їжі добре показує, наскільки чоловічі персонажі є добре адаптованими для підтримки жінок, якщо останні роблять свою власну кар'єру. Прояви мізогінії можна побачити у персонажів аніме як ремінесценцію гендерної культури феодалізму, в якій свобода від обмежень поширювалася на чоловіків в контексті заохочення позашлюбних статевих зв'язків для чоловіків [155].

У багатьох аніме-серіалах батьки, в основному, є відсутніми в домашньому помешканні і частіше перебувають на роботі, аніж удома, що є відображенням відповідності гендерних очікувань статево-рольовим моделям чоловіків, які будуть віддано присвячувати себе трудовій діяльності. Крім того, легше робити комічні витівки без серйозних дорослих навколо. Коли батьки навколо, то можна побачити маму вдома з батьком майже завжди. Це, знову ж-таки, традиційна ідея ведення жінками домашнього господарства, для того, щоб чоловік міг працювати [155].

Іноді можна побачити рольову перестановку, що виражає тренд осучаснення батьківських ролей. Модератори аніме полюбляють обігрувати поняття «tatamae» і «Honne». Перебування тата в домашньому

помешканні є однією з ілюстрацій цієї рольової інверсії. В аніме є наявними декілька інверсій японських гендерних ролей. Так, цукерки вважаються чоловічими принадами. Для того, щоб маскулінізувати цей цілком ожіночений атрибут гендерної поведінки, деякі підприємства налагодили випуск солодощів величезних розмірів, для того, щоб чоловіки відчували себе менш фемінізованими у випадку споживання солодощів. Жінки позиціонуються як персонажі, які полюбляють складніші і солодші десерти, аніж чоловіки [155].

Таким чином, вплив конфуціанства на гендерну культуру Японії стосувався формування гендерно-сервілістської моралі жіноцтва щодо чоловіків та щеплення жінкам поведінкових сценаріїв виконання ролей дітодоглядного та господарського змісту. Конфуціанство закладало основи патріархального сексизму, в якому жінка розглядається як об'єкт служіння маскуліноцентричним ієрархіям та психіка якої мала бути відформатованою під стереотипи зручності для обслуговування чоловіків у звичайних та надзвичайних умовах. Ключовими моментами впливу можна вважати припущення легалізованого проміскуїтету, порнолатричних моделей поведінки (передусім – в аспекті використання жінок як повій), а також закцентовування гендерних ролей на біографії еталонних жінок, представлених у конфуціанських трактатах. З іншого боку, не можна не визнати, що вплив на гендерну культуру Японії мало і має не стільки конфуціанство в чистому вигляді, скільки синтоїзоване конфуціанство, яке потребує окремого розгляду в інших публікаціях [155].

1.3.2.3. Гендерна культура ортодоксального та модерністського юдаїзму

Процеси зростання релігійності населення пов'язані і зі зміною гендерного вектору релігій. Одним із наслідків цього зростання стає посилення патріархальних, матріархальних або біархатних тенденцій в

гендерній культурі. Це твердження стосується в тому числі і традиційного юдаїзму [150].

Однак процеси глобалізації, секуляризації, розвитку інформаційного простору, взаємодії культур і релігій впливають на консервативні релігійні інститути і на трансформацію традиційних цінностей, вносячи певні зміни в гендерне позиціювання чоловіків та жінок в релігійних спільнотах. Юдаїзм, поруч з іншими релігіями, виявляє налаштованість на зміну гендерних фреймів в етичних настановах [150].

Значна частина сучасних зарубіжних наукових досліджень, присвячених юдаїзму, визначають гендерний аспект як один з найважливіших для розуміння особливостей цієї релігії. Гендерна проблематика утворює сегменти перетину з релігійною та культурною ідентичністю, асиміляцією і акультурацією єврейства, побуту громади, збереження і реформації богослужіння, екзегези, статусу євреїв в сучасності і в минулому. В україномовній соціологічній літературі, при наявності фрагментарного інтересу до гендерної проблематики, з одного боку, і до вивчення юдаїзму – з іншого, дослідження, присвячені проблемам гендерних відносин в сучасному іудаїзмі, утворюють «поодинокі острівці» [150].

Вивчення гендерних трансформацій в сучасних релігійних практиках вимагає соціологічного підходу, який набуває все більшого поширення в сучасних гендерних студіях. Нині має місце тренд поглибленого міждисциплінарного вивчення різних соціальних і культурних інститутів, пов'язаних з соціогендерними складниками релігій, в якому є презентованими антропологічні, соціологічні та феноменологічні методи дослідження [150].

Дослідження гендерної культури юдаїзму за їх теоретико-методологічним вектором та гендерно-ідеологічною спрямованістю резонно класифікувати на дві групи:

1) ортодоксальні дослідження, орієнтовані на розуміння гендерної культури юдаїзму як традиціоналістську ціннісну систему, що виражає

настанови Галахи та теологічні аргументи, зорієнтовані на Тору. Праці традиціоналістів часто є як інтелектуальною відповіддю та реакцією на виклики фемінізму, так і вираженням гендерної ідеології ортодоксального патріархату. В працях ортодоксально-орієнтованих дослідників відбувається ідеалізація жінок в їх традиційних соціогендерних ролях матері та породіллі та має місце жорстка інтелектуальна опозиція та деструктивна критика фемінізму як токсину традиціоналістського соціального порядку [150].

До прихильників гендерного традиціоналізму в юдейській гендерній культурі можна віднести Дж. Пласкоу, Т. Хартман, М. Кауфман, М. Мейзельман, І. Телушкіна [238; 250; 264; 272; 273].

2) модерністські та ліберальні гендерні студії в російськомовній літературі з тематики та проблематики гендерної культури, які є представленими в працях І. Жеребкіної, І. Кона, А. Кука, з англомовних авторів – Дж.-Б. Воловельського, Е. Гіденса [235; 236]. Ліберальні гендеристи звертають увагу на трансформацію традиційних гендерних ролей та необхідність пристосування патріархату, а то і його деконструкції, на користь новітнім трендам емансипації жіноцтва та ідеології гендерного егалітаризму в юдаїзмі [60; 81; 89; 324].

Гендерне позиціювання чоловіків та жінок в ортодоксальному юдаїзмі можна визначити як асиметричне, патріархальне, маскулінократичне. Жінка в юдейському законодавстві і традиційному юдаїзмі є позиціонованою як узалежнений (переважно – інфантильний та чуттєво-мінливий) об'єкт, який потребує постійного контролю та опіки з боку батька та чоловіка. Ці уявлення є пов'язаними, перш з все, з оцінкою жіночої сексуальності, яка сприймається як «інша» [150].

Гендерний статус жінки-єврейки в релігійній громаді залежить не тільки від релігійних норм і правил, встановлених в ній, а й від зовнішніх чинників, наприклад, таких, як гендерна система суспільства, в якому існує громада. У сучасну епоху гендерний статус жінки відрізняється від громади до громади. Найбільші зміни в гендерному статусі жінки відбулися в

реформістському і консервативному напрямках юдаїзму, який припускає гендерний егалітаризм, себто, ідеологію рівності жінок з чоловіками [150].

Офіційна позиція ортодоксального юдаїзму, таким чином, виражає консерватизм патріархального типу. Проте, відносини між гендерною системою суспільства перебування юдейської громади і гендерним режимом громади впливають на ортодоксальний юдаїзм і поступово змінюють його як релігійний інститут. Зміни починаються на рівні соціальних практик і норм. Далі відбуваються зміни індивідуальних релігійних практик, потім вони досягають практик громади в цілому, і створюються нові гендерні норми, які, в свою чергу, можуть сприяти формуванню нових релігійних практик і навіть ритуалів [150].

Трансформація гендерних відносин в ортодоксальному юдаїзмі відбувається в тих суспільствах, де ідеї гендерного егалітаризму (ідеологія рівності статей) є інтегрованими в гендерну систему (наприклад, в суспільствах Північної Європи). Але і в тих соціумах, де відбуваються різноспрямовані процеси інтеграції та опору цим ідеям (наприклад, в РФ) в ортодоксальних громадах є помітними зміни в індивідуальних і неофіційних релігійних практиках, інституті сім'ї та материнства, правилах етикету і освітньої системи. ритуалів, служби, релігійних і секулярних владних взаємин [150].

Важливу роль у змінах гендерної культури юдаїзму відіграє реінтерпретація наявних правил і норм релігійних інститутів у відповідності з нормами і правилами гендерної системи суспільства перебування єврейської громади. Реінтерпретація є тим інтенсивнішою, чим більшою самостійністю володіє член громади і чим більш секуляризованою є його релігійна свідомість, яка уможливлює самостійний вибір індивіда, його творчі можливості, адаптивність [150].

Коли юдаїзм перестає бути етноспецифічною ознакою і стає самостійним вибором індивіда, його творчі можливості зростають, і він здатний адаптувати релігійні приписи до своїх потреб і вподобань. Для цієї

адаптації індивід використовує як ресурси (норми і практики), що діють в рамках гендерної системи, так внутрішні ресурси релігії, її доктрини і культу. Описані трансформації практик є взаємопов'язаними зі зміною свідомості чоловіків та жінок – членів громади, які можуть привести в майбутньому ще до більш глибоких змін всередині релігійного інституту [150].

Аналізуючи процеси асиміляції, дослідники нерідко визначають ці процеси як негативні для релігійних і національних меншин. Асиміляція часто описується як розчинення національної або релігійної групи в більш значній за розміром групі населення. У випадку з обома громадами ми можемо спостерігати протилежний результати. Громади стають більше. Зростає кількість віруючих. Релігійна свідомість членів громад зміцнюється. Громади розвивають мережеві зв'язки та освітню систему. Всі ці процеси суперечать поняттям секуляризації і асиміляції в звичному сенсі цих понять.

Одночасно зростає рівень дотримання заповідей, не пов'язаних з гендерними приписами. Члени громад є суворішими в дотриманні приписів пов'язаних з суботою, святами, кошерною їжею, що є пов’язаним із гендерною десекуляризацією. Важливе місце займають і процеси зміцнення релігійної ідентичності, як в гендерному, так і в інших вимірах. В представленому в огляді емпіричних досліджень матеріалі респонденти самоідентифікують себе як ортодоксальних юдеїв, а свій спосіб життя визначають як ортодоксальний. Вони пишаються своїм становищем, національністю і віросповіданням. Релігійна ідентичність стає все більш помітною і усвідомлюваною [150].

Таким чином, описані тенденції мають не так багато спільного з асиміляцією або секуляризацією гендерних преференцій юдаїзму. Вони є скоріше адаптаціями юдейських релігійних інститутів (специфічної гендерної ідеології юдаїзму) до гендерних систем суспільств, в яких перебуває юдейська громада.

Прихильники модерністської версії юдаїзму є схильними до вибіркового ставлення до заповідей як чоловіків, так і жінок, які самі

обирають пріоритети серед заповідей, які здаються важливими для виконання. Таким чином, члени юдейських громад, які є прихильниками модерністського юдаїзму, виступають не тільки об'єктами, але і суб'єктами чогось нового, маючи свої вимоги і бажаючи реалізувати свободу вибору. Вирішуючи проблему суперечності між системними настановами, вимогами ортодоксальної етики, і власними бажаннями, модерністи є здатними на реінтерпретацію релігійного закону або на його пряме неприйняття [150].

У цьому випадку модерністи виправдовують свою практику, як загально-прийнятну і ту, що схвалюється в рамках гендерної системи і гендерного дисплею. Навіть позиціонуючи себе дискурсивно як прихильників тієї чи іншої релігійної норми, модерністи можуть суперечити їй в своїх індивідуальних практиках. Все це свідчить про те, що коли юдаїзм стає самостійним вибором індивіда, схильність до гендерних іновацій зростає, і відбувається адаптація ортодоксальних нормативно-етичних приписів гендерної ідеології до потреб і вподобань поточних ситуацій.

Починаючи з найдавніших часів, жінка в юдейській гендерній культурі позиціонується як об'єкт, що є, безумовно, пов'язаним з жіночою сексуальністю і дітородною функцією. Жіноча сексуальність в Торі і Талмуді є представленою як дещо демонізований елемент: з одного боку, вона визнається пасивною, а з іншого – дуже небезпечною і такою, що потребує постійного контролю [264, с. 60].

Ця часто незрозуміла для чоловіків сексуальність одночасно являла собою і перетворену в товар цінність, яку можна було купити і продати. Сексуальність жінки визначає її статус як об’єкта права власності, стаючи, водночас, її головним внеском в сім'ю. Згодом підлегле становище жінки істотним чином зміцнилося. Його обгрунтування базується на авторитеті Тори, що в традиційному юдаїзмі веде до розуміння встановленого поділу гендерно-статевих ролей як порядку, відповідного Божественному Закону, щодо якого порушення гендерно-статевого поділу розглядається як релігійно-етичний гріх [150].

З підлеглим становищем жінки і її сексуальністю пов'язані і численні обмеження, які покладаються на жінок при виконанні релігійних приписів. До їх числа відносяться і найбільш почесні заповіді, зокрема: носіння таліту і ціціт, накладення тфіллін. Оскільки юдейська громада є фундованою на ієрархічному принципі дотримання заповідей (чим ретельніше індивід виконує заповіді, тим вищим є його статус), то звільнення жінки веде до позбавлення її багатьох прав і привілеїв. Це має відношення як до громадянських прав, так і до релігійних.

Водночас, жінкам наказано виконувати специфічні жіночі заповіді, символічний сенс яких є менш почесним, аніж сенс чоловічих заповідей. Жіночі заповіді є пов'язаними з домашньою сферою і жіночою сексуальністю, обмежуючи сферу релігійної реалізації жінки рамками приватного життя. Жіночі заповіді є нагадуванням про гріховність і недосконаліть жіночої натури, в той час як чоловічі ведуть до закріплення статусу чоловіка як більш досконалої і гідної істоти [150].

Опис жінки і її позиції в Галасі – це, перш за все, опис об'єкту стороннім спостерігачем, який не до кінця розуміє, що він описує. З цим непорозумінням пов'язані численні стереотипи, які наповнюють Галаху і представляють жінку, як нерозумну, невмілу, балакучу і ледачу істоту. Жінки, в свою чергу, позбавляються права слова для свого виправдання. Розуміння чоловіками жіночої природи як недосконалої і навіть сповненої вадами, так само і її сексуалізація, означають створення численних механізмів гендерного контролю жіночої поведінки і сутності [150].

Значна частина обмежень, покладених на жінку в період формування Галах і образи жінки в Торі, мають вплив і на сучасність. І сьогодні жінка в традиційному юдаїзмі є звільненою від виконання найважливіших заповідей, позбавленою офіційної влади і відокремленою від публічної сфери. У той же час в домашній сфері, в яку жінка вписана релігійними правилами, виникає комплекс ритуалів і символів, який можна позначити як «маленька традиція» на противагу «великій» чоловічий традиції. «Маленька традиція», на відміну

від «великої», є орієнтованою на жінок, на їх потреби і особливості духовності. Вона може не збігатися і суперечити великій традиції, але залишається легітимною [167, с. 65–66].

Водночас, кажучи про місце і роль жінки в сучасному юдаїзмі в будь-якому з його напрямків, не можна зробити однозначних висновків. Процеси, які сьогодні відбуваються в гендерному вимірі юдаїзму, можна позначити як дуже різноманітні і навіть суперечливі. Жінка минулого і її положення в громаді і юдаїзмі дуже сильно відрізняється від становища сучасної жінки-єврейки. Чималу роль в цих змінах відіграв феміністський рух і його боротьба за жіночі права, а так само загальні процеси емансипації та секуляризації, які відбуваються як в юдейській громаді, так і в її соціальному оточенні [150].

Говорячи про фемінізм, варто відзначити, що найбільшого успіху цей рух досягнув в реформістському і консервативному юдаїзмі. Тут жінки офіційно займають рівне становище з чоловіками, в однаковій мірі поділяючи з ним права і обов'язки. Жінки беруть участь в найважливіших церемоніях, виконують чоловічі заповіді, мають право на світську і релігійну владу в громаді. Проблеми гендерної нерівності в реформістському і консервативному русі, в основному, не є пов'язаними з релігійною доктриною юдаїзму, але є частиною гендерної проблематики суспільства в цілому [167].

Феміністський рух в ортодоксальному юдаїзмі, хоч і не досягнувши результатів, які демонструє фемінізм в інших напрямках, все ж справляє певний вплив на становище жінки в ортодоксальної громаді і релігії. Довгий час ортодоксальний іудаїзм був здатним ігнорувати спроби тиску з боку феміністок. Більше того, він редукував розвиток фемінізму як руху всередині самої ортодоксії [150].

Але, незважаючи на всі спроби опору впливу фемінізму, останніми роками ортодоксальний юдаїзм все більше і більше потрапляє під його вплив. Цей вплив стає особливо помітним в рамках неортодоксального юдаїзму.

Найвагоміші здобутки феміністського руху в ортодоксальному юдаїзмі є пов'язаними з жіночою релігійною освітою.

Під впливом суспільств перебування і активності феміністок змінюються і практики ортодоксального юдаїзму. Прикладом таких змін може послужити майже повсюдне прийняття Бар-Міцви в ортодоксальних громадах [250]. Феміністська теологія в юдаїзмі також впливає на релігійну ситуацію та має значний потенціал для розвитку. Теологи-феміністи шукають нові шляхи для поліпшення становища жінки в традиційному юдаїзмі, як в рамках релігійної доктрини, так і поза нею. Зсув інтересів в бік теології є характерною тенденцією для релігійного єврейського фемінізму два останніх десятиліття [150].

У той же час, традиційне визначення місця жінки і її ролі досі чинить доволі значний вплив на ортодоксальну конгрегацію в багатьох країнах діаспори та Ізраїлі. Це пов'язано і з зміцненням позиції релігії в суспільстві і з пошуками духовного визначення та ідентичності багатьох секулярних євреїв, які звертаються до ортодоксального юдаїзму [264; 272].

Крім того, феміністський рух має ряд внутрішніх проблем, які негативно позначаються на результатах їх активності. По-перше, наполегливі спроби феміністських активістів і борців за права жінок щось змінити нерідко ведуть до самоізоляції ультра-ортодоксальних груп і розвитку культурного фундаменталізму. По-друге, аналізуючи роботи радикальних авторів-феміністів, ми нерідко стикаємося з спрощеним, універсалізованим образом релігійної жінки. Ця спрощеність демонструє крайнощі в сприйнятті жіночої проблеми [150].

Підводячи підсумки проведеного дослідження, можна відзначити, що гендерні відносини в конкретній релігійній громаді багато в чому залежать від гендерної системи суспільства країни перебування. Гендерний режим релігійної громади запозичує моделі гендерно-статевих відносин, спілкування, зразків поведінки. Провідниками запозичень і їх адаптерами нерідко стають самі члени громади. Безпосередньо через їх практики і через

практики їх сімей відбувається іноваціонування громад, їх гендерної ідеології і релігійних інституцій [150].

Вищеперераховані практики включають в себе поняття релігійної і світської ідентичностей, сексуальності, влади, релігійної і світської освіти і інші категорії, які є безпосередньо пов'язаними з поняттями гендеру і гендерних відносин. При цьому особливості гендерного позиціювання істотно різняться в патріархальній та егалітарній гендерній культурах. Гендерна ідентичність юдеїв в патріархальних культурах припускає міксування релігійних та світських уявлень про гендерні ролі. Позиціонування патріархально-релігійного укладу стикається з феміністичними та егалітарними практиками в повсякденному житті. Найбільш помітним це перетинання стає в сексуальному житті, кар'єрній активності і сімейних стратегіях жінок [150].

Протиріччя між гендерним позиціонуванням і практиками нерідко веде до виникнення почуття провини у членів юдейських громад в патріархальних гендерних культурах суспільства оточення, яке стає частиною їх гендерної ідентичності. У той же час значна кількість практик, не схвалюваних юдаїзмом, знаходять підтримку в гендерних культурах патріархальних суспільств, що веде до розуміння цих практик як легітимних і в рамках релігійних громад. Це твердження стосується, зокрема, індивідуальних практик вивчення жінками священних текстів [150].

В суспільствах з егалітарною гендерною культурою гендерної етнічно-релігійної ідентичності представникам ортодоксального юдаїзму є мало властивими патріархальні уявлення про жіночі ролі. Протягом останніх десятиліть їх гендерна ідентичність в контексті релігійності і поза нею розвивалася більш односпрямовано.

Навіть у дуже релігійних жінок поняття релігії є слабко пов'язаним з поняттями патріархату і підлеглим становищем жінок. Результати цих змін є помітними при реалізації індивідуальних світських і релігійних практик жінками-членами громад. Спільною рисою гендерної ідентичності жінок як в

патріархальних, так і в егалітарних гендерних культурах стає визначення себе як сильної статі на противагу традиційним гендерним стереотипам щодо жіночої слабкості [150].

Це визначення включає в себе характеристики моральної сили, стійкості, твердої сили волі. В патріархальних гендерних культурах жінки-єврейки, хоча і характеризують себе з цих позицій з гордістю, все ж можуть міркувати про сильну волю як про нестачу, який заважає їм вписатися в традиційну жіночу гендерну нішу. Водночас, сила волі і моральна сила частіше оцінюються як індивідуальні якості. Вони приписують їх собі особисто, але про жінку в цілому говорять як про слабку істоту [150].

В егалітарних гендерних культурах воля оцінюється респондентками як універсальна якість, яку респондентки приписують жінкам. Жіноча воля, яка позиціонується як рівна чоловічий, виступає аргументом в перебудові релігійних громад. Протиріччя між жіночою волею і релігійними приписами пом'якшується або зовсім усувається за рахунок підтримки зовнішнього суспільства. Тут жінки, переступивши рубіж індивідуальних практик, впроваджують поняття рівності і рівноправності практично в усі сфери життя громад.

Висновки до першого розділу

Соціологічна концептуалізація гендерної культури передбачає її оцінку на чотирьох рівнях аналізу: аксіосферно-смисловому, соціально-інституційному (соціогруповому), соцієтально-психічному (індивідуально-психічному) та соматичному.

Дослідження гендерної культури українського суспільства показує, що її особливостями є всебічна сакралізація жіночого начала та жінковладдя при міноритарному соціогендерному статусі чоловіків, їх віктимізація;

переважання серед жінок соціальних мереж та комунікативних кіл при загальній атомізованості чоловіків та слабкості спільнотоутворення серед них як гендерної групи; наявність всебічних можливостей застосування щодо жінками щодо чоловіків гендерного насильства, починаючи від афективного тероризування і закінчуючи морально-етичною, педагогічною та правовою репресією через судову систему матріархальної держави; поширеність серед чоловіків кримінального насильства як афективно-безсвідомої реакції на морально-етичні та правові репресії з боку жіноцтва та матріархальної держави; відмінна від європейської нуклеарної сім'ї модель гендерних розстановок в едиповому трикутнику (підміна трикутника діадичними відносинами мати-дитина при периферизації/інструменталізації батька), що тягне за собою формування розщеплених (трансгендерних) ідентичностей; порушення збалансованості соціального віддзеркалення маскулінності за умови репресивного ставлення до маскулінної агресії при всебічному заохоченні з боку інституцій соціалізації квазімаскулінних патернів гендерної поведінки жінок [149; 150; 153; 155; 157; 113].

Гендерну культуру в структуралістському вимірі можна представити як знакову систему (мову), в якій є наявною, подібно до структури мови, фонетика, морфологія і синтаксис. «Фонетику» гендерної культури утворюють окремі символи, через які виражаються певні гендерні дії (аналогом яких виступають слова із відповідним розділом філології – морфологією), ці дії, в свою чергу, формують «речення» у вигляді узгоджених актів гендерної свідомості та поведінки, а останні складаються у поведінкові репертуари (скрипти, сценарії), та тексти (гендерні перформанси) [149; 150; 153; 155; 157; 113].

Символи гендерної культури можуть формуватись у вигляді образів буденної гендерної міфології, соціальної моралі та похідної від неї педагогіки (морально-етичних ідеалів), ідеологічної пропаганди, мистецтва і транслюватись через вказані сфери свідомісним або ж безсвідомим шляхом [149; 150; 153; 155; 157; 113].

Якщо трансляція відбувається через свідомісні канали, то відповідні гендерні образи позиціонуються в гендерній міфології, соціальній моралі, педагогіці у вигляді виховних вимог щодо поведінки базових статевих груп, у ідеології та мистецтві – шляхом популяризації/ідеалізації відповідних героїв/персонажів, гендерних скриптів, які регулюють міжстатеві відносини, визначають сімейні сценарії, структурують відносини батьків та дітей тощо. В соціальній моралі та в педагогіці створюється комплекс заборон-обмежень на вияви девіантних щодо пануючої гендерної групи контентів свідомості та поведінки, в ідеологічній пропаганді певні актори можуть здійснювати спрямовану ідеалізацію/пьєдесталізацію відповідних гендерних статусів, приписуючи їм ту чи іншу значущість. Трансляція може відбуватися також на безсвідомому рівні через раціони харчової поведінки, стилізацію одягу, організацію життєвих просторів та середовищ тощо [149; 150; 153; 155; 157; 113].

Оскільки символи транслюють відповідні змісти через мову як прямо і безпосередньо, так і опосередковано, їх трансляція відбувається у вигляді символічних інтеракцій. Символічні інтеракції виступають у вигляді обміну символьними конструктами між різними суб'єктами, які реагують на ті чи інші дії одне одного певними віддзеркаленнями (mirroring) [149; 150; 153; 155; 157; 113].

При дослідженні ціннісного регістру гендерної свідомості варто виділити її контрольні та референційні функції щодо інших регістрів свідомості та гендерних практик. Контрольні функції є пов'язаними із встановленням нормативів, фреймів, правил. Зазначені функції можуть бути відрефлексованими із застосуванням есенціалістських та преформістських теорій, які дають можливість описати, проаналізувати та спрогнозувати напрямки конструювання ключових гендерних ідентичностей [149; 150; 153; 155; 157; 113].

Есенціалістська теорія статі передбачає наявність преформістських соціогендерних уявлень, через які відбувається конструювання основних

диспозицій особистості. Соціогендерний преформізм за умови розуміння суб'єкта в сексуалізованих денотаціях дозволяє вести мову про чоловіків і жінок як різні соціогендерні класи, диспозиції яких відповідають системі гендерного панування.

Зазначені диспозиції визначають як фізіологічно-тілесні складники, так і психічні особливості та соціо-культурні репертуари поведінки чоловіків та жінок. Таким чином, маскулінність і фемінність набувають форми конструюючих конструктів, а також виявляються конституюючими для гендерної культури. Крім того, в контексті такого зв'язку виявляється цілком релевантним застосування культуро- та соціо-системологічного підходу. Популярність есенціалістських постулатів в інтерпретації статі поєднується з непопулярністю її щодо інтерпретації людини як такої.

Есенціалістські інтерпретації в термінах існування дозволяють перевести маскулінність в площину недосяжної трансцеденції, зводячи жіночість (фемінність) до набору цілком прогнозованих рис і тривіальностей. В аспекті соціокультурної реалізації це відповідає чоловічому началу як трансцендуючому та вертикалізуючому щодо культурної системи та жіночого начала як горизонталізуючого та іманентизуючого з біль розгорнутою системою бінарних опозицій (відцентровий рух – жіноче, доцентровий рух-чоловіче; конструювання – чоловіче, пристосування (адаптація)-жіноче тощо)).

Референційні функції стосуються надання свободи вибору і постачання інформацією, яка є необхідною для осмисленої взаємодії з оточенням. Вплив ціннісного регістру відбувається на основі таких контролюючих стимулів, як покарання, заохочення, встановлення термінів діяльності, змагальних ситуацій, які зменшують внутрішню мотивацію, позбавляючи почуття самодетермінації і компетентності.

Референційний вплив сприяє зростанню гендерної компетентності та впевненості в легітимованості відповідних гендерних практик. При цьому гендерні цінності актуалізуються в гендерній поведінці через механізми

залучення-відокремлення до ідентифікаційної групи (наприклад, секс-меншин), при виникненні нової гендерної групи в соціальній системі. За умови гомогенності цінностей і високої міри усвідомлення групової приналежності у членів гендерної групи виникає більше можливостей для реалізації як в особистісному плані, так і в груповому.

Дослідження референційного впливу в його буденно-повсякденних виявах може здійснюватися, як мінімум, в двох аспектах: культурно-антропологічному та соціологічному. Референції існують на засадах первинного етноцентризму та визначенні порядко-утворюючих груп, яким належить як сакральний, так і профанний простір. Взагалі, влада тієї чи іншої групи визначати сакральне і профанне є відкритою темою для культур-антропологічних та соціо-гендерних студій патріархату та матріархату. Саме цьому і буде присвячено другий розділ дисертації.

РОЗДІЛ 2
МАТРІАРХАЛЬНІ ГЕНДЕРНІ КУЛЬТУРИ: СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИЙ ТА ТЕОРЕТИКО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

2.1. Поняття матріархату в міждисциплінарних дослідженнях та соціології

2.1.1. Культурно-антропологічні та етнографічні дослідження матріархату

Антропологічну та етнографічну тематику дослідження матріархату серед дослідників-піонерів представляють Дж. Бахофен та Л.-Х. Морган [200; 266]. Питання щодо існування матріархальних суспільств в минулому було актуалізованим для наукової полеміки опісля публікації праці Й. Бахофена «Материнське право», яка була присвяченою дослідженням релігійних та юридичних аспектів матріархату в античному світі (1861). Ціла когорта вчених антропологів, соціологів, культурологів та етнологів[1] отримала інтелектуальний імпульс для дослідження еволюційних вимірів архаїчного матріархату. Мова велася передусім про дослідження творів епосу, міфологічних символів, з чого ставало зрозуміло, що в стародавніх суспільствах існував культ богині великої матері.

Дж. Бахофен та Л.-Х. Морган пов'язують термін матріархат «з історією і значенням великої стародавньої материнської системи», про яку автори ведуть мову як про відповідну соціокультурну реальність, в кодах якої є представленими міфологічні образи родового походження та тотемістичні практики. Опісля публікації праці Дж.-Ф. Макленнана, яка була присвяченою тематиці та проблематиці примітивних шлюбних відносин, було розгорнуто

полеміку щодо патріархальної філософії та матріархально-узалежнюючої політичної системи.

Одним із фундаторів полеміки став Й. Бахофен, концепція материнського права якого стала концептуальним центром книги «Материнське право [266]. В зазначеній монографії було описано та проаналізовано інститут так званої материзни, що дає жінкам-матерям та їхнім дочкам певні права власності та продовження роду (включаючи його продовження по жіночій лінії). Саме цей заголовок з'являється в німецькому виданні при його перекладі як «матріархат». Можна тільки припустити, чому англійський перекладач Бахофена замінив слово матріархат в праці, в якій Бахофен фактично вів мову про гінекократію. Пояснення може полягати в тому, що, коли переклад було опубліковано у 1967 році, його використання в перекладному варіанті сприяло зближенню значень матріархату і гінекократії.

Сам дослідник поєднував в смисловому аспекті матерналістичні звичаї з гінекократією, оскільки, за логікою автора, жодне суспільство не могло б розвивати жінко-орієнтовані звичаї за умови відсутності у жінок відповідних механізмів політичної влади. Бахофен часто послуговувався поняттями «материнське право» і «гінекократія», фактично не встановлюючи чіткої різниці між ними.

Первісно-релігійні чинники гінекократії концептуалізують Е. Тайлор та Дж-Ф. Макленнан. Е. Тайлор виявив прихильність щодо моделі Дж-Ф. Макленанна [263], охарактеризувавши наведені ним докази як цілком слушні в контексті тотемістичних та етіогенетичних складових життєустрою додержавних етнічних спільнот, які використовували модель відстеження родоводу по материнській лінії. Саме матрилінійність стала первинною альтернативою патрилінійністю, а отже, виникали сумніви щодо увічненості патріархату.

А. Радкліф-Браун [142, с. 56–115] у зв’язку із наведеною вище теорією матрилінійності висуває власну теорію, згідно якої у примітивних

суспільствах у багатьох куточках світу велике значення надається взаєминам між братом матері і сином сестри. У деяких випадках син сестри має особливі права на власність брата матері. У свій час було прийнято вважати ці звичаї пов'язаними з матріархальними інститутами. Це вело до логічного твердження щодо наявності таких звичаїв у народів з патрилінійною організацією може як свідчення фігурування в їх культурному минулому матрилінійної організації.

Посилаючись на дослідження Жюно, предметом дослідження якого став народ батонга (Португальська Східна Африка), Радкліф-Браун веде мову про неминучість матріархальної стадії [248].

Попри сумнівність самих аргументів наведених авторів, вони, тим не менш, мають давню передісторію дослідження. Йдеться, зокрема, про праці Й. Бахофена, присвячені дослідженням материнського (матріархального) права та про культурно-антропологічні дослідження Л. Моргана, присвячені, в тому числі, структурі матріархальних родин.

Л. Морган [255] в 4-й главі своєї праці «Стародавнє суспільство» відзначав, що серед ірокезів… діти належать до племені матері, як це має місце серед більшості народів; але правило, якщо воно навіть набуло статусу загальнолюдського, не може бути таким вічно.

Далі автор зауважує, що навіть при переважанні родинних зв’язків по жіночій лінії… домінантним все ж було територіальне розселення чоловічої лінії. Оскільки всі титули, а також власність реалізовувалися по жіночій лінії і були спадковими, в самому племені, син ніколи не міг досягти титулу батька Сахема, і навіть не міг успадкувати його зброю або прикраси [263].

Отже, завдяки Е. Тайлору в науковий вжиток було впроваджено саме поняття «матріархат» і його атрибутив «матріархальний», які стали антиконцептами щодо понять «патріархат» і «патріархальний». При цьому сам Тайлор уточнював і наголошував на розумінні патріархату як пізнішої та більш зрілої, у порівнянні з матріархатом, стадіями [207].

На думку Тайлора, патріархат, проте, є системою складних домовленостей матріархальних родин та кланів, які зберігають всередині себе порядок спорідненості та відповідні домовленості щодо збереження власності (спадкування) та визнання одне одного спорідненими членами однієї спільноти [207].

В тайлорівському розумінні матріархат не означає жіночого управління родиною, а лише концентрацію влади в руках братів і дядьків з боку матері. Залишаючи в силі термінологічний паралелізм, Тайлор віддає перевагу концептам «материнський» та «батьківський» у порівнянні з концептами «матріархальний» та «патріархальний» [207].

При цьому в розумінні дослідника материнська влада і жіноча влада є розмежованими в смисловому відношенні поняттями, оскільки жіноча влада зовсім не означає на практиці материнську владу, як і навпаки. Дотримуючись думки Тайлора, маємо підстави вважати, що материнська влада, як і влада жінок, не є синонімічними владі жіночого (фемінного) начала, що має місце, зокрема, в українській культурі [207].

Водночас, маємо підстави вважати, що жінковладдя потребує і свого інституційного закріплення, і реалізується в Україні, зокрема, через матріархальну феодальну державу, яка експлуатує матріархат як інституцію політичного контролю. Саме цю думку доводить в своїй монографії Ю.В. Романенко [194].

Зрозуміло, однак, що ці два складні терміни мали на увазі низку соціальних і юридичних фактів, що демонструють дві нерозривні характеристики: перевагу жінок над чоловіками в сім'ї і в суспільстві; виключне визнання материнської спорідненості або, на жаргоні антропології, матрілінеарної філії, що означало, що тільки дочки можуть легально успадковувати власність родини.

С. Георгоуді вказує, що термін матріархат було впроваджено, як і його контрконцепт патріархат, наприкінці XIX ст. Дослідниця висуває гіпотезу щодо впровадження цього концепту як серед його прихильників, так і

опонентів саме через його розширений обсяг. Саме цей розширений обсяг дозволяв визначати та здійснювати тлумачення концепту у вузькому та широкому сенсі. У вузькому сенсі матріархат означав право матері (материнське право). У широкому сенсі зміст самого концепту було прирівняно до гінекократії [233].

Периферизація теорії матріархату мала місце на початку двадцятого століття. Це було пов'язаним, з одного боку, із термінологічними змішуваннями його змісту із поняттям гінекократії, та, з іншого боку – із кризою культурно-еволюціоністського напрямку в соціології, а також деяким згасанням інтересу щодо культурно-антропологічних досліджень.

В, Ріверс, британський антрополог, виступав за більш специфічну етнографічну практику, в якій інститути трактувалися не як результат простого процесу еволюції, а як наслідок змішування та взаємодії культур зі складними етно-структурами.

Фундатором самої парадигми етно-антропології в США можна вважати Ф. Боаса, який зі своїми учнями здійснив поворот від мікро- до макронаративів (Р. Бенедикт, М. Мід [106; 202]) або до локально-орієнтованих історичних реконструкцій. Проте, антропологічний аспект не був загальноприйнятим для антропології в дискусії про матріархат [17–19].

Ріверс відзначав, що в соціології та культурній антропології через впровадження в лексикон понять «матріархат» і «патріархат» мали місце чисельні непорозуміння. Автор зауважував, що самі поняття (матріархату і патріархату) варто було б взагалі вивести за межі наукової термінології начебто на тій підставі, що питання про владу жінок, як і про владу чоловіків, взагалі не ставляться ані в науці, ані в соціальній практиці. Автор наголошував на тому, що самі поняття не просто виходять з ужитку, але і не є релевантними соціальній реальності різних держав [283].

Точка зору автора, звісно, може розглядатися як доволі максималістська і така, що суперечить компаративній парадигмі дослідження. Автор вирішив, що при зникненні еволюціоністського

напрямку зникла і та концептуальна і фактична реальність, яка була предметом дослідження цього напрямку. При цьому ігнорувалися транскультуральні дослідження, що могли б стати підгрунтям не просто для «перезавантаження» теорії матріархату, але і для розробки цілої низки соціальних технологій убезпечення суспільств від цього явища.

Контраверсією матріархату автор вважав феміністичний рух, який мав, з його точки зору, фактично дезактуалізувати проблематику гендерної нерівності, оскільки під знаменами цього руху жінки здобували все більше прав, звільняючись від усіх форм чоловічого гноблення, включаючи домашню тиранію та патріархальний сексизм.

Доволі однобічне бачення дослідника стосується його небажання дивитися на матріархат під ширшим кутом зору. Як уже відзначалося, жінковладдя не є терміном політичним чи економічним. Воно виступає, радше, релігійним, ідеологічним та соціально-моральним конструктом, який дозволяє описувати соціальну реальність під кутом зору влади щодо інтерналізації стандартів оцінювання, орієнтованих на жіноцтво.

І, як доводить досвід України, жінковладдя в цьому випадку має істотно вищий рівень впливовості та панування в суспільстві, аніж це уявляється в рамках суто позитивістського уявлення про гендерні квоти, захист жінок від домашнього насильства і т.п. Жінковладдя, отже, не має свого «центру управління» в політиці, оскільки політика виступає переважно емпіричною та технологічною формою свідомості. «Центрами управління» в аксіосфері суспільства стають міфологія, релігія, філософія, ідеологія та мораль. Для Ріверса в 20-х роках реальність матріархальної держави, заточеної на андроцидарні практики, залишалася б страшною утопією.

Підсумовуючи значення матріархату для еволюційної парадигми, у своїй статті Ріверс зазначав, що доктрина загального пріоритету права матері було відкинуто десятиліття тому в Британії, і ще раніше в США. Зазначеним Ріверс попередив читача, що було б неправильним повернення до доктрини про пріоритетність прав батька. Автор зазначив, що «вона все ще є

поширеною «у працях про історію політичних інститутів», і від цього стає все менш життєздатною, аніж доктрина пріоритету права матері [283, с. 98].

Взагалі точка зору скептиків має той спільний смисловий знаменник, що твердження Й. Бахофена щодо матрилінійності та матріархальності є сенс розглядати переважно в контексті однієї і тієї самої міфологічної парадигми. Мовляв, емпіричних доказів панування жінок в суспільствах та культурних системах, де була розвиненою міфологія жінкообожнення, не спостерігалося. Такий скепсис, в свою чергу, може бути сприйнятим скептично. Адже реальність української культури фактично доводить культурну та структурну узгодженість між міфологією жіночої надцінності та соціо-інституційними умовами її забезпечення.

До того ж, повновладдя жінок над чоловіками зовсім не потребує формального закріплення в праві, як і в інших інституціях. Адже йдеться про те, сам матріархат може виступати низовою ланкою соціального контролю, щодо якого макроінституції не мають жодної потреби в формалізаціях. Тим краще, адже в такий спосіб політична влада може, через забезпечення таємності, забезпечувати собі істотно вищий рівень проникності в мікрокомунікації.

Саме такий варіант матріархату відповідав (і відповідає) комуністичному режиму із його інститутами таємної поліції, які, як стверджує Ю. Романенко, послуговуються матріархатом як своєрідним інформаційним «хабом» для контролю феодальної влади над упокореною частиною чоловічого населення. Роль матріархату в цій системі полягає не лише в тому, щоб інформувати владу про настрої чоловіцтва, але і в регуляції та контролі за політичною поведінкою, коли більша частина жінок, фактично, виступають безкоштовними і безсвідомими секретними співробітниками силових структур на рівні мікрокомунікацій [194, с. 140–211].

На підтвердження цього положення в емпіричному дослідженні, проведеному автором (див. розділ 3) респондентам було поставлене

запитання про те, чи інформують вони своїх друзів/подруг з числа тих, які утворюють їх мікрооточення, але з якими вони не є знайомими особисто (на буденній мові так званий «дівчатник» або «хлопчатник») про внутрішні справи своєї родини, її проблеми і т.п.

Розбіжності між чоловічою та жіночою частинами вибірки склали 54%. Інформанток свого незнайомого оточення серед жінок виявилося 69%, серед чоловіків – лише 15%. При урахуванні тієї обставини, що комунікації чоловіків є, у порівнянні із комунікаціями жінок, фрагментованішими і атомізованішими (чоловіки спілкуються одне з одним рідше, поверхневіше, і, як правило, в присутності жінок) кількість внутрішньо-сімейної інформації, яка потрапляє в незнайоме оточення від чоловіків, може бути, як мінімум, в половину меншою. Отже, з 15% респондентів-чоловіків залишається, високоімовірно, ще менша частина тих, яка може комунікувати з друзями/подругами поза межами знайомого контактного оточення.

Тим самим було підтверджено гіпотезу про те, що жінки істотно частіше за чоловіків інформують своїх подруг з числа малознайомих їм «подруг» (з числа «подруг своїх подруг») про внутрішню ситуацію в родині. Такі практики уможливлюють поширення інформації про сім'ю в позасімейному оточенні за рахунок вищої імовірності перебування в колі незнайомих або мало знайомих «подруг» учасниць, які можуть виступати своєрідними «накопичувачками» інформації в інтересах відповідних силових структур (МВД, СБУ та ін.).

Таблиця 2.1.1.1

Чи інформуєте Ви (постійно або час від часу) своїх друзів/подруг з числа тих, які утворюють їх мікрооточення («дівчатник» та «хлопчатник»), але не є знайомими з Вами особисто, про внутрішні справи своєї родини, її проблеми і т.п.?

Чоловіки		Жінки	
Так, інформую, %	Ні, не інформую, %	Так, інформую, %	Ні, не інформую, %
15	85	69	31

Зазначене, до речі, зовсім не заважає створювати як паралельну міфологію жіночої надцінності, так і відповідні інституції соціального захисту жіноцтва, включаючи допомогу по безробіттю, спеціальні медичні установи, привілеї при сплаті аліментів тощо.

Шнайдер [287] у своїх дослідженнях прийняв до уваги необхідність узагальнюючої теорії матріархату і патріархату, що дозволило авторові сформулювати три базові умови соціального порядку та соціально-політичної влади чоловіків. Ці умови, є постійними ознаками однолінійних груп походження, незалежно від того, чи є ці групи фундованими на чоловічих (патрилінійних) або жіночих (матрилінійних) принципах спорідненості.

Ролі жінок, на думку автора, є пов'язаними із відповідальністю по догляду за дітьми. В свою чергу, ролі чоловіків визначаються виходячи з наявної у них влади над жінками та дітьми (за винятком, можливо, спеціальних умов, які застосовуються до дуже небагатьох жінок у суспільстві). Позиції найвищої влади в групі матрилінійного походження, таким чином, зазвичай будуть набувати люди з ознаками зайнятості.

Незважаючи на визнання автором домінантності діад «брат-сестра» в групах матрілінійного походження та істотно вищу соціальну активність жінок в таких суспільствах, жінки, на його думку, все одно, є підпорядкованими чоловікам через їх біологічні переваги. Маємо зазначити, що саме положення не витримує критики, оскільки інтерналізований моральний контроль є набагато сильнішим інструментом панування жінок над чоловіками, аніж фізична сила чоловіків. До того ж, редукція всіх типів домінування до біологічного домінування не веде до продуктивних висновків і виявляє всі ознаки наївності.

На початку 70-х р. XX ст. поняття споконвічного матріархату було переглянуто феміністськими теоретинями-активістками. В їх риториці матріархат постає як жіночий еквівалент патріархату. Якщо патріархат, проти якого виступали феміністки, був чоловічим правлінням, то матріархат був

жіночим правлінням і має бути відновленим. Оскільки поняття універсального патріархального закону було аргументом століття тому, то поняття матріархатного права як частини феміністичної соціології стало гаслом тієї епохи.

Культурна антропологія стала середовищем розгортання дискусії щодо етнографічних доказів чоловічого домінування. В той час, як Морган і Тайлор виступали за пріоритет загального матріархату, феміністки-антропологині тепер виступали за концепт універсального чоловічого домінування у відповідь на такі претензії.

М. Розальдо і Л. Ламф'єр [285] стверджували, що еволюційні теорії Бахофена і Моргана визначають «більш ранню стадію людського розвитку», на якій «соціальний світ було організовано за принципом «матріархату», і в якому сама ідея жіночої влади над чоловіками» може бути відхиленою як з археологічних, так і з етнографічних міркувань.

Радикалізувавши феміністичну теорію, автори виголосили свою знамениту заяву про існування в усіх суспільствах сучасності і минулого влади чоловіків над жінками при всіх відмінностях жіночого підпорядкування чоловікам. Ключовим аргументом такого панування автори вважали «сексуальну асиметрію», яка, на їх думку, є незаперечним підтвердженням чоловічого панування над жінками як універсального факту людського і соціального життя.

У своїх міркуваннях М. Розальдо і Л. Ламфьер переглядають теорію матріархату, прямо стверджуючи, що «існування і конституція суспільств, в яких домінують жінки, може бути лише здогадкою», оскільки ані археологи, ані соціальні антропологи «не виявили єдиного незаперечного випадку матріархату» [285].

Дж. Бамбергер визнає, що ставить під сумнів «історичні свідчення про правління жінок». Авторка наголошує на незаперечності її проекту щодо займання/незайманння жінками позицій політичної важливості в різні епохи історії. Авторку обходить також питання про те, чи брали жінки зброю і

воювали в боях, як це нібито робили амазонки. Важливішим за це авториня вважає дослідження сенсу матріархальної міфології в стародавніх та сучасних соціумах. В цьому сенсі автор цієї монографії може повністю солідаризуватися з дослідницею.

Авториня визначає цей міф як оповідання «стверджуючи, що жінки роблять ці речі, яких вони більше не роблять». Бамбергер розглядає ці історії як позицію «як цікаву проблему, як і будь-яку іншу, породжену в дев'ятнадцятому столітті про довіру або життєздатність матріархату як соціальної системи. Авториня задається питанням про те, чому ми знаходимо в багатьох суспільствах історії про час, якому відповідає жіноче правління.

Її відповідь на поставлене питання полягала в «наполегливому імперативі міфу», який виправдовує домінування чоловіків через висвітлення бачення катастрофічної альтернативи – суспільства, де панують жінки. Міф про нерозуміння жінками узалежнюючої їх влади лише підтверджує догматичну неповноцінність їхньої теперішньої позиції. Таким чином, на думку Бамбергер, міф про матріархат фактично лобіює чоловіче панування [201].

Історії жіночого домінування, щоправда, не бувають настільки однотиповими, як це виглядає в тлумаченні дослідниці. В деяких випадках генікократія дійсно буває реальною і такою, що розчавлює будь-який порядок, хоча, в деяких ситуаціях, джерелом безладу виступає фемінізоване чоловіцтво, яке витісняє жіноцтво з його природно-біологічної та соціо-культурної ніші.

Культурна антропологія матріархату є сфокусованою навколо примітивних культур і примітивних племен, які зберігають, поруч з матернолатрією, елементи магії, анімізму, тотемізму та фетишизму. Сама ж матріархальна міфологія є релевантною щодо неєвропеїзованих континентів або ж країн, які, через різноманітні соціально-історичні обставини, опинилися в хвості модернізації, або ж переживають запізнілу модернізацію.

В епосі людства є багато історій жіночого домінування в усьому світі, які не обов'язково відповідають запропонованому дослідницею шаблону. У деяких випадках ці історії відображають реальну жіночу силу; в інших історіях йдеться не про хаос і безлад, які спричиняються жінками, а про хаос і безлад, які розгвинчують чоловіки, які витісняють жінок з їхнього домашнього простору.

Так, Д. Геверетц досліджувала культури Південно-Західної частини Тихого океану, подаючи власну етнографічну парадигму матріархату в етнографічному контексті історії [234]. Дослідження М. Аллена [198] є присвяченими польовим спостереженням в спільнотах, які мають схильність до визнання та поширення матріархальної міфології. На відміну від Бамбергер, Аллен припускає (з чим може повністю погодитися автор цього дослідження), що ці міфи поширюються там, де жінки мають значну владу.

М. Аллен вважає, що міфи про жіночу могутність не просто підтверджують або не дають легітимності екстремальним формам чоловічої гегемонії, а надають обґрунтування для тих слабких форм андрократії та патріархальних соціальних систем, в яких головні чоловічі символи влади не тільки включають неповністю чітку жіночу складову, але в яких чоловіки, за відсутності достатньої впевненості, намагаються встановити своє панування над жінками, які насправді є власниками справжньої влади.

Засадничим чинником панування, звісно, стає за цих обставин не політична влада сама по собі, а її міфологічна легітимація/делегітимація з боку жіноцтва. При цьому йдеться про збереження в самих міфах гендерної автономії жіноцтва, і навіть більше – позиціонування його вищості щодо чоловіцтва. Ключ, на думку автора, полягає не стільки в існуванні жіночої влади, скільки в «політичній залежності чоловіків від привласнення цінних продуктів жіночої праці». Міфи за переконанням Аллена, «вказують на експлуататорський елемент у гендерних відносинах» [198].

М. Макінтайр, узагальнюючи результати своїх польових спостережень, робить висновок про передчасну сепарацію відносин в системі матері/дочки,

яка штучно відбувається за обставин патріархального суспільства. Таким чином, порушення природної матрилінійності є, на думку дослідниці, одним із чинників репресивного щодо чоловіків матріархату.

Дослідниця сфокусовується на трагічних історіях про вимушену бездітність жінок, що стає чинником їх нервово-психічного зриву та відповідних соціальних та гендерних конфліктів. Дослідниця вважає, що жінка, яка є обмеженою в своїй фертильності в сенсі біологічного дітовідтворення, починає занурюватися в магізм і анімізм, намагаючись псувати продукти рослинництва, садівництва та шкодоносно впливати на родючість плодових дерев. У цьому випадку психічні та соціальні розлади створюються чоловіками, які йдуть проти традиції [258].

Д. Хоскінс [241] на матеріалах емпіричних досліджень Східної Індонезії, розглядає систему комплементарного гендерного дуалізму, в філософії якого чоловічі/жіночі пари є гендерними проекціями на символічний всесвіт.

Дослідниця пропонує термін «діархія» як замінник «матріархату», який вона визначає як гінекократію. Авторка впроваджує сам концепт, оскільки він, за її переконанням, дозволяє встановити взаємодоповнюючі зв'язки між статями, впроваджуючи послідовний гендерний контроль та гендерний паритет у відносинах між статями.

При незаперечності необхідності і потреби гендерного контролю і гендерного паритету та слушності аналізу архетипових дихотомій, поняття «діархія» нагадує за змістом поняття «біархат». При збереженні цієї дихотомії в науковому обігу варто бути визнати також і двогендерність, себто, андрогінність, яка протистоїть частково і патріархату, і матріархату. До того ж, йдеться також про бігендерну міфологію, яку довелося б створювати за наявності подібної бігендерності [287].

Узагальнення досліджень дозволяє периферизувати традиційні дискусії про матріархат і патріархат. Автори приходять до самоочевидного еволюціоністського висновку, згідно якого на матрилінійне або патрилінійне

суспільство, так чи інакше, накладає відбиток нерівність статей. Цю біологічну нерівність і можна вважати ключовим дуалізмом [314].

Будь-яка гендерна система не є монолітною, і вона припускає різні відхилення від стандарту своєї нерівності. Отже, за умов чоловічого домінату або жіночого домінату виявляється залежність чоловіків та жінок від деякої взаємної легітимності. Ця легітимність стосується спільних правил гри і потреби відповідного кооперування їхніх ініціатив, а також гендерних компромісів, які мають досягатися через інституції гендерного порядку. Саме на інституційній морфології патріархату та матріархату є сфокусованими соціологічні дослідження, які і будуть розглянутими в наступному підрозділі дослідження.

2.1.2. Соціологічні дослідження матріархату

Термін «матріархат» буквально означає центрування влади громади на горизонтальних відносинах жінок, коли процес громадоутворення є переважно жінкоорієнтованим. Чоловіки в такій громаді є атомізованими та підтримують фрагментоване (епізодичне) та поверхневе спілкування. Етимологія поняття «matriarchy» коренізує сам термін на грецькій першооснові слів «matēr (мати)» і «archein» (правити). Значеннєво-подібним до матріархату є термін «генікократія», який може використовуватися вченими для позначення урядування жінок, аж до виконання ними адміністративно-владних функцій в суспільстві [145].

Матріархат в чистому вигляді є вкрай рідким явищем. В культурній антропології більша частина соціумів визначається як патріархальні та маскулінократичні. Чоловіки в них є культурно, соціально, психічно та фізично домінуючим елементом. Ця універсальність чоловічого домінування стосується як ретроспективи, так і сучасності. І нині лише в окремих суспільствах жінковладдя є відвертим і фундованим на застосуванні практик відкритого узалежнення чоловіцтва жіноцтвом. Доволі часто дослідники

намагаються навести в якості контрприкладу Велику Британію, яка є відомою чоловікоподібними королевами, які фактично реалізували владу під проводом фінансово-промислової олігархії. При цьому дехто із англомовних авторів пробував прирівняти це явище до матріархату, називаючи імена по-чоловічому сильних королев Єлізавети I і Єлізавети II. Самі по собі уподібнення з логічної точки зору виглядають необгрунтованими, оскільки йдеться, по-перше, про суто номінальну владу королеви в сучасних умовах британського суспільства, і, по-друге, про відповідну модель аристократично-олігархічної диктатури колегіального типу в умовах Британської імперії періоду первинного розвитку буржуазного суспільства.

Великобританія не є матріархатом ще і з тих простих міркувань, що Єлізавета I і Єлізавета II реалізовували своє правління за відсутності спадкоємців-чоловіків, а не через систему, яка було призначеною для здійснення жінковладдя. Сам механізм престоло-спадкування у британському суспільстві передбачає синівський пріорат, а не матріархальне престоло-спадкування. За обставин відсутності у першого сина можливості взяти на себе відповідальність за трон переважне право на владу було б закріпленим за другим або третім сином.

Таким чином, передання влади жінці є радше виключенням, аніж правилом. Заміна чоловіків жінками може розглядатися в цьому контексті як ситуаційний компроміс, який дозволяє уникнути кризи спадкоємства із дозволом перебування на посаді королеви.

Матріархальні суспільства стали предметом перших культур-антропологічних досліджень. Так, А. Йенсен при дослідженні генікократії західного Сераму, під час експедиції Інституту Фробеніуса 1938 року, зміг довести, що зазначена гінекократична культура насправді не є послідовно матріархальною.

Згідно зауваг Керенія, матріархат містить в культурній системі два базових архетипи: образ матері і дочки та їх симпсихозу. Д. Бамбергер

зазначає, що реконструкція історіогенезу будь-яких соціумів не дає підстав для доведення жіночого домінату [201].

На матріархальність культури Тробріандських островів вказував Б. Малиновський, однак, його теорія піддавалася відповідній критиці. П.-Н. Стернс та інші історики висували припущення щодо наявності матріархату в Японії до міжкультурних комунікацій з патріархальним Китаєм [296].

П.-Р. Сендай виступав за ресемантизацію поняття «матріархат», беручи за приклад матрилінійне Мінангкабау. Ця родоплемінна група мешкає в Західній Суматрі і нараховує близько чотирьох мільйонів мешканців. Автор наполягав на матріархальності такого суспільства, фактично ототожнюючи її з матрилінійністю.

Ця точка зору є суголосною щодо досліджень Х. Геттнер-Абендрот, оперуючого поняттям матріархату в аспекті першопоходження (родоводу) племінної групи від жінки, етимологічно витлумачуючи сам термін як похідний від matēr («мати») і archê («початок, походження»). Унаочненим є інше етимологічне тлумачення archê саме як «початку», а не як влади («archein») [320].

Точка зору більшості дослідників є узгодженою в аспекті визнання небагаточисельності «чистих» матріархальних суспільств як рідкісного феномену і розуміння матріархату радше як ідеального типу, з чим повністю погоджується і автор цього наукового дослідження.

Найдоступнішими пам’ятками матріархату в його міфогенезі є грецька культура з образами Великої Богині, яка стала предметом релігійного вшанування. Чоловічі божества при цьому залишилися на периферії культових практик, що може вказувати, з одного боку, на егалітарність самої культури, а з іншого боку- не виключатиме наявність статевої нерівності в інших соціальних секторах.

Р. Хаттон [243] стверджував відсутність кореляції між релігійним жінковшановуванням і рівнем соціально-правової рівності між чоловіками і

жінками, зазначаючи, що в історії Іспанії (типово патріархального католицького суспільства) у XVII столітті існувало багато релігійних установ, у яких працювали виключно жінки. При цьому жіночі квазі-божества стали частиною релігійного культу, що включав зображення жіночих надприродних істот.

Компаративний аналіз Іспанії та Нідерландів доводить, що за відсутності культу жіночих квазібожеств соціально-правовий статус голандських жінок передбачав істотні привілеї в аспекті їх територіальної мобільності, а також реалізації прав власності та адміністрування бізнесової діяльності. Голандські жінки поводили себе набагато вільніше щодо чоловіків, аніж іспанські жінки, для яких саме пересування в просторі без присутності чоловіка викликало з боку самого суспільства значну кількість запитань.

В давньо-грецькій міфології уявлення про матрилінійність випливає з контексту оповідань про Алмімеда і Мін’яни, які є взірцевими для самого матріархату та відповідних тлумачень грецької історії. Іншим взірцем генікократії стало суспільство амазонок, в якому набули першості і вищості скіфські жінки, що дозволяли собі участь в військових акціях та фактично замінювали чоловіків на полі бою.

Амазонки водночас ставали напрочуд фантастизованими саме через грецьку уяву, яка роздмухувала їхню войовничість до рівня гіпербол. Войовничі амазонки мали б жити на кордонах світу, і через те автори міфів встановлювали їхню спорідненість із монстрами, інфернальними сутностями та іншими фантастичними персонажами. Тому з наукової точки зору саме дослідження міфологічних контекстів виглядає доволі сумнівним. Твердо встановленим є історичний факт того, що жіноче домінування все ж мало місце в історії багатьох суспільств. Такі твердження є наявними зокрема в концепції Дж. Бамбергера, в якій автор, аналізуючи південноамериканські культури, робить висновок про переважання у міфах цих культур образів злих жінок, що мало б легітимізувати владу чоловіків над ними [201].

Матріархат часто є фундованим не стільки на гендерному поділі політичної влади, скільки на соціокультурних і космологічних порядках. Сам концепт не піддавався грунтовній теоретизації і від самого початку був сформований по аналогії з «патріархатом» або «правом батька». Оскільки патріархат був взасадничуючим для чоловічого племінного домінування, аналогічне поле концептуалних значень було закріпленим за матріархатом.

У 19-20 ст. концепт зазнавав відповідних перетлумачень в залежності від соціологічної, культурологічної чи етнологічної парадигми. В еволюціоністській парадигмі було впроваджено в обіг поняття первинного матріархату, яке першопочатково стосувалося виживання людства в умовах абсолютного переважання природи над суспільством.

У 20-му столітті тенденційне використання терміну стало похідним від феміністичної соціології, яка віддавала перевагу оперуванню з ним в контексті утвердження прав жіноцтва над чоловіцтвом та історичного прецеденту відповідної гендерної ідеології.

Ресемантизація концепту «матріархат» виключатиме як його еволюціоністське, так і феміністичне тлумачення. Матріархат не є фазисом в розвитку суспільства і навряд чи може розглядатись як безпосередня форма політичного жінковладдя. Жінки в умовах матріархату не є безпосередніми суб'єктами здйснення влади та тими, хто займає посади в певних органах та інституціях держави.

З іншого боку, відсутність жінковладдя (генікократії) може цілком поєднуватися із жінковшановуванням (геніколатрією), що уможливлює ще вищий рівень впливовості жіноцтва в політичній системі, аніж за умови безпосередньої представленості жінок за гендерними квотами (на чому полюбляють наполягати феміністки).

Ресемантизація передбачатиме визнання теорії «архаїчного стебла» (від грецького «архе» – «початок»), що має місце в греко-англійському словнику Лідделла [256]. Перша група значень слова «архе» дозволяє вирізнити: «початок, походження; закладення фундаменту; джерело дії; від початку, від

першого, від старого; оригінальний аргумент; перший принцип, елемент; практичний принцип поведінки.

Друга група передбачає об'єднання цих понять з «матер» – мати-першозасновниця, що дає можливість розуміння матріархату як єдності морально-релігійної (космологічної) доктрини та соціальних практик, реалізація яких здійснюється «в обхід» політичної влади чоловіків. Йдеться про відмінність цієї системи влади в сфері морально-етичних настанов від патріархату як системи організації політичної влади батька щодо родової спільноти та принципу передачі її від батьків до синів по чоловічій лінії.

Виходячи із значення «архе», яке фіксує аспекти першопоходження, можна прийняти за основу визначення матріархату як релігійно-моральної та космологічної системи гендерного життєустрою, який є фундованим на жінкообожненні та припускає побудову космогоній та соціогоній, що поєднують в собі соціально-моральні уявлення про жінку-матір як протобожество. Ця ключова фігура у всесвіті перетворюється на аналог креатора і космократора. Через це звичайні жінки набувають ознак сакральності, теоморфності, янголічності на рівні соціально-моральних уявлень в суспільстві.

Перехід від матріархальної культури та соціуму до патріархальної культури та патріархальної соціальної організації в соціології здобули детерміністське пояснення завдяки таким концепціям, як еволюціонізм і марксизм. Так, зокрема, в марксизмі було сформульовано поняття примітивних матріархальних суспільств, в яких не існувало патріархату як такого, а тому було відсутнім і поняття патрилінійності, і чітке розуміння біологічного батьківства.

Ця доволі цікавою в цьому контексті стала так звана теорія втаємниченого дитинства, згідно з якою жінки народжували дітей таємно, без інформування чоловіка або чоловіків, з якими вони мали секс. Коли чоловіки почали виявляти свої зазіхання на батьківство, мав місце патріархальний прогрес, оскільки він означав перехід від первісно-общинного ладу до

суспільства персоналізованої/приватної власності. При цьому діти також мали не статус суб’єктів, а на них поширювалося речове право. З іншого боку, жінки також перетворювалися на своєрідні речі, що, однак, не означало відсутності прогресу.

Американська дослідниця М. Мід [71] пробувала давати пояснення теорії втаємниченого дитинства через відсутність у примітивному суспільстві відповідної обізнаності щодо причинно-наслідкових зв’язків між сексом та дітонародженням. Мовляв, європейська етнографія послуговувалася недосконалими методами польових досліджень. Адже в первісному суспільстві відсутні раціоналістичні схеми інтерпретації дійсності, а сама вагітність інтерпретується як містичний факт, тлумачення якого люди здобувають із сфери уяви.

М. Мід, обгрунтовуючи свою теорію матріархату відзначає, що чоловікам потрібно прищеплювати бажання забезпечувати інших, і ця поведінка, як результат навчання, а не вроджена, залишається вельми крихкою і може доволі легко зникнути за соціальних умов, які не сприяють його збереженню. Авторесса наголошує на тому, що «жінки за самою своєю природою є матерями, хіба що їх спеціально навчатимуть запереченню своїх дітородних якостей», в чому виявляється доволі однобічне змішування біологічного есенціалізму материнства із гендерною ідентичністю матері, яка може і не збігатися з її дітородними функціями.

Авторесса навіть не припускає того, що «жінки могли б перестати бажати піклуватися про свою дитину, хоча б протягом декількох років, бо цю дитину вони вже годували протягом дев'яти місяців в надійному притулку своїх тіл», що можна вважати істотним перебільшенням та вираженням матерналістського перфекціонізму.

Авторесса вважає, що «у родині кожне нове покоління молодих чоловіків вчиться відповідному дбайливому поводженню, і тим самим на їх біологічно дану приналежність до чоловічої статі накладається ця вивчена батьківська роль», в чому, власне, і виявляється прихований матріархальний

расизм М. Мід. Коли сім'я руйнується, продовжує далі авторесса, як це буває за умов рабства, при відомих формах договірної праці і за обставин кріпосного права, в періоди сильних соціальних потрясінь, спричинених війнами, революціями, голодом, епідеміями та іншими причинами, ця тонка нитка культурної трансмісії рветься. У такі часи, коли первинним осередком в турботі про дітей знову стає біологічна даність – мати і дитя, – **чоловіки втрачають ясність орієнтації, а ті особливі умови, завдяки яким людина підтримувала спадкоємність своїх соціальних традицій, порушуються і спотворюються (курсив мій – І.С.).**

Мід наголошує на тому, що чоловікам треба спеціально опановувати батьківські ролі, тому, як випливає із її характеристики, патріархат є штучним утворенням, а матріархат – природним… До матріархального расизму Мід приєднується ще і культурно-спільнотний, коли авторесса зазначає, що «…негр-раб в Сполучених Штатах утримувався як племінний жеребець, а його діти продавалися на бік, тому брак батьківської відповідальності все ще відчувається серед чорних американців, що належать до робітничого класу». Тому, мовляв, «у цьому середовищі первинним осередком турботи про дітей виявляються мати і бабуся, мати матері, до цього оточення часом приєднуються і чоловіки, навіть не вносячи в нього жодного економічного внеску. Але з отриманням освіти і економічної забезпеченості цей дезорганізований спосіб життя відкидається, і американський негр-батько середнього класу, мабуть, майже надмірно дітолюбним і відповідальним». Отже, чоловікам для встановлення патріархату необхідно отримувати освіту і набувати відповідної фінансово-майнової забезпеченості, в той час як жінкам для матіріархату не потрібно фактично нічого, бо їх відносини з дітьми утворюють неперервну культурну трансмісію.

Зрозуміло, що відповіді на подібні запитання з боку незнайомих людей буває неважко спрогнозувати. Хоча було багато різних пояснень «механіки» вагітності та відносного внеску кожної статі, жодна група людей, якою б

вона не була примітивною, фактично не знала про зв'язок між сексом та вагітністю. Особливо, якщо йшлося про проміскуїтетну поведінку.

Зрозумілим є те, що за наявності у кожної дитини одного батька визначення батьківства в умовах проміскуїтету містить істотні утруднення. Як вважає С. Еллер, пояснення батьківства, в тому числі в грецькій та римській літературі (яка, здавалося б, мала б відійти від первісно-общинного розуміння зачаття і дітонародження!), містило відомості щодо дво-батьківства, три-батьківства та інші фантастичні уявлення. Мовляв, якщо жінка вступала в статеві зв’язки з декількома чоловіками, то майбутня дитина буде схожою одразу на декількох батьків, і вони можуть цілком вважатися її родичами [227].

Так, одна з найвідоміших жінок-лідерів в історії, Будікка Британська, домагалася царського престолу у відповідь на розпад держави внаслідок римського вторгнення. Її чоловік, племінний цар, зробив її співспадкоємицею римського імператора разом зі своїми двома дочками, намагаючись зберегти своє походження і царство.

Однак в історичних джерелах було зафіксовано факт смерті чоловіка Будікки та згвалтування її дочок римськими легіонерами. Відповіддю Будікки стало збройне повстання як реакція на відчайдушну соціальну ситуацію свого народу, доповнену травмою в її власній сім'ї. До того часу, допоки зазначені неточності в антропології було усунено, ідея про існування матріархату в порівняльній релігії та археології використовувалася як основа для висунення нових гіпотез [314].

Матрилінійність та матрифокальністть в єврейській культурі також може бути результатом розпаду соціальної структури. Діаспорична форма збереження єврейського народу в полоні, поневоленні та вигнанні часто має наслідком ідентифікацію дітей через матір. Визначення дітей з точки зору походження їхніх матерів може бути найкращим способом зберегти єврейську ідентичність за нестабільних обставин. Під час вагітності та

дитячої немовлячості і ранньому віці жінки у відчайдушних обставинах часто стають ключовими винуватицями всіх негараздів у вихованні дітей.

М. Мюллер [111] обгрунтував так звану теорію арійського походження патріархату. На думку дослідника, експансія арійської раси в європейському життєвому просторі та її культурне домінування (поширення раціонального римо-латинського права, традицій спадкової монархії, індо-європейських мов) стали чинниками для витіснення матріархату патріархатом. Воля до раціональності та фаустівська європейська культура звели із матріархатом історичні рахунки і залишили його на манівцях історії.

В цьому сенсі автор даної роботи має підстави повністю погоджуватися із дослідником, який справедливо пов'язує матріархат, соціальну ірраціональність та безбатьківство із нерозвиненими суспільствами третього світу.

Тієї ж самої точки зору дотримується Ю. Романенко, який констатує феномен батьківського сирітства в Україні, який означає номінальну присутність батька в родині і його фактичне усунення від культурного виховання дітей. В українській матріархальній родині, за переконанням дослідника, відбувається расистський перерозподіл ролей, в якому чоловіцтво позбавляється можливостей впливу на дітей. Останні піддаються однобічній інкультурації та соціалізації в руслі щеплення матріархального расизму та відповідного йому андроцидарного світогляду [194, с. 127].

Саме матріархальне виховання, за переконанням Ю.В. Романенка, просто виключає чоловіків із сфери виховання, оскільки позбавляє їх морального авторитету шляхом монополізації у жінок функцій вчителювання, наставництва, менторства при переорієнтовуванні (через матріархальні сімейні сценарії) чоловіків на заробітчанські, технічно-обслуговуючі, карально-дисциплінарні ролі.

На підтвердження вищезазначеного теоретичного положення в авторському емпіричному дослідженні було висунуто відповідну гіпотезу, для верифікації якої респондентам було поставлено запитання про те, які ролі

(види діяльності), на їх думку, більше пасують чоловікам і жінкам в сім'ї. Узагальнені результати відповідей представлено в табл. 2.1.1.2.

Нині в США є доволі поширеним феномен матрифокальності. Так дослідження Н. Шалигіної, Р. Хаттона, К. Лапатіна показують [191; 243; 254], що британські та американські жінки користувалися в стародавні часи та користуються нині значним обсягом влади. Кухня, яка традиційно є центром жіночої діяльності, стає ключовим чинником продажу в більшості будинків у Північній Америці, яка традиційно вважається територією розселення латино-американських етнічних груп.

Таблиця 2.1.2.1

Які ролі (види діяльності), на Вашу думку, більше пасують чоловікам і жінкам в сім'ї? Оберіть декілька варіантів відповідей

Ролі (види діяльності)	Чоловіки		Жінки	
23. Які ролі (види діяльності), на Вашу думку, більше пасують чоловікам і жінкам в сім'ї? Оберіть декілька варіантів відповідей	Пасують чоловікам, %	Пасують жінкам, %	Пасують чоловікам, %	Пасують жінкам, %
23.1. Будівництво житла і забезпечення родини житловими умовами	43	12	78	5
23.2. Виховання дітей (морально-етичне наставництво)	26	66	11	59
23.3. Фінансове забезпечення родини	89	34	92	10
23.4. Надання психологічної допомоги членам родини («домашній психолог»)	14	53	16	75
23.5. Виконання «суддівських» ролей у сімейних конфліктах	28	51	13	67
23.6. Релігійно-просвітницька діяльність	32	60	14	53
23.7. Ремонтування технічного обладнання в оселі (електрика, сантехніка і т.п.)	79	6	88	4
23.8. Покарання дітей (моральне та фізичне)	46	18	74	8

Оскільки придбання житла стає найбільшою фінансовою інвестицією для більшості людей протягом свого життя, то зазначена обставина є

індикативною щодо значущості жіноцтва в окремих регіонах США. Також зростає участь жінок в різноманітних спортивних, екологічних та політичних організаціях, що сприяє перерозподілу влади та отриманню соціальної впливовості.

Доволі тривожним явищем для США стає одноосібне очільництво сімей жінками та усунення чоловіків від сімейного життя. Зростання матрифокальності оцінюється багатьма дослідниками як тривожна тенденція. Остання супроводжується виникненням різноманітних організацій по захисту інтересів батьків-чоловіків (напр., Національна ініціатива батьківства для зміцнення внутрішнього становища американського чоловіка), які мають виступати протидіювачами матрифокального суспільства.

Поширеність домогосподарств, які очолюють самотні матері (а самотні чоловіки, відповідно, представляють меншість) показує, що Сполучені Штати Америки цілком можуть перетворитися на матрифокальне суспільство, де структури спорідненості будуються навколо матері, а не батька.

Згідно даних Раймонда Т. Сміта, домівки самотніх батьків, переважна більшість з яких є жінками, стають чисельно-переважаючими в Сполучених Штатах. Порівняння статистики Бюро перепису населення США між 1970 і 1990-ми роками показує, що у 1970 році 82% домогосподарств були сімейними домогосподарствами, тобто, родичами, які мешкають в одних і тих самих будівлях. 38,9 % з них були подружніми парами з дітьми [276].

У 1994 році лише 72% домогосподарств були сімейними домогосподарствами, і лише 28% з них були подружніми парами з власними дітьми. Це означає, що за зазначений період відбулося значне зниження кількості традиційних сімейних домогосподарств. У період між 1960 і 1994 роками статистика розірвання шлюбів у США зросла майже на 200%, що супроводжувалося зростанням кількості позашлюбних дітей.

В 90-ті рр. XX ст. у Сполучених Штатах 33% дітей народжуються поза шлюбом, і більшість з них живуть зі своїми матерями, а не з батьками.

Соціальні мережі підтримки самотніх матерів будуються навколо родичів, друзів і партнерів матері, оскільки батько є відсутнім в комунікаціях переважну більшість часу. Подібне явище, на думку Раймонда Т. Сміта, нагадує матрифокальність в Карибському басейні, яка характеризується маргіналізацією чоловіків через їхню ненадійність у важливих взаємних, повсякденних відносинах, необхідних для виживання сім'ї [276].

Феномен чоловічого безбатченства має свої негативні наслідки для гендерної інкультурації та соціалізації дітей як чоловічої, так і жіночої статі. Емпіричні дослідження показали спектр негативізмів для дітей, які мешкають та виховуються самотніми матерями та зазнають, у зв’язку із відсутністю батька, значної небезпеки в багатьох сферах життя. Вони більше страждають через психологічні та емоційні проблеми, а також потрапляють у неприємності через правопорушення, вибувають зі школи, займаються сексом і наркотиками [269].

Згідно даних П. Маллі, К, Рінгуолта, Р. Флуеллінга, опитування національного медичного інтерв'ю щодо здоров'я дітей засвідчило нижчі оцінки, погіршення стану здоров'я, незадовільні особисті відносини, а також навіть збільшення дефектів мовлення у дітей, переважна більшість з яких живе з матерями [269].

Без підтримки і внесків чоловіка і партнера, багато жінок виявляють себе і своїх дітей у тривожному фінансовому стані. Самотні матері часто переживають так зване «занурення в бідність», коли вони більше не мають частки в доходах своїх чоловіків після розлучення. Лише 8% дітей, які живуть з їхніми біологічними батьками та їх дружинами, відчувають бідність у дитинстві, зате майже 46 відсотків дітей з одинокими матерями живуть за межею бідності.

Самотні матері з економічних міркувань бувають змушеними переїжджати зі своїми дітьми до біднішого району, де є бідніші школи, менше рекреаційних об'єктів, а також переважає криміналізоване середовище на вулиці та серед однолітків [274; 286; 289; 292; 320].

Д. Попеное, П. Сандей, Д. Шапіро, Х. Воньєр дійшли до висновку про кращу фінансову, емоційно-психологічну, освітню ситуацію дітей при їх перебуванні в родині з двома біологічними батьками. Дослідники аналітичного центру Civitas в Англії, авторство якого охоплює широке коло лонгітюдних досліджень з питань дитинства і материнства, констатують, що жодна сума витрат на додаткові пільги для одиноких матерів не могла б наблизити дітей з неповних родин до дітей, що проживають в повній родині [217].

Дослідники наголошують на тому, що біологічна родина з батька, матері та дітей є запорукою психофізичного здоров'я та успіху дітей. Це не означає, що традиційний патріархат є оптимальною моделлю для сімейного життя, але вказує лиш на те, що активний та зацікавлений батько є необхідним чинником сімейного здоров'я. Коли чоловіки в родинах і поза ними стають маргіналізованими, то соціальні проблеми від цього лише зростають.

Таким чином, в цілому дані американських та британських фахівців підтверджують одне з положень нашого дисертаційного дослідження, згідно якого соціо-гендерні нерівності, які сприяють переведенню чоловіків до міноритарних гендерних груп, можуть спричиняти у суспільстві низку соціопатій, серед яких, зокрема: а) розвиток в середовищі незахищених соціальних груп розумової відсталості та емоційної нестабільності; б) поширення, внаслідок причини а) кримінальної злочинності, яка є зумовленою бідністю та загальною дефіцитарністю дитинства; в) надмірність державних витрат на утримання самотніх матерів, що тягне за собою не лише перевантаження державного бюджету, але і гендерну кризу серед населення.

Для США розпад традиційної сім'ї і подальша маргіналізація чоловіків при зростанні переваг жінок у сімейному житті відповідають на питання про те, чому матріархальні та матрифокальні суспільства не просто не були історично поширеними, але і не були пристосованими для успішного виховання молоді.

Матрифокальні суспільства в Карибському басейні розвивалися внаслідок гендерної кризи, як і матрифокальність у США також могла стати наслідком чоловічої перевантаженості в індустріальному суспільстві. Відповідно, реакція жіноцтва на подібну вимушену відсутність частіще буває емоційною, аніж раціональною. Жінки подають на розлучення та намагаються всіляким чином ізолювати дітей від контактів з батьками, внаслідок чого останні зазнають ще сильнішої маргиналізації.

За умов визнання важливостей структури матріархату первинне значення мають аксіосфери відповідних суспільств, що є частина їх культурних систем. В цих аксіосферах є представленими відповідні міфології, які 1) виступають простором проекції сексуальних бажань, які, за умови їх повної/часткової табуйованості, виявляються в символізмі колективних фольклорних образів і фантазій; 2) виражають через означені фантазії та образи в завуальованому вигляді соціокультурні механізми гендерних відносин як продукту певних етнічних спільнот (З. Фрейд, К. Г. Юнг, Е. Нойман, О.Ранк, Д. Хілман); 3) розкриваються через універсальні праміфи відповідні гендерні репрезентації, якими є праміфи створення світу та становлення особистості,- стаючи першоосновою для патріархально/матріархально-орієнтованої сучасної гендерології з типовими для неї темами гендерної рівності і дискримінації, патріархального і матріархального сексизму, фемінізму, гендерної трансфігурації тощо. Саме цій тематиці і буде присвячено наступний параграф роботи.

2.2. Матріархальні культури та суспільства: візуально-символічний і соціально-історичний аспект

В соціології, культурології, соціальній антропології та соціології гендеру напрацьовано досвід дослідження і аналізу міфологічних і

фольклорних явищ. Домінантним методом дослідження гендерних репрезентацій в міфологічному матеріалі можна вважати структуралістський метод, який, власне, створює методологічне підгрунтя для візуальної аналітики та соціології візуального символізму [146].

Означений напрямок є фундованим на аналізі сюжетів міфів і казок Ю. Крона та А. Аарне; крос-культурних міфологічних мотивів С. Томпсона; наскрізних бінарних опозицій міфологічних сюжетів первісних культур (К. Леві-Строс, А. Дандіс); теорії ігрового психотерапевтичного катарсису міфологічної сюжетики Р. Абрахамса; теорії аналізу міфів як системи структурно-символічних комунікативних актів (Р. Джорджес, М. Едмонсон) [173, с. 23–239, 329–373].

З іншого боку, структуралізм спирається на ампліфікативне розуміння візуальної символіки, яке є репрезентованим в психоаналізі, який складає підгрунтя як для структуралізму, так і для символічного інтеракціонізму та структурного функціоналізму в соціології. Йдеться про осьові культурні символи, які виступаючи універсаліями-значеннями, розкриваються в комунікативних актах (символічний інтеракціонізм) та формують своєрідну мову соціальності (структуралізм). Не можна обминути у зв'язку з цим праці З. Фрейда і Д. Кемпбела [178; 180; 267].

Дослідженням тематики героїчних міфів як символічних форм репрезентації гендерної тематики в героїчному епосі (аналізу космогонічних міфів і ритуалів ініціації, народженню героя і його мандр, подвигів, звершень і смерті, світоустрою, створення космосу (порядку) з хаосу) є присвяченими роботи Дж. Кемпбела, К. Наранхо, А. П'ятигорського, Г. Рохейма, В. Тернера, М. Еліаде, М. Херсковітца, М. Джекоба, Е. Хаймена [146].

Дж. Кемпбелл [91; 92] веде мову про зв'язок між архетипами в фольклорі і відповідними їм архетипами в біологічній структурі організмів, розробляє теорію універсальних інстинктів статі, страху смерті, родової травми і т ін. Н. Фрай розглядає соціальні ритуали як механізми нормалізації

конфлікту між потягами і соціокультурними формами їх задоволення, які набувають колективного вираження і передаються з покоління в покоління.

Про проективне значення міфології і фольклору для дослідження осьових символів та символічно-міфологічних констеляцій міркують також А, Кардінер, Е. Тайлор, Ф. Боас та М. Мід та інші представники соціальної та культурної антропології. Істотно ближчими щодо досліджень репрезентацій гендерних ролей в міфології та фолькльорі є Б. Сонне, Д. Вуд, Д. Капуті, М. Орбелл, П. Харві, Ю. Вітковської, Е. Ростас, Е. Пейн [146].

Зазначені автори, спираючись на аналіз міфологічної сюжетики кельтського, афро-американського, австралійського, мезоамериканського походження досліджують підгрунтя багаточисельних концептуалізацій феміністичної соціології, заангажованої проблематикою боротьби за гендерну рівність на основі послуговування міфологічними символами морських жінок та кельтських богинь (Б. Сонне, Д. Вуд); легітимації імперського маскулінократичного шовінізму та некоректної універсалізації гендерного світогляду Європи і Америки на інші етнічні спільноти (М. Орбелл, П. Харві); зв'язку між трансформаціями гендерних ролей та зміною релігійно-міфологічних систем (зокрема, переходу від язичництва до авраамічних релігій (С. Ростас); дослідження культів великої матері в міфологічних системах шумерських міфів (А. Ферлонг); зв'язку гендерних ролей в міфології з статусно-рольовими диспозиціями жінок в суспільстві на основі історичної реконструкції біографій єгипетських цариць (В. Сетон-Вільямс); кібелічних перформативів ритуальних практик в грецькій міфології (Б. Сміт, С. Крамер) [120; 139; 164; 185].

Цікавим вектором розвитку думки є міфологічна тема золотого століття як періоду миру, злагоди, безпеки і високої моральності. Сама по собі тема є доволі різноплановою, але так чи інакше пов’язаною із створенням різноманітним утопій ідилічних або ж гармонізованих відносин між чоловіцтвом і жіноцтвом. Шерег вчених дослідників, істориків, філософів є переконаними в тому, що золоте століття співпадає із епохою

матріархату, оскільки жіночі цінності, мовляв, є пов’язаними із миролюбністю, толерантними відносинами, взаємною терпимістю і скромною стриманістю людей, що фактично унеможливлювали або мінімізували будь-які істотні протиріччя, конфлікти, сутички між племенами, родами та іншими спільнотами.

Патріархат, що прийшов на зміну матріархату, став, згідно логіки авторів, періодом зростаючої напруженості, перерозподілу ресурсів, міжплемінних війн, експлуатації, гноблення, дискримінації та нерівності. Віра в чоловічих богів, в подібній інтерпретації, стає засадним чинником відтворення гендерних страждань жіноцтва як частини людства в історії культури [146].

Феміністична ідеологія та філософія, як і весь генікократичний дискурс, потребують подібної міфологізації, однак, самі міфологізації стають предметом швидкого спростування через їхню упередженість, тенденційність, однобічність та ангажованість реваншистськими інтересами та артикуляцію мізогінічних гасел, які порушують принципи гендерної рівності та паритетності відносин статей та домінантних гендерних груп із міноритарними.

Загострена проблематизація самого питання мала місце у зв’язку із відсутністю чіткого робочого визначення самого поняття матріархату. До того ж, дискусія загострилася через відсутність узгодженості серед дослідників щодо хронологічних рамок перебування людства на матріархальній стадії розвитку.

Нечіткість як в хронології, так і в дефініціях спонукала до формалістичного розуміння матріархату як суспільства жінковладдя (влади жінок) на противагу чоловіко-владдю (владі чоловіків). Незадовільність подібного визначення зачіпає і автора даного дослідження, який пропонує своє визначення матріархату як культурної та соціальної системи, яка є фундованою на релігії, філософії та ідеології гендерного расизму [146].

Остання знаходить своє вираження в усіх формах суспільної свідомості та соціальних практик у формі відстоювання вищості та зверхності жіноцтва щодо чоловіцтва, п’єдесталізації жінок як морально- та інтелектуально-вищої у порівнянні з чоловіками спільноти, наголошування на креативно-антропотеїчних особливостях жінок у відтворенні людського роду, відкритої або прихованої дезантропізації (скотомізації, отваринення) чоловіцтва та янголізації/спіритуалізації жіноцтва [146].

Культурно-соціальні практики матріархату є грунтованими на привілейованій гендерній сегрегації жіноцтва за рахунок створення нормативно-юридичних переваг в діючому законодавстві, стратегіях привілейованого зонування соціального простору на користь жіноцтва перед чоловіцтвом (спеціальні центри допомоги, спеціальні медичні заклади, створення особливих умов в армії, місцях позбавлення волі тощо), периферизації та міноризації образів чоловіків в масовій культурі та мистецтві (літературі, театрі, музиці тощо).

Теоретичного та соціально-практичного розмежування потребують суміжні поняття матріархального суспільства та матріархального типу культурної системи. Йдеться про такі атрибути матріархату, як *матрилінійність, матрилокальність* та *матрифокальність* [146].

В гендерній культурі України матрилінійність, матрилокальність та матрифокальність мають свої особливості, про які під мова нижче.

Автор цієї роботи погоджується з точкою зору О. Артьомової, яка вважає, що «…матрилінійність (від лат. Mater – мати і linea – лінія) або матрилінійна (материнська) філіації є системою спорідненості, яка встановлює походження по материнській (жіночої) лінії, згідно з якою успадковуються ім'я, стан і (іноді) статус матері» і протиставляється патрилінійності [146].

Далі авторка зауважує, що матрилінійність є типовою для доіндустріальних суспільств, і там, де вона повністю визначає соціальні відносини, шлюб між чоловіком і жінкою або взагалі не укладається, або є

організований в такий спосіб (часто за наявності поліандрії і дислокального або матрилокального поселення), щоб позбавити чоловіка (чоловіків) – реального батька дітей жінки – юридичних прав на неї, на її нащадків, і на її майно. Жінка і її шлюбні (статеві) партнери не мають спільної власності і часто не ведуть спільного господарства, діти підкоряються брату (або братам) матері, який нерідко має статус батька [6].

На основі дослідження чинного законодавства та матеріалів дисертаційного дослідження О. Пархоменка, яке спирається на методологію культурної та соціальної системології Ю. Романенка маємо підстави констатувати наявність особливостей прояву матрилінійності, матрилокальності та матрифокальності в сучасній гендерній культурі України [127].

Матрилінійність є легітимізованою на рівні соціальної моралі та чинного сімейного законодавства шляхом пріорітування ролі матері у вихованні дитини та свідомої міноризації ролі батька та його усунення від формування дитячої психіки. Зазначене усунення здійснюється, перш за все, шляхом узвичаєння (моральної стереотипізації) чоловічих ролей як заробітчан, годувальників, забезпечувачів родини, що позбавляє переважну більшість чоловіків можливості повноцінної комунікації із власними дітьми [146].

Українська соціальна мораль із наявними в ній мізандрічними стереотипами не пропонує чоловікам наставницьких, едукаторських, менторських, навчально-виховних ролей, редукуючи призначення чоловіка до обслуговувача проектів споживання матріархальної родини. На додачу до цього, в матріархальній родині жінці належать дистрибуторські повноваження щодо чоловічих фінансів, які є, в більшості випадків, предметом повного вилучення жінок та октройованого і залишкового утримання чоловіків за рахунок їх же доходів.

Ю.В. Романенко, на основі узагальнення досвіду багаторічної консультаційної практики в сфері візуально-аналітичного діагностування

клієнтів-чоловіків вважає, що матріархальний шлюб, в більшості випадків, є системою прихованого розкрадання чоловічих доходів жінками при створенні останніми фінансових «оффшорів» (накопичень) [194, с. 225–229].

В авторському емпіричному дослідженні респондентам, у зв'язку із зазначеним положенням, було поставлено 3 запитання: а) про те, як вони ставляться до створення окремих депозитів (індивідуальних накопичень) в рамках сімейного бюджету; б) про те, для кого такі індивідуальні накопичення є потрібнішими – для чоловіків чи для жінок?; в) про те, хто і в який спосіб мав б розпоряджатися такими індивідуальними накопиченнями, якби вони стали частиною спільного бюджету.

Таблиця 2.2.1

Як Ви ставитеся до створення окремих депозитів (індивідуальних фінансових накопичень, про які невідомо, чи вони є, іншій стороні – чоловіку або жінці) в рамках сімейного бюджету? Оберіть лише один варіант відповіді

Варіанти відповідей	Чоловіки	Жінки
24.1. Ставлюсь до цього позитивно: кожен може створювати такі депозити.	23	48
24.2. Ставлюсь до цього негативно: цього не повинно бути за наявності сімейного бюджету.	32	12
24.3. Ставлюсь до цього нейтрально: такі депозити можна створювати або не створювати за домовленістю сторін	45	40

Таблиця 2.2.2

Як Ви вважаєте, кому були б потрібнішими індивідуальні депозити з питання 24, якби вони були наявними у однієї або обох сторін? Оберіть лише один варіант відповіді

Варіанти відповідей	Чоловіки, %	Жінки, %
25.1. Такі депозити є потрібнішими чоловікам	35	14
25.2. Такі депозити є потрібнішими жінкам	55	66
25.3. Такі депозити є в однаковій мірі потрібними як чоловікам, так і жінкам	10	20

Таблиця 2.2.3

Хто мав би розпоряджатися індивідуальними депозитами з питання 24, якби вони стали частиною спільного бюджету? Оберіть лише один з варіантів відповіді

Варіанти відповідей	Чоловіки, %	Жінки, %
26.1. Ними мав би розпоряджатися чоловік	32	14
26.2. Ними мала б розпоряджатися жінка	48	56
26.3. Ними мали б розпоряджатися обидві сторони за домовленістю	20	30

Як випливає з наведених вище даних таблиць 2.2.1-2.2.3, гіпотезу щодо створення тіньових накопичень жінками і використання ними чоловічих накопичень як об'єкту тіньового перерозподілу було повністю верифіковано. З даних досліджень стає очевидною більша кількість прихильниць-жінок щодо індивідуальних тіньових депозитів, аніж кількість прихильників-чоловіків: 48% жінок і майже вдвічі менше (23%) чоловіків вважають індивідуальні депозити прийнятними. Водночас серед чоловічої частини вибірки нараховується 32% супротивників тіньового депозитування у порівнянні лише з 12% жіночої частини. Отже, жінки охочіше здійснюють тіньове депозитування в рамках сімейного бюджету у порівнянні із чоловіками.

З таблиці 2.2.2. випливає, більшість як чоловічої, так і жіночої частини вибірки (55 та 66% відповідно) поділяють матріархально-расистську точку зору, згідно якої індивідуальні депозити є потрібнішими жінкам, аніж чоловікам. Лише 20% чоловіків та 30% жінок є прибічниками/прибічницями гендерного егалітаризму в розподілі індивідуальних тіньових депозитів, якщо останні стають частиною спільного сімейного бюджету. При цьому лише 14% жінок вважають, що депозити є потрібнішими чоловікам, в той час як серед самих чоловіків аналогічне переконання поділяють 55%. Розбіжність майже в 40% може бути інтерпретована наступним чином:

а) 40% респондентів-чоловіків вважають себе, з тих чи інших причин, тими, кому не є потрібними персональні фінансові ресурси, про які не знають

жінки. Отже, переважна більшість чоловіків схвалює не лише дистрибуцію легальної частини бюджету, але і тіньової частини на користь жінок. Самі ж жінки, з одного боку, виявляють позитивніше ставлення до індивідуального депозитування для самих себе, а з іншого боку – виявляють негативне ставлення щодо створення індивідуальних тіньових депозитів чоловіками. Отже, мають місце подвійні гендерні стандарти щодо накопичення і розпорядження коштів чоловіками та жінками на користь жінок, що в цілому підтверджує матріархально-расистський та матріархально-сексистський ухил соціальних норм в сфері фінансової дистрибуції сімейного бюджету;

б) Більша частина як чоловіків, так і жінок вважають чоловіків меншовартісними як при розподілі спільної частини сімейного бюджету, так і індивідуалізованих тіньових депозитів. Такі моральні установки в цілому вмотивовують жінок до створення індивідуалізованих тіньових накопичень, а з іншого боку – негативно впливають на індивідуальні тіньові накопичення чоловіків. Зазначене може мати наслідком як гірший фінансово-майновий стан чоловіків внаслідок зміни їх цивільно-правового статусу (розлучення, втрата роботи, переїзд на нове місце мешкання і т.п.), так і їх швидшу та стрімкішу деградацію через настання зазначених обставин і відсутність необхідних для самопідтримки фінансових ресурсів.

Таким чином, дистрибуція фінансів та активів типової української родини вибудовується на основі використання чоловічих доходів та активів при майже повній недоторканості жіночої частини власності та грошей. Жінка здійснює перерозподіл чоловічої частини бюджету на спільні потреби родини, приховуючи власні доходи від витрат та оффшоризуючи значну частину їх у вигляді тіньових накопичень [146].

Це стає самостійним чинником деморалізації чоловіків, яким постійні дефіцити сімейного бюджету повертаються у вигляді постійних нарікань на нестачу грошей, малі заробітки тощо. Остання обставина вмотивовує багатьох чоловіків до непродуктивного працеголізму та надексплуатації з метою усунення бюджетних «дір», що супроводжується погіршенням

морально-психологічного клімату родини і спричиняє нову хвилю дорікань в контексті приділення недостатнього часу сім'ї (жінці і дітям).

За рахунок подальшого зростання напруженості і чоловік стає готовим до розлучення, за яким автоматично тягнеться судове рішення про перерозподіл нажитого майна на користь жінки із дитиною (дітьми) та, в більшості випадків, обмеження права батька на спілкування із дитиною. Враховуючи особливість українського сімейного судочинства, матріархальну та мізандричну налаштованість суддів на прийняття гендерно-упереджених рішень, можливість батьків-чоловіків спілкуватися із своїми дітьми залежить від ситуаційних психічних станів, особистої згоди та інших чинників його відносин із колишньою жінкою. На практиці це означає фактичну реалізацію матрилінійності через судові рішення, які дозволяють матері не просто залишити дитину із собою, але і обмежити батька в спілкуванні із нею на власний розсуд при обмежених можливостях батька юридично опротестувати подібну поведінку [146].

Матрилінійність посилюється за рахунок наявного групового проміскуїтету жіноцтва щодо чоловіцтва, що здійснюється жінками щодо чоловіків на основі внутрішньо-групового обміну чоловіками при постійному обміні інформацією жінками щодо чоловіків [146].

Отже, проміскуїтет в гендерній культурі України не може розглядатись як повністю некеровані статеві зв'язки жінок із багатьма статевими партнерами-чоловіками. Вони є достатньо керованими і виступають своєрідним претестом щодо спонукання потнеційних претендентів-чоловіків до шлюбу за наявності «позитивної репутації» в певному колі «жінок-користувачок» [146].

З боку чоловіків інформаційний обмін щодо жінок є істотно послабленим, перш за все, за рахунок штучно-культивованої гомофобії та атомізованості/фрагментованості чоловічих комунікацій.

Ю.В. Романенко у зв'язку із зазначеним веде мову про матріархальний проміскуїтет, який в Україні відбувається на засадах політично-

насаджуваного з боку етнічних меншин матріархату та використання системи внутрішньо-групових комунікацій жінок як своєрідних «інформаційних хабів» агрегування інформації щодо чоловіків. Таке агрегування, на думку дослідника, дозволяє відповідним владоохоронним структурам здійснювати стеження та курування як злочинних, так і політичних чоловічих угруповань з метою усунення потенційної кримінальної та політичної опозиції [21].

О. Артьомова [6] констатує, що первинні форми економіки – полювання і збирання – неминуче припускали виключно тісні зв'язки дітей з матерями і слабкі зв'язки (дітей) з батьками (або взагалі їх відсутність). Автор цієї праці не може погодитися із дослідницею в контексті того, що гіпотези щодо проміскуїтету і групового шлюбу практично не можуть бути аргументованими», оскільки в гендерній культурі України, за відсутності групового шлюбу, тим не менш, є наявними ознаки керованого проміскуїтету.

Керованість проміскуїтету забезпечується політизованістю самого матріархату та його зв’язком із державою в особі підрозділів кримінальної та політичної поліції. Саме останні є не просто кураторами матріархальних інформаційних хабів, але і безпосередніми лобістами-блокаторами нормативних актів, спрямованих на легалізацію проституції та її вихід з тіні, перетворення на звичайну сферу ринкових послуг [146].

Політичний матріархат, за переконанням Ю.В. Романенка, уможливлює лише домашню проституцію, себто, використання інституту матріархального шлюбу для феодальної експлуатації чоловіцтва жіноцтвом та матріархальною державою. Водночас згортання більшості законодавчих ініціатив щодо легалізації ринкової проституції розглядається дослідником як непрямий доказ блокування ключового конкурента домашньої проституції та збереження тіньового статусу ринкової проституції задля її контингентного використання силовими структурами [194, с. 141–190].

Зазначене положення підтверджується результатами авторського емпіричного дослідження. Респондентам було поставлено 2 запитання:

а) запитання про те, яким є їх ставлення до легалізації проституції; б) запитання про те, кому може бути вигідним, на думку респондентів, уповільнення легалізації проституції в Україні, створення перешкод на шляху цього процесу.

Таблиця 2.2.4

Яким є Ваше ставлення до легалізації проституції в Україні?

Варіанти відповідей	Чоловіки, %	Жінки, %
27.1. Ставлюсь до цього позитивно. Проституцію треба легалізувати.	62	24
27.2. Ставлюсь до цього негативно. Проституція, як і раніше, має бути забороненим і караним діянням.	28	70
27.3. Мені байдуже, легалізувати чи не легалізувати проституцію.	10	6

Таблиця 2.2.5

Кому, на Вашу думку, може бути вигідним створення перешкод для легалізації проституції в Україні? Оберіть від одного до трьох варіантів відповідей (але не більше трьох)

Варіанти відповідей	Чоловіки	Жінки
28.1. Це є вигідним державі в Україні та її силовим структурам.	41	25
28.2. Це є вигідним для сімейних чоловіків	6	35
28.3. Це є вигідним для сімейних жінок	17	9
28.4. Це є вигідним для самих повій	18	5
28.5. Це є вигідним для держав європейського прикордоння	8	10
28.6. Це є вигідним для закордонних секс-туристів	10	16

Як стає очевидним із результатів дослідження, жінки в переважній більшості (70%) ставляться до проституції негативно і схвалюють її заборону. Індикативним для чоловіків є позитивне ставлення більшості з них (67%) до легалізації проституції.

Зазначена обставина може частково пояснюватися тим, що, перебуваючи в форматі домашньої проституції, респондентки усвідомлюють небезпечність для себе конкуренції з боку легальної ринкової проституції. Адже саме сімейним жінкам є вигідною тінізація ринку секспослуг задля

використання сексу як інструменту політичної дресури чоловіків та андроцидарної біополітики.

Арифметична більшість респондентів обох статей (66%) вважає, що створення перешкод для проституції є вигідним, перш за все, для силових структур. Для останніх вигода полягає не лише в отриманні від тіньової проституції значних фінансових потоків через спеціально призначених кураторів-сутенерів, але і у виконанні повіями інформаторських функцій щодо частини кримінальних огруповань та політичної опозиції.

Цікавими є також розбіжності між чоловічою та жіночою частинами опитаних в аспекті оцінки вигідності створення перешкод для легалізації проституції для чоловіків та жінок. Трохи більше третини респонденток (35%) вважають, що створення перешкод для легалізації проституції є вигідним для сімейних чоловіків. Варто лише уточнити, що це далеко не всі сімейні чоловіки, а лише та їх частина, яка є приналежною до феодального правлячого класу. З іншого боку, лише 17% респондентів розуміють вигідність іллегального статусу проституції для жінок.

Меншість респондентів (8 та 10% та 10 і 16% відповідно) усвідомлює вигідність нелегального статусу проституції в Україні для європейських держав і секс-туристів з Європи. Для останніх вигідність є зумовленою, з одного боку, здешевленням секс-послуг в тіньовому секторі економіки та, з іншого боку – можливостями реалізації секс-туризму із відповідними зручностями для іноземців.

Матрилокальність (від лат. Mater – мати і locus – місце) є сценарієм визначення місця проживання подружжя в населеному пункті проживання матері дружини. Матрилокальність іноді ототожнюється із уксорілокальністю і, відповідно, протиставляється патрілокальності як пізнішому сценарію місця-перебування родини.

Проте, в Україні вона визначається з урахуванням побажань жінки щодо місця перебування її родичів. За умови неможливості реалізації такого сценарію матрілокальність підтримується за рахунок комунікації та фізичної

мобільності. Йдеться про візити до батьків жінки та візити батьків жінки до своєї дочки, якщо вона проживає в оселі чоловіка. Матрилокальність дозволяє чинити безпосередній або дистанційний психологічний тиск на чоловіка, тримаючи його під пресингом постійного морально-етичного нагляду.

Дистанційна або ж безпосередньо-просторова матрилокальність забезпечує матрифокальність як фактичне керівництво матір'ю дружини сім'єю та чоловіком. З цієї діади, в деяких випадках, доводиться створювати тріаду, оскільки сам чоловік може перебувати під матріархальним впливом своєї матері (свекрухи). В більшості випадків, жінка, теща і свекруха утворюють той мікрофеодальний альянс (матріархальний фемінокластер), в якому існує імпліцитна змова щодо використання чоловіка як робочої сили та об'єкта мікроколективної феодальної експлуатації жіноцтва.

Німецька дослідниця Геттнер-Абендрот вважає, що ідентифікація матріархату за формально-статевою ознакою є квазінауковою, з чим можна повністю погодитися. Є підстави також визнати цілком слушною авторську точку зору не стільки щодо правлячої ролі жінок-матерів, скільки про домінування жіночо-материнських цінностей.

Таке суспільство буде припускати не просто право жіноцтва на артикуляції власної ідентичності, але і на значні можливості щодо гендерної інкультурації та соціалізації підростаючих поколінь. Авторка стверджує, що матріархат не буде ґрунтуватися на пануванні будь-якої статі, а, радше, на материнських цінностях, які будуть виявлятися як «доглядаючі» та «виховуючі» спільноти, орієнтовані на переговори, з додатковою рівністю як для жінок, так і для чоловіків.

Дослідниця знаходить емпіричні підтвердження наявності егалітарних матріархальних суспільств в Азії, Америці та Африці. Це дає їй підстави повністю вважати матріархальні суспільства егалітарними, що є доволі проблематичним. Адже в матріархальних суспільствах, як показує досвід

України, існують гендерні ієрархії, які, хоча і є прихованими, все ж, існують і відтворюються на інституційному рівні.

Так, у примітивних родо-племінних груп (Австралії, Конго, Філіпін) існувала егалітарна структура суспільства та відповідна соціальна мораль, яка легітимізувала ці структури. Це підтверджують дані щодо дослідження аборигенів примітивних суспільств в 2000-х р., представлені в шерегу наукових публікацій [292; 296; 320]. Р. Сміт, П.-Р. Стірнс відзначають у зв'язку з цим, що упродовж двадцятого століття антропологи відкрили і вивчили десятки різних суспільств мисливців-збирачів у різних віддалених куточках світу, які майже не зачіпали сучасні впливи.

Де б вони не були знайдені – в Африці, Азії, Південній Америці або в інших місцях; в пустелях або в джунглях – ці суспільства мали багато спільних ознак. … У кожному з цих суспільств домінуючий культурний етос був таким, що наголошував на індивідуальній автономії, недирективних методах виховання дітей, ненасильстві, кооперуванні та прийнятті рішень на основі консенсусу. Основною цінністю цих суспільств, вважають автори, є рівність людей.

В своїх культурно-антропологічних розвідках вчені підтвердили наявність еволюційних переваг стародавніх суспільств мисливців-збирачів в аспекті наявності в них егалітарних соціальних структур. Саме останні забезпечували розширені соціальні мережі взаємопідтримки та взаємодопомоги, кумулятивну культуру і співпрацю між непов'язаними індивідами. Гендерна нерівність виникає в суспільствах з домінуванням сільського господарства і скотарства, які забезпечують панування патріархату, типового для західного суспільства до початку-середини 20 ст.

Таким чином, егалітарність та матріархальність стародавніх суспільств збирачів та мисливців можна розглядати як взаємопов'язані характеристики. На підтвердження зазначеного висновку А. Мішель, та інші дослідники відзначають, що домінування жіночого представництва в доісторичному мистецтві прирівнюється до жіночого домінування або влади в суспільстві, а

також до існування широкого матріархального або матріфокального мистецтва, властивого суспільствам до появи патріархату [198; 201; 254].

Артефактами зазначеного мистецтва є так звані статуетки Венери, в яких є представленими понад чотириста варіантів жіночих образів. Самі статуетки є віднесеними до епохи палеоліту і мають вік приблизно 40000 років, фігуруючи серед археологічних знахідок Європи. Образи жінок з пишними грудьми та сідницями, які вирізняються багатством і різноманіттям вегетоморфних аксесуарів, представляють собою символи родючості, наповнені сакральністю, іграшковістю, магічністю і представляючи культурні коди матріархального суспільства.

Доволі дивним в контексті аналізу англомовних джерел виглядає розмежування сакралізації образу жінки-матері і матріархату. Шерег цитованих нижче дослідників вважають, що немає підстав пов’язувати матернолатрію та матріархат, хоча, з точки зору автора даного дослідження, вони є не просто взаємопов’язаними, а взаємозумовленими.

При цьому влада жінок-матерів є не просто політичною. Вона є вищою за політичну і перебуває в сфері соціальної моралі, педагогіки, сімейного життєустрою. Було б наївним вважати, що правління жінок обмежується присутністю в парламенті, армії чи бізнес структурах. Ба більше: їх присутність там зовсім не підтверджує наявність у них політичної влади.

Ю.В. Романенко [194, с. 210–212] справедливо вважає, що жінковладдя є приналежним до сфери смислоутворення і передбачає домінування хтонічно-хаотичної компоненти ціннісних регістрів свідомості та соціальних практик. Тут йдеться про перевагу емоційності/чуттєвості над інстинктуозністю/раціональністю.

Для англомовних авторів зв’язок між матернолатрією та підвищенням соціального статусу жіноцтва як гендерної групи є відсутнім, з чим можна категорично не погодитися. Матріархальність стародавніх культур, до яких належить, в том числі, і українська культура, лише доводить наявність в цій культурі духовно-витончених форм гендерного расизму, які, на відміну від

політизованих версій матріархального панування, характеризуються підступністю, латентною деструктивністю, замаскованими виявами гендерного реваншизму та побутової андроцидарності.

Отже, сакральний статус богинь-матерів відповідає не просто політичній владі жінок і матерів, а їх найвищим владним можливостям, що полягають в застосуванні інструментів духовно-релігійного, соціо-морального, педагогічного гноблення чоловіцтва.

В археологічних сховищах дослідники знаходять з певними ознаками голови, позбавлені деталей, але з великими грудьми, сідницями, стегнами і стегнами, та ногами, які звужуються донизу. Мак-Дермотт висловив припущення, згідно якого зазначені анатомічні деталі не додають до точного образу людської фігури просто тому, що вони відображають фіксований кут самосвідомості, який пояснює як незвичний реалізм частин, що розглядаються незалежно одна від одної.

Хоча і не без критики, ця інтерпретація походження принаймні деяких фігурок може вважатися переконливою. Звичайно, як визнав Мак-Дермотт, детоптування, де художник стояв при створенні репрезентативної роботи, не говорить нам, що це означає для його творця або як його використовували або бачили інші, але збільшене зображення говорить про місце жінок у цьому суспільстві [146].

Це дає підстави для висунення припущення, згідно якого доісторичні фігурки робилися переважно чоловіками. Скульптури дають можливість розкрити спільноту, в якій жінки також користувалися своєю роллю в її художньому житті, незалежно від того, чи виконували фігурки просто символічну, чи іншу функцію.

Це також підтверджується дослідженнями, які припускають, що жінки могли ставати надихаючими образами для стародавнього мистецтва печер. Хоча людські відбитки рук (позитивні образи) і людські трафарети рук (негативні зображення) зустрічаються в печерному мистецтві на кожному населеному континенті, найбільша (і, можливо, найбільш відома) частина

печерного мистецтва верхнього палеоліту, зосереджена на півдні Франції і на півночі Іспанії, зазвичай датується періодом від 40 000 до 12 500 років тому. Дослідження, проведене П. Харві, в якому автором було здійснено порівняння розмірів рук і довжини пальців, дозволило спростувати традиційне припущення, згідно якого образи печерного мистецтва створювалися переважно, якщо не виключно, чоловіками. В дійсності все було навпаки: Харві виявив, що трафарети рук на стінах печер були переважно жіночими [187].

Мистецькі знахідки в печерах в Куева-де-лас-Манос (Періто-Морено, Аргентина) є датованим між 13,000–9,000 до н.е. Трафарети для рук у печерах були зроблені переважно жінками. Подібним чином, виробництво кам'яного інструменту, як правило, вважалося виключно чоловічою діяльністю у стародавніх громадах [187].

Проте, велика кількість авторів дійшли висновку, згідно якого жінок у доісторичній історії «можна вважати обробниками такої ж кількості каміння, що і чоловіків. Цей висновок було підтримано більш пізнім дослідженням Університету Флориди, який охоплює тему ефіопської спільноти, де жінки вочевидь, домінують у виробництві кам'яних інструментів, а самі автори дослідження вважають, що жінки в доісторичний період також брали активну участь у створенні кам'яних інструментів [187; 207; 233; 263; 285].

Хоча жодне з цих досліджень саме по собі не дає нам вичерпного розуміння гендерних структур доісторичних спільнот мисливців та збирачів, кожне з них демонструє участь жінок у економічному, соціальному та культурному житті цих громад у районах, які традиційно вважаються центрами панування чоловіків. У сукупності вони, принаймні, свідчать про егалітарну соціальну структуру в цих громадах. Інструменти з кам'яного віку як в матріархальному, так і в патріархальному суспільстві дозволили встановити факти домінування жінок у виготовленні кам'яних інструментів [199].

Цікаво також, що тварини, які є представленими в палеолітичному мистецтві, не є ідентичними тваринам, які були найважливішими з точки

зору полювання. Х. Джанет відзначив [199], що види були обрані для того, щоб вони були представлені не тільки через їх економічну цінність, але й тому, що вони мали більш глибокий зміст для спільноти. Хоча існують регіональні гіпотези щодо того, які тварини є представленими в зображеннях, автор ідентифікує мамонтів, які мають надрегіональне значення у всьому верхньому палеоліті, тоді як інші тварини включають бізонів і левів [146].

У сучасному світі слони (з якими, виявляється, мамонти поділяли подібну соціальну структуру), (північноамериканські) зубри і леви – всі вони є матріархальними істотами. Як стверджує Д. Геверетц [234], «можна бути впевненим у тому, що люди міркували про здібності і якості тварин і порівнювали деякі з цих якостей з власними». Відповідно, є підстави для висунення припущення щодо наявності цих якостей у людей, і що власне, було первинним та вторинним: зооморфізм людей чи антропоморфізм тварин?

Цікаво також, що в Ізраїлі та Марокко було знайдено інші фігури Венери в епоху, яка передує появі homo sapiens. Венера Берехат Рам і Венера Тан-Тана, як стверджується, були ранніми уявленнями людської форми, що датуються між 230 000 і 700 000 років тому і між 300 000 і 500 000 років тому відповідно.

Враховуючи їхній вік, визнається, що вони були б зроблені неандертальцями або, можливо, навіть людиноподібними істотами, які передували неандертальцям, зокрема, тактими гомінідами, як Homo erectus. У зв'язку з цим, слід зазначити, що неандертальські громади вважають, що вони поділяють багато основних соціальних і демографічних характеристик сучасних спільнот мисливців та збирачів і, насправді, ці суспільства були переважно матріархальними [146].

В цілому, існують вагомі підстави для висновку, згідно якого спільноти стародавніх мисливців та збирачів були, високоімовірно, егалітарними за своєю природою і матріархальними у своїх соціальних структурах. Такі суспільства ґрунтуються на материнських цінностях, демонструючи їх як

цінності догляду та виховання, орієнтовані на переговори, як для жінок, так і для чоловіків. Ця реальність стає підгрунтям для міфології золотого століття матріархату, який розглядається як альтернатива патріархату та чоловіковладдя [258].

Природа-Мати як субстанція всесвіту та початок часу, цариця всіх духовних речей, смерті і безсмертя, космократор всіх існуючих богів і богинь, втілення «Світла Небес» є об'єктом вшанування і асоціюється із розвиненою системою різноманітних символів, у зв'язку з чим є відомою під великою кількістю імен. Обожнення великої матері розпочинається в брахманізмі, де в одній із молитов Брахми до неї образ атрибутується сакральними ознаками вселенського світла, яке огортає весь всесвіт, руйнує велике коло переродження, залишаючись, при цьому, невидимою архетиповою жінкою як втіленням всеповноти буття [146].

Символізм великої матері є доволі різноманітним, проте, в ньому від початку прочитується декілька стійких денотативних рядів, зокрема: хтонічний, згубно-кастраційний і танатичний, гіпнотичний, інцестуозно-репродуктивний. Такі висновки випливають з досліджень І. Уайта, Д. Пенна, Д. Фрезера, М. Орбелл та інших дослідників символізму архаїчних культурних систем [120; 171; 172; 173, с. 329–373; 178; 182; 182].

В каталозі символічних денотацій фігурують: а) космократичні образи володарки Небес, Матері Богів, берегині ключів плодючості, містерій трансформації; б) денотати заманювання, хитрощів, спрямованих на узалежнення, уполонення і заподіювання смерті (ткаля долі, яка створює смертоносне павутиння, маючи владу уполонення та узалежнення, в чому виявляється також дуалізм творця і руйнівника); в) годувальниці, яка використовує годування як засіб присиплення свідомості із подальшим знищенням героя (дає тепло і притулок, а потім руйнує і пожирає) [146].

Полярно-протилежними щодо кола хтонічних символів виглядають символи сакральні і спірітуальні, які підносять образ великої матері до духоносних, креативних, просвітлюючих і трансформаційних (Мати-Діва,

Божа Матір; мати і наречена Бога, і Mater Dolorosa, яка оплакує його смерть; архетипова повнота, діва, яка дає життя синові – Світлу; мати мудрості, вміння володіти собою і звільнення через просвітлення і трансформацію; приборкувачка темряви і ініціяторка еволюційної трансформації людини від елементарного до найвищого рівня [146].

Хтонічний, згубно-кастраційний, танатичний та інцестуозний кластери символів є репрезентованими в легенді про Кострому і Купалу, які народилися в день літнього сонцестояння від Семаргла. На день народження Перун подарував Костромі і Купалі квітку папороті, яку ті віддали людям, як символ нероздільності світу людей і світу богів. Однак пізніше Купала пішов слідом за Костромою і зник в Навьєму царстві.

Через багато років Купала і Кострома зустрілися знову, але не впізнали одне одного. У результаті вони одружилися, а наступної доби, коли богам відкрилася істина про те, що Купала є братом Костроми, молоді не зуміли впоратися зі страшною звісткою і, взявшись за руки, кинулися з обриву в річку. В результаті Купала загинув, а Кострома стала першою мавкою, дивним, прекрасним і, водночас, небезпечним і злісним створінням. Ясними місячними ночами мавка набувала вигляду прекрасної дівчини, чатуючи біля берегу річки на одиноких молодих хлопців і намагаючись побачити в кожному з них Купала [146].

Вона своєю красою заманювала чергового хлопця у вир, а там, усвідомивши, що це зовсім не Купала і їй все одно не досягти його любові, вона в люті кидала його на розтерзання водяним духам або упирям. Потім дівчина довго горювала про скоєне і молила богів про прощення. Згідно легенди, Кострома дала початок роду мавок [146].

Після неї кожна дівчина, яка топилася в річці через трагічну любов (не обов'язково нерозділену) також ставала мавкою. При цьому вважалося, що від мавок є лише один порятунок – гострий розум вкупі з хитрістю. Хлопець міг спробувати позбутися мавки жартами або відкупитись від неї, ідеальним

варіантом вважався гребінець, яким мавки дуже полюбляють розчісувати своє довге зеленувате волосся [179].

Ю. Романенко, спираючись на структуралістську методологію аналізу візуального символізму, відзначає, що значення гребінця як інструменту упорядкування безсвідомих мотивів, а самої дії (розчісування) – як субституту впливу середнього регістру цензури (культурної системи) на ієрархізацію мотивацій,- веде мову про «патріархат, який не відбувся в змаганні із колективним безсвідомим» [139].

Для автора, – з чим можна цілком погодитись,- українська гендерна культура як втілення матріархату виражає, разом з цим, панування безсвідомого над соціальною свідомістю, емоційності над соціальною раціональністю, культурної безформності над актуалізованими культурними формами і звершеннями. Цю ж думку підтверджують і дослідження інших авторів, які звертають увагу на багаточисельні соціопатії матріархату і кібелізму [139, с. 168].

Регресійний вплив останнього на культурну систему був зумовленим тим, що опісля відмови від ідеї небесного походження людської душі колективна свідомість в пошуках своєї втраченої єдності звертається до інцесту як засобу його відновлення. Однак, вступивши на шлях потурання хтонічним інстинктам, матріархальні соціальні практики не були на цьому зупиненими, а стали занурюватися у страшнішу пітьму, в якій все важче і важче ставало зберегти ознаки людської гідності.

Одним з деградаційних проявів гендерної культури матріархату, окрім інцесту, стали прояви зоофілії (легітимування практик злягання з тваринами), що руйнувало лінії розмежування між ними і людиною. В слов'янському фольклорі матріархальна зоофілія є зафіксованою в багаточисельних казках про шлюби жінки зі змієм, ведмедем або вовком; в грецьких міфах відомим є мотив пошлюблення з биком. Аналогічні мотиви можна зустріти як у фольклорі індоєвропейських, так і азійських етноспільнот [146].

І хоча стає зрозумілим, що нинішні прояви гендерної культури матріархату є доволі далекими від відкритого канібалізму, вони, все ж, замасковано реалізують себе через міфологічні уявлення буденності. Для України тематика поширення таких соціальних уявлень є релевантною міфології морально-інтелектуальних переваг сильного жіноцтва над слабким (слабкодухим), «непристосованим до життя» чоловіцтвом [146].

Власне, для гендерного расизму і матріархального сексизму в минулому інших етнокультур також існував широкий простір для розгортання, хоча слов'янський фолькльор і міфологія послуговується різними засобами евфемізації деструктивності великої матері, змішуючи прояви її насильницької, інцестуозно-кастраційної та танатичної природи з еротичними та фасцінальними мотивами, що створює, іноді, суперечливе враження.

Водночас, як показує досвід отриманих автором матеріалів глибинних неструктурованих інтерв'ю, у жінок, які самоідентифікували себе як українки, на рівні стихійної символьної проекції також виявляються символічні складники самообожнення (матріархального соціотеозису), фантазії власної величі і морально-етичної грандіозності; зворотнім боком таких проявів колективної архетипіки в спонтанному діалозі є соціальна інфантилізація чоловіка з приписуванням йому рис підлітка, немовляти, його міноризація і скотомізація, яка, власне, є супутньою видозміні статевої поведінки жінок опісля вступ в шлюб.

Поіменовування чоловіків «козлами» також має свої витоки в стародавньому ритуалі принесення козла в жертву під час травневого шабашу відьом, який відображає глибоку соціопатичність матріархально-орієнтованої жіночої психіки в поєднанні із уявленням про власну безкарність і всемогутність, схильність до поринання в безсвідоме і реалізацію збочених фантазій [146].

Дж. Кемпбелл та Х. Кюммель описують цей обряд так, що травневий козел, як стає зрозумілим з англійських відьомських обрядів і шведського

травневого святкування (Bukkerwise), ставав чоловіком богині, потім його приносили в жертву і відроджували: тобто, жриця богині при всіх злягалася з «царем року», зодягненим у шкіру козла, опісля чого його вбивали, а потім відроджували у вигляді його наступника, або ж козла приносили у жертву замість нього, а він продовжував царювати [211; 252].

Унаочненими є гендерні уявлення про чоловіка як про демоноподібну тварину, яка уособлює всі прояви інфернального світу, але саме в такому прояві він і виявляється бажаним для великої матері та для жінок із відповідними гендерними експектаціями.

І цей приклад не є поодиноким. Відомим є сюжет казки братів Гримм «Дванадцять братів», який розпочинається з опису життя короля з королевою в повній злагоді, від якого подружжя прижило дванадцятеро дітей, і всі вони були хлопчиками. Король запропонував королеві, за умови народження тринадцятої дитини дівочої статі, вбити всіх дванадцятьох хлопчаків задля того, щоб дочці належало більше багатства і влади [146].

З одного боку, подібна пропозиція з соціальної точки зору виглядає цілком ірраціональною. У тому випадку, якщо дочка, отримавши всі королівство, згодом вийшла б заміж, то все її багатство і трон стали б належати її майбутньому чоловікові. Вочевидь, перехід всіх володінь до рук зятя був би для короля менш бажаним, ніж збереження їх в руках його рідного сина. І, тим не менш, король-батько готовий власноруч припинити свій рід по чоловічій лінії, аби все дісталося його дочці. Таким чином, стає унаочненою перемога гендерної культури матріархату навіть за умови втрати майна і влади [267].

В сюжетно-спорідненій норвезькій казці розповідається про те, як у королеви з носа впала на сніг краплина крові, і вона захотіла мати дочку, яка була б білою, немов сніг, і червоною, немов кров, за що королева воліла віддати життя (фактично, стратити) дванадцятьох своїх синів.

Тролиха, надприродна істота жіночої статі, обіцяє королеві виконати її бажання і, за умовами договору, забере її синів, як тільки доньку охрестять. В

даному контексті все стає на свої місця: дочку воліє мати саме королева, а не король, і для виконання свого бажання саме мати готова пожертвувати всіма своїми синами [146].

Вельми показовим є те, що надати допомогу задля виконання її бажання обіцяє саме надприродна істота жіночої статі. Означені факти говорять про легітимацію в подібних сюжетах ідеології матріархату, а не гендерних експектацій патріархального суспільства. Ця обставина пояснює приховані переваи, які віддаються жінкам перед великою кількістю синів, що з легкістю приносяться в жертву задля отримання нащадків жіночої статі та убезпечення їх прав в майбутньому.

Для багаточисельних українських казок доленосною для чоловічих персонажів стає ритуал гендерної ініціації – битва із типовим матріархальним персонажем – змієм, (драконом, цмоком), який відображає загрозливу і руйнівну хтонічність великої матері. Антропоморфним образом цих руйнівних аспектів жіночості в її відьомсько-демонічних проявах виступають образи Баби-Яги в російських казках [193].

Отже, з плином часу вбивство людей з метою забезпечення себе їжею стало перетворюватися для жінок на забаву, яка мала б задовольняти їх садистські схильності. Як показують багаточисельні пережитки окремих елементів матріархату у різних індоєвропейських народів, в якийсь момент відбулося унаочнене виродження даного суспільного устрою, в результаті чого влада виявилася у охоплених нестримним прагненням мучити інших людей похилого віку жінок.

В історії людства є наявними так звані суспільства чистого матріархату. Вони утворені або субетносами, що перебувають в складі державно-організованих спільнот сучасного типу, які, тим не менш, зберігають засади традиціоналістського життєустрою, або компактно мешкають на територіях, які можна вважати слабко освоєними євро-американськими цивілізаціями.

Так, етнічна спільнота Мосуо мешкає біля кордону Тибету в провінціях Юньнань і Сичуань. Цей субетнос може вважатися найвідомішим матрилінійним суспільством, занесеним китайською владою до етнічного класифікатора меншини під назвою «Наксі». Китайський уряд офіційно класифікує їх як частину іншої етнічної меншини. Зазначена меншина має не лише ареал компактного мешкання, але і мовно-культурні ознаки, що відрізняють її як від індо-буддійських, так і від конфуціанських спільнот.

Дослідженнями Мосуо займалися такі автори, як Х. Чай, Н. Янг Ерч, Ші Хуан Канг, Дженіс Е. Штокард, М. Уорд, Райан Р. Хаммон, Р.Дж. Харденберг та ін. [237; 242; 268; 284; 291; 300; 322].

Структура родини Мосуо є розширеною матрилінійною спільнотою. На чолі сімейних осередків перебувають матріархіні, які є родозасновницями кластерних родин та, водночас, власницями великих господарств. Субетнос відтворюється по жіночій лінії, при цьому родовий спадок також передається по жіночій лінії. Жінки Мосуо виявляють надзвичайну економічну активність і зазвичай керують бізнес-структурами, віддаючи чоловікам політичну царину. Середовищами виховання дітей стають материнські домогосподарства.

Гендерна культура Мосуо припускає шлюбні проміскуїтети, або ж шлюбну поліандрію (*в Україні цей варіант шлюбу є замаскованим під дошлюбні залицяння і припускає колективне користування чоловіками з боку жінок – І.С.).* Поліандричний проміскуїтет жіноцтва мінімізує можливості дітей дізнаватися про своїх батьків як біологічних першопредків, перш за все, за рахунок відокремленого проживання шлюбних пар.

Водночас ця матріархатна система залишає можливості для жінок здійснеювати експлуатацію чоловіків в сфері догляду та виховання дітей. При цьому чоловіки доглядають не своїх біологічних дітей, а дітей своїх сестер від інших чоловіків, що також створює передумови для їх морально-психологічного травматизму та соціо-культурної та психічної кастрації.

Другим прикладом виступає спільнота Мінангкабау, яка мешкає на території острова Західна Суматра, Індонезія. Нині за чисельністю населення зазначена спільнота вважається одним із найбільших матрилінійних соціумів. В цьому суспільстві є представленим племінний закон, на вимогу якого спадкування власності здійснюється виключно по материнській лінії. Мінангкабау можна вважати матріархально-расистським суспільством: матері вважають найголовнішими і найважливішими людьми в суспільстві.

Доволі цікавою є сама легенда про походження назви спільноти, яка перекладається буквально як «здолати буйвола». Згідно легенди, в протиборстві між яванцями з Сінгосарі та Мінангкабау другі вирішили влаштувати змагання буйволів, виставивши замість дорослого буйвола голодне мале теля, якому до рогів припасували ножі. Це призвело до перемоги над величезним буйволом, якого виставили яванці.

Враховуючи інтерпретацію символіки буйвола, який є уособленням примітивної (тваринно-інстинктуозної) маскулінності, в самій легенді описується магічний обряд батьковбивства дитиною, яка здійснює цей акт через підступність, підлість та витонченість способу вбивства. Сам етнонім повністю відповідає царюючим у спільноті матріархальним звичаям, які повністю позбавляють чоловіків права власності на продукти власної праці. Повну редистрибуцію сільско-господарської продукції, як і продукції тваринництва, здійснюють жінки.

Дослідженнями життя цієї родо-племінної спільноти займався на початку 60-х рр. XX ст. етнограф та історик Ю. Маретін, шерег публікацій якого були присвяченими дослідженню матріархату Мінагкабау [100–102].

Чоловічі ролі у Мінангкабау здійснюються за принципом прихованого емісаріату та гендерної сегрегації. Жінкам номінально належить сфера родовідтворення, самі ж чоловіки стають духовними та політичними лідерами. За таких обставин жінки все одно утримують статус сірих кардиналів на рівні власних родин.

Вони не віддають чоловікам, перш за все, владу встановлення морально-етичних стандартів, яка в будь-якому суспільстві асоціюється із владою священства. При збереженні статевих зв'язків чоловіки можуть переходити до місця проживання своїх матерів і користуватися їхніми оселями під час виникнення епізодичних непорозумінь між ними та дружинами.

Гендерна сегрегація чоловіцтва починається в ранньому віці з виокремлення чоловіків та їх спеціального переселення до чоловічих кварталів, де вони набувають адміністративно-політичних та священських знань та навичок. Збереження жінками дистанційної морально-етичної влади виявляється в ситуаціях виникнення конфліктів між чоловіками/очільниками та окремими групами жінок. Такі групи інтересів можуть перебувати в змові проти неприйнятних чоловіків та зміщувати їх з командних позицій.

Третім прикладом чистого матріархату є спільнота Акан (р. Гана), спосіб життя якої є матріархально-фаміліаристським. Очільницями спільноти виступають матері-засновниці матрикланів. Самі вони можуть бути харизматичними лідерками та групувати навколо себе широке коло спадкоємців, а також значні майнові ресурси та політичну владу. Дослідженням аканів як родоплемінної спільноти займалися етнографи та історики, серед яких найвідомішими є Дж. Кристаллер, С. Акрофі, В. Попов та О. Тішков, що здійснювали етнографічні розвідки життя племені, їх культури, ритуалів, повсякденного життя та домогосподарства [132; 133; 197; 216].

Матері та сестри чоловіка стають очільницями роду і створюють керівні посади, які можуть успадковуватися по материнській лінії, зазвичай – через матерів та сестер чоловіка. Чоловіки при цьому беруть на себе зобов'язання матеріально утримувати як власну частину родини, так і частину родині жінки. Себто, чоловіки утримують всіх родичів жіночої статі як по своїй родовій лінії, так і по родовій лінії жінки. Зазначена обставина виступає індикативною як до суспільств відкритого, так і прихованого матріархату. Периферійними матріархальними спільнотами можуть

вважатися Брібрі (невелика група аборигенів чисельністю 13 тисяч, яка мешкає у заповіднику в кантоні Таламанка в провінції Лімон Коста-Ріки) та Мегхалая-Габро. Аналогічним чином, як і в спільнотах, які розглядалися вище, жінки виступають очільницями матріархальних кланів. Кожен клан складається з розширеної родини, а родинна лінія та система передачі майна визначається через матерів-жінок. Традиційно жінки можуть успадковувати землю та приймати участь в обрядах готування какао, які вважаються частиною літургій Брібрі.

В Мехгалая Габро спадкоємицями стають, зазвичай, молодші доньки, родина мешкає в материнській оселі, що означає матрилокальність, а владою користуються очільниці клану. Доволі цікавими у зв'язку із зазначеним є ритуали дошлюбного викрадення жениха, що нагадують ті, які існують в етнокультурах народів Кавказу.

Сама спільнота вимагає від чоловіків жінкоподібної поведінки, яка в період дошлюбного залицяння характеризується відмовою від пропозицій щодо шлюбу, яку висувають, як правило, родичі нареченої. Сам наречений має всіляко ухилятися від подібних пропозицій, імітуючи втечу.

Родичі ж нареченої мають зробити все, щоб повернути його до оселі нареченої. Ритуали залицяння тривають, допоки майбутня дружина не отримує нареченого шляхом принесення багатократних обіцянок щодо власної покори та стриманості в потребах. Одружена пара проживає в будинку дружини, що, однак, не забороняє здійснити розірвання шлюбу, якщо наречений і наречена виявилися неспроможними підтримувати сімейну згоду та консенсус.

В Україні матріархальна експлуатація чоловіків жінками різниться лише форматом неформальної угоди між матір'ю чоловіка, жінкою та тещею (матір'ю жінки). Також до експлуатуючого альянсу можуть залучатися сестри як з одного, так і з другого боку. «Мовчазний конкордат» жіноцтва є частиною політичного матріархату, який має зробити всі активи чоловіка та його доходи максимально прозорими для жінок як по материнській, так і дружинно-жіночій лінії. Така опрозореність дозволяє не просто

експлуатувати чоловіка на мікрорівні, але і фактично деоффшоризувати будь-які активи та фінанси, які можуть бути прихованими чоловіком як його приватна власність.

Зазначене положення підтверджується даними авторського емпіричного дослідження. Респондентам було поставлено у зв'язку із зазначеним запитання про те, яким чином в ситуації конфлікту між жінками з приводу використання ресурсів чоловіка самі ж жінки здійснюють врегулювання конфлікту (див. таблицю 2.2.6.).

Таблиця 2.2.6

Уявимо собі ситуацію. Між Вами як жінкою (або Вашою жінкою, якщо Ви є чоловіком), свекрухою і тещею виник конфлікт з приводу використання ресурсів Вашого чоловіка (або Вас як чоловіка) (фінансових, трудових, нерухомості тощо). Яким, на Вашу думку, може бути спосіб реагування чоловіка та найімовірніше розв'язання цієї конфліктної ситуації та врегулювання конфлікту між жінками? Оберіть лише один з варіантів відповіді із запропонованих нижче

Варіанти відповіді	Чоловіки, %	Жінки, %
29.1. Жінка та її мати посвариться із свекрухою і вони перестануть спілкуватися.	15	8
29.2. Чоловік взагалі відмовиться надавати власні ресурси до припинення сварки і припинить спілкування з усіма сторонами, дізнавшись про подібне	19	10
29.3. Свекруха схилить сина до непоступливості, всіляко викриваючи корисливі наміри дружини і тещі	22	33
29.4. Чоловік буде поводитися так, ніби нічого не сталося. Адже він і так звик, що всі жінки в сім'ї його використовують.	25	18
29.5. Всі учасниці конфлікту (жінка, свекруха і теща) домовляться одне з одною, як краще використовувати ресурси чоловіка	16	28

З іншого боку, істотнішими для матріархату є релігійно-міфологічні, світоглядно-філософські та ціннісно-ідеологічні складники гендерної культури, які і буде розглянуто в наступному розділі роботи.

Висновки до другого розділу

На основі узагальнення теорій Е.Тайлора, В. Ріверса, С. Георгоуді та ін. авторів є підстави зробити висновок про те, що материнська влада, як і влада жінок, не є синонімічними владі жіночого (фемінного) начала, що має місце, зокрема, в українській культурі. Варто наголосити на тому, що жінковладдя потребує і свого інституційного закріплення, і реалізується в Україні, зокрема, через матріархальну феодальну державу, яка експлуатує матріархат як інституцію політичного контролю жіноцтва над чоловіцтвом на рівні матріархальної родини. Безпідставна периферизація теорії матріархату мала місце на початку двадцятого століття, що було пов'язаним, з одного боку, із термінологічними змішуваннями його змісту із поняттям гінекократії, та, з іншого боку – із кризою культурно-еволюціоністського напрямку в соціології, а також деяким згасанням інтересу щодо культурно-антропологічних досліджень.

Контраверсією матріархату та матерналізму як відповідної йому ідеології можна вважати не тільки патріархат і патерналізм, але і фемінізм, який наголошує на звільненні жінок від усіх форм чоловічого гноблення, включаючи домашню тиранію та патріархальний сексизм. При цьому відмінністю матріархату від фемінізму є опора на гендерно-станові привілеї жіноцтва, в контексті яких жінковладдя може бути концептуалізовано як релігійний, ідеологічний та соціально-моральний конструкт, який дозволяє описувати соціальну реальність під кутом зору влади щодо інтерналізації стандартів оцінювання, орієнтованих на жіноцтво.

Матріархальні або діархальні (квазіпатріархальні) моделі гендерної влади впливають, в тому числі, і на сексуальну поведінку, безвідносно до того, чи визнає суспільство, і чи відрефлексовує архетипово-міфологічні сценарії і чи відображаються вони в соціальній практиці.

В результаті проведеного дослідження є достатні підстави первинними космологічно-символічні виміри гендерного порядку та релігійно-міфологічну, ідеологічну та моральну легітимацію матернолатрії та гінеколатрії, щодо реальних соціальних ролей жінок. Суспільство може дозволяти як жінкам, так і чоловікам квотувати свою присутність в будь-яких соціальних інститутах і, тим не менш, виявляти всі ознаки гендерної нерівності. За умов матріархату стає можливою сексуальна експлуатація чоловіків, як і навпаки: в умовах патріархату уможливлюється сексуальна експлуатація жінок.

В результаті проведеного аналізу є підстави зробити висновок про те, що стать, яка домінує символічно і міфологічно, підпорядковує стать, яка поступається їй місцем в символічному порядку. Наскільки б чоловіки та жінки не доповнювали одне одного в політиці, відносини гендерного панування та підпорядкування визначають релігія, космологія-міфологія, ідеологія та похідні від неї соціальна мораль і право. І якщо релігія, міфологія та соціальна мораль обертаються навколо жіночих символів, а останні відтворюються в різноманітних сферах соціокультурного життя (публіцистичний дискурс, мистецтво, наука), то дослідник має всі підстави вести мову про матріархат безвідносно до політичних складників культурної та соціальної системи, економічного квотування, стандартів соціального захисту і т.п.

РОЗДІЛ 3
ГЕНДЕРНА КУЛЬТУРА УКРАЇНИ
В СОЦІОСИСТЕМОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ

3.1. Релігійно-міфологічні складники гендерної культури України

Жінка в українському суспільстві виступала і виступає виразником сімейно-родових відносин, що знаходило своє заломлення в міфологічній сюжетиці. У той же час, при становленні нових соціальних і економічних відносин в сучасному українському суспільстві, роль жінки також зазнає певних трансформацій. І, хоча номінально, в Україні давно вже відбулася повна або часткова переорієнтація на світоглядні цінності православного християнства, фольклорний і міфологічний матеріал язичницького спрямування зберігає базову світоглядну пріоритетність в українській культурі, а врахування етноміфологічних чинників гендерної структуризації на рівні безсвідомих колективних уявлень дозволяє не лише розв'язувати нагальні наукові проблеми, але і формувати зважені стратегії гендерної політики. Адже остання має спиратися не лише на законодавчі стереотипні уявлення європейського і американського походження, але і враховувати гендерні сценарії, закладені в міфологічному матеріалі з виявленням постійних функціональних домінант базових персонажів.

Сама актуальність гендерної проблеми в сучасному українському суспільстві, зростання феміністичного руху обумовлюють актуальність проблеми дослідження, оскільки вирішення поставлених завдань дає можливість виявити витоки та соціокультурні детермінанти обстоювання гендерної культури матріархального сексизму в феміністичній соціології і активного прийняття жінками на себе чоловічих соціальних ролей в сучасному світі.

Гендерна культура українського суспільства залишається своєрідною terra incognita вітчизняної соціології, з одного боку, в силу штучної дезактуалізованості проблематики гендерних відносин як складової дискримінаційної політичної влади, з іншого боку – у зв'язку із певним дефіцитом цілісної методологічної парадигми, яка б дозволяла інтегрувати всі вимірі української гендерної культури в її культурно-соціо-психо-тілесному аспектах [156].

Отже в цьому параграфі ми визначимо соціо-системологічні засади дослідження української гендерної культури, особливості її субрегістрів в аспекті культурно-соціальної та психо-тілесної системології.

В гуманітарних студіях проблематика української гендерної культури досліджувалася в працях закордонних та українських дослідників, які переймалися гендерологічною, феміністично-соціологічною, релігієзнавчою, культурологічною, соціально-психологічною, етнологічною, етнопсихологічною та етносоціологічною тематикою. Йдеться, зокрема про С. Айвазову, М. Баскакову, Ш. Берн, Г. Бібрінг, Х. Воробек, О. Вороніну, Е. Гідденса, Т. Гурко, Е. Дюркгейма, Е. Єршову, Є. Здравомислову, Р. Корнелла, Д. Кандіотті, Т. Кліменкової, Т. Парсонса, Р. Реслера, Г. Рітцера, М. Феррна, Ш. Фітцпатрік, О. Артемьєву, Г. Бондар, Т. Говорун, О. Горошко, В. Павленко та С. Тагліна, О. Кісь, В. Крячка, М. Паращевіна, М. Пірен, Ю. Романенка, Ю. Розю, Т. Сергу та ін. [135, с. 4–5].

Зазначені автори аналізують гендерну культуру в аспекті ціннісно-смислового контенту, наявності/відсутності дискримінаційних практик, рівня поширеності в гендерній культурі відповідних стереотипів, етноспецифічних компонентів гендерної поведінки і т. п.

Віддаючи належне зазначеним дослідникам та враховуючи розглянуту в їх працях культурологічну, етнологічну, соціально-психологічну тематику, автор даного дослідження віддає перевагу інтегралістському підходу, який дозволив би синтезувати структурний функціоналізм, структуралізм та символічний інтеракціонізм. Саме такий синтез дозволяє зробити

започаткована в працях Ю. Романенка візуальна аналітика та соціологія візуального символізму, яка спирається на культуро- та соціосистемологічний підхід [156].

Ю. Романенко розглядає системну модель «культура-соціум-психіка-тіло», спираючись на яку ми спробуємо розглянути українську гендерну культуру. За переконанням автора, культура складається з чотирьох субрегістрів: «культура в культурі», «соціум в культурі», «психіка в культурі» та «тіло в культурі» [140, с. 19–22].

Ми, відповідно, також розглянемо ці складники детальним чином. Елементами вищого субрегістру є атрактор, місія, ідентичність та світогляд. Отже, стосовно гендерної культури як різновиду культури як такої мова ведеться про гендерний атрактор, гендерну місію, гендерну ідентичність та гендерний світогляд [156].

Гендерний атрактор української гендерної культури пов'язаний із засадничим архетипом, яким є архетип Великої матері. Ю. Романенко веде мову про те, що такий тип атрактору визначає матернолатричний та геніколатричний тип релігійності при наявних елементах християнського ритуалізму. Отже, на практиці це означає такий тип релігійної свідомості та поведінки, в якому жінка-мати є своєрідним предметом релігійного вшанування [140, с. 23–45].

Здійснення щодо неї будь-яких релігійних ритуалів та соціальна сакралізація материнства знаходять різноманітні феноменологічні вияви як в православній іконографії, де переважають образи Пресвятої Богородиці та багаточисельних святих, так і в культових скульптурних композиціях, які можна зустріти в мініцерквах по всій території України. Сакральним центром цих церков є постать Божої матері, виготовленої з мармуру чи інших різновидів каміння.

Сакралізація материнства в українській гендерній культурі, за логікою системної моделі, має також інший вимір – релігійної місії. Релігійна місія материнства визначає вторинний щодо материнства статус інших гендерних

місій та комплементарних їм соціальних відносин (батьківства, синівства, сестринства, братерства, і т.п.) [156].

В соціальних практиках це означає, що жінка-мати позиціонується як ключовий суб'єкт сімейної влади в питаннях моралі, етики, психології міжособових взаємин, регулювання відносин розподілу сімейного бюджету, питань виховання дітей та ін. Загалом йдеться передусім про морально-етичну владу української жінки над чоловіком та дітьми із набуттям нею ознак маскулінності. Квазімаскулінізація жінки призводить до зустрічної трансфігураційної фемінізації чоловіка, що визначає стереотипи гендерної поведінки як жінок, так і чоловіків [156].

За умови наявності у жінок відповідних морально-етичних преференцій їх поведінка щодо чоловіків часто набуває виразних рис владності, ієрархічності, вимогливості, ригористичності, агресивної розгвинченості, з одного боку, та материнського протекціонізму, турботливості, жалісливості – з іншого; себто, в моделях гендерної взаємодії втрачається висхідна, як правило – суто декларативна, – рівність [156].

Відповідно, поведінка чоловіків набуває ознак морально-етичної субмісивності, загальмованості, сором'язливості, придушення виявів вербальної та невербальної агресії, синівської покірливості, всебічної поведінкової узалежненості. Це є пов'язаним із меншовартісним статусом батька, образ якого піддається дезантропізації.

Відповідно, батько в гендерних моделях взаємодії перестає позиціонуватись як людина, втрачаючи статус морально-етичного та педагогічно-виховного авторитету. Більша частина гендерних ознак образу батька зміщується до полюсу виконавських моделей поведінки (як екзекутора-виконавця фізичних покарань в екстраординарних випадках) та рівня тіла-тілесності, себто, годувальника-забезпечувача споживчого бюджету сім'ї [156].

Дезантропізація батька, набуваючи вигляду типізованої гендерної моделі, не може не мати відповідних проявів у соціальних тенденціях,

зокрема – морфологічній типізації тіла, способах харчування і структурування вільного часу чоловіків, відповідного ставлення до чоловіків з боку дітей в сім'ї та інститутах соціалізації, тривалості життя та проявах чоловічої захворюваності та смертності і т.п [156].

Як показують дані теоретичних соціологічних досліджень та вторинного метааналізу Г. Бондар та Ю. Розі, українські чоловіки частіше за жінок хворіють на хронічні серцево-судинні хвороби та вдаються до девіантної поведінки як способу втечі від стресу; в їх раціонах переважає безсистемне міксове харчування (підкріплюване стереотипом, згідно з яким «чоловік з'їсть все, що подадуть», що лише підтверджує дизантропний статус чоловіка в гендерній культурі); тривалість життя чоловіків в Україні різниться щодо тривалості жіночого життя приблизно на 12–14 років; в конфліктних ситуаціях в сімейному мікропросторі чоловікам часто відводиться роль «цапа відбувайла», який відповідає за всі сімейні проблеми, проте, може зазнавати «викреслення» із позитивної сімейної історії і т.п; ставлення дітей до батьків втрачає елементи покори, оскільки відбувається ідентифікація-інтерналізація материнської агресії та гіперпротективного ставлення до батька з боку матері дитиною, безвідносно до її біологічної статі [23; 135, с. 45–112].

Поведінка дитини, відповідно, набуває щодо батька всіх ознак поведінки матері, яка, поводячи себе агресивніше, владніше, наступальніше, ніж батько, відводить батькові соціально-субмісивну нішу із відповідними атрибуціями образу недолюдини, а такого собі інструменту реалізації примх, фантазій і потреб як своїх власних, так і потреб дитини. При цьому варто зауважити, що злиття матері і дитини сприяє практично повній соціальній ідентифікації дитини як соціально-рольового субституту матері, а матері – як соціально-рольового субституту дитини [156].

Це має своїм наслідком утворення діадної сім'ї замість класичної тріадної, себто, роль батька як така випадає із сімейної структури. Цьому сприяє, з одного боку, гендерна трансфігурація із фактичним перетворенням

жінки на «батькоматір» як інтелектуального та морального авторитету, з іншого боку – гендерна пасифікація батька із набуттям на безсвідомому гендерному рівні ознак трансфігураційної пасивної гомосексуальності. Ідентичність продовжує власне закріплення в гендерному світогляді.

Як відомо з наукових та філософських джерел, світогляд як такий містить чотири базові компоненти: ціннісно-аксіологічний (що слід вважати центром образу світу, а що периферією; в термінології нашого дослідження це визначається на рівні аттрактору та місії); сенсорний та перцептуальний (світовідчуття та світосприйняття); інтелектуальний (світорозуміння) – ці рівні охоплюються власне ідентичністю як образом, в якому людина сприймає себе і усвідомлює сама себе; праксеологічний та етичний (стратегія дії ідентичності) [156].

Гендерний світогляд в українській гендерній культурі можна розглядати як феміноцентризм. Ю.В. Романенко веде мову про феміноцентризм і матерналізм як характеристики гендерного світогляду, які сприяють формуванню матріархального расизму і сексизму як дискримінаційної щодо чоловіцтва гендерної ідеології [140].

Оскільки космологічна і відповідна їй соціальна картографія українського суспільства сформована під жінку як ключового суб'єкта та відповідного носія провідної ідентичності, то чоловікові в цій картографії залишається переважно периферійне місце.

Під матріархальним расизмом і сексизмом в даному дослідженні ми будемо розуміти тип гендерної ідеології, який передбачає меншовартісніше, у порівнянні із жінкою, соціогендерне позиціонування чоловіка, чоловічого (маскулінного) та чоловіцтва як гендерної спільноти на засадах атрибуції образу жінки інтелектуальної та морально-етичної першості, вищості та відповідних цим базовим проявам легітимованих преференцій у сферах навчання, виховання, бізнесу, політики тощо. Матріархальний сексизм передбачає формально-декларативний спосіб інституціалізації прав

чоловіків, права яких виявляються в юридичній практиці та сфері сімейних правовідносин простими гіпотезами без відповідних диспозицій [156].

Йдеться не просто про морально-етичну, але і нормативно-правову делегітимацію статусу чоловіка, який виявляється периферизованим в полі світоглядних координат і соціальна дія якого стає переважно цілевиконавською. Цілевиконавськість чоловіка узручнює соціальне маніпулювання ним і надає жінкам відповідні преференції з усіма невигідними для чоловіцтва наслідками морально-етичного та соціально-психологічного змісту.

Інституціювання цього ставлення у відповідних сегментах системи соціалізації розпочинається із системи дошкільного виховання, де заохочуються відповідні соціально-рольові моделі розкріпаченої агресії дівчат із блокуванням агресії хлопчиків. Відповідні деагресивізуючі впливи виховного персоналу полягають у застосуванні моральної та фізичної репресії щодо хлопчаків, які намагаються в той чи інший спосіб чинити опір щодо індивідуальної або групової агресії дівчат [156].

В системі середньої освіти відбувається подальша вертикальна соціальна мобільність дівчат із набуттям ними навчально-пізнавальних переваг у вигляді сталого заохочення репродуктивно-рецептивної діяльності, спрямованої на пасивне засвоєння навчального матеріалу (у хлопців за рахунок певних соціопсихічних диспозицій рівень продуктивності такої діяльності є істотно нижчим, що визначає їхню неуспішність і, відповідно, нижчий щодо дівчат навчальний статус). До того ж, істотне зниження рівня самооцінки хлопчиків відбувається за рахунок переважно-негативного ставлення вчителів до виявів з їхнього боку девіантної поведінки, що має імовірним наслідком перехід їх в низько-статусну групу учнів.

В системі вищої освіти продовжується та сама лінія на заохочення студентів із лойяльно-конформістським стилем соціальної поведінки та репродуктивно-рецептивними особливостями навчальної діяльності, що також сприяє заохоченню-просуванню жінок.

Таким чином, в різних сегментах системи соціалізації жінки набувають підтвердження значущості і центрованості свого соціогендерного статусу, в той час як для чоловіків перебування в рамках цих інституцій відображається у вигляді набуття відповідного комплексу меншовартісності та соціогендерної периферизованості. Оскільки така периферизованість закріплюється на рівні відповідного ставлення і мовчазних соціальних дій, не зазнаючи ніякого пояснення чи інших форм опрозорення, то це тим більш негативно впливає на відповідні характеристики соціального позиціонування чоловіцтва, потребуючи відповідної ідеологічної та морально-соціальної легітимізації. Про це і піде мова в наступному підрозділі роботи.

3.2. Ідеологічні та соціально-моральні особливості гендерної культури України

Складником матріархального расизму та сексизму як гендерної ідеології виступає приховане, безсвідоме і ретельно-закапсульоване чоловіконенависництво, яке базується на утвердженні безумовної першості і вищості жінок як в гендерник, так і інших соціальних ієрархіях. Чоловіконенависництво, однак, не є чимось самодостатнім з точки зору боротьби за безумовне утвердження жіночого домінату, оскільки за ненавистю до чоловіків приховується ненависть до всього елітного та пасіонарного.

В творах одного з представників українського націоналізму Д. Донцова «Націоналізм» [57] можна зустріти думку про те, що українська етнічність є контрелітною в аспекті відсутності у самої еліти стрижневих якостей, які визначають кастово-керівний тип особи.

Тут йдеться про констеляції інтелектуальних, чуттєвих та морально-вольових якостей, до яких автор відносить: шляхетність, складниками якої

почуття гордості, нескореності супроти чужих і супроти долі, спроможність здійснювати моральну реституцію (відплату за зневажливе і образливе поводження), чесність, закритість, відразу до зла; мудрість як визнання надособових регуляторів (законів релігії і моралі) у порівнянні з особистими мотивами, фідеїзм (віра в Бога), визнання вищості загального над партикулярним; відвагу як поєднання завзяття та героїчного войовничого духу [145].

Ядром проблеми українства автор вважає формування будівничої правлячої касти, яка була наділеною всіма зазначеними якостями, себто, мудрістю, відвагою та моральною силою. На противагу цьому, контреліта в Україні виступає носієм таких культурно-психічних та ментальних особливостей, які відтворюють охломорфність на противагу шляхетності. До комплексу охломорфності можна віднести заміну гордості гординею та заздрістю, які є субститутами гордості як спроможності особи утверджуватись за рахунок власних продуктивних досягнень [145].

Українська контреліта утверджується за рахунок нищення еліти та елітних якостей етнічності, протиставляючи елітним досягненням «елітну руїну» та «елітну руйнацію», себто, її можна вважати елітою лише в деструктивному вимірі. Нескореність супроти чужинців і супроти долі замінюється пристосуванством, підлабузництвом, безпринципним колабораціонізмом, загравання із представниками сильніших спільнот заради отримання від них певних преференцій у боротьбі із внутрішніми елітами. Матріархальна кастрація інструментально обслуговує відбір тієї частини представників чоловічої популяції, які володіють зазначеними якостями і тому отримують найбільші шанси для вертикальної соціальної мобільності по щаблях кримінально-політичного політикуму та інших інституційних просторів [145].

Мрією залишається для української контреліти спроможність до моральної реституції та інших способів відплати, оскільки саме її походження (в більшості випадків – кримінально-мафіозне) робить її

неспроможною до утвердження будь-якої соціальної моралі, а в сфері релігії спричиняє схильності до релігійної індифірентності, скептицизму, відкритого або прихованого атеїзму [145].

Останні практично унеможливлюють будь-які прояви чесності та відрази до зла, навпаки: соціально-вмотивовують аморальну поведінку, практикування подвійних стандартів, крадійство, жадібність, матеріалістично-консьюмеристську ненаситність, приховану мстивість.

В контексті назви даного параграфу є необхідним визначення андроцидарних особливостей української гендерної культури, зокрема – визначення понять соціокультурної кастрації та андроциду в гендерній культурі України [145].

Представлена наукова проблема практично не досліджувалася в українській соціології. Винятком можна вважати праці Г. Бондар, В. Крячка, Ю. Розі, Ю. Романенка, в яких проблема матірархального расизму і сексизму, андроцидарних практик є артикульованою доволі фрагментариим чином – в контексті згадування окремих диспозицій українського менталітету та ідентичності українства.

В дисертації Г. Бондар висвітлено окремі складники матріархального сексизму та патріархального сексизму, сформульовано шерег важливих висновків щодо гендерної нерівності в Україні як соціальної проблеми, яка випливає із особливостей релігійної моралі та ідеології жіночої надцінності [23].

В. Крячко робить акцент на фемінних та емоційних складниках українського менталітету, розглядаючи їх як дисфункційні щодо соціальності. Ю. Розя звертає увагу на диспропорції демографічної статистики та істотні розриви в тривалості життя чоловіків та жінок, загальної поширеності органічних хвороб та високої оказіональної смертності серед чоловічої популяції, яка, високоімовірно, є пов'язаною із унормованим аутосуїцидом [88; 135].

Частково звертає увагу на проблему андроцидарності української культури Ю. Романенко, який констатує використання матріархату як інструменту панування квазіетнічних контреліт та веде мову про деелітизацію української соціальності і перетворення її на соціальний агрегат як наслідок браку маскулінних цінностей та культивування матріархального сексизму [194].

З англомовних авторів, які займалися суміжною проблематикою можна назвати М. П. Доббінс та Дж. Мілігана, які досліджували інститут матріархату як елемент африканської культури та міфології. З російськомовних авторів андроцидарність матріархату та фемінізму як расистської ідеології досліджував О. Новосьолов, який наголошує на деградаційності фемінізму та матріархальних практик для еволюції людства, розглядаючи останні в соціо-етологічному контексті [112; 220].

Культурна та соціо-психічна кастрація чоловіків є наслідком закладеного в процесі інкультурації та соціалізації комплексу меншовартісності, який закладається в дитинстві. Для України його можна розглядати як наслідок гендерно-специфічного виховання, орієнтованого на депривацію потреби позитивної самооцінки та автономії шляхом культивування стереотипів профанованої маскулінності, які спонукають чоловіка мати істотні сумніви щодо адекватності власної свідомості та поведінки певним «стандартам людяності» та гендерної повноцінності [145].

Загалом серед способів морально-психологічної та правової реституції в Україні переважають технології так званої «прихованої кастрації». Цим терміном ми будемо позначати сукупність всіх способів позбавлення суб'єктів будь-якого походження приналежного їм капіталу – культурного, соціального, економічного, символічного та психо-організмічного. Такій всебічній андроцидарній кастрації передує поширення демонізуючої мізандричної міфології, яка має легітимізувати подальшу скотомізацію чоловіка матріархальною державою, родиною, всіма соціальними інституціями, включаючи армію, освіту, судову систему і т.д.

О. Пархоменко в дисертаційному дослідженні відзначає, що «переважна більшість суддів (69%) є схильними вважати, що гендерно-дискримінаційні практики радше виявляються внаслідок необхідності захисту дитинства та материнства (27%) та є зумовленими моральною недосконалістю чоловіків і моральною вищістю жінок у порівнянні з ними (32%)».

Автор наголошує на тому, що «прийняття суддями подібних настанов засвідчує їхню прихильність до гендерно-дискримінаційної міфології жіночої надцінності та скотомізованості чоловіцтва… і є достатні підстави визнати, що гендерна міфологія поширюється, артикулюється і закріплюється в масовій свідомості українського суспільства не в останню чергу завдяки гендерно-мобінговим практикам щодо чоловіків, справжньою ареною яких стають сімейні судові процеси» [127, с. 185].

О. Пархоменко наводить також риторичні індикатори мізандричної міфології, які автором згруповано у доволі довгий список [127, с. 154–157, 186]. Співставивши дані по адвокатській та суддівській підгрупах вибірки, автор робить висновок про те, що серед найчастотніших маркерів гендерно-маніпулятивної риторики в промовах жінок фігурують «постійні апеляції до Вищої сили (теологічна псевдоаргументація), використання образливих непрямих побажань магічного змісту, які містять елементи проклять, заклинань, образливих побажань та знецінень на адресу чоловіків; моральні докори, які стосуються згадувань про недбале минуле чоловіків із наголошенням на провідній ролі жінки як «чистильника»/удосконалювача чоловіка; наголошення на недбалості та фізичній непривабливості; згадки про економічну експлуатацію жінки з боку чоловіка в минулому; згадки про шкідливі звички чоловіка в минулому (алкоголізм); дорікання в жадібності; дорікання в сексуальній недбалості і т.п» [127, с. 154–157, 186].

Із цього автором робиться висновок про те, що «маніпудятивна риторика із властивою підривною аргументацією є складником як суддівського, так і адвокатського повсякдення. Проте, згідно результатам

опитування, адвокати частіше фіксують маніпулятивну аргументацію жінок щодо чоловіків, а судді, за загальною чисельністю відповідей, роблять це рідше. *При цьому в обох підгрупах респондентів гендерна маніпулятивна риторика щодо чоловічої частини вибірки фіксується рідше, аніж серед жіночої (курсив мій – І.С.)*» [127, с. 154–157, 186].

В авторському емпіричному дослідженні респондентам в стандартизованому опитуванні було запропоновано перелік мізандричних міфів, які утворюють органічну частину дискурсу буденної свідомості. Результати є представленими нижче в таблиці 3.2.1.

Таблиця 3.2.1

Мізандричні міфи в гендерній культурі України

20. Визначте, чи Ви є згодними (незгодними) із наведеними твердженнями відносно чоловіків і жінок в Україні

	Чоловіки, %		Жінки, %	
ТВЕРДЖЕННЯ	ЗГОДЕН	НЕ ЗГОДЕН	ЗГОДНА	НЕ ЗГОДНА
1	2	3	4	5
20.1. Чоловіки є в більшій мірі, у порівнянні з жінками, схильними до домашнього насильства	66	34	71	29
20.2. Для чоловіків, на відміну від жінок, цілком нормально перебувати в умовах, які створюють їм тілесні незручності та принижують їх честь і гідність	43	57	62	38
20.3. Для чоловіків цілком природно їсти все без особливої перебірливості, в той час як для жінок є природною перебірливість в їжі задля стрункої форми тіла	52	48	73	27
20.4. Виконання щоденних гігієнічних процедур та догляду за тілом для жінок є важливішим, аніж для чоловіків	32	68	56	44
20.5. Асортимент предметів одягу в жіночих магазинах має бути ширшим, аніж у чоловічих. І це нормально	60	40	85	15
20.6. Чоловічий гардероб за кількістю речей має бути меншим за жіночий. Бо чоловіки навіть в скромному і однаковому одязі виглядають привабливо.	25	75	82	18

Продовження табл. 3.2.1

1	2	3	4	5
20.7. Гарний зовнішній вигляд та доглянутість має для жінки більше значення, аніж для чоловіка. Адже вона жінка, і тому має бути красивою	65	35	77	23
20.8. Чоловіки рідко скаржаться на стан здоров'я і майже не відвідують лікарів. І це нормально. Вони мужні і мають терпляче зносити всі негаразди із здоров’ям.	24	76	58	42
20.9. Жінки, на відміну від чоловіків, часто скаржаться на стан здоров'я і постійно відвідують лікарів. І це нормально.	33	67	74	26
20.10. При скоєнні кримінальних злочинів в Україні чоловіки отримують жорсткіші покарання згідно вирокам суду, у порівнянні з жінками. І це нормально. Бо вони є жорстокішими за жінок.	32	68	79	21
20.11. Те, що в Україні більше чоловічих місць ув'язнення, аніж жіночих, цілком нормально. Адже чоловіки є жорстокішими за жінок і тому частіше скоюють злочини	25	75	61	39
20.12. Якщо чоловіки фізично зраджують своїм жінкам, то це від розпусти, бо українським жінкам не можна зраджувати.	28	72	59	41
20.13. Якщо жінки фізично зраджують своїм чоловікам, то це нормально, оскільки чоловіки на це заслуговують	39	61	67	33

Як стає очевидним із даних емпіричного дослідження, кількість респонденток-жінок, які погоджуються із мізандричними міфами щодо чоловіків, перевищує кількість респондентів чоловіків в середньому на 25%. З іншого боку, звертає на себе увагу і те, що від 24 до 68% респондентів-чоловіків самі ж погоджуються із мізандричними міфами щодо себе, що говорить про уодностайненість/усередненість мізандричних соціальних уявлень в гендерній культурі України.

Наближеність значень спостерігається щодо мізандричних міфів про чоловіче насильство та «природну» зменшеність чоловічого гардеробу у порівнянні з жіночим, про вищу важливість доглянутості та гарного зовнішнього вигляду для жінок у порівнянні з чоловіками (66 та 71% чоловіків та жінок за першим міфом, 60 та 85% за другим та 65 та 77% за третім).

Менша консенсусність між респондентами двох статей спостерігається щодо міфів про природність толерування незручностей, про харчову неперебірливість чоловіків, про «необхідність» терпляче зносити всі негаразди із здоров'ям, про вищу жорстокість чоловіків при скоєнні кримінальних злочинів та про «природність» зради жінок щодо чоловіків і «неприродність» зради чоловіків щодо жінок (два останні міфи мають матріархально-расистське походження). Розбіжності у позитивних відповідях щодо зазначених міфів складають від 28 до 40% при переважанні консенсусності в жіночій частині вибірки щодо мізандричних міфів.

Прихована кастрація може здійснюватись у формі знищення особистого майна та скоєння злочинів проти здоров'я та життя (псування, підпалів, замовних крадіжок та пограбувань, нанесення тілесних ушкоджень або вбивств ін. способів ушкодження особистості та майна), позбавлення роботи чи джерела доходу, використання кримінально-правової стигматизації та переслідування і т.п.

Прихована кастрація всіляким чином легітимується ідеологією матріархального расизму як технологія тихої помсти, яка протиставляється відкритим конфліктам та експліцитним стратегіям розв'язання протиріч. Якби ситуація складалася протилежним чином, то це виглядало б більш ніж дивним, оскільки спрямованість селекції на чоловіків із фемінними якостями означає їх соціалізацію як істот, неспроможних до відкритого протистояння, протиставлення, навіть артикуляції власних інтересів [145].

В більшості випадків конфлікту виявлення агресії, ініціювання будь-якого переслідування, конфронтування із супротивником передбачають

опосередковане виконання чоловіком жіночих цілей і постійну інспірацію нею всіх практик, пов'язаних із проявами боротьби за існування.

Заборона на автономні прояви подібних якостей у чоловіків є зумовленою монополією на застосування насильства в умовах матріархату, яка є приналежною жінці. При цьому жінка застосовує насильство не прямо, а використовуючи для цього фемінізованих чоловіків, які слугують своєрідним гарантом жіночих інтересів. Тому конфлікти між чоловіками в більшості випадків не мають місця або ж мають латетні форми прояву, якщо вони не ініціюються і не індукуються матріархальною жіночою присутністю та опосередкуванням [145].

Низький рівень моральності зумовлює високу імовірність потрапляння до контреліти значної кількості «випадкових людей», які за своїм статусним позиціюванням не відповідають наявному у них економічному, соціальному та культурному капіталу. В більшості випадків всі перераховані типи капіталу контреліта отримує не за рахунок досягнень у відповідних сферах діяльності, а за рахунок кримінальних зловживань і використання адміністративного ресурсу [145].

Щодо української контреліти не доводиться вести мову не лише про шляхетність, але і про мудрість, або ж навіть елементарну раціональність/розсудковість. Адже остання змістовно означає передусім визнання регуляторного статусу інтелекту щодо особистості, в більш широкому розумінні – соціального інтелекту та всіх різновидів соціального авторитету, який змістовно походить від нього (йдеться про авторитет філософської та наукової інтелігенції, священства, різних груп науково-заангажованої громадськості).

Варто зауважити, що соціальний інтелект як певна генералізована спроможність певної спільноти щодо синергійного використання індивідуальних інтелектів як соціальної дії в умовах матріархату зазнає ерозій та деформацій з причини тотальної соціальної інфляції інтелекту як такого.

Зазначений процес відбувається на тлі контамінування всіх сфер соціальної життєдіяльності фемінною емоційністю, яка стає чинником підміни неангажованої предметно-пізнавальної діяльності квазі-пізнавальними практиками, які мають дещо спільне із різноманітними профанаціями інтелекту [145].

Всі різновиди інтелектуальної діяльності, таким чином, наповнюються акторами, які підмінюють роботу із інтелектуальним контентом різноманітними інтелектуальними іграми та симуляційними версіями релігії, філософії, науки, ідеології та політики. В цьому напрямку в українському суспільстві відбувається не просто симуляційна підміна пізнавальної діяльності інтелектуальними іграми, а і прихована боротьба за витіснення аутентичних акторів інтелектуального поля з їх статусних ніш, але, передусім – всебічне ігнорування політичною владою діалогу з інтелігенцією як засобу оптимізації політики [145].

Якщо представники інтелігенції і приймають участь у політичних дебатах, різноманітних шоу та кампаніях, то їх роль у більшості випадків є редукованою до рівня проплачених консультантів і функціонерів, а не об'єктивних експертів оцінки ефективності політикуму і державного управління.

Таким чином, владні групи або ігнорують інтелігенцію як соціальну групу, або ж послуговуються нею як заангажованим учасником заходів з легітимації дій певного олігархічного огруповання. Немає сенсу доводити те, що в більшості випадків влада перебуває в стані матріархальної соціальної інфляції, поділяючи ілюзію повного контролю та нічим не обгрунтованої власної нормальності [145].

Але оскільки на поле політики практично поширюються закономірності витіснення-усунення акторів, які визнавали б вищість спільних соціальних інтересів над частковими, то і діяльність самої влади стає діяльністю по обслуговуванню відчужених від соціальності інтересів, що сприяє руйнації останньої.

Таким чином, матріархальна соціальна селекція в сфері політики призводить до її приватизації і корпоратизації. Приватизована і корпоратизована політика відображає вже не довгострокову перспективу із лінійним проектуванням відносно-передбачуваного майбутнього, а приватику як субститут політики за умови перетворення/переродження держави із соціального інституту на корпоративний орган олігархату [145].

Аналіз зазначеного переродження дає можливість зрозуміти соціально-політичний аспект матріархальної кастрації, який стосується замикання олігархічної потестократії на собі і декооптації елітних та пасіонарних елементів. Останніх матріархальна квазідержава (корпоративний орган олігархату) нейтралізує/каструє шляхом корупції у формах різноманітного підкупу (хоча це стосується поодиноких випадків), кримінальної доместикації шляхом надання відповідних сінекур.

Проте, оскільки кількість таких ресурсів в силу корупційного надспоживання стає обмеженою, використовуються брутальніші технології кастрації у вигляді тюремного ув'язнення, служби в армії (яка дозволяє просто фізично знищувати/інвалідизовувати значну частину пасіонарних та елітних елементів етносу), створення деприваційного середовища і спонукання до різних форм міграційної поведінки, відкритого та оказіонального суїциду.

Основним фронтом боротьби залишається сімейний простір, в якому матріархальна олігархічна квазідержава здійснює латентні геноцидарні практики через створення асиметричних нормативно-правових та соціально-моральних умов для чоловіків і жінок [145].

Означені асиметрії стосуються різних аспектів сімейного, трудового, соціального, пенсійного законодавства, в якому переважають гендерно-дискримінаційні норми щодо чоловіків із преферуванням правового статусу жінок і наданням їм прихованих або відкритих привілеїв. Саме по собі таке надання привілеїв можна розглядати не просто як звичайні дискримінаційні практики, але маскуліноцид із вираженою маріархальною спрямованістю.

Матріархальна українська держава свідомо і жорстоко принижує/каструє не чоловіків як таких, а маскулінні цінності, маскулінну свідомість і загалом все те, що є пов'язаним із чоловічим соціальним світом [145].

Першим об'єктом боротьби стає виховання дітей, яке в більшості випадків здійснюється під домінатом жінки із послуговуванням методами фемінного відформатовування психіки хлопчиків та дівчаток. При цьому гендерні стратегії виховання перших і других істотно різняться за змістом. Дівчатам, юнкам і жінкам імплементується матерями рольовий набір морально-педагогічних ролей із супутньою завищеною самооцінкою.

При проходженні через усі щаблі інститутів соціалізації відбувається підкріплення у жінок їх грандіозно-перфектного самосприйняття, їх інтелектуальної і моральної вищості щодо чоловіків як напівдеградованих, несамодостатніх, морально та інтелектуально-ущербних істот, обмежених у власній суб'єктності.

Жінки отримують повне і необмежене право на прояви вербально-емоційної агресії, чоловіки ж в аналогічному вимірі зазнають обмежень. До того ж, в інститутах дошкільної соціалізації, середній школі вихователі та вчителі заохочують також і прояви фізичної агресії дівчат та юнок щодо хлопців, репресуючи подібні прояви з боку хлопців щодо дівчат [145].

Саме по собі придушення агресії чоловічої популяції з боку жінок при загальній розкріпаченості жінок в різноманітних агресивних діях є негативним чинником впливу на психофізіологічне здоров'я чоловіків. Адже асиметрії нормативних моделей розрядки агресивних драйвів, а також сумація заблоковувань розрядки агресії в сім'ї, сфері трудової діяльності, соціальних комунікаціях створює передумови для зношування та «випалювання» як організмічного базису, так і психічної системи, що позначається на зростанні статистики органічних захворювань та чоловічої смертності.

Означені тенденції та процеси є нерозривно пов'язаними із психофізіолоогічним виміром матріархальної кастрації чоловіків-пасіонаріїв

та представників потенційних еліт. Всебічне заблоковування агресії у поєднанні із нав'язуванням чоловікам з боку вихователів та вчителів заниженої самооцінки дається взнаки у появі гіпертрофованого нарцисично-мазохістського комплексу жінко залежності [145].

Скеровування жінок в процесі гендерної соціалізації в бік набуття панівних ролей, пов'язаних передусім із встановленням стандартів нормування та оцінювання свідомості та поведінки призводить до залежності самооцінки чоловіків від жіночих схвалень та заохочень, а їхні соціальні експектації стосуються атрибутування жінок як істот вищого порядку передусім менеджерськими якостями [145].

Оскільки останні (себто, менеджерські якості, як і уявлення чоловіків про них) є у самих чоловіків істотно перебільшеними передусім через їх соціогендерну, соціально-політичну та економічну приниженість, то розбіжності між викривленими експектаціями та фактичною реалізація жінками менеджерських (дистрибутивно-економічних) та морально-педагогічних ролей в сім'ї в більшості випадків призводить сім'ю до стану фінансового фіаско, соціальної деморалізованості і декапіталізованості та низького культурного рівня.

Скотомізація чоловіка відбувається як паралельний процес втрати ним власної автономії, здоров'я, перетворенням його на машину для задоволення матріархальних забаганок, передчасного старіння та зношування, яке всіляким чином заохочується самим суспільством через нав'язувані стереотипи мазохістської псевдомаскулінності [145].

При цьому елітні та пасіонарні якості особи стають підставою для її всебічного остракізму та знецінення, створення мовчазного вакууму відсутності соціальної підтримки, яка могла б справити істотний заохочувальний вплив на розгортання продуктивних потенцій елітного чоловіцтва.

Зазначена обставина дозволяє їм реалізовувати панування більш високого рівня, у порівнянні із політичним пануванням чоловіків за умов

патріархату. Це панування архетипового змісту, яке припускає інтерналізацію чоловіками фемінних якостей та налаштування системи інкультурації чоловіцтва на запити матріархальної покори, лойяльності, узалежненості та ін.

Вся культурна система насичується матріархальним та матернолатричним символізмом, на що вказує в своїй концепції візуальної аналітики та соціології візуального символізму Ю. В. Романенко. При цьому автор зауважує, що матріархальні символи в більшості випадків містять вегетоморфізми та зооморфізми (відтворюють образи тварин та рослин), що є прикметним для української культури.

Самі символи стають програмами інкультураційного та соціалізаційного впливу на свідомість та безсвідоме чоловіків, що дає можливість жінкам приватизувати політичну систему та використовувати, в тому числі, інстурменти державно-юридичного примусу супротив чоловіків, які виявляють маскулінні якості [140, с. 229–229].

Хоча з цією точкою зору не можна беззастережно погодитись, де в чому дослідник має рацію, коли веде мову про політично-імплементоване походження українського матріархату як інструменту узалежнення титульно-генераційного етносу етнічними меншинами, які, прикриваючись гаслами націоналізму, відтворюють режим прихованого етнакратичного панування.

І раціональність цієї точки зору підкріплюється багаточисельними фактами створення в Україні приховано-андроцидарних умов для перебування чоловіків в різних соціальних просторах та порушення засад їх психофізіологічної безпеки, що задають обставини, сприятливі щодо виникнення психічних та органічних розладів, скорочення тривалості життя, травматизму, тортурів тощо.

Архетипові символи, серед яких фігурують вишиванкові декори, образи червоної калини, лелеки, можна назвати «матріархальними». Їх зміст має бути ретрансльованим через відповідні канали поширення інформації для

набуття ними соціально-практичної ефектики та програмуючого впливу на соціальну поведінку.

Отже, архетипові складники матріархальних та матернолатричних символів не відтворюються лише в символічній сфері, а зазнають заломлення в соціо-гендерних ієрархіях та скеровують процеси інкультурації та соціалізації чоловіцтва. Символи легітимізують залучення жінок в діяльність по аутентифікації соціального порядку та виконання ними морально-оціночних, арбітражних, посередницько-медіаторських ролей без спеціальних компетенцій та повноважень.

Згідно наведені дефініції, соціо-гендерний зміст самого поняття матріархату не передбачає безпосередньої політичної влади, але набагато більші обсяги морально-оціночної дисциплінарної влади щодо чоловіків з боку жінок, матерів, партнерок по коханню тощо. Ця влада стосується їхньої можливості встановлювати та переривати соціальні зв’язки між чоловіками.

Оскільки таке тлумачення закцентовується на архетиповому походженні космологічного і соціального порядку, і тому опосередковано виявляється в сфері політичної влади. Тому матріархат відпрізняється від патріархату саме тіньовими, латентними способами реалізації соціо-гендерного впливу.

Таннер і Томас провели розгорнуте етнографічне дослідження в селищі Мінангкабау (Західна Суматра, Індонезія), де їм вдалося описати та проаналізувати феномен примітивної матрілінійності. Водночас автори не наполягають на тому, що презентовані ними результати досліджень відображають саме матріархат [162; 162].

Пізніше на дослідження матрілінійності в Мінангкабау спирався Е.-Б Тайлор, для якого матрілінійність також стала предметом спеціального аналітичного дослідження тих переваг, які жінки здобувають завдяки сумісному проживанню в одному і тому самому помешканні за наявних можливостей передання майна в спадок від жінки до жінки [207]. Сам аналіз матріархату дається автором в контексті його розуміння як соціо-гендерної

системи, яка дає можливість жінкам узалежнювати чоловіків за рахунок фактичного поділу праці в сфері домашнього господарства.

За рахунок постійного перебування у ворожому середовищі чоловік частково втрачає контроль над внутрішнім життєвим простором [207]. Він перестає організовувати хатню оселю, оскільки більша частина чоловічих активностей зосереджена на полюванні, землеробстві та фактичному обслуговуванні «двору», як простору, шо оточує «дім». Саме така ніша та зосередження на ній більшості чоловіків перетворює жінок на практично безконтрольних володарок домашньої оселі.

Економічні переваги жіноцтва над чоловіцтвом вирізняються вже там, де жінки починають використовувати переваги матрілінеарності та матрілокальності на догоду собі та своїми приватним інтересом, прикриваючись при цьому риторикою спільного інтересу. Зазначені переваги, проте, не дають підстав вести мову про відкрите політичне панування жіноцтва, як це відбувається в патріархальних соціумах.

Вагомості матріархату сприяв непрямим чином так званий розподіл праці між чоловіками і жінками, який давав можливість сегментувати жіночі та чоловічі сфери впливу. Так, згідно з природнім (неписаним) «законом матріархату», хатня оселя, готування їжи, догляд за худобою та дітьми є «природними» обов’язками жінок, в той час як робота на полі, ремонтування сільсько-господарського реманенту та техніки, вантажно-розвантажувальні, будівельні роботи з налагодження інфраструктури будинку (водопостачання, енергопостачання тощо) є віднесеним до групи традиційно «чоловічих» справ.

Варто зауважити, що ані матрілокальність, ані матріфокальність, ані матрилінійність самі по собі не забезпечують жіноцтву будь-якої влади над чоловіцтвом. Йдеться про узурпацію влади першопочатково в сфері регулювання морально-етичних, космологічних, соціально-комунікативних відносин і оголошення чоловіка «некомпетентним» в питаннях духовності, моральності, виховання дітей із зміщенням центру ваги чоловіцтва на

зайняття на кшталт війни, полювання, ремонту техніки (реманенту) тощо. Саме тому жоден із сучасних атрибутів соціальних систем, орієнтованих на жінок (матрилокальність, матрико-фокальність) не є релевантним повному опису матріархату. За умов матріархату, на думку автора дослідження, варто приймати до уваги так зване «тіньове управління» чоловіками, які стають маріонетками щодо ляльководок-жінок. Таке ляльководство означає фактично, що чоловік інтерналізує матріархальну цензуру і приймає жінку як активного доктринера, носія традиції, інтерпретатора стандартів, які латентно підмінюються жіночими емоційно-оціночними стереотипами та відповідними чуттєвими оцінками.

Таким чином, гендерна культура може бути охарактеризованою як матріархальна на підставі поєднання певного комплексу ознак, які необхідно приймати до уваги при узагальненні результатів культурно-антропологічних та соціо-антропологічних досліджень.

По перше, в релігійних доктринах і практиках є наявним архетип материнського божества, що може витупати в різноманітних варіаціях (велика мати, божа мати, мати-природа, жінка-мати тощо). Проекція архетипу відбувається в символізаціях мистецтва (музики, живопису, літератури, скульптури, архітектури тощо) та в соціальних комунікаціях. Водночас первинною (і культурно-найвищою) сферою домінування материнського божества є соціальна мораль, яка заломлюється в неписаних звичаях надцінності жіноцтва і дитинства;

По-друге, у відповідності із матернолатричною релігією та генікоцентричною мораллю формується кореспондентна їй система звичаєвого сімейного права, в якому закріплюється зв’язок матері та дитини (на практиці це означає матріархальний шлюб). В нормах звичаєвого права фіксуються значні можливості матері та дитини на експлуатацію батька як безпосередньо, так і опосередковано (найчастіше за все – через матріархальну державу).

При цьому матріархальні складові та жіночі психічні риси стають частиною чоловічої гендерної ідентичності, так що чоловіки, формально виконуючи лідерські ролі, ;залишаються гендерно-знеціненими. Адже йдеться про потребу та необхідність отримання ними морально-етичної легітимізації жіноцтва на вчинення будь-яких дій в культурінй та соціальній сферах.

Позиція чоловіка як істоти, яка має постійно виправдовуватися перед жінкою, стає повсякденним явищем для таких суспільств. Остання обставина зовсім не означає, що всі матрілінійні суспільства мають бути визначеними як матріархальні. Матріархат передбачає і навіть вимагає прихованого домінування жінки та чоловіче підпорядкування їй на основі інтерналізованого морального примусу.

При цьому чоловіки можуть виступати очільниками жіноцтва в деяких сферах суспільного життя, жінковладдя над ними в сімейній сфері, як і їх колективна експлуатація жіноцтвом (матерями, жінками, тещами, сестрами), включаючи експлуатацію матріархальною державою, маскується різноманітними соціальними церемоніями. Зовнішня пошана, яку віддають чоловікам в таких суспільствах, на практиці прирівнюється до зневаги, зверхності, расизму та сексуальної експлуатації.

Доволі часто для реалізації власних практик жінки потребують відповідним чином сегрегованих просторів, куди не допускаються чоловіки. Такими просторами є простори здійснення спеціальних обрядів, , навколо яких обертається традиція, і від яких залежить політична, економічна, соціо-культурна активність чоловіцтва. Жіночі тіньові перемовини з питань моралі стають традиційний механізмом соціо-політичного контролю над чоловіцтвом. Приписування жіноцтву відповіднх преференцій у вихованні, збереженні та підтриманні традицій припускає передання їм естафети соціо-культурного лідерства. В мінливому глобалізованому світі з його іноваційністю атрибутування зберігаюче-консервативних ролей жіноцтва, встановлення зв’язку між жінками та традиційним порядком стає вагомим

чинником підтримання влади жіноцтва над чоловіцтвом. Підсумовуючи зазначене, маємо підстави для твердження, згідно якого матернолатричні і гінеколатричні складники є представленими в гендерній культурі України через її перебування під впливом православ'я, яке взасадничує відповідні форми жінковшановування як через сакралізацію божої матері, так і паралельного пантеону святих. При цьому в символах фольклору, художньої культури всебічно відтворюються дискурси жінкозвеличення, які стають органічною частиною повсякдення і чинниками периферизації чоловіцтва, чоловічого, андрогінного та інших гендерних засад та конститутивних щодо них гендерних спільнот.

Водночас із ідеалізацією фемінного та материнського відбувається паралельне знецінення чоловічого (маскулінного) і батьківського та всього, що є приналежним до полюсу маскулінне/раціональне/волюнтативне. На грунті знецінення зазначених ментальних особливостей відбувається формування культуро-специфічних девіацій, зокрема – мізандрії. Про неї і піде мова в наступному параграфі роботи.

3.3. Девіації в українській гендерній культурі: соціосистемологічний аспект

Українське суспільство переживає процес поступової інтеграції в європейський ціннісний простір. Звісно, що трансформації цінностей зачіпають в тому числі і гендерну культуру, в якій, на тлі традиційних схем і моделей гендерних відносин, починають виявлятися, з одного боку, приховані внутрішні девіації, а з іншого боку – насаджуватися девіації зовнішнього походження [143; 161].

Ці два процеси є, як ми далі спробуємо довести, взаємопов'язаними та взаємозумовленими. Тому проблемою, яка актуалізується в параграфі, можна

вважати, з одного боку, потребу в розумінні традиційних (внутрішніх) девіацій в українській гендерній культурі, які набувають загостреного вираження під впливом поширення гендерних девіацій іншокультурного (переважно – європейського і американського) походження. З іншого боку – йдеться про дефіцит відповідних соціо-гендерних досліджень, в яких концептуалізувалася б нижчезазначена проблема.

Наше дослідження ми розпочнемо, як і зазвичай, із загального визначення ключових понять**,** які дозволяють описувати певні феномени буденної свідомості, пов'язані із виявленням прихованої/відкритої ненависті або ж інших негативних почуттів (злості, неприйняття, відрази, огиди тощо) до специфічно-маскулінних якостей або ж їх носіїв.

Свідомісні та поведінкові вияви, які співпадають із виявленням зазначених почуттів, в науковій літературі прийнято називати мізоандрією.

Термін «мізандрія» (в цій статті ми будемо вживати як рівнопорядковий йому термін «мізандрія») (грец. misos – ненависть, відраза, aner, andros – чоловік) визначається в літературних джерелах із гендерної психології, сексології та сексопаталогії. З іншого боку, ми не зустрічаємо визначень, які б відображали соціо-культурне (домінантно-соціологічне) розуміння зазначеного явища, яке ми і спробуємо зконструювати.

Отже, в наукових джерелах є представленими три ключових парадигми в розумінні мізандрії: 1) гендерно-психологічний; 2) сексологічний; 3) сексопаталогічний [143; 161].

В гендерно-психологічній парадигмі, яка є представленою в працях Є. Балабанової, Т. Бендас, Ш. Берн, Дж. Батлер та ін. мізандрія тлумачиться як частина жіночого гомосексуалізму, який випливає із інтерналізованого жінкою его-ідеалу чоловіка. Пояснювальна схема цієї парадигми є наступною. Жінка ненавидить не чоловіків як таких, а ту частину маскулінних якостей, які не співпадають із інтерналізованими нею гендерними ідеалами, які імплементуються в результаті гендерної інкультурації/соціалізації [7; 8; 12; 14; 16].

Ці гендерні ідеали є продуктами процесу ідеалізації та інтерналізації певних часткових чоловічих якостей, які дозволяють жінці долати почуття заздрості та неповноцінності шляхом ототожнення із образом-втіленням досконалої маскулінності. Відповідно, носії реальної (недосконалої) маскулінності піддаються знеціненню, що супроводжується появою в поведінці жінки ознак трансфігураційного гомосексуалізму (себто, гендерної девіації, яка виявляється в суперечності між об'єктною біологічною роллю та амбціями щодо активно-суб'єктних соціальних та культурних ролей щодо чоловіків. Мізандрія за цих обставин виявляється у фонових ознаках і може знаходити вираження у вигляді прямих висловлювань, проте, виступати імпліцитною частиною гендерно-рольового репертуару жінки [143; 161].

В сексологічній парадигмі мізандрія тлумачиться як частина певних структур характеру, зокрема – істеричного та паранойяльного, і виявляється на тлі переживання стійкої огиди жінки до чоловіка. Переживання такої огиди пов'язується відповідними авторами із особливостями сексуальної поведінки жінок із істерією та паранойею.

Жінки із істерією є схильними до конкуренції із чоловіками при виявленні зовнішньої залежності від них, що заломлюється в прихованому знеціненні при зовнішньому захопленні. Жінки із паранойею приховують свої страхи щодо психічного насильства з боку маскулінних чоловіків, що і виявляється у випереджаючій огиді та відрази щодо них [95; 110].

В сексопаталогічній парадигмі мізандрія тлумачиться як статево-біологічна (сексуальна) ненависть жінок до чоловіків, що може мати поліетіологчне походження (виступати ознакою параної, симптомом жіночого гомосексуалізму або ж виявлятися у формі негативного ставлення до всіх чоловіків взагалі або тільки до деяких психологічних або фізичних маскулінних ознак, які виявляються у різних чоловіків [188; 209; 230].

Обгрунтовуючи соціологічну парадигму в розумінні мізоандрії, зазначимо, що це явище є складовою матріархального расизму як ідеології духовно-моральної надцінності жінок у порівнянні з чоловіками, що

виявляється як похідна від матріархальної гендерної культури з властивою останній спірітуалізацією жіночих якостей. Спірітуалізація жіночих якостей в українській гендерній культурі пов'язується із геніколатричними та матернолатричними складниками імпліцитного язичництва в православному християнстві, на чому наполягає в своїх дослідженнях етнічної ідентичності, зокрема Ю. Романенко [139; 140].

Як вже було доведено автором, проблемою української гендерної культури є асиметрична структура рольових експектацій, в якій маскулінні очікування жінок щодо чоловіків поєднуються із амбіціями жінок щодо інтерналізації чоловічих гендерних ролей та прихованими вимогами щодо пасивно-об'єктної (фемінної) поведінки чоловіків за умови виявлення жінками ознак агресії [143; 161].

Відповідно до цього, жінки, з одного боку, очікують від чоловіків розщепленої в гендерному відношенні поведінки. Вони мають бути водночас агресивними і м'яко-поступливими щодо чоловіко-подібної агресії жінок, себто, дозволяти жінкам виявляти ознаки маскулінності (бути фактично «чоловіками над чоловіками»), і, разом з цим, зберігати твердість, наполегливість, раціональність та вольові якості щодо інших чоловіків та соціальної життєдіяльності [95].

Жінки в проявах ними маскулінних якостей переживають приховану або ж відкриту ненависть, ворожість, або вкорінене упередження по відношенню до чоловіків, які виявляють маскулінні якості. Проте, вони також зневажають, таврують, принижують чоловіків, які визнають пасивно-об'єктні соціальні ролі і виявляють щодо жіночих вимог ознаки поступливості, м'якості та гнучкості (себто, щодо фемінних чоловіків) [143; 161].

Загалом же мізандрія як щодо маргіналізованих маскулінних, так і середньо-статистичних (фемінних) чоловіків може виявлятися в формі морально-етичної та правової (юридичної) дискримінації за ознакою статі, відкритого (прихованого) приниження чоловіків, гендерного насильства над

чоловіками або сексуальної об'єктивації чоловіків [23; 108; 109]. Матріархат припускає тотальну сексуальну об'єктивацію чоловіків із поширенням практик групового полювання жінок на останніх із переживанням щодо чоловіків (з боку жінок) активно-гомосексуальних фантазій [143; 161].

За умов патріархальної гендерної культури типовими реакціями на жіночий гендерний расизм (включаючи матріархат та фемінізм як його різновиди) буває чоловічий шовінізм, сексизм і гомосексуалізм (як форма інвертованої реакції на маскулінізацію жінок) [20; 53; 67].

Проте, в українській гендерній культурі реакцією на мізоандрію стає мораль типового самозвинувачення мазохістського змісту, за якими приховується явище латентного аутоетноциду та аутоандроциду як його складової [135, с. 90–115].

Чоловіки виявляють гіперчутливість щодо страждань жінок поряд з зневагою до страждань чоловіків. Причому, найцікавіше, це прагнення захищати і жаліти жінок обгрунтовується тим, що жінка є слабішою, дурнішою, емоційнішою, а тому потребує великодушного потурання її вадам з боку чоловіків, які, попри їх скотомізованість, мають виявляти ознаки надлюдської терплячості і поваги до агресії, емоційної розбалансованості, маніпулювань жінок.

Ідеологія мізандрії припускає знецінення чоловічих страждань, втрат і хвороб. Страждання знецінених чоловіків автоматично знецінюються. Вони не народжують – значить їм легше, у них немає менструацій – значить, їм живеться комфортніше. Чоловіки не можуть собі дозволити плакати і яскраво виражати емоції – вони апріорі повинні бути менш чутливими, аніж жінки. Жінка в своїх стражданнях і істериках отримує можливість підміняти власні думки афектаціями і підміняти думки останніми. Чоловік в подібних ситуаціях зобов'язаний терпіти все, таким чином, сплачуючи ціну за свій подвійний статус тварини-«надлюдини» [143; 161].

На тлі самонеприйняття чоловіками самих себе і власної маскулінності (як набору ознак, що включають раціональність, волюнтативність,

активність, ініціативність, агресивність) у них формується стійка соціопатія, яка в науковій літературі отримала назву *гомофобії*.

На поверхневому рівні розуміння прийнято вважати, що ця соціопатія припускає ірраціональну боязкість, що поєднується із почуттям глибокої неприязні чоловіків (жінок)-гетеросексуалів до чоловіків-гомосексуалістів. Але особливість її полягає в тому, що гомофобія дуже часто буває обумовленою досить суперечливими чинниками [143; 161].

Чоловіки частіше побоюються своїх власних мотивів і фантазій на цю тему, іноді помічаючи за собою, що їх цікавлять деякі нюанси, пов'язані з гомосексуалізмом. Гомофобія включає також переживання нав'язливих страхів, пов'язаних із сумнівом щодо власної активної позиції в сфері сексу, себто, страхів перед соціальною пасифікацією (перетворенням на жінкоподібний (пасивний) об'єкт в рольових розстановках. З іншого боку, чоловіки переживають страхи щодо будь-яких сексуальних фантазій гомосексуальної спрямованості [51; 52].

Уточнюючи соціальні прояви гомофобії в українській гендерній культурі, маємо зауважити, що вони включають в себе комплекс самозаперечень маскулінності як полюсу тваринно-соціальних якостей чоловіків у порівнянні з духовно-моральними якостями жінок. Гомофобія, таким чином, є соціопатією чоловіків як гендерної спільноти, що знаходить своє вираження в ототожненні маскулінності із тваринністю і демонізованістю. Маємо підстави для гіпотези, згідно якої на жінок гомофобія в українській гендерній культурі не поширюється, що було верифіковано автором в емпіричному дослідженні [143; 161].

При цьому квазімаскулінність (себто, зіпсована, інвертована, розщеплена, збочена маскулінність) жінок оцінюється самими чоловіками як маскулінність «вищого порядку». Зараховування узурпованої жінками маскулінності до розряду «вищої» супроводжується неадекватними аргументами на користь жіночої «духовності», «порядності», «кращого ставлення до дітей», приписування жінкам перфектних соціальних ролей

наставницько-педагогічного спектру («берегині домашнього вогнища», «упорядковувача життєвого простору», «господині і розпорядниці сімейного бюджету», «мудрого порадника у сфері людських відносин» (в яких чоловік оцінюється як чоловіками, так і жінками як апріорі менш компетентна істота!) тощо [112].

Згідно даних проведеного автором емпіричного дослідження на запитання **«Чи могло б бути так, що Ви ввечері лягли спати хлопчиком (дівчинкою), а вранці прокинулися дівчинкою (хлопчиком)?»** було отримано результати, які підтверджують гіпотезу щодо культурно-зумовленої трансгендерності респондентів. При цьому звертає на себе увагу частіший вибір респондентками-жінками чоловічої статі позитивної відповіді на користь магічної трансфігурації, у порівнянні з істотно меншим відсотком аналогічної відповіді для чоловіків-респондентів.

Таблиця 3.3.1

Результати відповідей на запитання «Чи могло б бути так, що Ви ввечері лягли спати хлопчиком (дівчинкою), а вранці прокинулися дівчинкою (хлопчиком)?»

Стать респонденітів	Варіанти відповідей	
	Так, %	Ні, %
Чоловіки	19	81
Жінки	62	38

Гомофобія як соціопатія має відношення до представників обох статей, у вигляді страху і огиди, а часто і агресії щодо тих, хто має нетрадиційну сексуальну орієнтацію [143; 161].

Вченими були проведені дослідження, які довели, що з боку, якщо людина є стороннім спостерігачем, гомофобія позиціонується як підкреслено-негативне ставлення до гомосексуалістів. Ненависть до гомосексуальної культури, гомосексуальної атрибутики, манері спілкування, і інше. Але на рівні підсвідомості ненависть і страх гомофобів пояснюється фактом супротиву щодо усвідомлення власних гомосексуальних схильностей [95; 209; 230].

В такий спосіб квазігетеросексуали (себто, чоловіки, які ототожнюють гетеросексуальність виключно із біологічними ознаками) переживають сором за свої відчуття і сексуальні фантазії, прагнуть позбутися їх. Але з цього нічого не виходить, оскільки на соціально-рольовому (соціогендерному) рівні українські чоловіки переживають себе пасифікованими і об'єктивованими істотами, які не контролюють ситуацію у власній країні і не контролюють навіть власних жінок, маючи щодо них статус узалежнених істот [143; 161].

Отже, відповідні нав'язливі страхи щодо представників міноритарних гендерних субкультур переживаються і агресивно артикулюються у формі огиди та ненависті чоловіками в умовах української гендерної культури з декількох причин.

1. Номінально-гетеросексуальні чоловіки переживають страх-спротив щодо усвідомлення своєї соціально-рольової пасивної гомосексуальності і об'єктних сексуальних ролей щодо жінок. Якщо це розуміти в буквальному сенсі слова, то гомофобія як «фобія», і означає страх саме перед власними гомосексуальними бажаннями, що дуже точно відображає поведінку як в ставленні до власних гомосексуальних фантазій, так і до міноритарних гендерних груп, які дозволяють собі відверту експресію таких фантазій. Адже в першу чергу гомофоба лякає його власна гомосексуальність, і тому він намагається придушити свій страх за допомогою агресії, яка переспрямовується із самого себе на зовнішні соціальні об'єкти, що ніби є «винними» в таких переживаннях.

Водночас, реальна причина гомофобії стосується неприхованої демонстрації представниками міноритарних спільнот тієї біологічної інверсії, яка у «нормальних» українських чоловіків реалізується в культурно-соціальній площині.

Зазначене підтверджується відповідями респондентів на запитання 18 про визначення рангу гендерних груп. В меню запитання респондентам

пропонувався перелік гендерних груп, які треба було прорангувати від 1 до 5. Середні значення рангів представлено в таблиці нижче

Таблиця 3.3.2

Результати відповідей на запитання *18. Прорангуйте запропоновані нижче групи осіб так, щоб на першому (найвищому) місці виявилася група, потреби та інтереси якої є найважливішими, далі – менш важливими і т.д. Для групи із найвищим місцем визначте ранг, який дорівнює 5, для групи із найнижчим місцем – ранг, який дорівнює 1.*

Гендерні групи	Чоловіки, середнє значення рангу	Жінки, середнє значення рангу
18.1. Гетеросексуальні чоловіки	3,44	3,19
18.2. Гетеросексуальні жінки	3,98	4,55
18.3. Діти	4,75	4,96
18.4. Геї	1,0	2,09
18.5. Лесбіянки	1,79	2,56
18.5. Бісексуали	1,03	2,32

Як випливає з результатів дослідження, рангово-групове позиціювання чоловіків в їх самосприйняття є нижчим, аніж позиціювання жінок. Жінки позиціонують, відповідно, самих себе, як вищу статусну групу як всередині себе, так і у порівнянні із чоловіками. Різниця в рангах для міноритарних гендерних груп між респонденатми чоловіками та жінками складає 1 -1,7, що пояснюється істотно вищим рівнем у чоловіків гомофобії та андрофобії. З іншого боку, девіантофобія жінок щодо геїв, лесбіянок та бісексуалів у жінок істотно різниться щодо чоловіків. Зазначене пояснюється унормованістю подвійних стандартів в оцінці гендерних девіацій з боку суспільного оточення щодо чоловіків та жінок

Тут йдеться про розщеплення між зовні-традиційними і всередині-нетрадиційними відносинами. Зовні відносини між чоловіками і жінками (з формально-біологічної точки зору) виглядають як традиційні. З іншого боку, на рівні настанов свідомості, цензурних складників культури, соціальної моралі жінки реалізують щодо чоловіків владно-наставницьку

поведінку: починаючи від встановлення педагогічно-виховних стандартів і закінчуючи форматуванням міжчоловічих комунікацій [143; 161].

2. Оскільки гендерне позиціювання жінок в Україні співпадає із полюсом квазімаскулінності, а чоловіків – полюсом квазіфемінності, то це порушує традиційні гендерні сценарії патріархату, в основу яких є покладеною трикутникова модель сімейних відносин. В патріархальній трикутниковій моделі для дитини в процесі гендерної інкультурації та соціалізації є представленими два полюси: а) полюс ідеалу/горизонту зростання (ідеального я), яким є образ батька, від якого залежить умовне прийняття; б) полюс реального я, від якого є залежним безумовне самоприйняття і який пов'язаний із образом матері.

В умовах гендерної інкультурації та соціалізації матріархату чоловіки втрачають полюс ідеального я в образі батька, оскільки цей полюс переходить до образу матері. Але, оскільки мати як жінка має представляти перш за все полюс безумовного прийняття, яке є основою для самоприйняття майбутнього дорослого, то виникає збій в ідентифікації.

Матері стають по чоловічому вимогливими, що, з одного боку, привчає чоловіків бачити в образі жінки чоловіка/батька, з іншого боку -не довіряти чоловікам, які намагаються презентувати полюс ідеального Я. Для культури і суспільства це означає відмову еліті (перш за все – культурній і соціальній) в праві на існування, а отже, формування величезної маси культурно-дефектних чоловіків [143; 161].

Останні, будучи сформованими жінками, матерями, вихователькими та вчителями, постійно викликають з їх же боку нарікання в незрілості, слабкості характеру, легковажності, залежності від жіночої опіки та турботи тощо. Отже, жінковладдя є одним з чинників дефектності ціннісної свідомості чоловіцтва, яке саме поділяє відповідальність за цю дефектність.

Але в більшій мірі це стає доленосним для ерозії чоловічої солідарності, яка фактично заблоковується через мізоандрію та гомофобію. Українські чоловіки, з одного боку, мають проблеми із прийняттям власної

маскулінності, а тому з нетерпимістю ставляться до будь-яких інших чоловіків, які дозволяють собі виявляти табуйовану для них маскулінність.

Отже, культивована матріархатом недовіра чоловіків одне до одного, їх взаємна демонізація за рахунок ідеалізації матерів і знецінення батьків сприяють зростанню мізандрії та гомофобії несексуального змісту. Йдеться про страхи, пов'язані із несексуальною (соціально-культурною та соціально-економічною) сферами, які, проте, можуть сексуалізуватись і набувати форми сексуальної гомофобії.

Ці страхи стосуються, здебільшого, різноманітних виявів брехні і шахрайства, які стають нормальними для чоловічих відносин саме через спотвореність комунікацій між ними [88, с. 80–112]. Таким чином, мізандрія та гомофобія в українській гендерній культурі виражають страхи чоловіків перед власне маскулінними проявами в будь-якій сфері діяльності (включаючи сексуальну сферу), що проекуються на інших чоловіків як зовнішні об'єкти і спричиняють виявлення щодо таких об'єктів соціально-поведінкових реакцій у вигляді тих чи інших технологій гендерної кастрації (культурної, соціальної, психічної або тілесної).

Соціум реагує на маскулінних чоловіків гендерною репресією, оскільки їх поведінка інтерпретується іншими учасниками соціальних інтеракцій як така, що несе із собою загрозу напрацьованим сценаріям придушення соціальної агресії.. Спотвореність цих сценаріїв полягає в тому, що будь-яка конструктивна активність викликає соціальні почуття підозри і заздрості, що тягне за собою відцентрові соціальні реакції у вигляді ізоляції ініціатора цієї активності або ж саботажу та соціального есканізму [143; 161].

Ця спотвореність виявляється в переважному приховуванні мотивів та інтенцій учасників та невідповідності вербальної поведінки реальним поведінковим характеристикам. Унаочненням такої спотвореності стає так зване псевдоспілкування, яке, в більшості випадків, представляє собою обмін емоційно-забарвленими судженнями суб'єктивного змісту із доволі вузьким контекстом. Водночас із інверсією буденного спілкування в предметно-

орієнтованій комунікації також мають місце змішування мотивів і приховування реальних інтенцій [143; 161].

Враховуючи поширеність в українському суспільстві соціального явища бідності, чоловіки часто включаються в різні види професійної діяльності реалізуючи не стільки інтерес до самих цих сфер, скільки особистісно-забарвлені корисливі мотиви. Останні доволі часто маскуються під дружні взаємини, за фасадом яких приховується фактична експлуатація «друзів» із корисливою метою. Дружба, таким чином, часто набуває сенсу інструменту для здешевленого отримання різних ресурсів, за які треба було б (в форматі реальних обмінних відносин) сплачувати гроші або ж надавати інші ресурси. Прихована експлуатація, залишаючись на довербальному рівні і реалізуючись у вигляді вчинків, викликає спектр негативних почуттів, серед яких мізоандричні і гомофобічні почуття займають одне з найперших місць [143; 161].

Таким чином, агресивна поведінка щодо представників міноритарних гендерних субкультур стає своєрідною зброєю проти джерела гомофобії. Якщо йдеться про те, що чоловіки виявляють фобічну поведінку щодо гомосексуальності, то в реальності, головну проблему представляє не поведінка інших людей, які є гомосексуалами, а вияви супротиву неусвідомленому трансфігураційному гомосексуалізму, що виявляється поширеним в матріархальній організації гендерних відносин.

Гендерна культура будь-якого суспільства припускає як унормовану (нормативну) так і девіантну гендерну поведінку. В попередніх публікаціях автор вже звертався до аналізу особливостей гендерної культури України, вказавши на такі її ключові особливості, як матріархальність, феміноцентричність і фемінолатричність, мізоандричність та андроцидарність. Автору вдалося дійти до висновку про те, що, по-перше, гендерний атрактор цієї гендерної культури є вираженим хтонічною складовою менталітету українства, яким є образ Великої Матері-землі [143; 161].

Поруч із хтонічністю, себто, зв'язком самого образу із проявами тваринного та рослинного безвідомого, мати-земля виражає також і хаотичне начало, себто, стан відсутності форми та оформленості. В цьому самому стані психологічним та соціальним відповідником землі як хтоносу і хаосу є жіноча емоційність (якій відповідає непросвітленість та безформність) та матріархальність як вираження гендерної влади цієї безформності на рівні сім'ї як мікросегменту соціальності.

Особливістю України є злиття означених складників хтонічності і хаотичності язичницького розуміння землі із атрибутикою сакралізованої в православ'ї Пресвятої Богородиці, що створює цікавий синкрет, який уможливлює легітимацію матріархату як складника соціальної моралі.

Матріархат набуває інституційованості через систему гендерної соціалізації на всіх її рівнях (соціалізація в рамках сім'ї, в закладах дошкільної, середньої та вищої освіти). Ця система нав'язує і насаджує гендерні сценарії всебічної культурної, соціальної та психічної кастрації носіїв маскулінної гендерної ідентичності шляхом репресії, дискредитації, маргіналізації чоловіцтва як гендерно-демографічної групи.

Теоретико-методологічні засади проблеми досліджувалися в працях Ш. Берн, Т. Бендас, І. Кона, Ю. Романенка, Ю. Розі, В. Крячка, Г. Бондар, О. Новосьолова. Зазначені автори досліджують перш за все ментальний контекст проявів андроцидарності української культури (В. Крячко); соціо-гендерні (релігійно-моральні) складники нерівності в українському суспільстві (Г. Бондар); демосоціологічні закономірності скорочення чоловічої популяції; дифузії ідентичності як корелянта дефіцитарності маскулінного начала та ноопатії (Ю. Романенко); матріархальної держави як інструменту андроциду та забезпечення фактичного матріархального расизму в деяких пострадянських державах (О. Новосьолов) [14; 23; 79; 80; 88; 112; 135; 140; 194].

Механізмами культурної, соціальної та психічної кастрації маскуліноморфів та маскуліноїдів стають морально-етична деагресивізація

шляхом прямого обмеження лідерства та висуванства; нав'язування системи зовнішньо-залежного оцінювання особи чоловіка, режиму відсутності внутрішньо-групових референцій; блокування цілеспрямованої агресії шляхом створення умов знецінення конструюючого інтелекту на користь репродуктивного (що дозволяє віддавати переваги на всіх рівнях системи соціалізації жінкам); блокування цілеспрямованої агресії шляхом сексуальної депривації та дискредитування носіїв маскулінної ідентичності, які дозволяють собі відкрите вираження своїх гендерних амбіцій [144; 159; 160].

Результатом культурної, соціальної та психічної кастрації стає субмісивність чоловіків як носіїв маскулінної ідентичності щодо носіїв фемінної та квазіфемінної ідентичності, що створює передумови для жінкозалежного статусу чоловіцтва як спільноти, яка має здійснювати щодо жінок та дітей допоміжні (а не провідні, лідерські) функції [162].

Прихованим результатом субмісивності стає не просто культурна та соціально-рольова залежність чоловіків, а їх всебічна депотенціалізованість як суб'єктів соціального інтелекту та соціальної ініціативи. Відповідного заломлення зазначена депотенціалізованість набуває також і в сфері сексуальної культури. Оскільки в останній вкорінюється матріархальний сексизм, чоловіки втрачають не просто ініціюючі ролі, вони перестають бути акторами ініціюючої сексуальної поведінки і носіями маскулінної статевої агресії.

Всебічна деагресивізація сексуальної поведінки стає можливою через всебічну дресуру та заміну сексуальної агресії різноманітними сурогатами, зокрема – романтично-пригодницькими відносинами, еротоманією, шоппінгом, алкоголізацією, непродуктивною буліфагією тощо. Маскуліноморфи та маскуліноїди позбавляються права на самостійний побутовий дискурс, гендерна тематика якого підлягає всебічному відформатовуванню з боку феміноморфів та феміноїдів [144; 159; 160].

Наслідком придушення базисної щодо тіла гендерної ідентичності маскуліноморфів та маскуліноїдів стає гендерне розщеплення свідомості та

поведінки як у чоловіків, так і у жінок. Чоловіки змушені відтворювати особливості феміноморфних та феміноїдних ідентичностей, штучно нейтралізуючи власну сексуальну агресію шляхом її переведення в площину девіантного саморуйнування або ж кримінальних форм активності [144; 159; 160].

Їх гендерна свідомість та поведінка оперують подвійними стандартами, такого ж подвоєння зазнають і гендерні експектації. Від чоловіків, з одного боку, вимагають ініціативи, наступальності, твердості, проте, при найменших виявах зазначених особливостей піддають відповідну поведінку певним формам соціально-моральної та «правової» репресії [144; 159; 160].

Легітимності набувають переважно чуттєво-імпульсивні прояви чоловічої агресії, яка, до того ж, має субмісивну щодо жіночої агресії форму прояву (самочинна ініціатива прояву чоловіками будь-якої свідомісної і самочинної агресії репресується в моральний або юридичний спосіб).

З іншого боку, відбувається агресивне розгвинчування жінок, які отримують карт-бланш на реалізацію агресії в більшості доступних форм. Такі регулярні тренування в агресії (починаючи від фізичного насильства над чоловіками в дошкільних та шкільних дитячих закладах і закінчуючи судово-процесуальним насильством у вигляді «узаконеного» рейдерства над чоловіком – відбирання майна, дитини і т.п.) уможливлюють гендерне позиціонування жінок як квазімаскуліноморфів (квазімаскуліноїдів) і уімовірнюють відповідні гендерні перверсії [162].

Всебічна заблокованість чоловіків в реалізації відкритої сексуальної агресії при заохоченні її прихованих форм вмотивовує не лише до звичайної (біологічно-відповідної гетеросексуальної) поведінки, але і до різноманітних девіацій. На відміну від жінок, для чоловіків ці девіації зміщуються із власне-сексуальної сфери в несексуальну (соціально-економічну, службову та соціокультурну).

Розглянемо декілька варіантів гендерних девіацій, які є похідними від матріархату і феміноцентричної гендерної культури [143; 161].

1. Андрофобія та гомофобія, яка полягає в проявах відкритої/прихованої ворожості фемінних та феміноїдних чоловіків та квазімаскулінних жінок щодо маскуліноморфів та маскуліноїдів. Важливо зазначити, що в матріархальній гендерній культурі здійснюється насадження недовіри чоловіків одне до одного, що є підкріпленим відсутністю референцій чоловіцтва як гендерно-демографічної спільноти [144; 159; 160].

Спілкування чоловіків одне з одним піддається відкритому або прихованому остракізму, висміюванню, гендерному форматуванню (у вигляді перешкоджанню жінок спілкуванню чоловіків в чисто-чоловічих компаніях). Такому стану сприяють в тому числі і насаджувані жінками і матерями сексуальні страхи [162], всебічна демонізація та скотомізація чоловіків із маскулінною ідентичністю шляхом приписування їм звіроподібних та морально-низемних властивостей на тлі всебічної п'єдесталізації/ідеалізації жінок [143; 161];

2. Непродуктивна конкуренція в різноманітних колективах, яка виявляється у формі прихованої ворожості, лицемірстві, плітках, мобінгу, створенні штучних перешкод для будь-якої мобільності, саботажу. За рахунок андрофобії та гомофобії в чоловічому середовищі вкорінюються лицемірство, недовіра, перестають працювати механізми афіліації та групової соціотерапії, які, зазвичай дозволяють чоловікам психологічно підтримувати одне одного, забезпечувати розрядку на рівні вербальної комунікації.

Оскільки безумовним медіатором комунікації чоловіків стає жінка, то сама її присутність стає чинником заблоковування прозорого та відвертого спілкування; заблоковування виявляється через форматування комунікативного простору в напрямі корекції теми спілкування, можливостей послуговування специфічною лексикою (в тому числі обсценною), обмеження часових можливостей спілкування тощо [161].

Медіаторство жінки в умовах матріархату здійснюється не лише при спілкуванні «віч-на віч», але і за умов заочної оцінки дружніх та товариських стосунків чоловіка, в яких жінки здійснюють відповідне ранжування, що

неминучим чином впливає як на формування соціального капіталу, так і на можливості виконання чоловічою спільнотою соціотерапевтичних функцій.

Зрозуміло, що фундаментальне чоловіче право на вибір партнерів по комунікації не просто зазнає обмежень і спотворень на мікрорівні. Відбувається декапіталізація чоловічих стосунків на рівні гендерної спільноти, що призводить до втрати суспільством в цілому механізмів вертикальної інтеграції. Нав'язуваний жінками режим переважних горизонтальних комунікацій при переважанні емоційно-особистісних механізмів відбору партнерів по комунікації зводить внутрішньо-спільнотну комунікацію нанівець, що остаточно підриває основи селекції за ознаками діяльнісної ефективності. Більше того: властивий матріархату механізм емоційно-особистісного відбору, поширюючись в суспільстві, призводить до закономірної втрати міжспільнотних та міжінституційних зв'язків [162].

Наслідком цього стає, як зауважує Ю. Романенко, перетворення суспільства-системи на суспільство-агрегат, в якому переважають зовнішні «скріпи» і утворюються домени приватної ініціативи в публічних інститутах, що делегітимує останні. Маємо зауважити, що хоча і гіпотетичним, але високоімовірно-верифікованим може бути твердження щодо кореспондентності між матріархатом і непотизмом як проявом феодалізму в Україні [194, с. 80–115]. Звісно, що вищезазначена авторська теза потребує розгорутішого емпіричного обгрунтування, проте, навіть за відсутності прямих доказів, їй не бракує непрямих.

3. Психологічне та фізичне насильство в ієрархічних спільнотах, в тому числі – в військових частинах, пенітенціарних установах і т.п., яке не має раціональної вмотивованості. Найпоширенішими різновидами такого насильства є насильство в збройних силах та пенітенціарних установах, хоча невиключеними є також різноманітні випадки психологічного насильства в інших закритих спільнотах.

Неможливість адаптуватись до девіантогенного середовища та фактичне табуювання всіх форм соціотерапевтичного розвантаження

чоловіків вмотивовує останніх до саморуйнівних девіацій, серед яких найпоширенішими стають тютюнопаління, алкоголізація, наркотизація, суїцидальний трудоголізм, резидуальне засмічуюче харчування (споживання харчових продуктів із шкідливими домішками та загалом їжи, шкідливої для здоров'я), дрес-мазохізм (носіння незручного, неадекватного погодним умовам або брудного одягу), недбале ставлення до власного здоров'я та гігієнічних стандартів, що, врешті-решт, призводить до передчасної смерті.

4. Різновидами субститутних девіацій, поширених серед чоловіків, можна вважати також ті, які формуються на психо-сексуальному грунті в відносяться до так званих вторинних девіацій [162].

Як вже відзначалося автором в одній з попередніх публікацій, гендерні ідентичності чоловіків та жінок в українській гендерній культурі формуються переважно як розщеплені (трансфігуровані), що зумовлює відповідну суперечливість соціогендерної поведінки в аспекті атрибутування у жінок чоловічих прав та обов'язків та відповідних соціальних експектацій щодо гендерної поведінки; в поведінці чоловіків переважає, відповідно, пасивно-фемінна складова, чому сприяє модель виховання, спрямована на порушення кордонів особи і легітимована в гендерній культурі завдяки гіперпротективності матерів щодо чоловіків (патерн, який зазнає продовження у шлюбі у вигляді гіперпротекції жінок щодо чоловіків). Таким чином, гендерна трансфігурація в міжособових партнерських та шлюбно-сімейних відносинах сприяє викривленню гендерної свідомості на догоду ідеології матріархального расизму та сексизму [143].

Продовженням матріархального расизму та сексизму стає трансфігураційний гомосексуалізм, під яким ми, в даному дослідженні, будемо розуміти інверсії сексуальної ідентичності, які, за умови їх витіснення і соціального репресування, заломлюються як в сексуальних, так і в несексуальних сферах соціальної діяльності, як-от: на рівні побутових комунікацій, соціальної моралі, виконання соціальних зобов'язань.

Трансфігураційний гомосексуалізм виявляється, перш за все, у атрибутуванні жінки як стандартизатора та експерта більшості людських відносин при полишенні чоловікові сфери взаємодії «людина-техніка» та «людина-знакова система». Перебирання на себе всілякої ініціативи, в тому числі сексуальної, відбувається в різноманітних гендерних іграх, в яких відбувається, згідно слів О. Новосьолова, інверсія домінування [162].

Інверсія домінування здійснюється шляхом пасифікації чоловіка, себто, шляхом нав'язування йому режиму покори, безініціативності, знецінення його проектів і т.п. При цьому жінки експлуатують багаточисельні матріархально-сексистські стереотипи, які маються на увазі за умови реалізації щодо чоловіків приховано-знецінюючої поведінки.

До каталогу подібних стереотипів є включеними настанови щодо визнання чоловіків обслуговуючим прошарком жінок та інструментом задоволення їх бажань; стереотип щодо інтелектуальних переваг та вищої чуттєвої розбірливості (емоційно-чуттєвої компетентності) жінок у порівнянні з чоловіками; стереотип щодо відсутності почуття власної гідності та охочості чоловіків до приниження та керівної ролі жінки; стереотип щодо чоловічої неспроможності вирішувати побутові проблеми; стереотип щодо сексизму, девіантності та інфантильності чоловіків.

За умов матріархату в українському суспільстві експлуатуються також міфи: а) щодо заміни відносин ієрархії на відносини партнерства, привнесення в суспільну свідомість таких «жіночих» цінностей, як миролюбність і творення, (замість, мовляв, основоположних цінностей андрократії, якої в Україні практично не існувало); б) про неприпустимість статевої дискримінації (при її фактичній реалізації щодо чоловіків); в) про фундованість соціального порядку на принципах гендерної рівності та справедливості, що на практиці означає не стільки рівність прав, скільки гарантування жінкам можливостей необмеженого домінування за ширмою проголошуваної рівності; г) про неприпустимість примусу, експлуатації та

репресії по відношенню до жінки, а також міфологія толерантності як справжньої чоловічої чесноти.

Відповідним чином, жіноцтво створює умови для соціальної селекції чоловіків, які є носіями фемінної (квазімаскулінної) ідентичності при збереженні соціально-рольових ознак гіпермаскулінності. Проте, останню можна розглядати як своєрідний компенсаторний вияв, що уможливлює ситуаційне збереження життя в соціопатичних обставинах вмотивовування до морального розкладу та суїциду.

Ю. Медвєдєва (Ю. Розя) у своєму дисертаційному дослідженні та монографії з однойменною назвою з соціології смертності називає це явище «латентним аутоетноцидом» [135, с. 30–52], із чим автор цієї статті повністю погоджується. Єдиним уточненням могло б бути твердження щодо різної поширеності подібного явища в різних частинах популяції – чоловічій та жіночій. Те, про що Ю. Медвєдєва говорить як про загально-соціальну особливість, на нашу думку, можна віднести перш за все до чоловіків.

Резонами для подібного уточнення є те, що соціо-психічна кастрованість, зумовлена ноопатіями та стійким хаотичним станом, індукує суїцидальну мотивацію перш за все в чоловічому середовищі за умови викривлення гендерної ідентичності і згубного впливу усвідомлення значної поширеності трансфігураційного гомосексуалізму [143].

Останній стає вже не сексуальною, а соціально-рольовою девіацією, яка за змістом співпадає із деструктивним втручанням/проникненням ентропійно-агресивізованих суб'єктів (перш за все – в особі органів держави) в сфери соціального життя, що ще зберігають острівці соціального порядку.

Отже, субститутні гендерні девіації [162] є пов'язаними перш за все:

а) з всебічним морально-психологічним, фінансово-економічним, соціально-рольовим приниженням/периферизовуванням чоловіка на рівні сім'ї, яка в своєму матріархальному різновиді підтримує м'яке андроцидарне середовище, основне призначення якого полягає в унезручненні чоловічого повсякдення з використанням технологій м'якої кастрації. Цільовою

настановою подібних практик є перетворення чоловіка на пасифіковану жертву, інструмент забаганок жінок та дітей, формуванням у хлопчиків фемінно-пасивних гендерних аутостереотипів;

б) з прихованими дискримінаційними практиками в різних соціальних сферах, перш за все – в сфері соціального, сімейного, військового, пенітенціарного законодавства, які реалізуються через створення погіршених умов перебування та утримання чоловіків в різних соціальних просторах, упередженого прийняття рішень щодо різних справ, де чоловічі інтереси загалом ігноруються (перш за все – у сімейних справах щодо розлучення, поділу майна, виховання дітей тощо), припущення щодо чоловіків ненормованого насильства, катувань, принижень особистої гідності при обмеженості зазначених дій та виявів щодо жінок.

Цільовою настановою подібних практик стає поглиблення депресивних та суїцидальних настроїв в чоловічому середовищі, що є вигідним правлячим групам із геноцидарними інтенціями;

в) із загальною недовірою, гомофобією, моральною розкладеністю чоловічого середовища, відсутністю маскулінної солідарності, яка могла б істотним чином пом'якшувати наслідки соціопатичної деструктивності. Загалом йдеться про брак гендерної моралі маскулінного чоловіцтва (в даному випадку – це не тавтологія, оскільки в Україні переважає фемінне і квазімаскулінне чоловіцтво як номінальна соціогендерна спільнота) [161].

Соціо-психічна кастрація посилюється за рахунок руйнівного впливу гомофобії на формування соціального капіталу чоловіків в чоловічому середовищі. Відносини між чоловіками за рахунок їх соціальної фемінізованості стають нестійкими, поверхневими та мінливо-множинними, що унезручнює формування відносин в форматі дружби та товариства. Натомість відбувається формування фейкових (квазідружніх та квазітовариських) відносин із прихованими утилітарними мотивами, що призводить до знецінення предметно-діяльнісної складової соціальної взаємодії та висуває на перший план непродуктивний корпоративізм [143].

В умовах корпоративізму відбувається підміна продуктивної предметної діяльності сурогатними симуляціями, розрахованими не стільки на отримання корисного соціального ефекту, скільки на справляння позитивних вражень, необхідних для введення в оману та подальшого отримання тих чи інших вигод. Таким чином, відбувається формування соціального театру симуляційної інституційності, контакт з якою лише посилює настрої соцієтальної депресії, нігілізму, профанованості суспільного життя.

Отже, актуалізована проблема виходить за межі соціології гендеру, зачіпаючи макросоціологічні виміри української соціальності. Сама інституціалізованість матріархальних гендерних практик, які підтримують режим стійкої андроцидарності, виражає загальну інтенцію правлячих груп України на загальне скорочення популяції та створення етносоціального вакууму, необхідного для поглиблення процесів етнічного виродження та заміщення автохтонного населення транзиторними етнічними спільнотами із невизначеною ідентичністю. Скороченню чоловічої частини демопопуляції та загальній депотенціалізації сприяє гендерне насильство, про яке і піде мова в наступному параграфі роботи.

3.4. Насильство в гендерній культурі України

3.4.1. Гендерне насильство як предмет соціологічної рефлексії в українській соціології та міждисциплінарних дослідженнях

Особливої уваги в контексті гендерної культури потребує проблема гендерного насильства. При цьому доволі цікавими є міжстатеві розбіжності в ставлення до фізичного насильства та морально-психологічного насильства у чоловіків та жінок. Стереотипне ставлення до насильства є відображеним у

багаточисельних приказках на кшталт «Б’є – значить, любить», Бий бабу молотом – буде баба золотом», «Жінка небита – що сокира незаточена». Отже, опрозорення потребують особливості ставлення до домашнього насильства і розуміння того, чи можна вважати його маркером кохання [159].

Українська культура, як слушно зауважує Ю. Романенко, є фаміліоцентричною та дітоцентричною. Чоловіки та жінки ставлять сім’ю та дітей, що називається, на сакральний п’єдестал. Йдеться в тому числі і про нав’язування дорослими сімейного сценарію своїм дітям в доволі ранньому віці. Тут треба зауважити, що цей сценарій і нині не може вважатися повністю архаїчним, хоча, його впливовість в міських умовах істотним чином знизилася у порівнянні з радянським часом [194].

Створення сім'ї для архаїчної гендерної свідомості українців було, як і є понині своєрідним надзавданням. Архаїчний шлюбно-сімейний сценарій припускає своєрідне присиловування до шлюбу хлопців та дівчат, які є змушеними одружуватися в ранньому віці, часто із припущенням незапланованої вагітності та недостатній соціо-економічній адаптованості в задоволенні власних потреб. Відповідно, молоді сім’є вирізнялися і вирізняються гендерною неосвіченістю та, відповідно, подвійними гендерними стандартами в оцінці ролі чоловіків та жінок в сімейному життєустрої.

Батьки були впевненими, що опанування дітьми навичок управління домогосподарством є цілком достатнім для їх щасливого шлюбного життя. З іншого боку, сексуальну культуру населення можна вважати як тоді, так і нині, примітивною і такою, що є побудованою на почуттях сорому, провини і страху перед сексуальністю. Формальна освіта щодо статевого життя і репродуктивного здоров'я навряд чи може вважатися достатньою [159].

В гендерній культурі набуття молоддю досвіду інтимного спілкування та залицяння до протилежної статі відбувалося під час ритуалу під назвою «вечорниці». На вечорницях юнаки демонстрували як свою психічну, так і сексуально-фізичну домінантність. Водночас розважально-рекреативна та

трудова компонента в ритуалі переважала за обсягом сексуальну та фліртуозну [175].

Після свят Катерини, Андрія або Миколи в українців починалися вечорниці. Незаміжні дівчата кожного вечора сходилися до хати переважно самотньої вдови чи солдатки (її називали паніматка або досвітчана матір) і приносили з собою прядки, днища та веретена. Пізніше до них приєднувались і парубки. У кожному кутку села, а то й на кожній вулиці були свої вечорниці. Рідним братам і сестрам ходити на одні і ті самі вечорниці не годилося.

Якщо вечірні зібрання закінчувалися до півночі, їх називали «вечорниці», а якщо тривали аж «до третіх півнів» – це вже були досвітки. Домовлятися про приміщення для гулянь було завданням дівчат. За гостинність вони намагалися віддячити господині хати: кожна несла з собою трохи хліба, пшона, борошна, картоплі, приносили також дрова. Раз на тиждень досвітчаній матері одпрядали пряжу. Особливим чином віддячували паніматці на Василя, коли молодь гуртом приходила з гостинцями (хлібиною, шматком сала), вона ж усіх приймала та пригощала. У будні дівчата на вечорницях не просто розважались, а пряли, вишивали, шили сорочки, вишивали рушники собі на придане. Уявіть, як радісно й весело йшла робота у гурті своїх однолітків – із піснями і сміхом, під оповіді різних бувальщин та небилиць. Дбали дівчата й про власну репутацію, адже вміння спритно працювати бачили не лише подружки, але й хлопці, потенційні кавалери. Чи не на таких молодіжних зібраннях складалися різноманітні характеристики їхніх учасниць, що відбилися згодом у прислів'ях та приказках: «У роботі "ох", а їсть за трьох», «На роботу ззаду волочиться, а з хлопцями хихочеться», «До роботи недужа, а до танцю – як ружа», «Як на вечорниці іде, то земля гуде, а як до роботи, то нема охоти».

За поведінкою молоді на вечорницях суворо стежила господиня хати, про яку говорили: «Паніматка як сова, а очі шулічі». Із наближенням ночі до хати приходили хлопці і… затівали жарти та бешкети: могли прядку вкрасти

або куделю підпалити, через гребінь цілувалися із дівчатами, які їм сподобалися. Парубки жартували один з одного і глузували. Коли хтось із них починав куняти, йому мастили обличчя сажею, до одягу пришивали «хвости», а в чоботи наливали води чи насипали попіл і ганчірки там «золили». Таке покарання могло спіткати хвальків та задавак, або ж новачків, які вперше прийшли на вечорниці. Десь після 1-2-ої ночі на долівки трусили солому, і молодь лягала відпочивати.

Таким чином, передріздвяний час був особливим для молоді. Дівчата щовечора збиралися в одній хаті, де вони пряли, шили та вишивали. Ближче до ночі до них приєднувалися хлопці, після чого розпочиналися залицяння, бешкети та веселощі.

При переважанні розважальної компоненти, тим не менш, йдеться про те, що вечорниці були для багатьох молодиків майданчиком догенітального сексуального досвіду. В деяких випадках розмови, жарти, пісні і танці переходили в сумісне спання хлопця і дівчини, які подобалися одне одному, в одному будинку. Ця частина вечорниць давала можливість молодим людям продовжувати спілкування і обирати партнера для майбутнього шлюбу [159].

Друга частина вечорниць, яка ставала, по суті догенітальним зляганням, часто ставала причиною незапланованої вагітності. Це означало на практиці, що секс мав місце, проте, через напівзабороненість та сором’язливість молодят сам факт сексуальних зносин їм доводилося ретельно приховувати від розголосу.

І. Гнатенко та О. Кісь наводять приклади знущальних хуліганських дій хлопців щодо дівчат, які могли помщатися їм за сексуальну непоступливість. За умови відмови хлопці збиралися ватагами і помщалися дівчатам, розмазуючи їх будинки смолою або знявши її ворота. Іноді вони також били упертих дівчат, які могли мати трагічні наслідки.

«Таким чином, дівчата звикли до гендерно-нормативної поведінки, що означало для них бути стриманими і відповідальними у відносинах з чоловіками. І хоча вечорниці, згідно даних авторки, не передбачали жодного

статевого зв’язку, через особливості деагресивізованого ставлення до сексу та неосвіченість в сфері чоловічої та жіночої фізіології, 4 з 10 жінок втрачали цноту під час цих традиційних зібрань. Іноді «невинні» п'єси, ініційовані чоловіками, закінчилися вагітністю [71].

І. Ігнатенко в своїй монографії «Жіноче тіло в традиційній культурі українців», пояснює, що подібні інциденти мали жахливі наслідки для дівчини. Вона або ставала самотньою матір'ю, або зазнавала маргіналізації щодо суспільства, або була змушеною продовжувати сексуальні стосунки з хлопцем, який отримував можливість погрожувати їй оприлюднити втрату нею невинності для громади [65, с. 33–36].

І. Ігнатенко у вже згаданій монографії відзначає, що «…оскільки досить часто місячні вважалися за щось непристойне і сороміцьке, у народі вірили, що святі жінки не мають місячних. Саме тому клімактерій досить часто сприймався селянками як бажаний…адже вони ніби поверталися у стан, у якому перебували до прокляття Богородицею… У такому разі казали, що «помили руки», адже після клімактерію мати стосунки з чоловіком вважалося непристойним. Авторка цитує М. Грушевського, де йдеться про народне переконання, ніби у «чесноі» дівчини влітку місячних не буває, а є вони тільки у жінок: «жнивами місяців з три нема циганів у дівок; а у котороі е і жнивами, так це погане зілля, то то така вже вона и дівка. Тіко звання, що дівка, а вона вже пряма молодиця, тіко не пов’язана ще. От дурить! А чого-ж то воно, що у чесноі, доброі ще дівки та в жнива не бувае, а вже аж під осінь одкриваеться! На що вже Настя яка була, а і в неі не було в жнива. Бог уже так устроів. Кажуть ще, що е і такі, що і не «прогуляні» (з «калиною»), а перуться і в жнива, але я таких не знаю і мені здаеться, що то тіко дурять, що то дівки, а воно вже казна що не дівка. Та і мати таке було кажуть, що то вже не дівка, як жнивами в неі е. Хай і важко робить, хай хоч і як, а влітку не бувае у дівчат цього лиха. І в нас і в усіх то так було: як жнива, то ми і не перемось жадна з нас. І в наймичок моіх цілі жнива бува чисто. Так само бувае і у великий мороз»… Імовірно, таке

вірування виникло через уявлення про місячні як ознаку, притаманну лише «нечистим» жінкам, а «чистими» вважалися малі дівчатка, незаймані дівчата та старі жінки [Ігнатенко І. Жіноче тіло в традиційній культурі українців.

Сільська громада відігравала ключову роль у забезпеченні «правильних» життєвих сценаріїв і покарання жінок у разі порушення ними моральних настанов. Громадська думка підтверджувала, що все в житті жінки відбувається у відповідності із дотриманням двох обов'язкових вимог: невинності перед одруженням і материнства опісля нього.

За умов різноманітних девіацій громада вважала жінку такою, що псує свою моральну репутацію і підлягає негативним санкціям у формі як психологічного, так і фізичного насильства. Так, категорично не при пускалася (хоча і на практиці мала місце) позашлюбна вагітність. Дівчина, яка завагітніла поза шлюбом, називалася «покриткою» і обмежувалася спілкуванням зі своєю громадою.

В соціальних уявленнях українського села будь-які контакти з покритками ведуть до негараздів. За даними І. Ігнатенко, яка наводить дані В. Гнатуйка, вагітних позашлюбних дівчат публічно били березовими та буковими різками під «акомпанемент» церковних дзвонів. Дослідниця констатує подвійні гендерні стандарти, що не є дивними за умов матріархату: ставлення до чоловіків-звабників відрізнялося ліберальністю, що також знаходило відображення у приказках на кшталт «на козаку нема знаку» [65, с. 33–36].

Під пильним стеженням громади відбувалася також втрата цноти. У відповідності із цим сценарієм, втрата невинності відбувалася в спеціальному приміщенні – коморі, від чого пішла назва ритуалу – «комора». Саме тут мав відбуватися перший статевий акт, перед яким наречену перевіряли на предмет наявності у неї гострих предметів, щоб пересвідчитися, що вона не буде симулювати втрату цноти. На жінку надягали білу сорочку, яку вона мала продемонструвати при свідках із наявними плямами.

Зрозуміло, що на наявність гострих предметів перевірялося також приміщення, а тіло жінки опісля першого злягання також піддавалося ретельному огляду при свідках. Плями крові на сорочці ставали підтвердженням цноти. За їх відсутності жінка вважалася збешчещеною і підлягала моральному мобінгу (цькуванню). На винну у відступі від норм щодо цноти жінку надягали ярмо і водили по селу, супроводжуючи такий показ публічними приниженнями і зневажливими текстами. При цьому приниження дівчина зазнавала вже опісля вступу в шлюб як від свого чоловіка, так і від батьків (власних і батьків чоловіка) .

Висновок, який робить дослідниця, стосується неприналежності жінки її власного тіла в умовах матріархату. Додамо до цього, що в умовах сучасного політичного матріархату тіло жінки також не належить їй з причин повного відчуження його в умовах домашньої проституції. Домашня проституція виступає тією формою організації шлюбно-родинних відносин, коли жінка є змушеною вступати в шлюб із соціо-економічних та політичних мотивів, які імплементуються матріархальною державою та її ЗМІ.

Пафосне освячення жінки, насправді, є формою приховано-лицемірного знущання над нею в повсякденному житті, де неофеодальна матріархальна держава, принижуючи чоловіків, робить фактично приниженими і жінок. Отже, жінка фактично відчужується від власного тіла і приносить свої інстинкти в жертву політичному матріархату та можливості соціально-економічної експлуатації чоловіка, що негативно позначається як на родині, так і на суспільстві в цілому.

В продовження цих міркувань авторесса зауважує, що в ритуалах, «комори» застосовується як психологічне, так і фізичне насильство над жінками. Фактично родичі чоловіка стають свідками першого статевого акту між молодятами. Ба більше: у випадку неможливості для молодого чоловіка здійснити дефлорацію молодої для її здійснення призначається дружко (друг чоловіка, який «допомагає» йому в цій справі), або ж дефлорація відбувається найстаршим за віком чоловіком.

Таким чином, міркує авторесса, інтимність стає відкритою, а у разі порушення «правильного» сценарію жінки караються публічно. Так само сільська громада контролює всі фізіологічні процеси в жіночому організмі. Йдеться, зокрема, про місячні, які громадська мораль презирливо називає «цигани». Жінка в українській традиційній культурі мала всіляко приховувати цей фізіологічний процес та його сліди на одязі від помічання зовнішніми спостерігачами. В період місячних їй взагалі рекомендувалося уникати контактів як з продуктами харчування, так і брати участь в здійсненні будь-яких церемоній та приймати участь в святах.

Соромом, провиною та відразою ставали і так звані вечорниці, на яких молодь практикувала дещо середнє між петтінгом та мастурбацією. Класичне злягання у формі статевого акту замінювалося, по суті, дефектним коїтусом з елементами навколо-генітальної мастурбації. Ця практика отримала назву «притула».

Дівчина фактично здійснювала стимуляцію статевого органу хлопця, стискаючи його між ногами, в той час як хлопець намагався здійснювати кліторальну мастурбацію. Наслідком таких дій, за відсутності статевої грамотності, ставала передчасна еякуляція і, відповідно, запліднення дівчини. Далі розгортался драма/цькування покритки, що зазнавала безчестя від односельців

Самі статеві акти в українському селі перетворювалися на випадкову злучку на сіновалі або в лісі, інших випадкових місцях. У власній оселі молодята піддавалися ретельному стеженню з боку тещі або свекрухи, фактично, секс не виконував в українській сім’ї своєї гедоністичної функції. Саме тому в сексуальній культурі українців міцним чином вкорінилися почуття страху, сорому, провини і огиди. Значна чисельність українських жінок на рівні культурно-історичної пам’яті зберігають цей травматогенний досвід.

З іншого боку, в сучасній Україні відповідні трансформації в цьому сегменті культури навряд чи можна вважати такими, що відбулися.

Зберігається фактично середньовічне дикунство в аспекті сексуальної культури догенітального задоволення. Серед чоловічої частини населення активно насаджується гомофобія, поширеним є гендерний расизм щодо міноритарних гендерних спільнот.

Процесу народження дитини за описом авторесси, передували різноманітні абсурдні ритуали. Для пришвидшення вагітності повитухи рекомендували жінкам стрибати з лавиці, використовували качалку для «розкочування» плоду в череві (ми можемо лише здогадатися, якою була статистика смертності внаслідок подібних практик). Найпринизливішим, звісно, був сам ритуал «комора», якому передувала «ревізія» жіночого тіла родичами чоловіка.

Жінку ретельно перевіряли на предмет присутності у неї загострених речей (сережок, перснів та ін.), щоб запобігти симульованій дефлорації. Коли виявлялося, що молода втратила пліву дівочості до першої шлюбної ночі, подія супроводжувалася гучним скандалом та хуліганськими вчинками односельців. Сам жених опісля з’ясування того, що його жінка одружилася з ним не дівчиною, міг відшмагати її батогом.

Сама невістка мала в принизливій формі просити у оточуючих вибачення за свою аморальну поведінку. Надалі відбувався колективно-груповий мобінг девіантки: їй знімали ворота, на дах будинку затягали воза, саму хату вимазували сумішшю кіптяви і дьогтю, били шибки та ін.

Того самого насильства жінка зазнавала за умови відсутності материнства. Соціальні уявлення були фундованими навколо того, що лише жінка, яка народила дитину, може вважатися повноцінною людиною. Відсутність дітей тлумачилася не на користь жінки, оскільки відсутність дітей помилково вважалася наслідком аморальності/розпусності жінки або кари Божої. В цьому сенсі будь-яке порушення репродуктивного сценарію часто призводило до емоційного насильства та ізоляції жінки від сільської спільноти.

Доволі часто в науковій літературі міститься посилання на норми християнської моралі, яка, мовляв, була першопричиною подібного ставлення до жіночого тіла, фізіології та сексуальності. Тут спостерігається деяка плутанина християнської моралі, що випливає із Священного Писання, та церкви, яка своїми спотвореними тлумаченнями справила вплив на інвертоване розуміння чоловічих та жіночих гендерних ролей.

Тлумачення біблійних історій припускає не просто варіативність, а полісемантичність. Проте, церква завжди намагається монополізувати ортодоксальне тлумачення. Мало того: самі вірші із Священного Писання, доволі часто вибірковим чином вводяться в контекст інтерпретації, а важливі паралельні посилання не згадуються і не тлумачаться взагалі.

Так, Священне Писання містить приписи щодо неухилення чоловіків та жінок від своїх сексуальних обов’язків. В той же час, священнослужителі не наголошують на цьому в проповідях, зате роблять акценти на покорі жінок чоловікам. З іншого боку, саме священство пропагує слухняність щодо влади, підтримує репресивні заходи щодо жіноцтва, приєднується до цькування і т.п.

Суспільство надає чоловікам можливості виконувати ролі сімейних лідерів, годувальників та забезпечувачів добробуту родини і, за необхідності, суб’єктів домашнього судочинства. У законах і звичаях різних регіонів України можна знайти положення про те, що жінки, у свою чергу, повинні любити, поважати, задовольняти і бути слухняними до своїх чоловіків, лідерів сім'ї. Історично підтвердженими є також документи, які містять інформацію про право чоловіка на фізичне покарання своєї дружини у разі зради, непокори, ліні або марнотратство.

В той же час, чоловіки як агенти гендерної соціалізації вживали заходів щодо обмеження домашнього насильства, що відбувалося із доволі низькими результатами. Так, в західних областях України жінки могли подавати на розлучення або ж звертатися до суду із цивільним позовом проти чоловіка. Покаранням для останнього могли бути штраф або короткострокове

ув'язнення. Факт сімейної зради підлягав покаранню у формі штрафів або публічного побиття, яке відбувалося прямо біля церкви.

В. Маслійчук на основі дослідження кримінального судочинства 17–18 ст. констатує значну поширеність справ про домашнє фізичне насильство. Останнє практикувалося не лише чоловіками щодо жінок, але і жінками щодо дітей, а також близькими родичами чоловіка/жінки щодо чоловіків та жінок [65, с. 79–80].

Так, матері здійснювали побиття дітей руками, шкіряними ременями різками або ганчірками. Саме фізичне покарання вважалося ефективною виховною технологією із посиланням на відомий припис, згідно якого батьки, які жаліють різки для дитини, псують власну дитину.

В українському фольклорі відображаються епізоди домашнього насильства свекрухи щодо невістки, а також багаточисельні випадки насильства і насмішок з боку членів його родини. В. Маслийчук констатує наявність в історичних архівах справ як з приводу як фізичного насильства, так і вимушеного голоду. Сюжет «Кайдашевої сім'ї» Нечуя-Левицького описує реальність морально-психологічного та фізичного насильства: сварки між членами традиційної родини описуються автором з гумором, проте, із драматизмом родини в матріархальному суспільстві [65, с. 79–80].

О. Кісь описує якості української жінки, якими повинна була володіти кожна українська дружина, серед яких гнучкість, толерантність та вміння уихилятися від відкритих конфліктів. Жінки мали в такий спосіб ухилятися від виявів відкритої агресії, щоб не ставати жертвами домашнього насильства. Звідси авторесса робить висновок про те, що лише дуже сміливі жінки наважувалися відкрито протистояти матріархальній системі морально-психологічного насильства свекрухи, що виступала в альянсі із чоловіком [71, 89–110].

Водночас імовірними були змови між жінками супротив чоловіка заради його спільної експлуатації. Попри латентність опору та зовнішню дипломатичність, а також гнучкість та маскоподібну толерантність, яка

поширювалася, в тому числі на членів родини чоловіка, відносини в родинах від зазначеного ставали дедалі загостренішими.

Це означало, що як чоловіки, так і жінки все частіше ставали жертвами гендерного морально-психологічного та фізичного насильства. Жінка піддавалася такому насильству, якщо вона переходила в «прийми» до оселі чоловіка і проживала разом із його батьками, чоловік піддавався насильству при зворотніх обставинах: коли йому доводилося йти в прийми до батьків жінки і проживати разом з ними.

Серед форм насильства були поширеними мобінг на грунті побутових проблем, які були зумовленими, перш за все, низькими статками більшості родин та виникаючими на грунті цих нестач суперечностями. Репертуар гендерного насильства був закріпленим в фонді українських приказок, які узвичаювали побутове насильство. На фізичне насильство чоловіків жінки відповідали асиметрично через використання домашніх практик прихованої гендерної кастрації: стимулювання побутового пияцтва чоловіків, вибіркове харчування, використання магічних практик, включаючи різноманітні «фітодобавки» до їжи, які жінки отримували від знахарок (мольфарок) тощо.

О. Кісь вважає, що гендерні протиріччя в першу чергу були зумовленими владою чоловіка над жінкою [71, с. 89–110], з чим є підстави не погоджуватись. Владу над жінкою в умовах матріархату має не чоловік, а матріархальна спільнота, яка зреалізовує на мікрорівні підтримання системи політичної окупації.

Стеження за жінками, як і за чоловіками, в умовах матріархальної держави відбувається через групи мікрорівневого впливу, які утворюються етноменшинами, які проживають в розчиненні між етнічніими українцями. Йдеться, перш за все, про польські та єврейські громади, які контролювали (і продовжують контролювати нині) церкву та інфраструктуру обміну та торгівлі в містах та селі.

Тому чоловіки, скоріше за все, не мали майже ніякої влади над жінками, особливо, якщо враховувати їх гендерний статус як групи із

обмеженими антропологічними якостями. Проте, значна кількість приказок дійсно фіксує побутове насильство як умову жіночої покори: «Б'є, отже, любить», «Люби жінку, як свою душу, але тряси, як грушу «, «Рана від коханого чоловіка не зашкодить», «Бий жінку молотом – буде жінка золотом», «Жінка не бита – як сокира не заточена» та ін. фольклорні приказки узвичаюють домашнє насильство, і навіть виправдовують і заохочують його.

На матеріалах етнографічних досліджень Оксани Кісь можна зробити висновок щодо узвичаєність насильства над жінкою в традиційній культурі українців в західних регіонах. Так на Бойківщині, наприклад, домашнє насильство виправдовувалося аргументами про те, що побиття жікни дозволяє добрим жінкам залишатися добрими, а непоганим жінкам – покращуватись.

До засадничих причин домашнього насильства щодо жінок можна віднести господарську недієздатність та знижену активність; побутове пияцтво жінок, їхнє зловживання фінансами та активами родини. Оскільки жінки в більшості випадків були розпорядницями домашнього бюджету і визначали пріоритетні статті витрачань та накопичень, то фінансово-майнова відповідальність повнооб'ємно лягала на них. Водночас жінки вважалися повністю відповідальними і за власну лінькуватість, саботаж при виконанні господарських робіт.

В родинах були поширеними практики перекладання найважчої роботи на прийм, як чоловіків, так і жінок. При цьому сварки переміщувалися в сегмент відносин «невістка-свекруха», «чоловік – теща», в залежності від того, хто опинявся в приймах. Як правило, спроби саботажу долалися із використанням мобінгу або фізичного насильства: свекруха могла бити невістку, теща – чоловіка за допомогою свого чоловіка та дітей по чоловічій лінії (братів невістки). Побиття часто завершувалося смертельним фіналом, що, однак, не зупиняло саме насильство.

Побутове пияцтво було однією з засадничих причин домашнього насильства. Алкоголь в українських родинах використовувася в декількох функціях: як побутовий транквілізатор, як засіб структурування вільного часу, а в «публічному» просторі шинків – як інструмент демонстраційного статусного самоутвердження. Серед чоловіків нижчої соціальної групи, переважно селян, вважалося ознакою доброго тону купувати спиртні напої в шинках в кредит, часто накопичуючи значні борги перед шинкарями (переважно з поляків та євреїв). Коли накопичення сягало певної критичної точки, чоловіки-п’яниці змушені були продавати хатнє майно, віддаючи його в заклад шинкарям.

Дружини не висловлювали свій протест вдома чоловікам, віддаючи перевагу руйнівному відіграванню в гостріших формах: вони здійснювали підпали шинків, труїли чоловіків-п’яниць, підсипаючи їм в горілку отруйне зілля. Чоловіки, із свого боку, могли бити жінок-п’яниць, при цьому самі бійки часто доходили до вбивств. З таких підстав відкривалися кримінальні справи через вбивство на грунті побутових сварок через пияцтво та марнотратство.

Українська література 19-20 ст. демонструє реальність, насичену насильством. С.Павличко [123] вважає, що в українській літературі як революційній літературі, окрім помсти гнобителям, іноземцям і людям іншої віри, було багато нерозумного, на перший погляд, насильства. проти жінок. Також була істерична ненависть носіїв цього насильства до себе.

Продовжуючи цю думку, авторка наголошує на культизації помсти і насильства на багатьох літературних текстах, які є обов'язковими для навчання в школі. Так, зокрема, відомий «Заповіт» Шевченка із закликами «зламати ваші тяжкі ланцюги і воду з кров'ю тиранів»; вірш Павла Тичини «Партія веде», в якому автор весело описує побиття буржуазії пролетарями. Отже, за справедливим зауваженням авторесси, родинне насильство є лише мікрорівневим проявом культурної толерантності до насильства в макросистемі, по суті – потуранням масових вбивств і фізичних покарань

«відступників». Це контрпродуктивно впливає на соціальну мораль, оскільки насильство починає використовуватись як ключовий інструмент розв'язання проблем і інкультурується на рівні свідомості молодого покоління.

С. Павличко зауважує, що «медіа, які, попри економічну кризу, за останні роки стали індустрією, продукують два головні стереотипи українських жінок, які залишаються незмінними від кінця 80-х років»:

1) «жінка-ікона» (дружина, мати, опора родини і країни, національна святиня і Берегиня);

2) «шикарна жінка», красу, одяг, погляди і спосіб життя якої рекламують десятки, якщо не сотні жіночих журналів нового типу, прагнучи наздогнати і перегнати «Cosmopolitan» і «Vogue». На думку дослідниці, перший стереотип є автохтонним, другий — дещо вестернізованим образом.

Не можна погодитися з авторкою з приводу того, що «вся риторика українських чоловіків вже впродовж років зостається однаковою, хоча слова можуть бути різними. Комуніст і вчорашній політв'язень, письменник старшого віку і молодий державний службовець єдині в тому, що жінка є прекрасною, обожнюваною статтю взагалі, і в Україні зокрема, що єдиною її проблемою є те, що вона вимушена працювати; навіть беруть на себе вину за це і думають, що в майбутньому Українська держава якось зможе такий стан справ виправити.

Авторесса наголошує на тому, що вона «не зустрічала за останній час жодного публічного інтерв'ю чоловіка, який би визнав факт існування дискримінації жінок. Хоча треба віддати належне українським чоловікам-політикам. На відміну від російської ЛДП, вони не обговорюють серйозно можливості запровадження полігамії. Все-таки християнські традиції в Україні надто сильні» [124].

Авторесса, звісно, плутає християнські традиції із непослідовним язичництвом, що є контамінованим християнством. До того ж, авторесса не вирізняє політичний матріархат як інструмент упокорення і приниження як

чоловіків, так і жінок етнакратичними режимами різних історичних епох, останнім з яких є комуністичний режим.

Порівняльне дослідження, проведене польськими дослідниками в контексті порівняння маскулінності та фемінность української та польської культур дає цікаві результати. Ідентифікація гендерно-культурних моделей дозволяє встановити, якими чинниками є зумовлені відмінності окциденталізованих та орієнталізованих гендерних культур.

Ю.В. Романенко вважає, що чинники географії та економіки є вторинними щодо чинників історії та культури, які розкриваються, перш за все, на вищих рівнях ціннісної свідомості, з якими в концепції автора пов'язується центратор. Центратор, на думку дослідника, охоплює релігію, філософію, ідеологію, соціальну мораль та право [194].

В контексті культурної та соціальної системології в релігії фемінності та матріархальності української культури відповідають геніколатрія/феміналатрія, в філософії – кардіоцентризм та інтуїтивізм української філософії, на рівні ідеології – матріархальний фаміліаризм, на рівні соціальної моралі – подвійні гендерні стандарти, на рівні права – прихована юридична нерівність чоловіків та жінок, створення для жінок соціо-нормативних привілеїв у сфері кримінального, пенітенціарного, сімейного, соціального законодавства.

Геніколатрія, згідно точки зору автора, являє собою міксований релігійний культ в якому перетинаються риси язичництва (культ великої матері) та християнства (культ божої матері). Таке поєднання можна вважати не синтезом, а релігійним розщепленням, в якому земне в жінці ідеалізується, а духовне – навпаки, профанується.

Жінковшановування в Україні системно поєднується із приниженням жінки. Практики лицемірного вихваляння є інтегрованими із фактичним соціальним приниженням та знущальним поводженням. «Святі жінки» є змушеними жити в режимі рольового перевантаження і терпіти чоловічі девіації, що часто стають унаочненими в створенні сімейних міфів.

Згідно даних проведеного автором глибинного неструктурованого інтерв'ю, чоловіки, в більшості випадків характеризують своїх жінок як «працьовитих», хазяйновитих, добрих матерів, дбайливих домогосподарок. Водночас в комунікації у зміненому стані свідомості доводиться констатувати зміну риторики в бік погіршення відповідних висловлювань. Заради сімейного міфу, отже, чоловіки є схильними ідеалізувати власних жінок, в чому виявляється квазі-християнська складова.

Жінки в глибинних неструктурованих інтерв'ю навпаки, виявляють більшу щирість та відвертість в характеристиках чоловіків. При цьому вербалізовані особливості чоловічих образів виявляються далекими від ідеалізацій. Чоловіки постають стерпними, гарними батьками, проте, легковажними, скоріше, такими, що мало цікавляться жінками та опікуються потребами жінок.

Фемінізованість української гендерної культури, отже, виявляється в порівнянні із маскулінізованістю інших етнокультур у більшому приховуванні негативних сторін жіноцтва. Під впливом православ'я гендерна культура південно-східних областей відзначається більшою ритуальністю та риторичністю, переважанням пафосних заяв та декларацій щодо поваги, рівності, морально-етичних переваг жінок над чоловіками і взагалі, істотно вищою міфологізованістю у порівнянні із гендерною культурою, що перебуває під впливом католицизму, на що вказують у своїх дослідженнях Л. Костюк, О. Луценко, С. Рабій-Карпінська, В. Янів, Б. Цимбалістий [86; 98; 134; 189; 195].

Польські та українські дослідники – М. Богачевська-Хом'як, Н. Власенко і Д. Віноградова, Т. Говорун, О. Кікінеджі, О. Кісь, Н. Чухим, Т. Марценюк, С. Оксамитна [21; 37; 44–50; 63; 72; 73; 74; 105; 113–114; 116; 190; 118; 119] – є суголосними в аналізі феміноцентричної компоненти гендерної культури України. Щоправда, дослідники не вирізняють для себе подібності українського фемінізму і матріархату і, тим паче, не відрефлексовують їх змішаність.

Міф про Берегиню [15] є одним із продуктів українського матріархату, в якому є вочевидь змішаними як християнські, так і язичницькі компоненти (див. посилання нижче). Образ християнського Святого Бога перетинається із Дажьбогом – язичницьком богом світла. Інтегрованість жіночого образу із образом християнського Бога в міфі про Берегиню є виявом своєрідної бігендерності (гендерної розщепленості). Адже жінки, які турбувалися про сім'ю, часто опановували і опановують як чоловічі, так і жіночі ролі. Оскільки жінки часто заміщували чоловіків у виконанні життєзабезпечуючих ролей, вони займали міцні позиції, і все ж, були недооціненими.

Гендерна культура орієнталізованого типу (православної церкви) є в більшій мірі колективістичною культурою, аніж гендерної культури окцидентального типу (католицької церкви). Б. Мазур [260; 261] в своїх емпіричних дослідженнях організаційної культури констатує більшу міжособову дистанцію в гендерній культурі проправославної орієнтації, аніж в гендерній культурі прокатолицької орієнтації. Отже, проправославна гендерна культура має більше фемінних особливостей, тоді як прокатолицька характеризується істотно вищою маскулінністю.

Компаративний аналіз польської та української культур за індексами маскулінності/фемінності, здійснений А. Любецькою, дає підстави вважати польську гендерну культуру фемінізованішою у порівнянні з українською. Ці ж дані верифікуються і в дослідженнях Дж. Мікуловскі-Поморського, який доводить те саме на студентських вибірках, конфронтуючи, однак із оцінкою польської гендерної культури Г. Хофстеде, у якого індекс маскулінності складає 64 одиниці [239; 240; 265].

Г. Хофстеде та Д. Мацумото наголошують на тому, що чоловічі цінності в європейських гендерних культурах перебувають в діапазоні 48–76 одиниць. Результати обрахунків індексів маскулінності та жіночності для Польщі та України складає, відповідно, 64, для України – 27. Це означає, що польська гендерна культура демонструє переважно маскулінні риси, а українська гендерна культура – фемінні риси [259].

Проведене автором цієї роботи емпіричне дослідження також дає підстави констатувати переважно фемінні та феміноцентричні особливості гендерної культури України

Проведення дослідження в 2015 р. здійснювалося за допомогою анкети, а результати емпіричного дослідження було оброблено методом PAPI. Вибірку було укомплектовано за рахунок 200 працівників двох компаній (в м. Сувалки в Польщі та в м. Харкові в Україні), які виробляють металеві меблі. Всього дослідниками було оброблено 184 анкети. Структура вибірки є представленою в таблиці нижче.

Таблиця 3.4.1.1

Структура вибірки емпіричного дослідження маскулінності/фемінності в польській та українській організаційній культурі.

Статеві групи		**Освіта респондентів**				**Стаж роботи**			
Чоловіки, %	Жінки, %	Вища освіта, %	Середня освіта, %	Професійна освіта, %	Початкова освіта, %	До 1 року, %	Від 1 до 5 років, %	Від 5 до 10 років, %	Від 5 до 10 років, %
87 **13**		37	44	18	1	28	32	14	26

Респондентам було запропоновано визначити ступінь згоди/незгоди із наступними твердженнями:

1) ***завоювання:*** чоловік повинен мати характеристики завойовника, жінки повинні виконувати функції догляду, які є менш почесними / функції догляду, принаймні, є настільки ж почесними, наскільки і функції завоювання;

2) ***зв'язок гендерних ролей із статтю/відсутність зв'язку гендерних ролей із статтю:*** соціальні ролі є важливішими за людей/люди є важливішими за соціальні ролі;

3) ***результативність праці/процесуальність праці:*** в нашій роботі результат є важливішим за якість праці/в нашій роботі якість праці є важливішою за досягнуті результати;

4) ***ставлення до роботи:*** робота є найважливішою у житті / робота має невелике значення в житті людини;

5) ***сенс життя:*** ви живете, щоб працювати / ви працюєте, щоб жити;

6) ***значення в житті:*** важливими в житті є гроші і речі / важливими в житті є люди і природа;

7) ***незалежність:*** людям треба досягати незалежності / люди є залежними один від одного;

8) ***мотивація:*** амбіції мотивують дії людей / служіння іншим людям мотивує дії людям;

9) ***успіх:*** ті, хто досяг успіху, захоплюють людей: невдахи не заслуговують на повагу / ви відчуваєте емпатію до тих, хто зазнає невдачі;

10) ***краса:*** краса є значущою / краса не є значущою;

11) ***швидкість дій:*** швидкість є важливою/швидкість не є важливою;

12) ***несхожість статей:*** чоловіки є сильними і агресивними за жінок які досягли успіху / чоловіки і жінки є в однаковій мірі є ніжними, чутливими і теплими;

13) ***досягнення:*** досягнення визначаються в межах визнання і процвітання / досягнення визначаються в межах міжособистісних відносин і життєвого середовища;

14) ***робочий час:*** люди віддають перевагу підвищеній заробітній платі за скорочений робочий час / люди віддають перевагу більш короткому робочому часу при вищій заробітній платі

15) ***активи:*** сила є головним активом людини / привабливість є головним активом людини.

Респонденти, які ідентифікують себе з першим твердженням, може обрати оцінку від 1 (найвищий рівень ідентифікації) до 3 (найнижчий рівень ідентифікації) з твердженням. Якщо респонденти ідентифікується з другими твердженнями, можуть обрати оцінку від 5 (найнижчий рівень ідентифікації) до 7 (найвищий рівень ідентифікації) балів. Респонденти, для яких обидва твердження є однаково значущими, ставили знак х в середині шкали (4).

Для обробки результатів було використано непараметричний тест U. Mann-Whitney. Під час тестування було верифіковано нульову гіпотезу,

згідно якою досліджені механізми гендерної диференціації не відрізняються одне від одного, або ж гендерні відмінності не є значними.

Маскулінність як контрдиспозиція фемінності в польській та українській організаційних культурах як повна протилежність культур має бути відкинутою, що веде до висновку щодо наявності значних відмінностей в окремих складниках польської та української гендерних культур [231].

Розподіл відповідей щодо вираженості маскулінності / фемінінності демонструє статистично значущі відмінності між категоріями в таких диспозиціях: якість життя (p = 0,00), ставлення до роботи (p = 0,00)), краса (p = 0,00), соціальні ролі (p = 0,009), швидкість дії (p = 0,015), завоювання (p = 0,027), успіх (p = 0,034). В інших культурних диспозиціях результати демонструють відмінності, що відносяться до категорій: сенс життя, важливість у житті, незалежність, мотивація, несхожість статей, досягнення, робочий час, активи.

У підгрупі вибірки, яка представляє польську гендерну культуру, респонденти ототожнювали себе із твердженням про більшу важливість людини в порівнянні із соціальними ролями на противагу підгрупі респондентів, які представляли українську гендерну культуру. Функції догляду респонденти обох підгруп визнали однаково почесними на рівні із функціями завоювання. Респонденти польської компанії також ототожнили себе з твердженням, згідно якого в житті найбільше значення має якість життя, і вона є важливішою, аніж досягнуті результати.

Респонденти обох підгруп визначили, що робота є важливою, але не найважливішою в житті людини. Люди не повинні судити про їхні успіхи, ми відчуваємо прихильність до тих, хто зазнав невдачі.

У групі, яка представляла українську гендерну культуру, респонденти виражено ототожнювали себе з твердженням про важливість соціальних ролей. Чоловіки повинні мати переважно характеристики завойовника, а жінки мають виконувати ролі, пов’язані із турботою та опікою. Українські респонденти також наголосили на більшій значущості успіхів і захоплення

тими, хто досягнув успіху. Респонденти української компанії позитивно поставилися до швидкості дій в досягненні поставленої мети, і ці показники були вищими за відповідні показники у польській підгрупі вибірки.

Гатнар та Валесик [231] вважають, що у маскулінних гендерних культурах схвалюється жорсткий розподіл ролей, тоді як у жіночих культурах подібне схвалення є невираженим або менш вираженим. В Україні розподіл ролей схвалюється, однак, фактично, жінки займають чоловічі ролі, що говорить про подвійні гендерні стандарти.

В контексті наведеного дослідження продемонстровано гендерні відмінності в організаційних культурах компаній. У організаційній культурі польської компанії рівень маскулінності є трохи нижчим, аніж в організаційній культурі української компанії. Вона показує, що специфічні риси польської та української гендерної культури знаходять своє специфічне заломлення в організаційній культурі досліджуваних компаній, що потребує також різних управлінських технологій в різних суспільствах.

Згідно висновкам польських соціологів, в організаційній культурі польської компанії домінують фемінні особливості, тоді як в організаційній культурі української компанії домінують маскулінні диспозиції. Важливо наголосити на тому, що ці результати дещо відрізняються від даних про маскулінність /фемінінність в польській та українській культурах, отриманих в нашому емпіричному дослідженні. Отримані результати демонструють відмінності між чоловіками та жінками, які часто бувають не відкритими, а прихованими, і при цьому можуть виявлятися в різних мікроконтекстах, а також по-різному оцінюватися на мікрорівні гендерних відносин.

3.4.2. Дошлюбне гендерне насильство: маніпулятивна гендерна дресура в сценаріях сексуальної поведінки жінок

Сексуальна поведінка жінок в значній мірі залежить від їх гендерної ідентичності. Остання є тим елементом гендерної культури, який визначає

замовлення на певний тип чоловічого гендерно-нормативного характеру та тих сценаріїв гендерної поведінки, які відповідають цьому характеру. Для соціології актуальність самої теми дослідження є зумовленою мінімальною представленістю відповідної тематики та проблематики гендерного насильства та асиметричністю гендерного дискурсу, зорієнтованого на фемінологічні пріоритети на шкоду андрологічним. Тому соціальні аспекти гендерного моделювання сценаріїв сексуальної поведінки в умовах матріархату є важливими для розуміння в рамках соціології гендеру [158].

В попередніх параграфах було розглянуто проблематику мізандрії [108; 109], яка інтерпретувалася в гендерно-психологічному, сексологічному і сексопаталогічному аспектах. Оскільки гендерна дресура виявляється поведінковим продовженням мізандрії, то розгляд її сценаріїв є логічно пов'язаним із дослідженнями та публікаціями, посилання на які наведено в попередніх статтях автора.

В першому аспекті (Є. Балабанова, Т. Бендас, Ш. Берн, Дж. Батлер та ін.) маніпулятивна гендерна дресура може розумітися як прояв жіночого гомосексуалізму, який стає наслідком ідентифікації/інтерналізації жінкою маскулінних его-ідеалів чоловіка. Дресура, отже, застосовується нею як вираження неприйняття щодо тієї частини маскулінних якостей, які не співпадають із інтерналізованими нею гендерними ідеалами [7; 8; 12; 14; 16].

Чоловіки як носії реальної (недосконалої) маскулінності піддаються знеціненню, що супроводжується появою в поведінці жінки ознак трансфігураційного гомосексуалізму. Ця гендерна девіація дозволяє жінці, шляхом відповідних вербальних маніпулятивних прийомів (порівняння чоловіка з іншими чоловіками, розповідей віртуальних або реальних історій про «перфектних чоловіків») налаштовувати чоловіків на фемінні моделі сексуальної поведінки [158].

В другому аспекті гендерна дресура розглядається як частина маніпулятивного поведінкового репертуару жінок з істеричним та паранойяльним характером. Схильність таких жінок до конкуренції із

чоловіками при виявленні зовнішньої залежності від них, що заломлюється в прихованому знеціненні при зовнішньому захопленні, дозволяє шляхом маніпулятивної гендерної дресури приховувати свої страхи щодо можливого насильства з боку маскулінних чоловіків [95; 110].

В третьому аспекті гендерна дресура розглядається як вираження статево-біологічної (сексуальної) ненависті жінок до чоловіків, яка може мати як соціокультурне, так і психо-тілесне походження і виявлятися як у формі негативного ставлення до всіх чоловіків взагалі, так і до деяких психологічних або фізичних маскулінних ознак, які виявляються у різних чоловіків [188; 209; 230].

Специфічно-гендерні аспекти сценарного моделювання чоловічої поведінки в українській соціології є представленими в працях Г. Бондар, О. Горошко, В. Крячка, Ю. Романенка, Ю. Розі [158]. Зазначені автори звертаються до проблематики статті через призму соціокультурних засад гендерної дискримінації чоловіцтва (Г. Бондар); мовно-стилістичних ознак риторики гендерного насильства (О. Горошко); дисфункцій українського менталітету, в контексті проявів фемінності, матернолатричності та дифузії ідентичності (В. Крячко); проблематики дисфункцій вищих регістрів культурної системи в Україні та соціосистемологічного підходу (Ю. Романенко) [23; 53; 88; 139; 140].

Узагальнення праць вищезазначених авторів та даних емпіричного дослідження автора дозволяє вирізнити в сценаріях сексуальної поведінки жінок п'ять базових сценаріїв гендерної дресури:

1. *Сценарій відкритої сексуальної депривації і пасифікації.* Змістом сценарію є створення «сексуальних запруд» і використання їх як інструменту вмотивовування чоловіків до залицяння та догенітальної сексуальної активності [12]. Сценарій застосовується жінками щодо чоловіків в дошлюбний період романтичних відносин, особливо часто маючи місце в юнацькій віковій групі. З іншого боку, є не виключеним послуговування ним жінками старших вікових груп.

Для перебудови активної чоловічої поведінки на пасивну жінки використовують модель перервної комунікації на етапі романтичних відносин. Означена модель включає в себе однобічне переривання комунікації з ініціативи жінки із подальшим її відновленням з її ж ініціативи опісля певного періоду перебування чоловіка в стані вимушеного очікування.

Поведінка жінки в перериванні спрямована на те, щоб дати зрозуміти чоловікові, що спілкування з нею буде відбуватись тільки з її ініціативи. При спробах чоловіка ініціювати спілкування безпосередньо жінки використовують прямі або непрямі способи блокування його ініціативи [158].

В авторському емпіричному дослідженні респондентам пропонувалося питання про те, яким чином була структурованою їх поведінка в період дошлюбного залицяння у відповідь на сексуальну ініціативність та наполегливість партнера/партнерки.

Результати відповідей респондентів є представленими в таблиці нижче.

Таблиця 3.4.2.1

Яким чином Ви б поводили себе в період часу, який передував укладенню офіційного шлюбу з занадто ініціативним/ініціативною (активним, наполегливим/активною, наполегливою) сексуальним партнером/партнеркою?

Варіанти відповідей	Чоловіки, %	Жінки, %
21.1. Заохочував (ла) б всіляку сексуальну ініціативну та намагалася б використовувати час дошлюбних відносин для сексу в будь-який зручний момент часу.	75,8	20,8
21.2. Відкрито висловлював би (висловлювала б) партнеру партнерці невдоволення подібною поведінкою, мотивуючи це різними моральними причинами, та блокував би (блокувала б) її в різний спосіб	15,8	48,9
21.3. Не заохочував би (не заохочувала б), але і не заперечував би (на заперечувала б) щодо подібної поведінки.	9,4	31,3

Примітка. Йдеться про всіх чоловіків та жінок, безвідносно до сімейного стану, та ту поведінку, яку людина могла б уявити як найбільш прийнятну для себе в період дошлюбних відносин.

Прийоми переривання можуть бути різноманітними: не відповідати на телефонні дзвінки, смс-повідомлення та листи; посилатись на брак часу у

зв'язку із завантаженістю на роботі; робити відкриті заяви про неможливість продовження спілкування з причин, пов»язаних із несумісністю будь-якого походження; влаштовувати скандали у публічних місцях із залученням свідків, представників правоохоронних органів тощо) [158].

Як правило, перериванню комунікації передують епізодичні статеві зв'язки, які мають створити у чоловіка стан хронічного статевого голоду і перезбудження, яке використовується жінкою для підтримання стійкого потягу до її особи. При цьому епізодичний секс може використовуватись як позитивне підкріплення ресурсо-витратної чоловічої поведінки, яка пов'язана з інвестуванням в жінку часового, соціального, економічного та політичного капіталу.

Сценарій відповідає схемі «безперервного сватання» та програмує свідомість та поведінку чоловіка на природне і узвичаєне сприйняття домашньої проституції як унормованого формату сімейних відносин. Жінка при цьому поводить себе в сексуально-агресивній манері щодо інших чоловіків, самостійно ініціює заграванння, спонукає чоловіка до ревнощів тощо.

Паралельно вона може використовувати маніпулятивні технології непрямого тиску у вигляді присоромлення/приниження чоловіка шляхом множинних розповідей про інших чоловіків та порівняння наявного партнера із цими чоловіками. Для підвищення ефективності тиску можуть використовуватись «свідки» з числа інших чоловіків та жінок під час доволі поширеного сімейного спілкування.

В процесі такого спілкування жінки можуть влаштовувати чоловікам «виховні години», форматуючи їх комунікацію та насаджуючи відповідні стандарти оцінювання, про що детальніше йшлося в попередніх статтях автора, присвячених гендерному насильству. Інші чоловіки в подібному спілкуванні можуть використовуватись жінками для прихованого знецінюючого мобінгу (жарти, під'юджування, відкрите або приховане висміювання недоліків тощо) [53; 95].

Такий сторітеллинг є спрямованим на щеплення стійкого почуття неповноцінності, оскільки порівняння з іншими чоловіками відбувається, як правило, не на користь поточного партнера [158].

Сценарій спрацьовує за умови підготовленості свідомості та поведінкових моделей чоловіка в процесі гендерної інкультурації і соціалізації на прикладі його власної родини. Первинна матріархальна організація сім'ї, в якій виховувався чоловік, є середовищем відтворення стереотипів діадичної моделі відносин між матір'ю та дитиною при периферизації батька як скотомізованого фігуранта сімейних відносин [188]. Психобіографічна передісторія діадичного злиття готує майбутнього чоловіка до заперечення власної маскулінності, яка, завдяки материнському впливу, прирівнюється до тваринності та щодо якої культивується гомофобія. Фрейм «маскулінність-тваринності та гомофобії» жінки використовують для просування установок щодо своєї культурної та духовної надцінності, узурпуючи при цьому образи натхненниць, берегинь, організаторів, модераторів сімейного затишку тощо [51; 52].

Також жінки шляхом поширення демонізуючої гендерної міфології про слабких горе-чоловіків створюють диспозицію безпідставної винності чоловіка перед жінками, що в подальшому призводить до використання сексспартнеркою або майбутньою дружиною відповідних маніпулятивних прийомів.

Метою застосування зазначеного сценарію стає відкрите нав»язування чоловікові таких моделей сексуальної поведінки, які є бажаними та зручними для жінки. Ці зручності можуть стосуватись частотності та періодичності сексу, умов здійснення статевих актів та ін. Секс використовується жінкою в моделі респондентного підкріплення, себто, пресингового натреновування чоловіка на бажані поведінкові патерни в сексуальній сфері, які б безумовно відповідали очікуванням жінки [158].

2. *Сценарій прихованої депривації і пасифікації із використанням формату домашньої проституції.* Він використовується при наявній згоді

жінки на підтримання епізодичних статевих зв'язків, в яких жінка відкрито оголошує чоловікові про формат обміну її «секспослуг» на будь-які інші ресурси (гроші, подарунки, послуги із використанням наявних у чоловіка зв'язків тощо).

Для цього секс має бути відфреймованим жінкою як активність, яка є бажаною переважно для чоловіка (із наголосом на його скотомізованості) і до якої вона не є внутрішньо-вмотивованою. Корисливі мотиви при цьому вуалюються жінкою під чуттєво-емоційні, також можуть використовуватися мімікрія під інфантильний образ, який жінки експлуатують задля виправдання власних «слабкостей» (фактичного користолюбства) та його приховування, що власне, і є частиною «другої статі» [20].

Формат домашньої проституції дозволяє приховано знецінювати чоловічі сексуальні зусилля через постійні вимагання позасексуальних підкріплень з його боку. При цьому спостерігається стійка емпірична закономірність: чим сильнішою є статева конституція чоловіка, чим частішими є з його боку домагання щодо статевого зв'язку, чим більшою є кількість статевих актів та їх тривалість – тим більш претензійно-агресивною та вимогливою стає поведінка жінки при вимаганні від чоловіка певних «стимуляторів», необхідних для її зустрічної статевої активності. Тим частішими, відповідно, стають висловлювання жінки щодо невдоволення сексуальною надактивністю чоловіка із відповідними настановами щодо її обмеження [209, с. 60–61].

Метою застосування сценарію є сексуальне депотенціювання чоловіка та знецінення його сексуальної активності шляхом ресурсного виснаження та супутнього морального пресингу. За таких обставин жінка сама створює передумови для вичерпання відповідних ресурсів, а потім звинувачує чоловіка в зазначеній ситуації [158].

3. *Сценарій прихованої депривації і пасифікації із застосуванням практик «умовно-випадкового» обмеження сексуальної активності чоловіка та їх заміщення іншими формами структурування часу.* Цей сценарій жінка

може використовувати за наявності слабкої статевої конституції чоловіка та сформованості у нього материнської цензури із мораллю жінковшановування. З іншого боку, він є прийнятним лише за умови наявності достатнього фінансово-майнового та політичного капіталу та обмеженого освітнього та символічного капіталів.

Приводами для обмеження сексуальних домагань можуть ставати різні обставини, включаючи спільне проживання із родичами в одній кімнаті або сусідніх кімнатах квартири (будинку); наявність дітей, які, мовляв, «заважають» сексу; посилання на ситуацію релігійних свят (напр., постів), які унеможливлюють секс; симуляційно-зрежисоване погане самопочуття із супутніми виправдовуючими обставинами (головний біль, вагітність, менструації, фізіологічна втома опісля роботи тощо) [158].

Для приховування власного небажання займатися сексом жінка використовує пропозиції щодо альтернативного структурування вільного часу, яке має слугувати сурогатом сексу. Для цього жінка може пропонувати або нав'язувати чоловікові: походи в нічні клуби та кінотеатри; шопінг; заміщуюче ексгібіціоністське харчування та алкоголізацію із відвідуванням кафе, ресторанів, ін. закладів; зайняття спортом, які мають відволікати чоловіка від сексу (індукований жінками чоловічий спортоголізм або ж сумісні зайняття спортом); перекладання на чоловіка обов»язків по догляду за дитиною тощо [158].

4. *Сценарій матріархальної альфонсіади*, який передбачає утримання чоловіка жінкою за умови надання їй секспослуг у відповідності із її потребами. За цих обставин є наявним віковий розрив між чоловіком і жінкою, а також істотні соціоекономічні відмінності між ними. Йдеться про приналежність жінки до вищого класу, що передбачає істотно вищий рівень доходів, соціального капіталу та супутнього їм адмінресурсу.

Чоловіки в таких відносинах представляють нижчий клас (що, до речі, відповідає нижчому гендерному статусу чоловіків в українському суспільстві у порівнянні із жінками і дітьми, а за деяких обставин – і з хатніми

тваринами), і мають, як правило, невисокий освітньо-інтелектуальний рівень, у них відсутні майнові та фінансові активи, фрагментовані або ж відсутні соціальні зв'язки у великих містах. Територіальна ідентичність таких чоловіків, як правило, є сільською або ж містечковою [23].

Їх відносини з жінками передбачають мовчазну угоду щодо обміну сексу на рентні відносини, які, фактично, співпадають із моделлю домашньої проституції в чоловічому виконанні. По суті, це є та сама модель відносин, що і відносини жінки в офіційному шлюбі з чоловіком. Але в них є істотна відмінність, оскільки жінки в Україні отримують завдяки шлюбу привілеї при розподілі майна, вихованні дітей [158].

Вони можуть необмежено стигматизувати чоловіків за допомогою правоохоронних органів, самовільно уникати кримінальної відповідальності за злочини проти дітей і сім'ї, необмежено агресувати на чоловіків, включаючи застосування фізичного насильства при повному уникненні будь-яких соціально-нормативних санкцій. Чоловіча альфонсіада тримається виключно на неформальних домовленостях і залежить, в більшості випадків, від деспотичних примх жінки щодо режиму утримання чоловіка, включаючи сексуальні відносини [158].

Варто зауважити, що ні про яку сексуальну свободу чоловіка тут не йдеться, оскільки його сексуальна поведінка, кількість та тривалість статевих актів та ін. визначаються на владний розсуд жінки-утримувача. Реальна сексуальна приниженість чоловіка в таких сексуальних відносинах тримається на фінансово-майновій компенсаториці, яка дозволяє, за відсутності у чоловіка статусно-рольової самоповаги та капіталу, підтримувати нарцисичний гомеостаз за рахунок купівлі жінкою для чоловіка-утриманця автомобілів, брендового одягу та парфумів, аксесуарів, організації престижного відпочинку тощо [158].

Сценарій передбачає і припускає суто ексгібіціоністську мотивованість з боку жінки, коли відносини із молодими коханцями піддаються афішуванню в соціальних мережах задля виникнення реакції заздрощів з

боку інших жінок та чоловіків. Водночас, чоловіки-альфонси можуть зреалізовувати подібні поведінкові моделі задля отримання від середовища дзеркальної заздрості, переживання якої дозволяє накопичувати ефемерний нарцисичний ресурс, особливо за наявності інтелектуального капіталу.

За таких обставин (коли утриманець може, поруч із секс-послугами, запропонувати жінці-утримувачу також і інтелектуальний капітал) статус чоловіка стає істотно вищим, аніж за відсутності освіти та розвиненого загального інтелекту. Водночас, його сексуальна поведінка залишається ззовні програмованою жінкою [158].

5. *Сценарій матріархальної альфонсіади*, який передбачає утримання жінки чоловіком за умови надання йому секспослуг у відповідності із її потребами. Сценарій реалізується за умови вікового розриву між чоловіком і жінкою, коли жінка належить до молодшої вікової групи. За таких обставин регулярне статеве життя є відсутнім або ж епізодичним, але як відсутність, так і епізодичність зазнають імагінальної компенсації за рахунок створення в соціальному оточенні відповідних ілюзій щодо сексуального життя партнерів [110].

Такі ілюзії згенеровуються за рахунок ексгібіціоністської поведінки як з боку чоловіка, так і жінки як безпосередньо, так і з використанням соціальних мереж. При цьому має місце використання сексуалізованих патернів поведінки: обійми та поцілунки, петтінг у публічних місцях, експозиції сексуалізованих фото та відеоматеріалів в соціальних мережах тощо [158].

Метою такої поведінки є управління враженнями оточення задля формування у нього викривлених уявлень щодо реального сексуального життя партнерів. При цьому чоловіки в матріархальному суспільстві можуть використовувати щодо своїх «друзів»[1] та приятелів як об'єкти маніпулювання, вдаючись до піддражнювально-підігріваючого сексуального

[1]Відповідне слово є закавиченим, оскільки дружба між чоловіками в умовах матріархату є малореальною, якщо не неможливою, що вже було доведено автором в попередніх публікаціях.

тролінгу (оповідання історій та пригод, як правило, вигаданих, про сексвідносини із партнеркою).

Невідповідність між симульовано-перебільшеним образом сексуально-благополучної пари і реальним станом статевого життя легко розкривається у візуальному спостереженні при ідентифікації схем тіла, колористики одягу та візуального символізму аксесуарів, харчової поведінки, зайнять спортом або їх відсутності, девіантної поведінки (алкоголізації, наркотизації, шопоголізму, тютюнопаління тощо).

На це вказує в своїх дослідженнях Ю. Романенко [139; 140], який веде мову про нарцисичну мегаломанію українських жінок, що випливає з геніколатричної моралі містично-язичницького походження. Автор також звертає увагу на фактичну десексуалізованість сексуальних відносин в українській гендерній культурі, що, за переконанням дослідника, призводить до сексуалізації несексуальних сфер активності.

З цією думкою можна повністю погодитися, зробивши при цьому декілька зауважень та застережень. Означена сексуалізація, по суті, є псевдосексуалізацією, оскільки має відношення не до родовідтворювальної поведінки, а до естетичного гіпнозу, який випливає із слабкої спроможності культурної системи підтримувати смислопродукування в належному тонусі. Ю. Романенко зауважує також, що в літературних та наукових текстах з боку акторів наукового та художнього простору можна спостерігати уникнення згадок про відповідну тематику або її відображення за допомогою метафоричної комунікації, що багато в чому відповідає дійсності.

3.4.3. Гендерне насильство в шлюбі: культуро- та соціо-системологічний аспект

Гендерне насильство, що здійснюється соціальним світом по відношенню до кожного зі своїх суб’єктів, полягає в тому, щоб відобразити в кожному тілі (метафора букви тут отримує свій повний сенс) справжню

програму сприйняття, оцінювання та дії. Ця програма, коли мова йде про її здатності надавати тілу статеві характеристики і, як наслідок, – здатності цього тіла виробляти статеві характеристики інших тіл, функціонує як друга (окультурена) природа, себто, як неминуча і сліпа сила соціально сконструйованих технологій гендерної інкультурації / соціалізації. Оскільки ці технології застосовуються щодо всіх об'єктів світу, починаючи з біологічної природи тіла, ця натуралізоване соціальна програма конструює або конституює відмінність між біологічними статями відповідно до принципів поділу, властивих відповідній гендерній культурі [159].

Зазвичай в науці термін «кастрація» використовується у медичному вжитку і позначає процедуру видалення (повне або часткове) статевих органів або статевих залоз, які відповідають за підтримання статевої потенції та виконання особиною репродуктивних функцій (функцій відтворення роду).

У стародавні часи кастраційні практики використовувалися щонайменше із трьома цілями: а) для реалізації кримінальних покарань щодо злочинців, які скоїли статеві злочини (як, правило – згвалтування); як практики убезпечення закритих гаремів (жіночих гетто) від статевої агресії з боку наглядачів, призначенням яких було стеження за жінками, що перебували в розпорядженні монархів-можновладців або прирівняних до них осіб; в) в релігійних ритуалах – як частина жертвоприношення, яка була здійсненням акту дарування власного потенціалу на користь богині. Кастраційні ритуалі мали місце в єгипетській, вавілонській, шумерській релігійних традиціях [159].

Одним із перших про комплекс кастрації у жінок як виявлення їхньої «заздрості до пенісу» почав вести мову З. Фройд в своїх засадничих працях. Автор вказував також на кастраційні страхи, які виникають у чоловіків у зв'язку із едиповим комплексом та материнською гіперпротекцією [180; 182].

Т. Бендас, Ш. Берн, О. Новосьолов, О. Доббінс зауважують щодо неоднозначності такого тлумачення, і, відстоюючи позицію феміністичної

соціології, наполягають на егалітарній моделі гендерних відносин, вважаючи, що не жіноче начало ніяк не може бути пов’язаним із гендерним насильством та андроцидарними практиками. Адже жертвами насильства, на їх думку, частіше стають саме жінки, а не чоловіки, з чим доволі важко погодитись [14; 16; 220].

У нашому дослідженні мова піде про соціокультурну та психосоматичну кастрацію, яка відбувається на мікрорівні, себто, рівні сімейних відносин. Частина дослідників, які давали оцінку організації сімейних відносин в Україні, схиляються до думки переважання в них елементів матріархату, біархату або ж квазіпатріархату, із чим можна повністю погодитись.

Таку точку зору щодо андроцидарності українського менталітету та гендерної культури, поширеності в ній прихованого соціо-психічного, культурного та соматичного насильства, принаймні в імпліцитному варіанті, можна простежити в працях Ю. Розі, В. Крячка, Г. Бондар, Ю. Романенка та публікаціях автора даної роботи [23; 88; 135; 140].

При збереженні егалітарного фасаду в сімейних відносинах, за переконанням Ю. Романенка, сімейне закулісся стає простором здичавілого геноцидарного матріархату, який дозволяє здійснювати антиселекцію щодо чоловіків [139; 140].

Загалом кастраційні практики щодо елітних та пасіонарних елементів в Україні майже постійно зреалізовуалися окупаційними режимами (а інших режимів в історії України – поки ще не було). Вони набували вигляду звичних для більшості розстрілів, голодоморів, катувань, тюремно-табірних ув’язнень, депортацій і т.п. Проте, із часом режими ставали винахідливішими і шукали економічно- і політично-дешевші способи утримання протестних контингентів в покорі та ізоляції [159].

Українська культура, у якій здавна був поширеним культ жінки та жіночого начала, сама подала такі механізми та інституції. І цим механізмами стали різні за змістом (проте, однорідні за призначенням) практики

соціокультурної кастрації, а їхнім інституційним підгрунтям – українська сім’я.

З іншого боку, вже на етапі досімейних відносин між чоловіком і жінкою відбувається щеплення відповідних підготовчих програм, які в сімейному статусі уможливлюють розгортання цього процесу.

Кастраційні практики соціокультурного гатунку були б самі по собі недієвими, якби вони не мали психосоматичних наслідків для чоловіків у вигляді першопочаткової депресії, підвищення рівня захворюваності та передчасної смертності. Саме психосоматична кастрація є фінальним пунктом гендерної кастрації (тому соціокультурну кастрацію можна розглядати як її першу фазу). Ми здійснимо спробу розглянути як першу, так і другу, проаналізувавши форми гендерної кастрації на мікрорівні сімейних відносин [159].

В цьому підрозділі розглянемо чотири типи гендерної кастрації: культурну, соціальну, психічну та соматичну (тілесну). Всі вони є взаємопов’язаним ланцюжком кастраційних практик, між якими, на думку Ю. Романенка, формується субординаційна залежність: кастраційні практики нижчого рівня не можуть бути реалізованими без кастраційних практик вищого рівня.

Перш за все, сформулюємо робочу дефініцію кастрації як спрямованого процесу обмеження суб’єктності чоловіків, а саме їх ініціативності, самостійності, конструктивної агресивності, самореалізації в усіх сферах життя: трудовій діяльності, відпочинку, побуті, вихованні дітей та ін.

Таке визначення буде істотно різнитись від усталених дефініцій суто ветеринарного та хірургічного змісту, в яких кастрація редукується до суто хірургічного усічення статевих органів особини, що має відповідні фізіологічні наслідки. Автор цієї статті дозволить собі розширене тлумачення цього поняття, а саме, в контексті зв’язку його змісту із будь-якими формами депотенціювання особи у вигляді блокування її недевіантного ціледосягнення, що може стосуватись будь-якої сфери діяльності.

Типи гендерної кастрації чоловіків в гендерній культурі можна представити у вигляді таблиці.

Таблиця 2.5.3.1

Типи та механізми гендерної кастрації

Типи гендерної кастрації	Зміст та різновиди	Механізми гендерної кастрації
1	2	3
2. Соціальна кастрація	Створення соціально-просторових та соціально-часових обмежень/бар'єрів статусно-рольових репертуарів чоловіків в їх політичній, професійній, комунікативній самореалізації	2.1. Дифузія кордонів гендерної сегрегації та унормовування експлуатаційних практик щодо чоловіків із порушенням кордонів особистого простору чоловіків 2.2. Технології групового мобінгу «девіантних» чоловіків (прямий груповий пресинг в конфліктних ситуаціях). 2.3. Формування негативної «громадської думки» навколо чоловіків-»девіантів» (непрямий груповий пресинг в конфліктних ситуаціях) 2.4.Заохочення/потурання регулярного однобічного і асиметричного морально-психологічного та фізичного насильства жінок щодо чоловіків в інституціях виховання та освіти (в дошкільних та середніх навчальних закладах) та узвичаєння такого насильства як звичних сценаріїв гендерної поведінки 2.5. Примусова гетоїзація (армійська служба та штучна криміналізація поведінки із призначенням суворіших, у порівнянні з жінками, кримінальних покарань); 2.6. Упереджене (гендерно-заангажоване) судочинство, що має наслідками моральні та правові обмеження щодо виховання дітей, можливості вільного розпорядження доходом і майном; використання дітей як інструментів маніпулювання чоловіками.

Продовження табл. 2.5.3.1

1	2	3
3. Психічна кастрація	Блокування/обмеження повноцінного виявлення конструктивної агресії через нав'язування різноманітних комплексів	3.1. Створення умов для виникнення психо-емоційних розладів на тлі всебічної деморалізації (емоційне маніпулювання). 3.2. Нав'язування комплексу провини та заниженої самооцінки. 3.3.Форматування чоловічих мікрокомунікацій (створення умов для обмеження часу спілкування з іншими чоловіками та жіноче опосередковування такого спілкування)
4. Соматична кастрація	Створення умов для погіршення стану здоров'я, підвищення рівня захворюваності і смертності	4.1. Приховане щеплення девіацій (у вигляді побутового пияцтва, малорухливого способу життя, неправильного харчування, неадекватного режиму задоволення соціально-побутових потреб). 4.2. Управління сексуальними депривaціями (штучне нав'язування контрфізіологічних сексуальних патернів)

Кастрація є процесом придушення статусно-домінантними групами спроможності представників низькостатусних груп до виявлення власного потенціалу в різних сферах культурного, соціального, психічного та біологічного життя. Кастрація чоловіків в гендерній культурі є сукупністю патологічних комплексів, які закладаються в гендерній соціалізації і зумовлюють загальмовування продуктивної агресії чоловіцтва в праці, спілкуванні, статевій активності. Соматична кастрація розглядається як сукупність «підсумкових» тілесних наслідків культурних, соціальних та психологічних травм, які наносяться хлопчикові, молодій людині, чоловікові соціальним оточенням. Ефекти кастраційних практик виявляються в тому, що чоловік починає сумніватися в своїй повноцінності і перестає бути суб'єктом соціального життя, що уможливлює його всебічне узалежнення і над експлуатацію [159].

Культурне насильство і кастраційні практики випливають із позбавлення чоловіцтва його самореферетності, морально-етичного та правового авторитету в суспільстві.

Соціальне насильство і кастраційні практики стосуються інституційних (соціально-просторових та соціально-часових) обмежень для чоловіків в різних сферах самореалізації чоловіцтва як соціогендерної групи.

Психічне насильство і кастраційні практики уможливлюють щеплення різноманітних комплексів задля зниження рівня суб'єктності чоловіків. Йдеться, зокрема, про комплекси провини і неповноцінності, комплекси сумнівів щодо рольової відповідності тощо.

Соматичне насильство і кастраційні практики стають низовим рівнем гендерного насильства, уможливлюючи виникнення негативних соматичних ефектів у вигляді хвороб, девіантних звичок, передчасної смерті.

Проблема гендерного насильства може розглядатись в контексті примусового впливу на суб'єктів соціальних відносин, які створюють різноманітні механізми релігійно-етичного, правового, соціо-економічного придушення гендерної автономії шляхом відкритого або прихованого гноблення. Ця проблема має істотне значення для гендерної культури як концентрованого вираження гендерних відносин, ґрунтованих на тому чи іншому типі нерівності (патріархальної чи матріархальної). Для українського суспільства проблема має фундаментальне значення у зв'язку із поширеністю хибних гендерних стереотипів щодо агресивності /деструкційності/девіантності чоловіків та моральної ідеалізації жінок, ніби-то не схильних до насильства [159].

Т. Бендас та Ш. Берн вирізняють в гендерних дослідженнях наступні типи гендерного насильства:

а) біосоціальне насильство, що розглядає співвідношення насильства з статевою приналежністю;

б) культурно-нормативне насильство стосується соціальних стереотипів, припустимих в поведінці жінок і чоловіків;

в) політико-правове насильство вивчає механізми владно-формалізованого примусу в гендерній поведінці;

г) соціально-економічне насильство, пов’язане із економікою домашнього господарства, вирізненням рівнів винагороди різних видів діяльності;

д) шлюбно-сімейне, пов’язане із відносинами в сім'ї, домашнім насильством і способами його запобігання, дослідженням агресії, трансформації сім'ї і виникнення нових її форм, зміни статево-рольового статусу жінок і чоловіків в сучасній сім'ї;

е) психологічне насильство представляє собою форму спотворення внутрішнього світу людини засобами гендерної соціалізації;

ж) лінгвістичне насильство, пов’язане із використанням мов, що вживаються жінками і чоловіками і містять лексичні фонди інвективної та дискримінаційної лексики;

з) морально-етичне насильство стосується несправедливості у взаєминах статей, подолання подвійних стандартів в моралі, значення цінностей людського альтруїзму, етики турботи [14; 16].

Вище автором було розглянуто чотири типи гендерної кастрації: культурну, соціальну, психічну та соматичну (тілесну), представивши співвідношення між ними у вигляді таблиці. В цій частині ми сфокусуємося на конкретних технологіях культурної, соціальної, психічної та соматичної кастрації чоловіцтва [160].

1. Культурна кастрація. *1.1. Конструювання міфів надцінності жіноцтва*. Жінки в більшості випадків є схильними до того, щоб створювати ідеалізовано-перебільшені образи як із використанням ЗМІ, так і мікрокомунікацій. До подібних міфів можна віднести міф про морально-етичну досконалість жінки (вона є чистішою і порядніщою за чоловіка за всіх обставин); про вроджену мудрість та її вищість у порівнянні із звичайним чоловічим знанням (чоловік має знання, а жінка знає «життя», хоча йдеться, зазвичай про порушення жінками законів логіки та вміння жінок обходити

різноманітні нормативні обмеження); міф про дітолюбство та особливі альтруїстичні схильності жінок у порівнянні із чоловічим («тваринним») егоїзмом; міф про жіночу безпорадність та узалежненість, образ жертви чоловічого насильства, невірності, невігластва тощо [23; 88].

1.2. Дискредитація чоловіків як меншовартісних в моральному відношенні істот (дифамаційний сторітеллінг) [160]. Міфологічне конструювання є грунтованим на бінарних опозиціях, оскільки в міфах завжди фігурують як герої, так і антигерої, що відображає міфологічну логіку поляризованої янголізованості / демонізованості тих чи інших персонажів у вигаданих сюжетах. Якщо щодо образів жіноцтва переважають персонажі надцінні, жертовні, альтруїстичні, самовіддані, мудрі, ощадливі домогосподарки і т.п., то, за логікою міфу, їм в бінарних опозиціях відповідають образи «чоловіків-тварин» або «чоловіків-демонів» (жінка в міфах про жіночу надцінність є позиціонованою як «янгол»). «Чоловіки-тварини» або «чоловіки-демони» здебільшого черстві, егоїстичні, владолюбні деспоти, неуважні щодо власних дітей, невірні в шлюбі, схильні до різних форм віроломства, не є спроможними оцінити всі переваги таких «золотих янголічних істот» тощо.

1.3. Узурпація права встановлювати стандарти маскулінності. Наслідком формування знецінювальних міфів про чоловіків стає узурпація жінками права встановлювати стандарти чоловічості (мужності), себто відокремлювати «справжню чоловічість» від «несправжньої». До переліку якостей справжнього чоловіка відносять, здебільшого, амбівалентні характеристики, які припускають «поєднання непоєднуваного» [160].

Наприклад, чоловік має виявляти захисну агресію щодо середовища і, водночас, бути м’яким і ніжним із своєю жінкою (партнеркою); справжній чоловік має користуватися популярністю і прихильністю (успіхом) в інших жінок, і, разом з цим, зберігати вірність єдиній жінці (за умов, коли чоловік користується такою популярністю і прихильністю високоімовірною буває не моногамія, а проміскуїтет); справжній чоловік має приймати самостійні

рішення, і, разом з цим, бути «легким на підйом», що означатиме гнучку поведінку, вочевидь, несумісну із авторитарною вольовою манерою прийняття самостійних рішень; справжній чоловік має розуміти жіночу чуттєвість із її слабкостями [180; 182] і, разом з цим, не бути «слабаком» виявляти твердість і непоступливість (одне вочевидь не є сумісним із іншим, якщо тільки перед нами не розщеплена, а здорова чоловіча психіка) і т.п [160].

2. Соціальна кастрація. *2.1. Дифузія кордонів гендерної сегрегації та унормовування експлуатаційних практик щодо чоловіків.* Технологія передбачає перенавчання чоловіка (починаючи з дитинства та підліткового віку) із використання простору та його об'єктів у власних кордонах (це моя кімната, моє ліжко, мої іграшки) до практик порушення кордонів особистого простору. Так, на ігрових майданчиках матусі можуть заохочувати дії маленьких дівчаток щодо хлопчиків по виявленню поступливості щодо іграшок хлопчика, демонструючи разом із цим нетерпимість у випадку спроб хлопчика погратися дівочими іграшками. В сім'ях із двома і більше дітьми це може виявлятися в несправедливому розподілі публічного і приватного простору (напр., сестра має окрему кімнату, а брат її не має; якщо кімната одна, то дівчинка має своє спальне місце за ширмочкою, хлопець спить на спільному ліжку і т.п.) [160].

У пізнішому підлітковому віці це виявляється в нерівному ставленні до контактів хлопчика і дівчинки: хлопчик дає ретельний звіт на предмет того, з ким, коли я і як він буде контактувати, від дівчинки такого звіту не вимагають; дівчата наполягають на тому, що їм з подругами треба «потаємничати», наполягаючи, при цьому, на присутності в комунікативному колі чоловіків і в чоловічих компаніях під час спілкування чоловіків на чоловічі теми (у них, мовляв, не повинно бути секретів від жінок і т.п.) [23; 88].

Цільовим призначенням такої технології стає деперсоналізація чоловіка і перетворення його на істоту із «октройованими» правами (або ж правами,

які жінка йому «дарує» в контексті розпорядження його ж ресурсами, якими сам чоловік користується ніби з її дозволу) [160].

Зрозуміло, що в комунікації майбутнього чоловіка дифузія кордонів гендерної сегрегації означає, по-перше, заблоковування системи внутрішньо-спільнотного гендерного виховання, що позначається на рівні маскулінності чоловіків в бік її зменшення та, відповідно, зростання фемінності. По-друге, останнє непрямим чином впливає на соціальні інститути, від функціонування яких залежить підтримання кордонів життєвого простору суспільства. Йдеться, передусім, про армію, органи внутрішніх справ, органи державної безпеки та інші владні структури, які тримаються на маскулінних ієрархіях та системі внутрішніх ціннісних орієнтацій чоловічої спільноти [139; 140; 194].

2.2. Технології групового мобінгу «девіантних» чоловіків (прямий груповий пресинг в конфліктних ситуаціях). Ці технології використовуються там, де чоловіків не вдається схилити до слідування фемінним стандартам поведінки, себто, домогтися їх лояльності, покори, прихильності і належної гнучкості. Щодо таких чоловіків починають діяти технології групового цькування, основне призначення яких полягає в забезпеченні морального тиску на девіантних представників чоловічої спільноти.

Жінки, як правило, формують короткострокові альянси, змова в межах яких узручнює моральний пресинг і сприяє приведенню неналежної поведінки чоловіка у відповідність із адресованими йому вимогами. В альянсах можуть перебувати як жінки,із якими чоловік перебуває в родинних відносинах (дружина, мати, теща), так і у вторинних мікрогрупах в сфері трудової діяльності, громадських організаціях тощо [160].

Пряма дія означає вербальні інформаційні атаки із використанням адміністративних ресурсів або без них.

2.3. Формування негативної «громадської думки» навколо чоловіків-«девіантів» (непрямий груповий пресинг в конфліктних ситуаціях). Навколо «девіантних» чоловіків задля їх нормалізації може створюватись відповідна (найчастіше – негативна) громадська думка. Для цього може

використовуватись дифамаційний сторітелінг або ж звичайні плітки. Генерування пліток є призначеним для відформатовування чоловічої поведінки шляхом спричинення відповідних реакцій у вигляді переживання чоловіками соціальних емоцій сорому та провини (при доведенні інформації щодо того, що «говорять люди»).

2.4. Заохочення/потурання регулярного однобічного і асиметричного морально-психологічного та фізичного насильства жінок щодо чоловіків в інституціях виховання та освіти. Означена група технологій є доволі поширеною в дошкільних та шкільних навчальних закладах, відпочинкових таборах та інших місцях перебування дітей двох статевих груп [160].

Здебільшого вихователі (вчителі та ін. педагогічні працівники) жіночої статі по-різному реагують на акти фізичного насильства дівчат щодо хлопців. Реакцією на насильство дівчат щодо хлопців найчастіше буває непомічання або номінальні моральні санкції (зауваження).

З іншого боку, на противагу цьому, насильство з боку хлопців щодо дівчат тягне за собою бурхливі емоційні реакції, які супроводжуються серйозними стягненнями (викликом до директора, викликом до дитсадка (школи) батьків із відповідними нотаціями, відмітками про незадовільну поведінку в щоденнику тощо). Практики подібного ґатунку мають привчити майбутніх чоловіків до думки про те, що їхнє насильство щодо жінок є неприродним і караним, в то час як насильство жінок щодо них – природним і безкарним. У соціопсихічному аспекті безкарність насильства збоку жінки означає стовідсоткову віктимізацію чоловіків (їх перетворення на пасивно-очікуючу жертву) [112].

2.5. Примусова гетоїзація. Для примусової гетоїзації здебільшого використовуються соціальні інститути армії та пенітенціарної системи, основне призначення яких полягає в тортуруванні психіки та тіла чоловіків задля стійкого щеплення страху перед репресією та уможливлення гарантованої покори в конфліктних ситуаціях [160].

Як армія, так і тюрма (колонія, або інше місце тримання ув'язнених) в Україні є просторами виявлення відвертої зневаги до чоловіків, методичного приниження їх гідності та тілесних депривацій. До застосування подібних технологій жінок може стимулювати сама матріархальна держава, яка надає в їх розпорядження засоби адміністративного тиску та судово-кримінальної розправи із «девіантами». Метою примусової гетоїзації є те саме щеплення образу жертви із нанесенням психічних та фізичних травм, несумісних із нормальним станом здоров'я та високою якістю життя [160].

2.6. Упереджене (гендерно-заангажоване) судочинство. Ознаки гендерно-заангажованого судочинства виявляються, перш за все, в прийнятті судових рішень у сфері цивільного, сімейного, кримінального права на користь жінок. Йдеться про непропорційний розподіл майна та відібрання дітей у випадку розірвання шлюбу, про призначення менш суворих (звісно, для жінок) або ближчих до мінімуму кримінальних покарань в кримінальному судочинстві, про використання дітей жінками у власних інтересах як в сімейному, так і в кримінальному праві [220].

3. Психічна кастрація. *3.1. Створення умов для виникнення психо-емоційних розладів на тлі всебічної деморалізації* (емоційне маніпулювання). Вплив на чоловіка відбувається за рахунок створення емоційно-негативних станів шляхом фрустрації самооцінки у сфері матеріальних, соціальних, культурних досягнень. Як правило, така фрустрація має місце на фоні висунення вимог, які не можуть бути виконаними через ту чи іншу форму обмеженості потенціалу чоловіка, що стає приводом для істеричних зривів та дорікань. Якщо подібні зриви та дорікання відбуваються доволі часто, то їх наслідком стає всебічна деморалізація із відповідними деградаційними ефектами (алкоголізацією, наркотизацією, втечами в саморуйнівний трудоголізм, депресивні стани) [160].

3.2. Нав'язування комплексу провини та заниженої самооцінки. Наслідком емоційного маніпулювання стає формування комплексу провини та заниженої самооцінки, яка є супутньою віктимному самосприйняттю та

порушенню саморегуляторних функцій психіки, що має наслідком зростання маніпульованості та керованості чоловіка матріархальною державою та сім'єю.

Разом із тим, занижена самооцінка не лише дозволяє посилено експлуатувати чоловіка, але і доводити його до передчасної смерті або шляхом миттєвого суїциду, або ж способів самоусунення, які представляють собою оказіональний або ж розтягнутий в часі аналог суїциду. Комплекс провини стає стартером для запуску процесів руйнації нормального его-контролю та формування мазохістської структури характеру, що слугує базисом для депривацій і їх виправдання самим чоловіком як наслідків його «недосконалості». Матріархальна держава і жіночі мікроспільноти підтримують цю характерологічну диспозицію задля досягнення стану самозневаги та скотомізованості чоловіка [160].

3.3.Форматування чоловічих мікрокомунікацій (створення умов для обмеження часу спілкування з іншими чоловіками та жіноче опосередковування такого спілкування). Зацікавленість жінок в домінуванні над чоловіками зумовлює використання стратагеми їх взаємної ізоляції одне від одного. Атомізованість чоловіцтва дозволяє зробити чоловіка тотально-беззахисним перед жіночим деспотизмом як з боку матріархальної держави, так і окремих жінок, і збільшувати ефективність морально-психологічного тиску та узаконення різноманітних депривацій. Форматування чоловічих комунікацій відбувається через нав'язування жінкою ролі цензора в чоловічому спілкуванні та неприпущення будь-яких реакцій групування чоловіків, необхідне для формування групового нарцисизму.

4. Соматична кастрація. *4.1. Приховане щеплення девіацій* (у вигляді побутового пияцтва, малорухливого способу життя, неправильного харчування, неадекватного режиму задоволення соціально-побутових потреб). Нав'язування стандартів в сфері соціальної моралі, політики і права жіноцтвом робить можливим здійснювати в тому числі і стандартизовування харчових раціонів [135]. Враховуючи наявні в українському суспільстві

стереотипи щодо природності для жінок функції готування їжи (що робить останніх не лише кухарями, але і менеджерами чоловічого здоров'я), вони отримують необмежене право на визначення біополітики сім'ї у зазначеній сфері.

Це означає, що сім'я харчується у відповідності із партитурою, яка складається жінкою. В більшості випадків жінки з дітьми харчуються окремо від чоловіків та дітей або разом із ними (все залежить від того, якої статі дитина). Раціон чоловіків структуровано як змішаний, себто, чоловіків годують «всім підряд», що детермінує організмічні хвороби та відхилення на ґрунті неправильного харчування (центральне та периферійне ожиріння, гіпертонія, інфаркти, інсульти тощо). Поєднання останнього із девіантними звичками також прискорює процеси соціальної та психосоматичної депотенціалізації.

4.2. Управління сексуальними депривaціями (штучне нав'язування контрфізіологічних сексуальних патернів) має місце на ґрунті можливості жінок визначати ритм та умови статевого життя, використовуючи секс як інструмент заохочення чоловіка за належні, з точки зору жінки, вчинки та як інструмент депривації в якості морально-педагогічних санкцій за неналежну поведінку.

Висновки до третього розділу

Матріархальні патріархальні або діархальні моделі гендерної влади впливають, в тому числі, і на сексуальну поведінку, безвідносно до того, чи визнає суспільство, і чи відрефлексовує архетипово-міфологічні сценарії і і чи відображаються вони в соціальній практиці. Первинними, отже, стають космологічно-символічні виміри гендерного порядку та міфологічна

легітимація матернолатрії та гінеколатрії, безвідносно до реальних соціальних ролей жінок.

Суспільство може дозволяти як жінкам, так і чоловікам квотувати свою присутність в будь-яких соціальних інститутах і, тим не менш, виявляти всі ознаки гендерної нерівності. За умов матріархату стає можливою сексуальна експлуатація чоловіків, як і навпаки: в умовах патріархату уможливлюється сексуальна експлуатація жінок.

Отже, стать, яка домінує символічно і міфологічно, підпорядковує стать, яка поступається їй місцем в символічному порядку. І наскільки б чоловіки та жінки не доповнювали одне одного в політиці, відносини гендерного панування та підпорядкування визначають космологія, етика похідна від неї соціальна мораль. І якщо релігія, міфологія та соціальна мораль обертаються навколо жіночих символів, а останні відтворюються в різноманітних сферах соціокультурного життя, то дослідник має всі підстави вести мову про матріархат безвідносно до політичних та юридичних складників культурної та соціальної системи

Для гендерної культури матріархату в міфологічних фольклорних сюжетах є типовими наступні особливості. По-перше, сакралізація материнства, наділення образу матері магічними, фасцінальними, богоподібними атрибутами. Зворотнім боком звеличення жіночого магізму виступає віктимізація і скотомізація чоловіцтва, закріплення за чоловіками образів наївних жертв, невдах, виконавців рутинних справ і сліпих маріонеток жіночих примх. По-друге, в гендерній культурі матріархату та кібелічних проявах жіночості відображено танатичні мотиви, кастраційні та узалежнюючі щодо чоловіків моделі поводження, які мають легітимувати їх в статусі нижчих меншовартісних, у порівнянні з жінками, істот.

Оскільки будь-який міфологічний сюжет, в розумінні автора, виступає проекцією безсвідомих соціальних уявлень та експектацій гендерної культури, то, за умови застосування такого емпіричного методу дослідження, як глибинне неструктуроване інтерв»ю, вдається отримати емпіричний

матеріал, що підтверджує наскрізність виділених характеристик гендерної культури матріархату не лише в далекому минулому, але і в сьогоденні українського суспільства.

Запаралеленість жіночих оціночних суджень жінок щодо чоловіків, їх атрибутування хтонічними рисами при паралельному закцентовуванні власної богоподібності говорить про те, що міф і фолькльор не виступає просто продуктом уяви, а дозволяє вирізнити сценарії гендерної культури, які часто відтворюються в імпліцитній формі в соціальній моралі.

Соціосистемологічний підхід, який синтезує методологію структурного функціоналізму, структуралізму та символічного інтеракціонізму, дозволяє зробити наступні висновки щодо загальних характеристик української гендерної культури.

По-перше, гендерний центратор цієї культури є представленим відповідною структурою менталітету українства, якою є образ Великої Матері-землі. Сама по собі ця структура соцієтальної психики (колективного безсвідомого) набуває інституційованого вигляду через систему гендерної соціалізації на всіх її рівнях (соціалізація в рамках сім'ї, в закладах дошкільної, середньої та вищої освіти). Визначення гендерної місії чоловіків щодо місії жінок можна визначити як гендерну субмісивність, з якої випливає жінкозалежний статус чоловіцтва як спільноти, яка має здійснювати щодо жінок та дітей допоміжні (а не провідні, лідерські) функції.

По-друге, гендерні ідентичності чоловіків та жінок в українській гендерній культурі формуються переважно як розщеплені (трансфігуровані), що зумовлює відповідну суперечливість соціогендерної поведінки в аспекті атрибутування у жінок чоловічих прав та обов'язків та відповідних соціальних експектацій щодо гендерної поведінки; в поведінці чоловіків переважає, відповідно, пасивно-фемінна складова, чому сприяє модель виховання, спрямована на порушення кордонів особи і легітимована в гендерній культурі завдяки гіперпротективності матерів щодо чоловіків

(патерн, який зазнає продовження у шлюбі у вигляді гіперпротекції жінок щодо чоловіків). Таким чином, гендерна трансфігурація в міжособових партнерських та шлюбно-сімейних відносинах сприяє викривленню гендерної свідомості на догоду ідеології матріархального расизму та сексизму.

По-третє, матрімоніальна нуклеарна сім'я в умовах української гендерної культури набуває діадичного вигляду, себто, класична трикутникова схема відносин в сім'ї (батько-мати-дитина) замінюється на діадичну за рахунок сценарію периферизації-витіснення чоловіка за межі сімейного простору і позиціювання його як суб'єкта обслуговуючої діяльності по забезпеченню споживчих проектів матері та дитини.

Форми гендерного насильства, які застосовуються жінками щодо чоловіків, залежать від наявного у чоловіків і жінок капіталу, що визначає їх місце в ієрархії демопопуляції. При обмеженості у чоловіка фінансово-майнового та політичного капіталу та наявності достатньо високого рівня розвитку некапіталізованого інтелекту жінки можуть використовувати сценарій матріархальної альфонсіади (за наявності вікового розриву).

При переході у вищі статусні групи чоловіків за рівнем доходу та адмінресурсу зростає імовірність використання сценарію прихованої депривації і пасифікації із використанням формату домашньої проституції або прихованої депривації і пасифікації із застосуванням практик «умовно-випадкового» обмеження сексуальної активності чоловіка та їх заміщення іншими формами структурування часу.

Низько-статусні чоловічі особини піддаються неприхованій гендерній дресурі та прямому насильству із відкритою депривацією та пасифікацією. В цьому випадку метою жінки стає надексплуатація чоловіка за допомогою матріархальної держави та інституційно-правових механізмів узалежнення, переважно через дітей та пов'язані із дітьми норми майнового рейдерства в межах офіційного шлюбу. У всіх сценаріях гендерної дресури ключовим

мотивом є десексуалізація сексу та всіляке депотенціювання чоловіків із використанням відкритого або прихованого гендерного насильства.

Загалом поглиблення матріархальної кастрації відбувається шляхом блокування механізмів забезпечення культурної та психічної автономії чоловіцтва як самостійної гендерної групи та спрямованого здійснення андроциду.

Зміст поняття андроцид може бути розкритий через сукупність його мехінізмів, які є працюючими в Україні, РФ, Бєларусі та інших республіках пострадянського простору.

До механізмів андроциду можна віднести:

а) систематичне культивування андрофобії та макротекстів, які є спрямованими на демонізацію чоловіків та чоловічих цінностей (Male-bashing). Тут йдеться про поширення багаточисельних генікоцентричних ток-шоу, проблемно-орієнтованих передач, які є спрямованими на закцентовування негативізму щодо чоловіків, всіляке розгвинчування тем чоловічої зради, неналежного ставлення до дітей, сумнівності моральної репутації, кримінальних та інших девіантних схильностей чоловіцтва тощо;

б) легітимація насильства щодо чоловіків шляхом популяризації наукових знань з практичної психології, правознавства; просвітницька діяльність у сфері гендерного моббінгу;

в) стимулювання контрастової алкогольної поведінки, в якій поєднується абстиненція та надспоживання міцних алкогольних напоїв (така поведінка заохочується жінками як «культурно-прийнятна», але в більшості випадків фізіологічно-небезпечна для чоловічого організму). Заохочення святкового алкоголізму має наслідком підвищення чоловічої смертності в зрілому віці від алкоголізм внаслідок хронічних хвороб серцево-судинної системи або ж раптових зривів що призводять до скорочення життя чоловіків;

г) гендерно-дискримінаційне сімейне законодавство, яке закріплює фактичне безправ'я чоловіків в більшості сімейних обставин: в шлюбі, за

умов дітонародження чи прийняття рішення про аборт, щодо виховання дітей, щодо розлучення та призначення аліментів;

д) армійське рабство, яке полягає в створенні деструкційних щодо психіки та організму чоловіка умов служби, починаючи від неналежного андроцидарного харчування і закінчуючи кримінальними позастатутними взаєминами із суїцидальними наслідками та подальшою інвалідизацією чоловіків у постслужбовий період;

є) пенітенціарне рабство та штучне погіршення умов тримання чоловіків в слідчих ізоляторах, тюрмах, призначення суворіших, у порівнянні з жінками, вироків та катування в процесі здійснення покарань;

ж) забезпечення важких, небезпечних та шкідливих для здоров'я умов праці та ігнорування заходів безпеки, що призводить до зростання статистики травматизму та смертності серед чоловіків;

з) дефіцитарність медичного обслуговування, орієнтованого на чоловіків; відсутність андрологічного огляду та лікування (попри поширеність та здешевленість гінекологічного огляду та лікування);

і) матріархально-расистське виховання чоловіків, тобто, пропаганда надцінності материнства, жіноцтва та дитинства, спекуляція на інтересах дітей задля нав'язування чоловікам зміщеної ієрархії цінностей, орієнтованої на просту біологічну репродукцію заради інтересів жінок та їх проектів споживання;

к) віктимізаційні і мазохістські соціальні стереотипи, які уможливлюють надексплуатацію чоловіків та виправдовують стратегії жертвоприношення чоловічого життя заради сім'ї (жінок та дітей), погляд на чоловіка як на видатковий матеріал, гарматне м'ясо, манцпулятивне послуговування ідеологією сімейного егалітаризму задля забезпечення жіночих привілеїв.

Матріархальна влада є фундованою на жінковладді та вищості спільноти жінок у порівнянні із спільнотою чоловіків. Проте, наявність переконливих доказів виявлення справжніх матріархальних суспільств в

соціологічній науці дійсно бракує. Існує шерег ретроспективних та сучасних прикладів матрілінійності в соціумах при визначеному домінуванні жінок в гендерно-соціальних ієрархіях та рольових відносинах в родині.

Проте такі соціуми формуються в історичні періоди соціального стресу або нестабільності за умов відсутності або ненадійності чоловіків. Гендерно-симетричними та соціально-нормалізованими можна визначити такі соціо-гендерні життєустрої, які надають можливості як чоловікам, так і жінкам у вихованні дітей при відповідній симетризації відповідальності за результати цієї соціалізації та виховання обох членів подружжя.

Гендерне насильство і кастраційні практики в матріархальній гендерній культурі закріплюються на декількох рівнях і складають комплексний механізм формування і відтворення прихованого насильства, дискримінації, підпорядкування, маніпуляції та контролю над чоловіками з боку жінок.

Перший рівень стосується безпосередньо самої ціннісного рівня культурної системи. Сюди відносяться технології і практики конструювання міфів надцінності жіноцтва; дискредитація чоловіків як меншовартісних в моральному відношенні істот; узурпація права встановлювати стандарти маскулінності.

До соціального рівня відносяться дифузія кордонів гендерної сегрегації та унормовування експлуатаційних практик щодо чоловіків; технології групового мобінгу «девіантних» чоловіків (прямий груповий пресинг в конфліктних ситуаціях); формування негативної «громадської думки» навколо чоловіків-«девіантів» (непрямий груповий пресинг в конфліктних ситуаціях); заохочення/потурання регулярного однобічного і асиметричного морально-психологічного та фізичного насильства жінок щодо чоловіків в інституціях виховання та освіти; примусова гетоїзація. упереджене (гендерно-заангажоване) судочинство.

До психічного рівня відносяться створення умов для виникнення психо-емоційних розладів на тлі всебічної деморалізації (емоційне маніпулювання); нав’язування комплексу провини та заниженої самооцінки;

форматування чоловічих мікрокомунікацій (створення умов для обмеження часу спілкування з іншими чоловіками та жіноче опосередковування такого спілкування).

До тілесного рівня відносяться приховане щеплення девіацій та управління сексуальними депривaціями (штучне нав’язування контрфізіологічних сексуальних патернів)

РОЗДІЛ 4
ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ГЕНДЕРНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ

4.1. Програма емпіричного дослідження

В українському суспільстві є поширеними явища гендерної нерівності, які в буденному житті маскуються під свою протилежність, себто, гендерну рівність та відповідну їй ідеологію позірного егалітаризму. Як чоловіки, так і жінки керуються подвійними гендерними стандартами і сценаріями, що знаходить своє заломлення у руйнівних щодо обох статей соціальних сценаріях поведінки. Означені стандарти і сценарії є частково зафіксованими в чинному українському законодавстві (правових нормах), частково представлені в моральних нормах (нормах соціальної моралі) [151].

Проблема емпіричного дослідження полягає в протиріччі між науковими оцінками української гендерної культури як патріархатної (біархатної) та її фактичним матріархально-сексистським наповненням. Це протиріччя має наслідком викривлену оцінку стану гендерних відносин і потребує свого розв'язання шляхом опрозорення відповідних емпіричних проявів генікократичного гендерного расизму, матріархального сексизму та андроцидарної спрямованості сценаріїв гендерної поведінки, реалізація яких створює передумови для скорочення чисельності населення та зниження якості його життя.

Об'єкт дослідження – гендерна культура України.

Предмет дослідження – особливості статичних та динамічних складників гендерної культури України.

Мета дослідження – побудова інтегрованої моделі взаємодії статичних та динамічних складників гендерної культури України.

Робочі гіпотези дослідження.

1) змістом гендерного атрактору як центруючого складника гендерної культури України є переважання геніколатричних та матріархальних складників;

2) гендерні місії різних ідентичностей в гендерній культурі України є субмісивними щодо геніколатрії і матріархату;

3) гендерні ідентичності в гендерній культурі є, високоімовірно, розщепленими і дифузними, оскільки містять неінтегровані одне з одним матріархальні і патріархальні, фемінні та маскулінні компоненти;

4) гендерний світогляд (карта векторів активності осіб чоловічої та жіночої статі) є базованим на філософії та ідеології матріархального гендерного расизму та сексизму, яка припускає спрямований і неспрямований андроцид;

5) гендерні спрямованості осіб чоловічої статі є переважно субмісивними щодо спрямованостей осіб жіночої статі, що означає визначення векторів активності чоловіка на основі інтересів матріархальної сім'ї;

6) ціннісні орієнтації обох гендерних груп (чоловічої та жіночої) є зміщеними на мікрорівень соціальних відносин і фактично співпадають із потребами матріархальної сім'ї;

7) ієрархії цінностей в гендерній культурі формуються на емоційно-чуттєвих засадах, що зумовлює переважання ознак стихійності, ситуаційної залежності, мінливості і їх фактичне витіснення ціннісними гетерархіями;

8) статусно-рольові ієрархії в гендерній культурі є сформованими так, що діти і жінки виявляються вищими за чоловіків; представники маргінальних та девіантних гендерних груп займають найнижчі місця в гендерній стратифікації;

9) гендерні характери є зміщено-фемінізованими у чоловіків та зміщено-маскулінізованими у жінок (при виборі належних рис) та розщепленими (при виборі фактичних рис);

10) в гендерних сценаріях має місце фактична віктимізація чоловіків, що є наслідком прищепленого їм в процесі соціалізації мазохізму та нарцисизму;

11) нормативні вимоги щодо чоловіків в гендерній культурі України є жорсткішими, у порівнянні з жінками; щодо чоловіків та жінок припускаються подвійні стандарти при застосуванні санкцій за ті чи інші вияви девіантної поведінки (безвідносно до сфери діяльності, в якій вони мають місце) [151].

Завдання емпіричного дослідження [151].

1) довести переважання геніколатричних та матріархальних складників в гендерному атракторі;

2) розкрити і пояснити субмісивність місій різних гендерних груп щодо геніколатрії і матріархату;

3) продемонструвати розщепленість і дифузність ідентичностей ключових гендерних груп;

4) продемонструвати, довести і пояснити прояви расизму та сексизму як складників гендерної філософії та ідеології, яка припускає спрямований і неспрямований андроцид;

5) довести і пояснити субмісивність (підлеглість, залежність) гендерних спрямованостей осіб чоловічої статі щодо осіб жіночої статі;

6) продемонструвати, розкрити і пояснити визначення векторів активності чоловіків на основі інтересів матріархальної сім'ї;

7) розкрити і пояснити емоційно-чуттєву зумовленість ціннісних орієнтацій в гендерній культурі та їх гетерархічну структурованість;

8) продемонструвати та пояснити вищість жінок і дітей як гендерних груп щодо чоловіків та маргінальних (девіантних) гендерних груп в гендерній стратифікації;

9) продемонструвати, розкрити і пояснити розщепленість (зміщену фемінізованість і маскулінізованість) у чоловіків та жінок в гендерному характері двох базових статевих груп;

10) охарактеризувати, описати та пояснити гендерну віктимізацію чоловіків як наслідок щеплення диспозицій мазохізму та нарцисизму;

11) довести і пояснити подвійні стандарти щодо чоловіків та жінок при застосуванні санкцій за ті чи інші вияви девіантної поведінки, а також вищу жорсткість нормативних вимог щодо чоловіків у порівнянні з жінками [151].

Теоретичне визначення та емпірична інтерпретація основних понять дослідження.

В теоретичній та емпіричній інтерпретації понять автор виходить із культуро- та соціосистемологічної моделі Ю. Романенка, яку було обгрунтовано в монографії зазначеного автора. У відповідності із логікою цієї моделі, гендерна культура містить три групи елементів, які виконують три групи функцій.

Ці елементи поділяються на:

1) центруючі (задають центри аксіостазиси гендерної культури). До них в емпіричному дослідженні віднесено:

1.1. *гендерний атрактор* (виходячи з поліетнічності культури в Україні – гендерні атрактори);

1.2. *гендерну місію* (гендерні місії);

1.3. *гендерну ідентичність* (гендерні ідентичності) та

1.4. *гендерний світогляд* (визначає відповідний ідентичності континуум (в термінології Ю. Романенка – часопростір):

2***) вертикалізуючі*** (задають ієрархічну будову гендерної культури). До них віднесено

2.1. *гендерну спрямованість* (визначає напрями активності ідентичності в рамках її карти світу);

2.2. *гендерну ієрархію (гетерархію) цінностей* (відповідає за визначення просторово-часової послідовності руху в рамках спрямованості (резервування і розподіл часу і простору по відношенню до різних духовно-матеріальних, соціальних та інших об'єктів);

2.3. *статусно-рольову ієрархію,* яка виступає культурною моделлю стратифікації соціогендерних груп і відповідає гендерній ієрархії цінностей.

3) ***ординалізуючі (упорядковуючі),*** до яких відносяться:

3.1. *гендерний характер* як метасценарій спрощення психіки особи шляхом її ототожнення з однією або декількома (частіше – декількома) образами соціальних груп в статусно-рольовій ієрархії;

3.2. *гендерні сценарії* (скрипти) інтегровані поведінкові репертуари, які визначаються характером;

3.3. *гендерні норми* (патерни цілепокладання) – зразки порядкування окремих дій в рамках гендерних скриптів на основі на основі контролю результатів (зіставлення сценарно-запланованого і фактично-досягнутого) [151].

Емпірична операціоналізація ключових понять дослідження. Емпірична операціоналізація ключових понять дослідження може бути представленою у вигляді наступної таблиці.

Таблиця 4.1.1

Ключові поняття, емпіричні індикатори та номери запитань в опитувальнику

Ключове поняття дослідження	Оціночна шкала	Запитання в опитувальнику
гендерний центратор	Шкала матернолатричності/патернолатричності: жінка як богоподібна (янголоподібна) істота; жінка як істота, що має першість (вищість) над чоловіком; жінка як істота, залежна щодо чоловіка	1
гендерна місія	шкала вищості/субординованості/рівності: гендерний расизм/гендерна узалежненість/гендерна рівність	2-3, 19
гендерна ідентичність	Маскулінні ідентичності; фемінні ідентичності; змішані (дифузні, розщеплені) ідентичності; міноритарні та девіантні ідентичності (геї, лесбіянки)	17
гендерний світогляд	Андроцентризм/генікоцентризм, андроцид	12
гендерна спрямованість	Гендерна автономність/гендерна субмісивність	19
гендерна ієрархія цінностей	Мікрорівневі цінності/мезорівневі цінності/макрорівневі цінності	14
статусно-рольова ієрархія	Чоловіки/жінки/діти	8, 18
гендерний характер	Маскулінність/фемінність, квазімаскулінність/квазіфемінність	15-16
гендерні сценарії	Гендерна віктимізація	6-7, 9, 11
гендерні норми	Єдині стандарти/подвійні стандарти	4-5, 13, 20

Обгрунтування проекту вибірки. *Емпіричну базу дослідження* становлять результати авторських емпіричних досліджень, отриманих шляхом структурованого (формалізованого) анкетування на основі розробленої автором анкети та напівструктурованого глибинного інтерв'ювання із опитувальником, що містить навідні запитання без стандартизованих відповідей.

Вибіркова сукупність складається з 600 респондентів, опитаних в містах Києві, Дніпрі, Івано-Франківську (кількість респондентів в кожній з підгруп складає 200 осіб, з них: чоловіків – 270 осіб, жінок – 330 осіб. Вибірка є стратифікованою за п'ятьма ознаками: стать, вік, етнічна ідентичність, гендерна ідентичність, регіональна ідентичність. Методами збору соціологічної інформації автором обрано дві різновиди опитування:
а) анкетне опитування за стандартизованим опитувальником;
б) напівструктуроване глибинне інтерв'ювання із опитувальником, що містить навідні запитання без стандартизованих відповідей [151].

Таблиця 4.1.2

Структура вибірки емпіричного дослідження

СТАТЬ											
Чоловіки, абс, %						Жінки, абс, %					
270			45			330			55		
ВІК											
15-24 роки, абс, %			25-54 роки, абс, %			55-65 років, абс, %					
150		24	264		45	186			31		
ЕТНІЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ, абс, %											
УКРАЇНЦІ			РОСІЯНИ			ІНШІ					
468		78	102		17	30		5			
ГЕНДЕРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ, абс,%											
Маскулінні		Фемінні		Змішані		Інвертні		Первертні			
216	36	208	34,6	154	25,6	22	3,6	-			
РЕГІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ, абс, %											
200		33,3	200		33,3	200		33,3			

4.2. Узагальнення та інтерпретація даних емпіричного дослідження

Узагальнені та інтерпретовані в цьому параграфі дані емпіричного дослідження стосуються ціннісних структур гендерної культури (гендерної ідеології та гендерної моралі) в аспекті переважання в ній патріархальних, матріархальних або егалітарних диспозицій, гендерної ієрархії цінностей, гендерного характеру, гендерних скриптів та гендерних норм [154].

Гендерна ідеологія та гендерна мораль охоплюють такі складники соціології гендеру як:

а) гендерне позиціювання чоловіків та жінок (рівність/нерівність);

б) гендерні ієрархії (домінантність/субмісивність/егалітарність);

в) гендерні стандарти на норми оцінювання неформальної поведінки та неформальних невербально-комунікативних сигналів;

г) гендерні стандарти на норми оцінювання гендерних конфліктів між чоловіками і жінками.

Надалі визначено ціннісні структури гендерної культури в аспекті переважання в ній патріархальних, матріархальних або егалітарних диспозицій на основі узагальнення результатів опитування за індикаторами ідеології гендерного расизму та моралі гендерного расизму .

В представленій частині наведено висновки щодо наявності ознак гендерного расизму у відповідях респондентів, які підтримують твердження, що постулюють гендерну домінаторність жінки в сфері встановлення морально-педагогічних стандартів, виховання та експертної ролі жінки в сфері міжлюдських відносин.

Це дозволило авторові верифікувати/фальсифікувати гіпотези та ідеї дослілження, у відповідності із якими:

1) на рівні гендерних уявлень респондентів як жіночої, так і чоловічої статі переважають стереотипи матріархального расизму, сексизму,

фемінолатрії, сакралізації жіночості, пріоритетності генікократії у порівнянні із маскулінократією;

2) серед жіночої підгрупи вибірки кількість прихильниць стереотипів матріархального расизму, сексизму, фемінолатрії, сакралізації жіночості, пріоритетності генікократії у порівнянні із маскулінократією переважає кількість прихильників серед чоловічої підгрупи вибірки;

3) уявлення про надцінність жінки в суспільстві випливає з перфекціоністських моральних уявлень про неї як про Творця-створювача світу, берегині, а також з ототожнення її образу з виконанням освітньо-виховних, психо- та соціотерапевтичних ролей (вихователя, психотерапевта-зцілювача, наставника, ментора, тьютора тощо). Результати відповідей на запитання 1 анкети емпіричного дослідження наведено нижче [154].

Таблиця 4.2.1

Чи погоджуєтесь Ви із наведеними нижче твердженнями?

ТВЕРДЖЕННЯ	ВАРІАНТИ ВІДПОВІДЕЙ					
	ТАК		НІ		ВАЖКО ВІДПОВІСТИ	
1	2	3	4	5	6	7
1.1. Жінка в суспільстві і державі є берегинею спокою і порядку	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %
	55,2	69,4	23.8	18,6	21,0	12,0
1.2. Жінка як мати є джерелом життя і його створювачем (творцем)	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %
	48,2	78,8	12,6	8,2	40,2	13,0
1.3. Чоловік, скоріше, випадковість, жінка – необхідність	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %
	65,2	80,4	26,4	17,0	14,4	3,0
1.4. В духовному відношенні жінка стоїть вище за чоловіка	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %
	44,6	61,2	32,6	11,6	23,8	28,2
1.5. Жінка краще, аніж чоловік, розбирається у душевних проблемах і відносинах між людьми	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %
	58,2	79,0	14,0	14,4	28,8	8,6

Продовження табл. 4.2.1

1	2	3	4	5	6	7
1.6. Якщо дитина втратила батька, то вона напівсирота, якщо мати – то повна сирота	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %
	56	78	23	11	21	11
1.7. Жінка краще, аніж чоловік, розбирається у вихованні дітей і може навчити їх кращому	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %	Чоловіки, %	Жінки, %
	45	65	23	18	22	17

Як випливає із представлених даних, переважна більшість респондентів обох статевих груп погоджується із твердженнями щодо морально-педагогічної та морально-релігійної вищості жінок щодо чоловіків. Цікавим є і те, що як жінки, так і чоловіки поділяють судження щодо приписування жінкам вищої (у порівнянні з чоловіками) духовності, їх ототожнення із креаторами світу (богинями); істотно вищої (у жінок у порівнянні з чоловіками) компетентності в проблемах психіки та відносин між людьми (має місце фактичне приписування з боку чоловіків жінкам донаукової психологічної та соціологічної компетентності); гендерної вищості жінки у вихованні дітей (образ чоловіка, в контексті погодженості із їх міноритарністю у порівнянні із жінками в оцінці результатів втрати одного з батьків (пп.1.6.); більшої моральної та соціо-педагогічної компетентності у навчанні дітей (пп.1.7) [154].

Маркуючою ознакою пріоритетності ідеологічних та моральних постулатів матріархального расизму, сексизму, фемінолатрії та материнолатрії щодо патріархального расизму, сексизму, андролатрії та патернолатрії є також чисельність респондентів чоловічої статі, які не дали відповідей на запитання [154].

Адже приписування жінкам чоловіками донаукової спроможності виявляти вищу (у порівнянні із чоловіками) соціологічну та психологічну компетентність цілком корелює з більшою кількістю чоловіків, які не дали

відповідей на запитання саме з причини приписування собі некомпетентності в означених сферах (розуміння душевних проблем та відносин між людьми).

Більші середні значення ствердних відповідей жінок по всіх пунктах говорить про гендерний консенсус щодо ключових постулатів ідеології матріархального гендерного расизму як серед чоловіків, так і серед жінок.

Теоретико-методологічними та емпіричними засадами висунення гіпотези та її подальшої верифікації можна вважати не лише результати даного емпіричного дослідження, але і аналіз типових випадків, фрагменти якого буде наведено далі і результати якого узгоджуються із отриманими в цій частині дослідження [154].

Представленість чоловіка в ідеології гендерного расизму, сексизму, фемінолатрії та матернолатрії як «випадкового персонажу» сімейного життя, пріоритетності жіночої «життєвої мудрості» як чесноти, що височить над формальним чоловічим знанням, ототожнення жінками самих себе із образом Бога-творця, янголів, «вищих духовних сутностей» і т.п. підтверджується також даними психоаналітичних досліджень Ю. Романенка, який на основі результатів неструктурованого інтерв'ювання аналізував феномен архетипового переносу в рамках приватної консультаційної практики [136; 137].

Є певні підстави погодитись із дослідником в контексті залежності негативного архетипового переносу жінок щодо чоловіків від їх етнічної ідентичності. Проаналізувавши цю залежність, автор доходить до висновку про те, що прояви негативного архетипового переносу на поведінковому рівні виявляються як в сценаріях репресивної гендерної дресури (що виявляється в ефектах морально-етичної інфляції жіноцтва), так і прихованої дресури, яка передбачає технології м'якого гендерного насильства (інтелектуальне та морально-етичне форматування, технології розсіювання уваги (деконцентрації) і т.п [154].

Відповідь респондентів на друге-третє питання дозволила верифікувати/фальсифікувати гіпотези, у відповідності із якими:

1) гендерні сценарії в уявленнях респонденток-жінок мають формуватися на користь гендерного домінування жінок над чоловіками;

2) меншість чоловіків-респондентів, реалістично оцінюючи фактичне домінування над ними жінок, вважатимуть, що ці сценарії потребують зміни за рахунок досягнення гендерної рівності з жінками;

3) більшість респонденток-жінок вважають наявну гендерну асиметрію природною, а наявність гендерних привілеїв – виправданими через «моральні дефекти» чоловіків [154].

Для підтвердження гіпотез проаналізуємо дані, які є представленими в таблиці 4.2.2.

Таблиця 4.2.2

Оцінка сценаріїв гендерної нерівності/гендерної рівності у відносинах чоловіків та жінок

	2.1. Чоловік є вищим за жінку		2.2. Жінка є вищою за чоловіка		2.3. Чоловік і жінка є рівними	
2. Визначте, яка модель відносин найбільше влаштовувала б Вас щодо чоловіків та жінок (Оберіть лише один з варіантів відповіді).	Чоловіки, % 23,6	Жінки, % 15,8	Чоловіки, % 35,4	Жінки, % 53,2	Чоловіки, % 41	Жінки, % 32,0
3. Визначте, яка модель відносин фактично існує між Вами і чоловіком (жінкою) (Оберіть лише один з варіантів відповіді).	3.1. Чоловік є вищим за жінку		3.2. Жінка є вищою за чоловіка		3.3. Чоловік і жінка є рівними	
	Чоловіки, % 33,7	Жінки, % 12,6	Чоловіки, % 28,3	Жінки, % 48,4	Чоловіки, % 39,0	Жінки, % 40

Як стає зрозумілим із результатів, представлених в таблиці, лише 15,8% жінок та 23,6% чоловіків є прибічниками маскулінократії в гендерних відносинах. Кількість прихильників гінекократії як серед чоловіків, так і серед жінок є істотно більшими (35,4% та 53,2% відповідно).

Звертає увагу більша кількість жінок-респонденток, які реалістичніше, у порівнянні з респондентами-чоловіками, оцінюють наявну в моделях

відносин гінекократію. Судячи із даних за чоловічою підгрупою, чоловіки-респонденти є схильними частіше не визнавати наявну у відносинах гендерну нерівність та гендерні привілеї.

Ю.В. Романенко в аналізі архетипової мегаломанії українських жінок підтверджує означену гіпотезу тим, що в своїх повсякденних самопозначеннях українські жінки (етнічно приналежні до різних підгруп: українки, росіянки, єврейки) використовують самоописи, які дозволяють змістовно прирівнювати жіночу сутність до божественої та янголічної [137].

Це дає підстави авторові вести мову про культуропатичність гендерної ідентичності українських жінок, про наявність аберацій (викривлень) свідомості, які не лише утруднюють сприйняття реальності, але і легітимізують з їх боку гендерне насильство щодо чоловіків. Ба більше: чоловіки виявляються тими, які самі схвалюють факти подібного насильства і вдаються до аутовіктимізації (поведінки, яка із власної ініціативи особи сприяє перетворенню на жертву).

Складник жертовності виявляється у виборі віктимізаційної гендерної моделі 35,4% респондентів-чоловіків. Саме такий їх відсоток вважає, що жінка може мати вищий гендерний статус у порівнянні із чоловіком.

І, хоча 41% респондентів-чоловіків обирає в якості бажаної егалітарну (зрівняльну) модель відносин, її в умовах України можна вважати декларативною і фіктивною через обставини соціально-моральних стереотипів та юридичних обмежень, що фігурують в українському чинному законодавстві. Тому навіть за обставин бажаності егалітарної моделі її фактична реалізація є більш ніж проблематичною [154; 308].

Українські респонденти дотримуються ідеології та моралі гендерних привілеїв жіноцтва. Це дотримання є настільки послідовним, що в уявленнях респондентів маркери девіантної еротичної поведінки жінок не підлягають осуду та репресії.

В той же час, аналогічні поведінкові прояви з боку чоловіків підлягають як морально-етичній та фізичній репресії. Ідеологія і мораль

гендерного расизму легітимізує необмежене право жінки на будь-які тілесні життєвияви щодо представників своєї статі та табуювання подібних життевиявів з боку чоловіків щодо своєї (чоловічої) статевої групи.

Це треба розуміти так, що чоловічий еротизм в публічних місцях піддається морально-етичному та фізичному переслідуванню, аналогічна ж поведінка з боку жінок просто ігнорується або ж схвалюється як чоловіками, так і жінками.

Нам є добре відомими факти з історії кримінального права УРСР, в кримінальному кодексі якої гомосексуалізм був фактично прирівняний до мужолозтва (що треба вважати поняттєвою плутаниною). З іншого боку, аналогічна статева поведінка жінок щодо представниць своєї групи не була криміналізована (кримінальної відповідальності за жінколозтво та лесбійську поведінку радянським режимом встановлено не було).

В наш час зазначену статтю було декриміналізовано, проте відповідні стереотипи, якщо проаналізувати результати дослідження, в соціальній моралі зберігаються і відтворюються. З ідеології і моралі заборон щодо публічної чоловічої гомоеротики випливає ряд наслідків [154; 308]:

1) жінки мають право вільно розпоряджатися власною тілесністю, в той час як чоловіки мають робити це із схвалення жінок;

2) жінкам належать гендерні привілеї визначати оцінку нормального і паталогічного в проявах чоловічої тілесності. З іншого боку, чоловікам соціальна мораль відмовляє у винесенні аналогічних суджень;

3) чоловіки схвалюють моральну та фізичну репресію щодо публічної гомоеротичної поведінки, тим самим схвалюючи право жінок визначати стандарти біологічної маскулінності;

4) за умови права жінок визначати референції чоловіцтва самі чоловіки заперечують як власну маскулінність, так і послідовну фемінність. Визнанням маскулінності і фемінності такими характеристиками, які можуть виявлятися не відкрито, а латентно, соціальна мораль схвалює приховані гендерні перверсії і санкціонує переслідування міноритарних гендерних груп,

які дозволяють собі coming out (оприлюднення своєї сексуальної ідентичності);

5) заохочення чоловіками жіночої гомоеротики при запереченні права на аналогічні вияви чоловічої гомоеротики свідчить як про їх (чоловічу) тілесну, так і культурно-соціальну меншовартісність у порівнянні із жінками.

6) чоловіча меншовартісність в аспектах задоволення чоловічих тілесних потреб посилюється за рахунок консолідованого морального тиску, який жінки організованими групами чинять на чоловіків в конфліктних ситуаціях щодо задоволення цих потреб [154; 308].

В нашому емпіричному дослідженні ми маємо підстави припустити і довести, що ставлення до чоловічої гомоеротики є генералізованим ставленням жінок до задоволення чоловіками всіх їх тілесних потреб. Як буде доведено далі, жінки вважають своїм правом встановлювати щодо чоловіків режими для задоволення ними всіх їх тілесних потреб: харчової, дихальної, статевої, потреби в одязі, відповідної температури в приміщенні тощо [154; 308].

В серії соціальних спостережень та експериментів Ю.В. Романенко доводить, що в організації відповідних життєвих просторів та середовищ для жінок є наявними ознаки гендерного расизму та недобросовісної гендерної сегрегації щодо чоловіків. Йдеться, зокрема:

а) про широту асортиментів у відділах чоловічого та жіночого одягу в торговельних закладах. Широта, різноманіття стилів та фасонів, колористики одягу в відділах чоловічого одягу у порівнянні з аналогічними відділами жіночого одягу є більшими на користь жіночих відділів;

б) про мораль вибіркового харчування, якій віддається перевага серед жінок, та мораль змішаного (міксованого) харчування, яка нав'язується жінками щодо чоловіків. Самі жінки виправдовують вибіркове харчування різними причинами, ухиляючись від нього під приводом поганого самопочуття, рекомендацій лікаря, підтримання необхідної ваги [154; 308].

В той же час, як в закладах громадського харчування, так і в побуті (на рівні заходів сімейного харчування) жінки пропонують чоловікам міксоване харчування і ті продукти харчування, які вони самі в цій же ситуації не споживають.

Водночас, на чоловіків, які віддають перевагу вибірковому харчуванню, чиниться моральний тиск із відповідними рекомендаціями щодо необхідності споживання ними фізіологічно-шкідливих продуктів харчування;

в) про організацію санітарно-гігієнічних приміщень (громадських туалетів), умови в яких є нерівними для чоловіків та жінок (на користь жінок).

Згідно спостереженням автора, в державних установах та приватних структурах, в громадських місцях санітарно-гігієнічні приміщення є або організованими на користь жінок, або ж гендерно-привілеїзованими за рахунок:

1) кількості таких приміщень (на користь кількості жіночих вбиралень у порівнянні із кількістю чоловічих);

2) вищої якості прибирання, освітлення, фурнітурного обладнання (на користь відповідних характеристик жіночих вбиралень у порівнянні із чоловічими);

3) вільного порушення жінками гендерних демаркацій санітарно-гігієнічних приміщень за рахунок вільного користування чоловічими приміщеннями за наявності черг в аналогічні жіночі приміщення.

4) організації санітарно-гігієнічних приміщень для двох статевих груп (туалети унісекс) при дотриманні жіночих мікростандартизованих запитів (туалетні міні-приміщення із міні-унітазами).

В серії інтерв'ювань-міні-експериментів Ю. Романенко пропонував респонденткам шерег провокативних запитань, які задавалися їм в присутності їхніх чоловіків (партнерів, чоловіків, з якими жінки перебували в

офіційному шлюбі або перебували в інших типах неформальних альянсів) [154; 308].

Це був однотиповий набір запитань, які ставилися у напівжартівливій формі задля уникнення цензурного опору при попередженні чоловіків та з їх дозволу щодо здійснення подібних провокативів. Інтерв'юер-експериментатор (Ю. Романенко) представлявся жінці самим чоловіком як його «давній знайомий». Насправді йшлося про відносини в форматі психологічного консультування. Ситуація структурувалася як «проведення вільного часу» (вечірка) [136].

В ході цієї вечірки інтерв'юер-експериментатор запитував жінок про те, чи правда, що сильних жінок у нас в країні більше, аніж сильних чоловіків; чи правда, що чоловіки є морально слабішими за жінок і на них навряд чи можна покладатися в серйозних питаннях; чи правда, що жіночі відносини є тіснішими та інтимнішими, відвертішими, аніж відносини чоловіків; чи правда, що її чоловік (чоловік тієї жінки, з якою відбувався діалог) потребує її жіночого контролю в ситуаціях алкогольного чи наркотичного сп'яніння; чи правда, що на жінках в нашій країні все тримається [137].

Оскільки даний метод дослідження займає проміжне місце між природним експериментом та глибинним неструктурованим інтерв'ю, то відповіді, які давалися респондентками, піддавалися якісному аналізу. За результатами аналізу було складено класифікатор відповідей, який автор цього матеріалу поки що не наводить за відсутності повної обробки даних [154; 308].

Відповідь респондентів на четверте питання дозволила верифікувати/фальсифікувати гіпотези, у відповідності із якими:

1) в оцінці девіантної еротичної та сексуальної поведінки щодо чоловічої та жіночої статевих груп є наявними подвійні гендерні стандарти: інтолератні/репресивні стандарти щодо оцінки еротичної та сексуальної поведінки чоловіків та толерантні/ігноративні (потуральні) стандарти щодо оцінки аналогічної девіантної поведінки жінок.

2) за обставин скоєння одних і тих самих моральних проступків реакції на поведінку жінок частіше є ігноративними або мінімальними, в той час як щодо чоловіків аналогічні проступки спричиняють експресивні та репресивні санкції у вигляді емоційного та фізичного насильства;

3) жіноча частина респондентів виявляє гендерну солідарність в ігноруванні або потуранні еротичних та сексуальних проступків щодо своєї гендерної групи і гендерний расизм щодо оцінки еротичних та сексуальних проступків чоловічої гендерної групи;

4) чинником можливого застосування жорсткіших морально-педагогічних та фізичних санкцій щодо еротичних та сексуальних проступків молодих чоловіків з боку респондентів-чоловіків є імовірно вищий рівень гомофобії, який є похідним від демонізуючих та скотомізаційних стереотипів щодо чоловічої сексуальності в українській гендерній культурі [308].

Для підтвердження гіпотез проаналізуємо дані, які є представленими в табл. 4.2.3.

Як випливає з даних емпіричного дослідження, щодо гомоеротичної поведінки молодих жінок в публічному місці респонденти обох статей (чоловіки та жінки) виявляють майже однакову кількість реакцій ігнорування (70 та 73% відповідно) [308].

Неістотними є відмінності між чоловіками та жінками у застосуванні умовних моральних санкцій: 31,4% щодо молодих чоловіків з боку респондентів обох статей та 29,7% щодо молодих жінок з боку респондентів обох статей.

Застосування експресивних форм морально-етичної репресії демонструє кількісні переваги серед респондентів обох статей щодо молодих чоловіків. Якщо щодо молодих жінок тактику гучного обурення і читання нотації з приводу неприпустимості гомоеротичної поведінки реалізували б 10,2% респондентів обох статей, то щодо чоловіків це зробили б вже 33,2% респондентів [308].

Таблиця 4.2.3

Оцінка гендерних стандартів оцінювання девіантної поведінки для двох статевих груп

<table>
<tr><td colspan="4">4. Уявіть собі, що Ви стали свідком наступної ситуації. Ви їдете в громадському транспорті (автобусі, тролейбусі, метро) і бачите двох молодих чоловіків (молодих жінок), які неприховано цілуються один з одним (одна з одною). Визначте, як би Ви відреагували на таку ситуацію щодо чоловіків та щодо жінок? (Оберіть лише один варіант відповіді)</td></tr>
<tr><td colspan="2">4.1. ЩОДО МОЛОДИХ ЧОЛОВІКІВ</td><td colspan="2">4.2. ЩОДО МОЛОДИХ ЖІНОК</td></tr>
<tr><td colspan="2">4.1.1. Не звернув би (не звернула б) жодної уваги</td><td colspan="2">4.2.1. Не звернув би (не звернула б) жодної уваги</td></tr>
<tr><td>Чоловіки,
%
11,6</td><td>Жінки,
%
23,2</td><td>Чоловіки,
%
73,8</td><td>Жінки,
%
70,0</td></tr>
<tr><td colspan="2">4.1.2. Зробив би (зробила б) їм зауваження, обмежившись цим</td><td colspan="2">4.2.2. Зробив би (зробила б) їм зауваження, обмежившись цим</td></tr>
<tr><td>Чоловіки,
%
15,6</td><td>Жінки,
%
18,3</td><td>Чоловіки,
%
18,3</td><td>Жінки,
%
11,4</td></tr>
<tr><td colspan="2">4.1.3. Почав би (почала б) гучно обурюватись і читати нотацію з приводу неприпустимості подібної поведінки.</td><td colspan="2">4.2.3. Почав би (почала б) гучно обурюватись і читати нотацію з приводу неприпустимості подібної поведінки.</td></tr>
<tr><td>Чоловіки,
%
19,2</td><td>Жінки,
%
14,0</td><td>Чоловіки,
%
2,0</td><td>Жінки,
%
8,2</td></tr>
<tr><td colspan="2">4.1.4. Почав би (почала б) гучно обурюватись і читати нотацію з приводу неприпустимості подібної поведінки, а також звертати увагу інших пасажирів на те, що відбувається.</td><td colspan="2">4.2.4. Почав би (почала б) гучно обурюватись і читати нотацію з приводу неприпустимості подібної поведінки, а також звертати увагу інших пасажирів на те, що відбувається.</td></tr>
<tr><td>Чоловіки,
%
35,8</td><td>Жінки,
%
35,6</td><td>Чоловіки,
%
2,0</td><td>Жінки,
%
5,6</td></tr>
<tr><td colspan="2">4.1.5. Застосував би (застосувала б) щодо них фізичну агресію, спробувавши видалити їх з транспорту (автобусу, тролейбусу, метро)</td><td colspan="2">4.2.5. Застосував би (застосувала б) щодо них фізичну агресію, спробувавши видалити їх з транспорту (автобусу, тролейбусу, метро)</td></tr>
<tr><td>20</td><td>-</td><td>-</td><td>7,0</td></tr>
</table>

Подвійні стандарти респонденти демонструють також і в застосуванні додаткових (поруч із нотацією та емоційним обуренням) заходів громадського тиску на молодих чоловіків у порівнянні із молодими жінками.

Щодо гомоеротичної поведінки молодих жінок в публічному місці лише 7,6 % респондентів обох статей виявили готовність звертати увагу

інших учасників публічної ситуації (в прикладі в опитувальнику – інших пасажирів в громадському транспорті). Щодо молодих чоловіків кількість потенційно готових як на читання нотації з елементами емоційного обурення, так і на включення громадського тиску, зростає в 10 разів (до 71,4%) [308].

Істотними є розбіжності і в можливості застосування екстремальних насильницьких санкцій щодо девіантів двох гендерних груп. Кількість жінок, яка вдалася б до силового сценарію репресії гомоеротичної поведінки молодих жінок, є втричі меншою у порівнянні із кількістю чоловіків, які вдалися б до фізичної агресії щодо гомоеротичної поведінки молодих чоловіків (7 та 20% відповідно). При цьому репресувати гомоеротичну поведінку молодих жінок в фізичний спосіб респонденти-чоловіки взагалі не виявили бажання (0%) [308].

Відповіді на запитання 5 дозволяють опрозорити морально-етичні підстави, які обирають респонденти задля обгрунтування тих чи інших виявів вербальної та фізичної агресії щодо гомоеротичної поведінки молодих чоловіків та жінок. Тут звертають на себе увагу декілька емпіричних закономірностей.

1) Трохи менше третини респондентів (30% від опитаних) вважає, що гомоеротична поведінка представників обох статевих груп є цілком нормальною та припустимою. Причинами такої нетолерантності можуть виступати стереотипи радянської сексуальної моралі, яка припускає лише приховану реалізацію сексуальності та легітимізує прискіпливе ставлення до проявів еротичної поведінки в публічних місцях з боку молоді.

Оскільки 70% респондентів всіх вікових груп вважає таку поведінку неприйнятною, то маємо підстави для припущення, згідно якому оціночні уявлення радянського квазіпуританізму (ідеології та моралі ефемерної «звільненості» радянської людини від сексуальних фантазій, бажань, потягів тощо) є актуально-відтворюваними і в досвіді молоді, і старшого покоління. При цьому йдеться не просто про фобії представників старшої вікової групи

(старше 35 років) щодо різностатевої еротичної поведінки, але про типові для радянської людини прояви гомофобії.

Ю.В. Романенко вважає, що гомофобію радянської людини можна зрозуміти в контексті прищепленої моделі репресивної сублімації і сексуалізації насильницької поведінки з боку представників правлячого класу (партноменклатури). Автор доводить,- із чим можна повністю погодитись,- що досвід організованого насильства партійних функціонерів, їх сервітаріату, радянської тоталітарної держави щодо пересічних «підданих» призвів до змішування в уявленнях правлячого класу власних гомосексуальних фантазій із деструктивними фантазіями.

Йдеться про те змішування, яке може мати місце у зв'язку із паталогічною сексуалізацією більшовиками практик масових вбивств, організованих вилучень індивідуального майна та нерухомості населення, яке мало своїм неминучим наслідком демонізацію будь-яких агресивно-сексуальних проявів чоловіків щодо одне одного.

Оскільки навіть агресор із притупленою цензурою (совістю) є спроможним переживати щодо власних злочинів щодо жертви почуття сорому, то злочинний правлячий клас, природним чином, не міг не переживати подібного почуття. Сам сором щодо беззаконної агресії в психіці може генералізовано переноситися на сексуальну сферу (оскільки сексуальність має своїм базисом агресію як таку) [309].

При цьому проекція цього сорому на пересічних громадян згенерувала, з одного боку, виникнення провів сексуальної сором'язливості щодо жінок, а з іншого боку – гомофобії щодо чоловіків.

2) 42% респондентів чоловіків та 45% респонденток-жінок вважають, що гомоеротична поведінка є цілком припустимою для жінок, але не припустимою для чоловіків. Йдеться, отже, про легітимізованість в сексуальній моралі одностатевої гомоеротики (протолесбійської поведінки) жінок та «незаконність» аналогічної поведінки для чоловіків. Тим самим ми можемо верифікувати гіпотезу, у відповідності із якою в українській

сексуальній культурі є наявними подвійні стандарти щодо оцінки девіантної поведінки чоловіків та жінок.

І якщо девіантна поведінка подібного різновиду (гомоеротика) дозволяється жінкам, то їм дозволяються (і додамо: заохочуються) з боку чоловіків різноманітні «вільнощі» в сфері сексуальної поведінки. Більше того, жінки вважають такі вільнощі цілком «природніми», а до їхньої думки приєднуються також і чоловіки. Отже, чоловіки самі стають підтримувачами сексуальної моралі подвійних стандартів, яка є типовою для матріархального расизму та сексизму [308; 309].

Ідеологія та мораль матріархального расизму та сексизму обгрунтовує і припускає необмежені можливості жінки щодо регламентації тілесної поведінки чоловіків, структурування їх тілесно-фізичного оточення та нав'язування їм відповідних режимів задоволення фізіологічних потреб.

3) 20% чоловіків і 22% жінок вважають на необхідне криміналізувати факти припущення гомоеротичної поведінки чоловіків щодо одне одного. Криміналізацію такої поведінки для жінок припускає лише 2% респондентів-чоловіків та 1% жінок.

Тут важливими для концептуального розуміння таких емпіричних явищ є, з одного боку, скотомізованість чоловіків як гендерної групи в українській сексуальній культурі, а з іншого боку – зв'язок матріархальних уявлень про чоловіка як приймака і кріпака свої жінки і неофеодальної української держави.

Ю.В. Романенко справедливо вважає що право на ініціюючі прояви еротики і сексуальності – це право на реалізацію влади або ж на заборону такої реалізації. Матріархат, на думку дослідника, є політичним інститутом українського неофеодалізму, який через репресивну сексуальну мораль контролює можливі горизонтальні комунікації чоловіків і використовує стигматизаційні практики для убезпечення себе від небезпечного групоутворення в чоловічій спільноті [136].

Оскільки сам український неофеодалізм тримається на альянсі олігархату і сервітаріату, то насаджувана через сексуальну мораль гомофобія, з одного боку, є похідною від політичної імпотенції і деструктивності правлячого класу, та, з іншого боку – субкультурного матріархального гомосексуалізму кримінальної обслуги [136].

Таблиця 4.2.4

Моральні підстави для тих чи інших поведінкових реакцій респондентів щодо гомоеротичної поведінки молодих чоловіків та жінок [308]

ВАРІАНТИ ВІДПОВІДЕЙ	Чим би Ви змогли б обгрунтувати припущену Вами реакцію в ситуації, описаної в питанні 4? (Оберіть лише один з варіантів відповіді).	
	ЧОЛОВІКИ, %	ЖІНКИ, %
5.1. Це цілком нормально і припустимо, тому неварто звертати на це увагу	12	18
5.2. Це є гідним осуду, оскільки цілуватись можна лише з представниками протилежної статі.		
5.3. Це є цілком припустимим для жінок, але неприпустимим для чоловіків.	42	45
5.4. Це є морально-припустимим для чоловіків, але морально-неприпустимим для жінок.		
5.5. Це не є морально-припустимим ані для жінок, ані для чоловіків.		
5.6. Наслідком такої поведінки для чоловіків має бути кримінальне покарання.	20	22
5.7. Наслідком такої поведінки для жінок має бути кримінальне покарання.	2	1

Оцінка результатів емпіричного дослідження за питанням 6 дає можливість оцінити ставлення респондентів обох статей до оцінки фактів фізичного насильства чоловіків до жінок та жінок до чоловіків. Згідно висунутої гіпотези, чоловіки будуть ставитися до фізичного насильства жінок щодо себе толерантніше і будуть стриманішими в оцінках жіночого насильства щодо себе, аніж жінки.

З боку жінок очікуваною є оцінка чоловічої агресії як аморальної в більшому відсотку випадків, аніж навпаки (чоловіки-респонденти мають в

більшій кількості випадків займати жінкоорієнтовану позицію і радше не схвалювати, аніж схвалювати фізичне насильство щодо жінок. З іншого боку, жінки радше за чоловіків вимагатимуть від чоловіків істотно вищої стриманості.

Дані емпіричного дослідження дають можливість верифікувати зазначену гіпотезу. З таблиці 1 стає очевидним, що переважна більшість чоловіків (64%) стоять на позиціях етичного толерування жіночого насильства, або ж виправдовує фізичну агресію з боку жінки, вмотивовуючи це її природною слабкістю.

З іншого боку, лише 10% респондентів-чоловіків вважають вияви стриманості жінки щодо чоловічої агресії морально-унормованими, хоча 20% чоловіків-респондентів, все ж припускають фізичне насильство.

Таблиця 4.2.5

Уявіть собі, що Ви стали свідком наступної ситуації. Невідомі Вам чоловік і жінка сваряться між собою в публічному місці, супроводжуючи сварку криками, образами, стусанами і запотиличниками. Визначте прийнятну для Вас оцінку ситуації щодо чоловіка та жінки. (Оберіть лише один з варіантів відповіді).

ВАРІАНТИ ВІДПОВІДЕЙ	
6.1. Поведінка обох сторін є цілком нормальною одне щодо одного, оскільки це конфлікт, і як чоловік, так і жінка, поводять себе в звичний для подібних ситуацій спосіб.	
ЧОЛОВІКИ, % 6	ЖІНКИ, % 2
6.2. Чоловік в таких ситуаціях має поводити себе стримано, терпіти, не припускати на адресу жінки як словесної агресії, так і фізичних дій.	
ЧОЛОВІКИ, % 38	ЖІНКИ, % 48
6.3. Жінка може чинити щодо чоловіка будь-які агресивні дії, адже вона є слабішою і їй це дозволяється.	
ЧОЛОВІКИ, % 26	ЖІНКИ, % 32
6.4. Жінка в таких ситуаціях має поводитись себе стримано, терпіти, не припускати на адресу чоловіка як словесної агресії, так і фізичних дій.	
ЧОЛОВІКИ, % 10	ЖІНКИ, % 10
6.5. Чоловік може чинити щодо жінки будь-які агресивні дії, адже він є сильнішим, і тому жінка має це усвідомлювати.	
ЧОЛОВІКИ, % 20	ЖІНКИ, % 10

Узагальнення результатів відповідей на запитання 7 є індикативним щодо гендерних сценаріїв дружби/підтримання горизонтальних відносин опісля вступу в шлюб представниками чоловічої та жіночої статі. Зміст гіпотези щодо питання 8 стосувався того, що горизонтальні комунікації чоловіків опісля вступу шлюб частіше зазнають трансформації в напрямку їх повного/часткового блокування та обмеження в просторі і часі.

Додатковою гіпотезою було припущення того, що за умови підтримання між чоловіками горизонтальних комунікацій останні частіше стають опосередкованими присутністю жінок, аніж навпаки: жіночі комунікації є рідше, аніж чоловічі, опосередкованими присутністю чоловіків. Другою додатковою гіпотезою було припущення щодо опосередкованості горизонтальних комунікацій між чоловіками присутністю жінок, що інтерпретується в форматі «сімейна дружба» [308; 309].

За таких обставин під час комунікацій чоловіків жінки здійснюють цензурування контенту їх спілкування шляхом експресивних висловлювань. Висловлювання містять, як правило, емоційне схвалення або засудження щодо тих чи інших висловлювань (тем, текстів) чоловіків. Всі вищезазначені гіпотези (як основну, так і додаткові) було верифіковано.

Серед респонденток-жінок лише 14% вважають нормальним збереження попередніх відносин із друзями з боку чоловіків опісля вступу в шлюб. Більше половини респонденток-жінок (61%) вважає за необхідне припиняти відносини між друзями-чоловіками, обмежувати їх в часі або «дозволяти» чоловікам спілкуватись в присутності жінок (формат «сімейного спілкування»).

При цьому лише чверть (25%) респондентів-чоловіків вважає за необхідне припиняти або обмежувати дошлюбні дружні відносини між подругами-жінками. З іншого боку, серед чоловіків-респондентів кількість тих, що перевищує кількість прихильників незмінності дружніх відносин між жінками опісля вступу в шлюб складає 35%, що на 20% більше, у порівнянні

із кількістю прихильниць чоловічої дружби опісля вступу в шлюб серед жіночої частини вибірки.

За рахунок такого оціночного ставлення та наявності подвійних стандартів в ставленні до чоловічої та жіночої дружби відбувається ерозія горизонтальних комунікацій та зростає взаємна недовіра і прихована гендерна ворожість всередині чоловічої спільноти. Вона перестає функціонувати саме як спільнота, посилюються процеси її фрагментації/атомізації. Переривчасті, фрагментовані комунікації не лише не сприяють довірі, але і створюють відповідні бар'єри [308; 309].

Зрозуміло, що накладання подібних обмежень переслідує політичні цілі саме по собі і не лише підживлює гендерний расизм, але і слугує усамітненню чоловіків та блокуванню їх гендерної солідарності. Для жінок подібна стратагема структурування чоловічих відносин може бути виграшною в декількох аспектах. По-перше, це створює переваги в аспекті спільнотної підтримки та проявів жіночої солідарності, що сприяє ефективності практик групового мобінгу та остракізму в спільнотах, які уможливлюють подібну поведінку [308; 309].

По-друге, сама по собі фрагментованість чоловічих комунікацій може бути підставою для їх повного припинення. Отже, жінки мають можливість за рахунок морального тиску спочатку обмежувати спілкування між чоловіками, а потім сприяти повному розриву стосунків між ними, вмотивовуючи це «неналежними відносинами», «невдалою дружбою» і т.ін [308; 309].

Додатковим політичним виграшем жінок стають гомофобічні установки, які легко прищеплюються і формуються щодо дистантних і маловідомих об'єктів. Культивування гомофобії здійснюється жінками щодо чоловіків частково на основі подвійних стандартів оцінювання тактильної гомоеротики (про це вже йшлося у попередніх публікаціях). Негативно-експресивний супровід подібних виявів чоловічої поведінки сприяє розвитку у чоловіків пенетраційних страхів.

З іншого боку, ключовим чинником гомофобії стає дефектуалізація ціннісної свідомості чоловіків. Створення дефектної ціннісної свідомості як процес здійснюється через менеджмент чоловічим часом та переорієнтовування чоловіків у тих випадках, коли вони виявляють зацікавленість щодо тем та проблем релігії, філософії, ідеології, психології, соціології та ін. сфер ціннісного, теоретичного та практичного знання, здобуття якого може поставити жінковладдя під сумнів [308; 309].

Отже, подвійні стандарти оцінки чоловічої та жіночої дружби можна вважати виявами гендерного расизму, а їхнє впровадження – таким, що має деструктивні наслідки не лише на рівні мікрокомунікацій, але і інституційної архітектоніки суспільства. Адже ціннісно-програмуючим складником останньої стає чоловіча солідарність, особливо, якщо враховувати соціальний факт переважання чоловіків в силових структурах, системі пропаганди, великого бізнесу та інших системо-забезпечуючих макроструктурах. Фемінізованість чоловіків стає одним із чинників корупції, як буде доведено в подальших узагальненнях та інтерпретації даних емпіричного дослідження.

Таблиця 4.2.6

Запитання 7. Яким чином мають змінюватися відносини чоловіків та жінок із друзями (подругами) одної з ними статі після вступу в шлюб? (Оберіть лише один з варіантів відповіді)

<table>
<tr><td colspan="4">ВАРІАНТИ ВІДПОВІДЕЙ</td></tr>
<tr><td colspan="2">Відносини чоловіків із друзями однієї статі (іншими чоловіками) після вступу в шлюб</td><td colspan="2">Відносини жінок із подругами однієї статі (іншими жінками) після вступу в шлюб</td></tr>
<tr><td colspan="2">1. Відносини з колишніми друзями мають бути припинені. Адже тепер у чоловіка є сім'я, а друзі мають залишитися в минулому</td><td colspan="2">1. Відносини з колишніми подругами мають бути припинені. Адже тепер у жінки є сім'я, а подруги мають залишитися в минулому</td></tr>
<tr><td>ЧОЛОВІКИ, %
23</td><td>ЖІНКИ, %
34</td><td>ЧОЛОВІКИ, %
10</td><td>ЖІНКИ, %
6</td></tr>
<tr><td colspan="2">2. Відносини з колишніми друзями мають бути обмежені в часі і підтримуватись за згодою жінки. Адже тепер у чоловіка є сім'я, а вона є важливішою за дружбу</td><td colspan="2">2. Відносини з колишніми подругами мають бути обмежені в часі і підтримуватись за згодою чоловіка. Адже тепер у жінки є сім'я, а вона є важливішою за дружбу</td></tr>
<tr><td>ЧОЛОВІКИ, %
14</td><td>ЖІНКИ, %
27</td><td>ЧОЛОВІКИ, %
15</td><td>ЖІНКИ, %
6</td></tr>
</table>

Продовження табл. 4.2.6

3. Відносини з колишніми друзями можуть підтримуватись за умови дружби сімей, коли жінки опосередковують/приймають участь у спілкуванні чоловіків одне з одним і спілкуються одна з одною		3. Відносини з колишніми подругами можуть підтримуватись за умови дружби сімей, коли чоловіки опосередковують/приймають участь у спілкуванні жінок одне з одною і спілкуються одне з одним	
ЧОЛОВІКИ, У % 38	ЖІНКИ, У % 25	ЧОЛОВІКИ, У % 40	ЖІНКИ, У % 26
4. Відносини з колишніми друзями мають залишатися в тому ж вигляді, в якому вони мали місце до вступу в шлюб і не повинні змінюватись в будь-якому відношенні		4. Відносини з колишніми подругами мають залишатися в тому ж вигляді, в якому вони мали місце до вступу в шлюб і не повинні змінюватись в будь-якому відношенні	
ЧОЛОВІКИ, У % 25	ЖІНКИ, У % 14	ЧОЛОВІКИ, У % 35	ЖІНКИ, У % 66

Узагальнення результати відповідей на запитання 8 дозволяють оцінити гендерну толерантність/нетолерантність щодо міноритарних гендерних груп (геїв, бісексуалів, лесбіянок, повій). Найвищими є показники інтолерантності щодо геїв, лесбіянок та бісексуалів (52 та 54%, 54 та 58% та 74 та 51%, відповідно, серед чоловічої та жіночої частиною вибірки), найнижчими – щодо повій (21 та 35% відповідно) [154; 308; 309].

З іншого боку, звертає на себе увагу нетолерантніше ставлення жінок-респонденток до повій у порівнянні з респондентами-чоловіками, що пояснюється переважанням домашньої та тіньової проституції над легальною. В умовах України жінки, які є частиною кримінально-тіньового ринку секспослуг, є контингентом, який експлуатується силовими структурами.

Останні отримують корупційну ренту з повій і тому є зацікавленими в тінізації цієї групи населення. При цьому відповідні лобістські угруповання в органах влади за сприяння ЗМІ постійно відтворюють в ЗМІ меседжі щодо неготовності українського суспільства щодо легалізації проституції.

Водночас, вищими є показники толерантності чоловіків-респондентів (як і жінок-респонденток) щодо лесбіянок та повій. 54% респондентів-чоловіків вважають за можливе coming out для повій. З іншого боку, серед

жінок таких виявляється лише 27%, що дає підстави вести мову про нерівнозначну оцінку легалізації проституції серед двох безових статево-демографічних груп населення.

У підсумку можна констатувати в цілому менш толерантне ставлення чоловіків-респондентів щодо міноритарних гендерних груп чоловіків (геї та бісексуали) та більш толерантне ставлення до міноритарних гендерних груп жінок (лесбіянки та повії). Означені результати пояснюються гендерним матріархальним расизмом, в якому за умовчанням підтримується настанова щодо вищості жінок щодо чоловіків, а отже, і більшої припустимості жіночих девіацій у порівнянні із чоловічими [308; 309].

Таблиця 4.2.7

Запитання 8. Визначте Ваше ставлення до представників міноритарних гендерних груп (геїв, бісексуалів, лесбіянок, повій) (Оберіть лише один з варіантів відповіді, позначивши цифрою у відповідній клітинці з зазначеною гендерною групою номер варіанту відповіді)

ВАРІАНТ ВІДПОВІДІ							
8.1. Представники цих груп мають приховувати свою приналежність і соромитися її. Але їх приналежність до цих груп не може бути підставою для морального осуду, притягнення до юридичної відповідальності і обмеження в будь-яких правах							
ЧОЛОВІКИ, У %				ЖІНКИ, У %			
Геї	Лесбіянки	Бісексуали	Повії	Геї	Лесбіянки	Бісексуали	Повії
45	18	21	25	36	14	23	36
8.2. Представники цих груп можуть відкрито заявляти про свою приналежність і не соромитися її. Їм можна дозволити проводити різні публічні акції, відкрито збиратись в громадських місцях, а також зрівняти їх в правах з іншими групами населення							
ЧОЛОВІКИ, У %				ЖІНКИ, У %			
Геї	Лесбіянки	Бісексуали	Повії	Геї	Лесбіянки	Бісексуали	Повії
3	28	5	54	10	28	16	27
8.3. Представники цих груп мають приховувати свою приналежність і соромитися її. Їх, якщо вони визнають приналежність до цих груп, треба піддавати моральному осуду, притягати до юридичної відповідальності і всіляко обмежувати в усіх правах							
ЧОЛОВІКИ, У %				ЖІНКИ, У %			
Геї	Лесбіянки	Бісексуали	Повії	Геї	Лесбіянки	Бісексуали	Повії
52	54	74	21	54	58	51	35

Узагальнення результатів відповідей на запитання 9 дає можливість оцінити показники гетерофобії та ставлення до одностатевих комунікацій з

боку чоловіків та жінок в формі чоловічої та жіночої дружби. Ці показники є частинами гендерних сценаріїв і дозволяють, крім визначених індикаторів, оцінити відповідні домагання щодо злиття/сепарації членів сім'ї одне з одним, виявивши центр сімейної влади і оцінивши відповідні інтенції щодо обмеження горизонтальних комунікацій. Результати відповідей дають можливість непрямої оцінки інверсії гендерної ідентичності (проявів латентного трансфігураційного гомосексуалізму).

Отримані дані дозволяють верифікувати гіпотезу дослідження, згідно якої матріархальна організація сім'ї, в якій жінка виступає центром влади і розпорядником часу чоловіка, зміщує структуруючі можливості непрямого впливу на дружні відносини чоловіків із чоловіками в бік жінок. При цьому для чоловіків є узвичаєними практики підтримання жінками горизонтальних комунікацій із подругами в зручний для жінок час та в прийнятному часовому обсязі. З іншого боку, для жінок є більш типовою поведінка з елементами регулювання часу та обсягів спілкування чоловіків одне з одним [308; 309].

Варіанти відповідей розміщено на умовній шкалі від нейтрального ставлення (варіант 1: *припустимість регулярних паралельних відносин із іншим чоловіком/жінкою (чоловіками/жінками*) до виявів *відвертих ревнощів та гетерофобії* (варіант 5).

Проміжними формами соціально-поведінкового реагування, які є індикаторами зростання гетерофобії, є констатація переживання супутнього внутрішнього напруження (варіант 2), використання непрямих методів психологічного тиску: умовляння, емоційного впливу тощо)) (варіант 3) або прямих методів психологічного тиску (шантажу, погроз) (варіант 4).

З даних стає очевидним те, що лише 18% респондентів-чоловіків виявляє гетерофобічне ставлення до жіночої дружби. Переважна більшість респондентів-чоловіків (53%) сприймає паралельну комунікацію дружин/подруг із своїми колишніми подругами як нормальну і узвичаєну [309].

З іншого боку, лише 7% респонденток-жінок вважає, що ситуація спілкування чоловіків із друзями є цілком припустимою і в неї не варто жодним чином втручатися. Реакції 69% респонденток-жінок, згідно даних дослідження, є гетерофобічними, при цьому 38% жінок вважає, що дружба чоловіків має гомосексуальний підтекст, а 21% є готовими вдаватися до непрямого або прямого тиску задля того, щоб заблокувати або перервати подібні комунікації.

Регулювання відносин дружби чоловіків шляхом не лише шляхом тайм-менеджменту, але і з використанням прийомів емоційного тиску, шантажу, залякування та погроз можна розглядати як складники морально-педагогічної влади жінок в матріархальній сім'ї.

Ця морально-педагогічна влада посилюється відповідними нововпровадженнями в чинне кримінальне законодавство, зокрема – до Закону України «Про попередження та протидію домашньому насильству». Статті 25-28 в якості суб'єкта злочину визначають лише чоловіка (в означених статтях фігурує термін «кривдник» і є відсутнім термін «кривдниця», що автоматично виключає жінок із кола суб'єктів скоєння домашнього насильства).

Таблиця 4.2.8

Запитання 9. Уявіть собі, що чоловік (або жінка) з яким (або з якою) Ви перебуваєте в шлюбі, підтримує регулярні відносини із друзями (подругами). З наведених нижче варіантів оберіть той один варіант, який в найбільшій мірі відповідає Вашій оцінці цієї ситуації і відповідним діям в ній

ЖІНКИ ЩОДО ЧОЛОВІКІВ	***ЧОЛОВІКИ ЩОДО ЖІНОК***
1	2
9.1.1. Така ситуація є цілком припустимою. Я не втручатимуся в спілкування жодним чином **(%)**	9.1.2. Така ситуація є цілком припустимою. Я не втручатимуся в спілкування жодним чином **(%)**
7	**53**
1	**2**
9.1.2. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене (%).	9.2.2. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене (%).

Продовження табл. 4.2.8

18	**12**
9.1.3. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене, і я буду в непрямий спосіб (через умовляння, емоційний вплив тощо) перешкоджати цьому **(%).**	9.2.3. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене, і я буду в непрямий спосіб (через умовляння, емоційний вплив тощо) перешкоджати цьому **(%).**
24	**9**
9.1.4. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене. Я буду прямими способами (шляхом погроз, залякувань, шантажу і т.ін.) активно перешкоджати цьому, оскільки таке спілкування в шлюбі вважаю неприйнятним. Адже подібні відносини часто бувають на грунті нетрадиційної сексуальної орієнтації чоловіків **(%).**	9.2.4. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене, і я буду прямими способами (шляхом погроз, залякувань, шантажу і т.ін.) активно перешкоджати цьому, оскільки таке спілкування в шлюбі вважаю неприйнятним. Адже подібні відносини часто бувають на грунті нетрадиційної сексуальної орієнтації жінок **(%).**
27	**11**
9.1.5. Така ситуація буде спричиняти внутрішнє напруження для мене через ревнощі, які я переживатиму у зв'язку із дружніми відносинами чоловіків. Адже єдиним другом чоловіка в шлюбі є його жінка **(%).**	9.2.5. Така ситуація буде спричиняти внутрішнє напруження для мене через ревнощі, які я переживатиму у зв'язку із дружніми відносинами жінок. Адже єдиним другом жінки в шлюбі її чоловік **(%).**
24	**15**

Примітка. Якщо Ви є чоловіком, то обираєте варіанти правого стовпчика (щодо жінок), якщо жінка – лівого (щодо чоловіків). При цьому просимо обрати лише один з варіантів відповідей [216; 217].

Таблиця 4.2.9

Бюджетно-розпорядчі можливості двох статей

Питання 10. Вкажіть найприйнятніший для Вас варіант розпорядження фінансами членів сім'ї на основі державно-зареєстрованого або цивільного шлюбу (незареєстрованого вільного проживання) (Оберіть лише один з варіантів відповіді) [307]

Варіанти відповіді	Чоловіки, % від вибірки	Жінки, % від вибірки
1	2	3
10.1. Всіма фінансами сім'ї має розпоряджатися чоловік, безвідносно до того, якою є величина його особистих доходів і сукупних доходів членів сім'ї. Адже він є компетентнішим за жінку в подібних питаннях і краще розуміється в фінансових витратах.	23	16

Продовження табл. 4.2.9

1	2	3
10.2. Всіма фінансами сім'ї має розпоряджатися жінка, безвідносно до того, якою є величина її особистих доходів і сукупних доходів членів сім'ї. Адже вона є компетентнішою за чоловіка в таких питаннях і краще розуміється в фінансових витратах.	45	24
10.3. Як чоловік, так і жінка в рамках сім'ї мають відокремлені бюджети. Кожен сам розпоряджається приналежними йому доходами, проте, за наявності спільних витрат, сторони роблять відповідні внески в спільний фінансовий фонд.	32	60

Результати відповіді на запитання 10 дають можливість протестувати бюджетно-розпорядчі можливості двох статей. Як випливає з отриманих результатів, більша частина жінок і чоловіків (69%) схиляються до позиції розпорядження бюджетом жінками на підставі їх вищої (за чоловічу) фінансової компетентності та кращого розуміння фінансових витрат [307].

Звертає на себе увагу те, що лише 32% чоловіків і 26% жінок вважають найприйнятнішим варіантом стратегії розпорядження фінансами егалітарний. Отже, респонденти обох статей перебувають на позиціях матріархального сексизму, яка є грунтованою на легітимності експлуатації чоловіка сім'єю, яка складається з жінок і дітей.

Цю думку верифіковано у концепції архетипової мегаломанії Ю. Романенка, який у своїх виступах відзначає факт андроцидарної надексплуатації чоловіків як складник соціальної моралі українського матріархального суспільства.

Ця надексплуатація передбачає модель вилучення жінкою у чоловіка всіх видів доходу в «сімейний бюджет», здійснення контролю за його поточними витратами та виділення йому «кишенькових грошей».

Ю.В. Романенко веде мову про приховане майнове та фінансове шахрайство/розкрадання коштів чоловіків з боку жінок як один з поведінкових патернів сімейної мікрокорупції та домашньої кримінальної проституції.

У відповідності із сценарієм такого шахрайства, жінки виступають розпорядницями «сімейного бюджету», який формується за рахунок чоловічих доходів. Щодо своїх доходів жінки реалізують стратегію прихованого депозитування, виправдовуючи це депозитування як економічними, так і морально-етичними резонами.

Йдеться про аргументи щодо «малої зарплати», підтримання фонової психологічної напруженості за рахунок перманентного «ниття» з приводу дефіциту фінансових ресурсів, морально-етичні аргументи-апеляції до «справжньої чоловічості (експлуатація шахрайського і андроцидарного стереотипу, згідно якого «справжній чоловік» не вимагає від жінки звіту щодо її доходів або взагалі не цікавиться величиною її доходів, виявляючи «щедрість» і т.п.).

На думку Ю. Романенка, самі результати підтверджують мовчазну згоду чоловіків із тінізацією жіночих доходів та використання їх особистих доходів для фінансування «сімейних» витрат, які насправді фінансуються чоловіками. Заключним актом подібних відносин стає розлучення, в ході якого матріархальна держава вилучає у чоловіка мінімум 50% приналежних йому активів [307].

Відповіді на запитання 11 є індикативними щодо оцінки гендерної соціалізації в аспекті заохочення/придушення фізичної агресії хлопчиків/дівчаток. Саме запитання є побудованим за моделлю мисленнєвого експерименту, в якому респондентам пропонується уявити ситуацію конфлікту (бійки) між хлопчиком і дівчинкою п’ятирічного віку. При цьому їм пропонується дати власну оцінку ситуації в аспекті симетричних (асиметричних) відповідей фізичною агресією як з боку хлопчика, так і дівчинки.

В інтерпретації звертають на себе увагу наступні емпіричні закономірності.

По-перше, трохи менше 1/2 чоловічої частини вибірки (44%) вважають за потрібне однозначне покарання хлопчика, що непрямим чином

підтверджує припущення щодо нижчого рівня самоприйняття та істотно вищого рівня гомоксенофобії чоловіків у порівнянні з жінками.

Таблиця 3.2.10

Оцінки гендерної соціалізації в аспекті заохочення/придушення фізичної агресії хлопчиків/дівчаток

Питання 11. Уявіть собі, що Ви стали свідком наступної ситуації. Ви знаходитесь на дитячому майданчику (зі своєю дитиною за наявності або без неї). Між хлопчиком і дівчинкою чотирьох-п'ятирічного віку виникає бійка. Дівчинка наносить хлопчику удар по обличчю, він відповідає їй тим самим. Далі діти обмінюються стусанами і ляпасами. Із наведених нижче варіантів оберіть прийнятну для Вас оцінку ситуації і спосіб Ваших дій щодо дітей (Оберіть лише один з варіантів відповіді)

Варіанти відповіді	Чоловіки, % від вибірки	Жінки, % від вибірки
11.1. Хлопчик однозначно має бути покараний. Адже він як майбутній чоловік має стримувати свою агресію. Якщо його не покарати, то він буде і надалі бити жінок.	44	38
11.2. Дівчинка має бути покараною. Адже вона як майбутня жінка має стримувати свою агресію. Якщо її не покарати, то він буде і надалі бити чоловіків.	10	12
11.3. Те, що діти час від часу можуть бити одне одного, є цілком природним для них. Я не стала б втручатися в цю ситуацію і, тим більше, застосовувати будь-які покарання як щодо хлопчика, так і щодо дівчинки	15	22
11.4. Обидва учасники бійки (як хлопчик, так і дівчинка) мають бути покараними. Адже така поведінка в усіх випадках є морально неприйнятною як для хлопчика, так і для дівчинки.	31	28

По-друге, респонденти як чоловічої, так і жіночої частини вибірки є солідарними в аспекті зниженої моральної вимогливості до дівчаток: 10% чоловіків і 12% жінок вважають за доцільне покарати дівчинку, обгрунтовуючи це резоном стримування агресії задля недопущення подальшого насильства щодо чоловіків.

В гендерній культурі, при переважанні матріархально-сексистської оцінки фізичного насильства та репресивної гендерної соціалізації щодо чоловіків звертає на себе увагу 59% респондентів (31% чоловіків та 28% жінок), які є згодними з егалітарною оцінкою ситуації фізичного насильства (вважають, що обидва учасники бійки (як хлопчик, так і дівчинка) мають бути покараними.

Таблиця 3.2.11

Рівень обізнаності респондентів щодо ключових проблем гендерного насильства щодо чоловіків в українському суспільстві

Питання 12. Визначте, чи погоджуєтесь Ви із наявністю в українському суспільстві наступних проблемних явищ (Оберіть декілька варіантів відповіді) [154; 308]

ПРОБЛЕМНІ ЯВИЩА	Так, це проблемне явище в нашому суспільстві беззаперечно існує і є достатньо поширеним	Ні, це проблемне явище в нашому суспільстві не існує і мені не доводилося із ним стикатись
1	2	3
12.1. розгвинчування андрофобії в ЗМІ (демонізації чоловіків та чоловічих цінностей (Male-bashing), поширення багаточисельних ток-шоу, проблемно-орієнтованих передач, які є спрямованими на закцентовування негативного ставлення до аморальності чоловіків, всіляке розгвинчування тем чоловічої зради, неналежного ставлення до дітей, сумнівності моральної репутації, кримінальних та інших подібних схильностей чоловіцтва тощо)	12	88
12.2. виправдання насильства щодо чоловіків шляхом популяризації наукових знань з практичної психології, правознавства; просвітницької діяльності у сфері приборкування непокірних чоловіків.	24	76
12.3. заохочення побутового пияцтва серед чоловіків в поєднанні утримування від споживання алкоголю та надспоживання міцних алкогольних напоїв (заохочення так званого «святкового алкоголізму»).	14	86

Продовження табл. 3.2.11

1	2	3
12.4. наявність дискримінаційних щодо чоловіків норм в сімейному законодавстві (закріплення фактичного безправ'я чоловіків в більшості сімейних обставин: в шлюбі, за умов дітонародження чи прийняття рішення про аборт, щодо виховання дітей, щодо розлучення та призначення аліментів тощо).	25	75
12.5. армійське рабство, яке полягає в створенні руйнівних щодо психіки та організму чоловіка (у порівнянні з жінками) умов військової служби, починаючи від неналежного харчування і закінчуючи кримінальними позастатутними взаєминами із суїцидальними наслідками та подальшою інвалідизацією чоловіків у постслужбовий період.	29	71
12.6. пенітенціарне рабство та штучне погіршення умов тримання чоловіків (у порівнянні з жінками) в слідчих ізоляторах, тюрмах, призначення суворіших, у порівнянні з жінками, вироків та катування в процесі здійснення покарань.	38	62
12.7. створення переважно важких, небезпечних та шкідливих для здоров'я умов праці та ігнорування заходів безпеки щодо чоловіків (у порівнянні з жінками), що призводить до зростання статистики травматизму та смертності серед чоловіків.	25	75
12.8. дефіцит медичного обслуговування, орієнтованого на чоловіків; відсутність андрологічного огляду та лікування попри поширеність та здешевленість гінекологічного огляду та лікування для жінок.	11	89
12.9. меншовартісне виховання чоловіків, тобто, пропаганда завищеної материнства, жіноцтва та дитинства у порівнянні з батьківством, спекуляція на інтересах дітей задля нав'язування чоловікам життєвих сценаріїв, зорієнтованих на задоволення споживацьких потреб та інтересів жінок та дітей.	23	77
12.10. соціальні стереотипи, які роблять можливою надмірну експлуатацію чоловіків та виправдовують жертвоприношення чоловічого життя заради сім'ї (жінок та дітей), погляди на чоловіка як на видатковий матеріал, гарматне м'ясо, використання ідеології сімейної рівності задля забезпечення жіночих привілеїв.	18	82

Результати відповіді на запитання 12 дають можливість визначити рівень обізнаності респондентів щодо ключових проблем гендерного насильства щодо чоловіків в українському суспільстві та спрямованого застосування щодо них андроцидарних практик [154; 308].

З результатів опитування стає очевидним, що респонденти лише частково визнають наявність проблем, які стосуються дефіцитарності спеціалізованого медичного обслуговування щодо чоловіків (26%) та створення переважно важких, небезпечних та шкідливих для здоров'я умов праці та ігнорування заходів безпеки щодо чоловіків (32%).

Переважна більшість опитаних (від 60 до 89%) вочевидь ігнорує або ж, з мотивів необачності чи недосвідченості, браку відповідного інтересу, не помічає наявних гендерних асиметрій із невигідними наслідками для чоловічої частини демопопуляції.

Респонденти не помічають або не вважають за необхідне помічати переважну більшість гострих гендерних проблем, які фігурують в різних соціальних сферах та мають інституційне походження, зокрема: 1) розгвинчування андрофобії в ЗМІ (демонізації чоловіків та чоловічих цінностей (Male-bashing), поширення багаточисельних ток-шоу, проблемно-орієнтованих передач, які є спрямованими на закцентовування негативного ставлення до аморальності чоловіків, всіляке розгвинчування тем чоловічої зради, неналежного ставлення до дітей, сумнівності моральної репутації, кримінальних та інших подібних схильностей чоловіцтва тощо); 2) наявність дискримінаційних щодо чоловіків норм в сімейному законодавстві (закріплення фактичного безправ'я чоловіків в більшості сімейних обставин: в шлюбі, за умов дітонародження чи прийняття рішення про аборт, щодо виховання дітей, щодо розлучення та призначення аліментів тощо); 3) пенітенціарне рабство та штучне погіршення умов тримання чоловіків (у порівнянні з жінками) в слідчих ізоляторах, тюрмах, призначення суворіших, у порівнянні з жінками, вироків та катування; 4) меншовартісне виховання чоловіків, тобто, пропаганда завищеної материнства, жіноцтва та дитинства у

порівнянні з батьківством, спекуляція на інтересах дітей задля нав'язування чоловікам життєвих сценаріїв, зорієнтованих на задоволення споживацьких потреб та інтересів жінок та дітей [154; 308].

Результати відповіді на запитання 13 дають можливість визначити рівень впливовості генікократії (жінковладдя) серед респондентів, яка є репрезентованою у вигляді гендерних стереотипів буденної свідомості.

В якісному відношенні мова йде про: 1) стереотипи щодо миротворчості та миролюбності жіноцтва; 2) моральну вищість жінок щодо чоловіків, 3) стереотип щодо фактичної «гендерної рівності» в Україні (за її відсутності); 4) стереотип щодо експертної ролі жінки в питаннях задоволення вітальних потреб чоловіків (в одязі, харчуванні, сексі тощо); 5) стереотип щодо побутово-організаційної безпорадності чоловіків у порівнянні з жінками; 6) стереотип щодо таємно-знання жінок щодо чоловіків (в концепції його визначено як стереотип «апріорної мудрості» жіноцтва; 7) стереотип щодо жіночого альтруїзму (на противагу чоловічому егоїзму); 8) стереотип щодо жіночої безпорадності, беззахисності та чоловікозалежності.

З результатів опитування стає очевидним, що від 63 до 85% респондентів поділяють гендерно-расистські стереотипи, які є похідними від геніколатричної та матернолатричної соціальної моралі. Саме від цих стереотипів є похідними відповідні дискурси та теми буденної свідомості щодо надмірної агресивності чоловіків, щодо необхідності чоловіків терпіти жіночий деспотизм, вищої компетентності жінок в сферах чоловічої фізіології сексу, харчування, естетики та дизайну одягу, гендерна міфологія «янголів-жінок», які «потерпають» від «демонів-чоловіків» і чисельну переважність «гарних жінок» над «поганими чоловіками» [154; 308].

Таблиця 4.2.12

Рівень впливовості генікократії (жінковладдя) на рівні гендерних стереотипів буденної свідомості

Питання 13. Визначте Вашу згоду/незгоду із наведеними нижче твердженнями

ТВЕРДЖЕННЯ	Так, повністю згоден	Ні, категорично не згоден
13.1. Жінки сприяють досягненню миру та злагоди в суспільстві, в той час як більшість війн відбуваються з чоловічої ініціативи	63	37
13.2. Якщо щодо жінки хтось виявляє зневажливе ставлення, то це є неприпустимим, в той час як чоловік може це стерпіти.	82	18
13.3. В Україні відносини між чоловіком і жінкою базуються на засадах гендерної рівності	66	34
13.4. Якщо жінка обирає для чоловіка предмети одягу та аксесуари, то так і має бути, оскільки жінки мають більш розвинений (у порівнянні з чоловіками) естетичний смак	84	16
13.5.Якщо жінка визначає щоденний раціон харчування для сім'ї, то так і має бути, оскільки жінки краще (у порівнянні з чоловіками) розуміються на продуктах харчування, їх корисності/шкідливості для організму тощо.	72	28
13.6. Непоступливість жінки в сфері сексу – це вияв правильної поведінки, адже непоступливість щодо чоловічих сексуальних бажань для неї є нормальною і звичною	76	24
13.7. Більшість побутових проблем і задоволення повсякденних потреб (їжа, одяг, прибирання помешкання, догляд за дітьми та ін..) чоловіки, як правило, неспроможні вирішувати та здійснювати без жінок	38	62
13.8. Чоловіки самі є винними, якщо жінки їх принижують.	70	30
13.9. В нашому суспільстві чоловікові набагато легше знайти собі гідну «половинку», аніж жінці знайти собі гідного чоловіка	85	15
13.10. Чоловік має знання, а жінка знає життя.	43	57
13.11. Жінки, як правило, живуть не для себе, а для дітей, в той час як чоловіки виявляють щодо них тваринний егоїзм	38	62
13.12. Жінки в Україні є безпорадними і залежними від чоловіків і часто стають жертвами чоловічого насильства	74	26

Результати відповіді на запитання 14 дають можливість визначити ціннісні ієрархії респондентів, які представляють собою ранжування відповідних груп цінностей, що стосуються тієї чи іншої сфери діяльності (професійної, освітньої, політичної, економічної тощо) [154; 308].

Таблиця 4.2.13

Результати рангування цінностей (чоловіча вибірка)

ГРУПА ЦІННОСТЕЙ	ОЦІНКА ЗНАЧУЩОСТІ (В БАЛАХ)
14.1. Цінності, пов'язані з кар'єрою та трудовою діяльністю (професійна самореалізація, матеріальна та психологічна задоволеність працею)	8,7
14.2. Сімейні цінності (здоров'я членів родини, фінансовий та майновий добробут, добра організованість побуту)	7,8
14.3. Політичні та правові цінності (стабільність державної влади, єдність держави, правова безпека)	3,4
14.4. Релігійні цінності (віра в Бога, жертовність, альтруїзм, любов)	2,2
14.5. Економічні цінності (багатство, заможність)	6,8
14.6. Цінності, пов'язані з материнством та дитинством (благополуччя жінок та дітей)	7,2
14.7. Цінності соціального престижу та визнання (здобуття поваги соціальних зв'язків, членства в різних групах)	8,2
14.8. Освітньо-інтелектуальні цінності (інтелектуальний розвиток, освіченість, різнобічність знань в різних галузях)	5,4
14.9. Вітально-біологічні та фізичні цінності (фізичне здоров’я, гарна фізична форма, домашній затишок та комфорт)	9,2
14.10. Цінності свободи та власної гідності (вільний час, творча самоактуалізація)	4,6

Таблиця 4.2.14

Результати рангування (жіноча вибірка)

ГРУПА ЦІННОСТЕЙ	ОЦІНКА ЗНАЧУЩОСТІ (В БАЛАХ)
14.1. Цінності, пов'язані з кар'єрою та трудовою діяльністю (професійна самореалізація, матеріальна та психологічна задоволеність працею)	9,6
14.2. Сімейні цінності (здоров'я членів родини, фінансовий та майновий добробут, добра організованість побуту)	6,0
14.3. Політичні та правові цінності (стабільність державної влади, єдність держави, правова безпека)	5,4
14.4. Релігійні цінності (віра в Бога, жертовність, альтруїзм, любов)	6,0
14.5. Економічні цінності (багатство, заможність)	7,2
14.6. Цінності, пов'язані з материнством та дитинством (благополуччя жінок та дітей)	6,2
14.7. Цінності соціального престижу та визнання (здобуття поваги соціальних зв'язків, членства в різних групах)	5,6
14.8. Освітньо-інтелектуальні цінності (інтелектуальний розвиток, освіченість, різнобічність знань в різних галузях)	8,4
14.9. Вітально-біологічні та фізичні цінності (фізичне здоров’я, гарна фізична форма, домашній затишок та комфорт)	8,0
14.10. Цінності свободи та власної гідності (вільний час, творча самоактуалізація)	9,0

Як стає очевидним даних двох таблиць, рангові відмінності між чоловіками та жінками в аспекті ієрархізації цінностей є доволі істотними. Чоловіча ієрархія цінностей має наступний вигляд (в порядку убування значущості) [310]:

- Вітально-біологічні та фізичні цінності (фізичне здоров’я, гарна фізична форма, домашній затишок та комфорт)
- Цінності, пов'язані з кар'єрою та трудовою діяльністю (професійна самореалізація, матеріальна та психологічна задоволеність працею)
- Цінності соціального престижу та визнання (здобуття поваги соціальних зв'язків, членства в різних групах)
- Сімейні цінності (здоров'я членів родини, фінансовий та майновий добробут, добра організованість побуту)
- Цінності, пов'язані з материнством та дитинством (благополуччя жінок та дітей)
- Економічні цінності (багатство, заможність)
- Освітньо-інтелектуальні цінності (інтелектуальний розвиток, освіченість, різнобічність знань в різних галузях)
- Цінності свободи та власної гідності (вільний час, творча самоактуалізація)

Жіноча ієрархія цінностей має наступний вигляд (в порядку убування значущості):

- Цінності, пов'язані з кар'єрою та трудовою діяльністю (професійна самореалізація, матеріальна та психологічна задоволеність працею)
- Цінності свободи та власної гідності (вільний час, творча самоактуалізація)
- Освітньо-інтелектуальні цінності (інтелектуальний розвиток, освіченість, різнобічність знань в різних галузях)
- Вітально-біологічні та фізичні цінності (фізичне здоров’я, гарна фізична форма, домашній затишок та комфорт)

- Економічні цінності (багатство, заможність)
- Цінності, пов'язані з материнством та дитинством (благополуччя жінок та дітей)
- Сімейні цінності (здоров'я членів родини, фінансовий та майновий добробут, добра організованість побуту) [310]
- Релігійні цінності (віра в Бога, жертовність, альтруїзм, любов)
- Цінності соціального престижу та визнання (здобуття поваги соціальних зв'язків, членства в різних групах)
- Політичні та правові цінності (стабільність державної влади, єдність держави, правова безпека)

Тут звертають на себе увагу декілька емпіричних закономірностей.

По-перше, чоловіча ієрархія цінностей є зсунутою (за значущістю відповідних груп цінностей) до вітально-біологічного, професійно-трудового та кар’єрного блоків, та цінностей соціального престижу.

У жінок другу та третю позиції займають дігнітофільні цінності (свобода та творча самоактуалізація) та цінності, пов’язані із накопиченням інтелектуального капіталу.

По-друге, сімейні цінності та цінності, пов'язані з материнством та дитинством (благополуччя жінок та дітей) мають для чоловіків дещо вище значення, аніж для жінок (рангове відхилення між чоловічою та жіночою частинами вибірки складає відповідно 1,0 та 1,2).

По-третє, жінки, у порівнянні із чоловіками, визначають ціннісний ранг кар’єри та професійної діяльності як вищий (рангове відхилення між чоловічою та жіночою частинами вибірки складає відповідно 0,9), що говорить про кар’єроорієнтованість жінок, переважання в їх вибірці векторів творчої самоактуалізації та свободи та схильностей до примноження інтелектуального капіталу у порівнянні із чоловіками [310].

Зазначені емпіричні закономірності дають можливість верифікувати гіпотези наукового дослідження, згідно яким в умовах української гендерної культури легітимізується прихована гегемонія жіноцтва у сферах

культурного розвитку та соціального інтелекту, а також відбувається встановлення фактичного домінування жінок над чоловіками у сферах ціннісного знання, включаючи дотичні до них галузі світоглядного та наукового регістрів (мораль, ідеологія, психологія, філософія тощо).

Жінки, у порівнянні із чоловіками, прагнуть здобувати інтелектуальний капітал у зазначених сферах, що дає їм можливість окупувати експертно-оцінювальні, морально-педагогічні, ідеологічні, психологічні ніші та експансіонувати в напрямку засвоєння статусно-рольових моделей, пов’язаних із сімейними відносинами, моральною оцінкою політики і права, визначенням стандартів освіти та виховання тощо. Це означає, що жінки здобувають владу в регістрі ціннісного знання, яке є владоутворюючим у будь-якій культурній системі.

При цьому відбувається реконфігурування ціннісних ієрархій чоловіків і жінок в аспекті переміщення чоловіків в жіночі статусно-рольові ніші із відповідною маскулінізацією жіночих ціннісних ієрархій (якщо, звісно, порівнювати ці ієрархії в контексті ідеологій патріархального та матріархального сексизму).

Оскільки із зміною ціннісних ієрархій мають місце відповідні соціально-групові мобільності та статусно-рольові трансформації, то на чоловіках це позначається, перш за все, в аспекті зниження їх соціо-культурного статусу та перетворення на «вузьких фахівців» у власних професіях, годувальників та утримувачів родин при здобутті жінками ціннісно-стандартизуючих, морально-педагогічних, експертно-психологічних позицій, що означатиме їх відповідне лідерство.

Така ситуація може бути визначеною як доволі типова для матріархальної гендерної культури, в якій, як вже відзначалося у попередніх міркуваннях автора, культурно-антропологічна оцінка маскулінності наближається до її наближення її носіїв до технічно-обслуговуючих диспозицій та відповідних практик вузько-профільного технічного спрямування [310].

В той же час, командні висоти в сфері моралі і права, педагогіки, людських відносин залишаються за жінками, що створює передумови для відповідних асиметрій гендерної влади та фактичного позбавлення чоловічої частини популяції «права голосу» в питаннях соціальної моралі, визначення стандартів освіти, виховання дітей, інкультурації та соціалізації в соціо-гуманітарних науках тощо.

Ціннісні преференції говорять також і про обгрунтованість для чоловіків і жінок власного права на той чи інший спосіб життя. Йдеться про периферизовування для чоловіків відповідної можливості творчо самоактуалізуватись, оскільки несення відповідного професійного та соціально-престижного тягаря створює умови для відповідного дефіциту часу для творчості, саморозвитку та здобуття інтелектуального (освітнього) капіталу [310].

Чоловіки в контексті отриманих результатів вважають себе менш гідними мати можливості для кумулювання інтелектуальних ресурсів, творчого саморозвитку та свободи у порівнянні із жінками. А якщо жінки, як випливає із цього, вважають себе більш гідними у зазначених сегментах, то така точка зору має бути фундованою на відповідних соціо-гендерних уявленнях щодо своєї вищості, кращості, першості і т.п.

Результати відповіді на запитання 15 дають можливість оцінити складники гендерної ідентичності, які відповідають образу ідеального гендерного его. Йдеться про відповідні ауто- та гетеростереотипи чоловіків та жінок щодо одне одного. Відповіді на запитання дають можливість оцінити співвідношення фемінних та маскулінних особливостей, а також аутореферентність та гетерореферентність гендерних ідентичностей.

При постановці запитання респондентам було запропоновано обрати із переліку з 58 рис характеру ті, які, на їх думку, мають бути у чоловіків та жінок. Перелік було взято із опитувальника Сандри Бем на визначення гендерної орієнтації. Згідно отриманих даних, в чоловічій частині вибірки

було обрано 10 ключових рис характеру, які мають бути притаманними чоловікам та жінкам.

Таблиця 4.2.15

Риси характеру, які мають бути у чоловіків та жінок (чоловіча частина вибірки)

15.1. РИСИ ХАРАКТЕРУ, ЯКІ МАЮТЬ БУТИ У ЧОЛОВІКІВ (%)		**15.2. РИСИ ХАРАКТЕРУ, ЯКІ МАЮТЬ БУТИ У ЖІНОК (%)**	
15.1.38. мужність	**34**	15.1.18. жіночість	**22**
15.1.57. спокійність та стриманість	**10**	15.1.27. розуміння інших	**8**
15.1.29. швидкість у прийнятті рішень	**5**	15.1.49. гнучкість, вміння пристосовуватись до обставин	**15**
15.1.43. вміння дружити	**12**	15.1.39. теплота, сердечність	**16**
15.1.17. стримування сили та агресії	**9**	15.2.30. емоційність (схильність до того, щоб відкрито виявляти власні емоції)	**6**
15.1.54. любов до дітей	**8**	15.2.15. відданість	**10**
15.1.47. схильність вести за собою	**5**	15.2.41. наявність чіткої власної позиції	**15**
15.1.45. довірливість	**4**	15.1.58. традиційність, схильність до дотримання умовностей	**4**
15.1.33. здатність втішити	**7**	15.2.42. м'якість	**2**
15.1.53. змагальність та конкурентність	**6**	15.2.46. балакучість	**2**

Таблиця 4.2.16

Риси характеру, які мають бути у чоловіків та жінок (жіноча частина вибірки)

15.1. РИСИ ХАРАКТЕРУ, ЯКІ МАЮТЬ БУТИ У ЧОЛОВІКІВ		**15.2. РИСИ ХАРАКТЕРУ, ЯКІ МАЮТЬ БУТИ У ЖІНОК**	
15.1.57. спокійність та стриманість;	**18**	15.2.9. ніжність;	**13**
15.1.54. любов до дітей;	**12**	15.2.3. здатність допомогти;	**10**
15.1.51. обмеженість щодо послуговування лайливими словами (матерна лексика);	**15**	15.2.15. відданість;	**11**
15.1.47. схильність вести за собою;	**12**	15.2.21. вміння співчувати;	**16**
15.1.43. вміння дружити;	**10**	15.2.30. емоційність (схильність до того, щоб відкрито виявляти власні емоції);	**8**
15.1.38. мужність;	**12**	15.2.32. самодостатність (схильність покладатися переважно на себе);	**6**
15.1.37. фізична привабливість;	**8**	15.2.33. здатність втішити;	**6**
15.1.33. здатність втішити;	**6**	15.2.46. балакучість;	**8**
15.1.2. вміння поступатися	**7**	15.2.54. любов до дітей;	**18**
		15.2.58. традиційність, схильність до дотримання умовностей.	**8**

Аналіз гендерних особливостей дає підстави стверджувати, що в образі ідеального гендерного «я» у чоловіків в аутостереотипі переважають волегальмівні та емоційно-комунікативні риси та фізична привабливість, що, фактично, наближає чоловічу ідентичність до фемінізовано-фемінного полюсу. Серед них 34% – мужність, 12% – вміння дружити, 10% – спокійність та стриманість, та 9% – стримування агресії. Тобто, 2/3 перерахованих якостей за оціночною шкалою відповідають фемінізованому аутостереотипу чоловіків.

В гетеростереотипі жінок в оцінці чоловіків 22% складає жіночість, 16% – теплота і сердечність, по 15% (2*15) – гнучкість, вміння пристосовуватись до обставин та наявність чіткої власної позиції. Отже, витребуваними стають емпатичні, адаптивні та его-автономні особливості гендерної ідентичності у жінок з боку чоловіків.

В аутостереотипі жінок переважають любов до дітей (18%), вміння співчувати (16%), ніжність (13%), відданість (11%) та здатність допомогти (10%). Отже, образ ідеального гендерного его жінок в їх самосприйнятті є, переважно, дітоцентричним та емпатійним. А оскільки дітоцентричність переважає за кількістю виборів всі інші гендерні якості, то маємо припустити, що емпатійність, ніжність та відданість, високоімовірно, будуть переспрямовуватися з чоловіків на дітей.

При цьому респондентки в гетеростереотипі чоловіків виділяють як значущі риси спокійність та стриманість (18%), обмеженість щодо використання лайливої лексики (15%), любов до дітей, схильність вести за собою та мужність (3*12%), що унаочнює в гендерному профілі бажані для жіночої частини вибірки риси, які також відповідають образові фемінізованого чоловіка з волегальмівними якостями та вираженим дітоцентризмом. В гендерному профілі чоловіків в гетеростереотипі жінок лідерські якості та мужність чоловіків займають, у порівнянні із спокійністю/стриманістю та вербальною обмеженістю щодо обсценної лексики, два останніх місця.

Висновки щодо розбіжностей між ауто- та гетеростереотипними гендерними ідентичностями між двома статевими підгрупами респондентів дають підстави стверджувати, що незначні розбіжності в переліках обраних якостей у чоловіків щодо самих себе і у жінок щодо чоловіків свідчать про намагання чоловіків відповідати гендерним експектаціям жінок.

В той же час, запити чоловіків щодо емпатійних (в аспекті співпереживальних здібностей жінок), адаптивних та его-автономних рис-особливостей не співпадають із аутостереотипними рисами ідеального гендерного его у самих жінок.

Отже, чоловіки дотримуються жінко-догоджувальної точки зору на власні гендерні якості, що виражає гетерореферентність їхньої гендерної ідентичності, в той час як жінки виявляють вищу, у порівнянні із чоловіками, гендерну самореферентність, віддаючи перевагу не експектаціям чоловіків щодо них, а своїм внутрішньо-груповим референціям.

У відповідності із теорією гендеру Ю.В. Романенка, гендерна самореферентність/гетерореферентність визначають також і полюси гендерної влади та гендерної свободи/самовизначення. В цій полюсності влади носії самореферентних гендерних ідентичностей є маскулінними безвідносно до біологічної статі. В той же час, носії гетерореферентних гендерних ідентичностей є фемінними безвідносно до статі. З іншого боку, носії самореферентних гендерних ідентичностей є морально-автономними у власній поведінці та вербалізованих виявах

Таким чином, верифікується гіпотеза дисертаційного дослідження, згідно якої гендерні сценарії та експектації гендерної культури в Україні є жінкоцентричними. Це означає, що механізми гендерної інкультурації та соціалізації працюють в напрямку щеплення чоловікам фемінних якостей, що має на меті їх виховання як гетерореферентної гендерної групи та, відповідно, щеплення жінкам маскулінних якостей, що відповідає їх вихованню як самореферентної гендерної групи.

При цьому як щеплення чоловікам фемінних якостей, так і щеплення жінкам маскулінних якостей припускають мовчазний гендерний консенсус щодо подібної гендерної трансфігурації та наслідків для інверсії гендерної ідентичності, що випливають із цього.

4.3. Культуро- та соціосистемологічна модель засад соціології гендерної культури України й розуміння її предмета

Побудова теоретичної моделі дисертаційного дослідження є дедуктивним процесом сходження від загального до конкретного. Конкретним в даному випадку виступає предмет соціології гендерної культури як галузевої соціологічної теорії середнього рівня в контексті застосування понятєвого апарату культурної та соціальної системології щодо розуміння гендерної культури як однієї із сфер культурної системи в її взаємозв'язку із соціальною системою.

Культурна система в культурній та соціальній системології розглядається як один із регістрів тетракластеру, складниками якого, поруч із культурною та соціальною системою, є також психіка та тіло/тілесність. У зв'язку із зазначеним потребують уточнення взаємозв'язки та взаємодії гендерної культури як субсистеми культурної системи не лише із соціальною системою, але і з психікою та тілом/тілесністю.

В регістрі культурної системи, як вже відзначалося в п. 4.1., є наявними чотири рівні, які є виділеними в культурній та соціальній системології згідно принципу рекурсії (наскрізної ізоморфної представленості). Йдеться про «культуру в культурі», «соціум в культурі», «психіку в культурі» та «тіло в культурі».

Елементами «культури в культурі», оскільки автор має справу з гендерною культурою, є гендерний центратор, гендерна місія (субмісія) та

гендерна ідентичність. Вони, згідно логіки культурної та соціальної системології, не представляють будь-яких автономних утворень, а є продовженнями центратору, місії, ієрархії ідентичностей України як суспільства.

Центратор є складним утворенням, що містить ієрархію субординованих аксіосфер, супідрядних сфер ціннісної свідомості: релігії, філософії, ідеології, соціальної моралі, права. Центратор як структура може формуватися як з участю всіх означених аксіосфер, так і з певними їх «пробілами» (ціннісними люфтами).

При цьому як структура, яка є центрозадавальною, а отже, часо- і просторо-утворюючою, центратор змістовно співпадає із образом сакральної першореальності (релігія), світо-життєустрою (включаючи соціальний світ та життєустрій) (філософія), редукованої аксіології (ключових доктрин), соціальних інституцій, соціальних груп та їх ієрархій (ідеологія), неформалізованих та формалізованих регуляторів належної поведінки (мораль і право).

Центратором гендерної культури в Україні визначено релігійно-міфологічний образ великої матері-амазонки як гендерний абсолют. Сам образ є синкретичним і роздвоєно-розщепленим, таким, що поєднує ознаки християнського образу Божої Матері та великої матері (богині-войовниці (амазонки), популярної в язичницьких культурах. Від образу гендерного абсолюта, який створює «точку збирання» в побудові гендерної культури, рекурсивно вибудовуються місії та ідентичності двох базових статевих груп – жінок та чоловіків.

Фактично «точка збирання», якою центратор стає в умовах непатогенної культурної системи, перетворюється на «точку розбирання», або ж децентрування. Згідно концептуальної логіки культурної та соціальної системології, децентрування запускає рекурсію культуропатій, соціопатій, психопатій та морфопатій. В цьому аспекті є важливими для розуміння

інверсії центратора, до яких, у випадку гендерної культури України, можна віднести розщеплення та дифузію (табл. 4.3.1).

Таблиця 4.3.1

Особливості гендерного центратора

Аксіосферні шари	Зміст
Релігія: між позірною андрократією православ'я та реальним язичництвом (матернократією та генікократією)	Ритуальне вшанування чоловіків/чоловічого при фактичному визнанні надцінності жінок/жіночого
Філософія: між позірним андроцентризмом та реальним гінекоцентризмом	Декларативне визнання чоловіків/чоловічого як світоупорядковуючого начала при реальному визнанні жінок/жіночого як світоупорядковуючого начала
Ідеологія: між позірним гендерним егалітаризмом та реальним матріархальним расизмом-сексизмом	Позірне визнання гендерної рівності в соціальному світі при реальному визнанні жінок як вищої гендерної групи/жіночого начала в соціальному світі
Соціальна мораль: між позірним патріархальним фаміліаризмом і реальним матріархальним фаміліаризмом	Позірний патріархат при реальному матріархаті. Декларування головуючої ролі чоловіка в сім'ї при його фактичному узалежненні
Право: між позірною гендерною рівністю та реальним гендерним диспаритетом на користь жіноцтва.	Позірна гендерна рівність при фактичних гендерних привілеях. Гендерно-асиметричне законодавство.

Розщеплення змістово співпадає із внедрінням образ Абсолютної реальності гендерної культури неавтентичних складових, які порушують її центрування, вертикалізацію та ординалізацію (зв'язок елементів по вертикалі та по горизонталі).

Розмивання змісту центратора з допущенням імплементації в гендерну культуру чужорідних образів, що призводить до спотворення гендерної місії, гендерної ідентичності і гендерного світогляду. Рекурсивними ефектами є профанація місії, децентрування світогляду (хаотизація гендерного образу світу), знецінення життєвого часу і поширення депресії і латентних суїцидальних настроїв, тілесні девіації і органічні захворювання різної генези.

Оскільки гендерний образ великої матері-амазонки є суперечливим поєднанням фемінних і маскулінних (гендерно-розщеплених) ознак, то він

стає домінантним та первинно-референтним щодо формування місій та ідентичностей чоловіків як субмісивних (підлеглих) щодо жінок із вираженою фемінністю. Жінки в гендерній культурі задають і визначають місії чоловіків, а чоловіки – підкоряються жінкам у визначенні ними їх (чоловічих) місій. Отже, жінки є місіо-формуючими, а чоловіки – субмісивними щодо жінок (табл. 4.3.2).

Таблиця 4.3.2

Відмінності між монарним та розщепленим/дифузійним гендерними центраторами

Монарний гендерний центратор	**Розщеплений/дифузійний гендерний центратор**
Виконує функцію центрування/збирання гендерної культури, задаючи осьові сенси аксіосфери як супідрядної сукупності різних рівнів ціннісної свідомості (релігія, філософія, ідеологія, мораль, право)	Виконує функцію децентрування/розбирання гендерної культури за рахунок еклектичного поєднання сенсів різних аксіосфер та нерозрізнення автентичних та ззовні-проникаючих сенсів

В гендерній культурі України має місце невідповідність між вербально-декларативним та соціально-практичним рівнями. Це означає, що декларовані місії чоловіків не співпадають із їх фактичними місіями. Декларовані місії чоловіків озвучуються як головні та провідні, фактично ж вони виявляються узалежненими і вторинними щодо жінок, які задають їм їхні життєві програми та призначення.

Розщеплені центратори та місії рекурсивно відтворюються в розщеплених (фемінно-маскулінних) ***ідентичностях жінок та розщеплених (маскулінно-фемінних) ідентичностях чоловіків.***

В дисертаційному дослідженні такі ідентичності визначено як латентно-трансфігуровані. Вони є різновидом культурно- і соціально-трансфігурованих гендерних ідентичностей, які відрізняються від біологічно-трансфігурованих ідентичностей збереженням у чоловіків і жінок первинних статевих ознак. Отже, гендерні ідентичності чоловіків є *трансфігурованими*, *розщепленими, квазіфемінними* (табл. 4.3.3).

Таблиця 4.3.3

Гендерні місії чоловіків та жінок

Гендерні місії чоловіків	Гендерні місії жінок
Гендерна субмісивність при позірній егалітарності (гендерній рівності). На рівні буденної свідомості гендерна субмісивність пояснюється «неповнолюдяністю» чоловіків і духовною надцінністю жінок за рахунок жінкоцентрованості гендерної культури в цілому. Звідси – підтверджені в емпіричному дослідженні міфи щодо несамодостатності чоловіка як людини (міфологія «зробленості» чоловіка жінкою), суб'єкта виховання дитини («як батька немає – то пів-сироти, як матері немає – то повна сирота» і т.п.). Гендерна субмісивність посилюється за рахунок імпліцитних установок щодо апріорно вищої (у порівнянні з чоловіками) компетентності жінок в питаннях філософії, психології, релігії, моралі, управління та ін. темах культурного та соціального інтелекту.	**Гендерна домінантність при позірній егалітарності (гендерній рівності).** На рівні буденної свідомості гендерна домінантність пояснюється надцінністю жінок та фемінного в забезпеченні та підтриманні життя. В цьому сенсі перший рівень аргументації утворюється за рахунок геніколатричних та матернолатричних резонів на кшталт «жінка дає життя», «материнство – це святе», «навіть бога мати народила» і т.п. При цьому гендерна домінантність жінок над чоловіками не афішується, а всіляко приховується за риторикою «упокореності» чоловічій владі, що на практиці означає діаметрально протилежне узалежнення чоловіків та чоловічого/маскулінного жінкам та жіночому.

Це означає, що гендерні ідентичності, насаджувані чоловікам в процесах гендерної інкультурації та соціалізації не співпадають із їх біологічною статтю, оскільки в гендерній культурі їм приписуються фемінні ознаки. До кола таких фемінних ознак можна віднести: пасивність, терплячість, мовчазність, толерантність до незручностей, покірливість, рецептивність (переважання сприйнятливості над активним розумінням), екзекутивність (схильність до виконавства, високий рівень виконавської дисципліни).

Навпаки, гендерні ідентичності жінок є *трансфігурованими, розщепленими, квазімаскулінними.* Це означає, що гендерні ідентичності, насаджувані жінкам в процесах інкультурації та соціалізації не співпадають із їх біологічною статтю, оскільки в гендерній культурі їм приписуються маскулінні ознаки. До кола таких маскулінних ознак можна віднести: активність, нетерпимість, схильність до розгорнутих вербальних

маніфестацій, нетолерантність до незручностей, непокірливість (гоноровість, гордовитість)

В підсумку отримуємо суспільство гендерно-дефіцитарних жінок з браком фемінності і соціально-рольовим перевантаженням і гендерно-дефіцитарних чоловіків із браком маскулінності і соціально-рольовою невідповідністю (табл. 4.3.4).

Таблиця 4.3.4

Гендерні ідентичності чоловіків та жінок

Гендерні ідентичності чоловіків	**Гендерні ідентичності жінок**
Латентно-трансфігуровані: розщеплені, квазіфемінні. Формуються як результат протиріччя між вербальними та невербальними гендерними експектаціями та еталонно-декларованою та фактично-заохочуваною гендерною поведінкою. Від носія вербально-декларованої маскулінної ідентичності фактично очікується фемінна поведінка. При цьому в гендерній культурі є прийнятими негативні моральні санкції щодо чоловіків з маскулінною ідентичністю (починаючи з репресії маскулінності в дитинстві і закінчуючи дорослим віком) та позитивні заохочення-віддзеркалення фемінної поведінки, яка, через інтерналізацію відповідних їй фемінних образів психіки, сприяє чоловічій фемінізації.	Латентно-трансфігуровані: розщеплені, квазімаскулінні. Формуються як результат протиріччя між вербальними та невербальними гендерними експектаціями та еталонно-декларованою та фактично-заохочуваною гендерною поведінкою. Від носія вербально-декларованої фемінної ідентичності фактично очікується маскулінна поведінка. При цьому в гендерній культурі є прийнятими позитивні санкції щодо жінок з маскулінною ідентичністю (починаючи з заохочення дитячої маскулінності і закінчуючи дорослим віком) та негативізація фемінної поведінки як меншовартісної. Зазначене сприяє інтерналізації маскулінних ролей, перш за все – в сфері ціннісної «стандартизації» жіноцтва щодо чоловіцтва.

На рівні ***гендерного світогляду*** відбувається рекурсія розщеплених гендерних ідентичностей у версії матерноцентризму/феміноцентризму, що виражає водночас характеристики традиційно-материнського та емансиповано-раціоналістичного життєустрою, в якому раціональне/маскулінне в гендерному порядку є підпорядкованим фемінному/емоційному. Фемінне перебуває в центрі гендерного (соціального) світу, маскулінне ж утворює його фон (контекст). Для гендерної культури в цілому це означає, що в світі гендерних відносин

(гендерного порядку) маскулінні чоловіки є третинними акторами у порівнянні із фемінними чоловіками і жінками (табл. 4.3.5).

Таблиця 4.3.5

Гендерний світогляд чоловіків та жінок

Гендерний світогляд чоловіків	Гендерний світогляд жінок
Чоловіки як фон, контекст, периферія. Чоловіче начало як брутальна сила є підпорядкованим жіночому.	Жінки як фігура, текст, світоупорядковуючий центр. Жіноче начало є світоутворюючим.

Гендерна спрямованість представляє собою рекурсію гендерного світогляду. Це означає, що фемінне визначає вектори руху (культурного, соціального, психічного та фізичного) для маскулінного.

В гендерних практиках це означає домінування неспрямованого руху над спрямованим (неспрямованості над спрямованістю) через підпорядкування чоловічого/маскулінного – жіночому/фемінному та дитячому/інфантильному. Фактично це виявляється у визначенні спрямованості чоловіка через матріархальну нуклеарну родину (через задавання векторів руху чоловіка жінками та дітьми), що конкретизується у всебічному обслуговуванні ним жіночо-дитячих проектів.

В свою чергу, для дітей в гендерній культурі передбачено рольові ніші «буферних зон» між чоловіками і жінками, які, в рамках облігатного для чоловіків батьківства, використовуються, з одного боку, для скотомізації та вегетизації чоловіків із заохоченням сценарію передчасного старіння та прискореної смертності (див. глосарій), а з іншого боку – для парентифікації дітей щодо матерів на засадах матріархального інцесту в пенсійному віці (табл. 4.3.6).

На рівні ***ієрархії цінностей*** неспрямованість рекурсивно відтворюється в руйнуванні ієрархії та її заміні гетерархією цінностей. Зазначене відображається в гендерних практиках підпорядкування чоловічого начала в його кар’єрно-адаптивних ролях сімейним цінностям, зміст яких є наближеним до побуту та консьюмеризму. Чоловічі бюджети часу, які згідно

теорії культурної та соціальної системології визначають ціннісні ієрархії, стають повністю підвладними жіночому регулюванню.

Таблиця 4.3.6

Відмінності гендерної спрямованості чоловіків та жінок

Чоловіки	Жінки
Ззовні-керована (жінко-залежна) спрямованість. Траєкторії життєвого руху задаються, визначаються та змінюються під впливом жінок, дітей та фемінізованих чоловіків. В більшості випадків йдеться про неспрямований рух, якому відповідає жінко-залежний, інфантильний життєвий шлях, що полягає в пошуках узалежнюючих чоловіка жінок, та добровільно-пасивне прийняття матріархального сімейного сценарію із жіночим консьюмеризмом та дітоцентризмом. В гендерній культурі України за умовчанням чоловіча гендерна ідентичність не є самоспрямованою, що відповідає відносинам мікрофеодальної влади жіноцтва над чоловіцтвом та значних можливостей жінок щодо реалізації сугестивного впливу на чоловіків.	Самоспрямованість (самореферентна) самоспрямованість. Траєкторії життєвого руху задаються, визначаються та змінюються під впливом фемінокластерів та неформальних жіночих груп, в яких чітко вирізняються жінки, що задають ціннісні стандарти, лідерки-ініціаторки та генераторки комунікацій, з одного боку та реципієнтки-відтворювачки ціннісних стандартів, атомізовані «одиначки». У визначенні гендерної спрямованості жінок також є типовою роздвоєність/дворівневість, що припускає протилежність між вербально-декларованим сім'єцентризмом і фактичним егоцентризмом, між програмою життєвої активності в руслі «присвяти родині» та фактичною орієнтованістю на здобуття культурної, соціальної та фінансово-економічної незалежності від чоловіків із використанням наданих матріархальною державою інструментів майнового рейдерства чоловіків.

Також в ієрархіях цінностей чоловіків та жінок зафіксовано нерівнозначність самореалізаційно-відпочинкових та кар'єрно-трудових видів активності. Перші превалюють у ціннісних виборах жіночої частини вибірки, другі – у чоловічої частини. Отже, жінки вважають пріоритетнішими для себе цінності самореалізації та відпочинку, чоловіки – кар'єру та трудову діяльність.

Таким чином, в ієрархії цінностей виявляється матріархальний домінат жіноцтва, оскільки домінуючою в культурному відношенні групою в суспільстві є та, яка має більші бюджети часу для саморозвитку і відпочинку. Чоловіки як гендерна група, яка має реалізовувати кар'єрне зростання і трудову діяльність, є узалежненою щодо жінок групою.

При цьому вербально-декларативний рівень не співпадає із соціально-фактичним. В суспільстві проголошується важливість для чоловіків кар'єри та трудової діяльності, проте, в гендерній культурі, вони виявляються меншовартісними у порівнянні із саморозвитком та відпочинком (табл. 4.3.7).

Таблиця 4.3.7

Особливості фрагментів гендерної ієрархії цінностей чоловіків та жінок (згідно даних авторського емпіричного дослідження)

Чоловіки		**Жінки**	
Декларована	**Фактична**	**Декларована**	**Фактична**
Кар'єрно-адаптивні Самореалізаційні Відпочинкові (рекреаційні) Сімейно-побутові	Сімейно-побутові Кар'єрно-адаптивні Відпочинкові (рекреаційні) Самореалізаційні	Сімейно-побутові Кар'єрно-адаптивні Самореалізаційні Відпочинкові (рекреаційні)	Самореалізаційні Відпочинкові (рекреаційні) Кар'єрно-адаптивні Сімейно-побутові

В фрагментах гендерних ієрархій цінностей також виявлено подвійність між декларованими і фактичними ієрархіями. Так звані «сімейні цінності», зміст яких співпадає із організацією побуту та вихованням дітей, є значущішими для чоловіків, аніж для жінок, що пояснюється їх перевагами на вищих рівнях гендерної культури (табл. 4.3.7).

На рівні статусно-рольової ієрархії гендерних груп відносини відкритих ієрархій підмінюються відносинами позірної рівності при збереженні латентних ієрархій. При цьому має місце неспівпадіння декларативних і фактичних гендерних відносин.

Гендерні відносини, які декларуються, визначаються як відносини гендерної рівності, реальні ж (фактичні) гендерні відносини є відносинами підпорядкування чоловіків жінкам та дітям. В цілому статусно-рольова (статусно-групова) ієрархія відносин між гендерними групами виглядає наступним чином (табл. 4.3.8).

Таблиця 4.3.8

Декларована та фактична ієрархія гендерних груп в гендерній культурі України

Декларована ієрархія	Фактична ієрархія
Чоловіки	Жінки
Жінки	Діти
Діти	Чоловіки
Інвертні гендерні групи	Інвертні гендерні групи
Первертні гендерні групи	Первертні гендерні групи

На рівні ***гендерного характеру*** статусно-рольова ієрархія рекурсивно відтворюється у формі психопатично-мегаломаніакального характеру у жіноцтва як гендерної групи та пасивно-фемінної психопатії із елементами нарцисичної дефіцитарності та мазохістської аутодеструктивності – у чоловіцтва як гендерної групи. Типи характерів є відображеними в дискурсі буденної свідомості (самосприйнятті жіноцтва) як образи надцінних (янголізованих) особистостей, чоловіків – як пересічних або ж знецінених

Теоретична модель характерів жіноцтва описується через ознаки владолюбності (кратофілії), наполегливості, цілеспрямованості, авторитарності, прагматичності, поведінкової жорсткості, вимогливості, схильності до застосування вольового тиску.

Теоретична модель характерів чоловіцтва описується через ознаки узалежненої від жіноцтва самооцінки, чутливості до віддзеркалень жінок (як з мікросоціального оточення, так і з мало-знайомого оточення), дітолюбності, схильність до інструментально-обслуговуючої поведінки (гендерної сервільності) щодо жінок, аутодеструктивні/латентно-віктимні поведінкові риси щодо жінок та дітей.

З іншого боку, попри наявні полюсні характеристики гендерні очікування щодо жіночого та чоловічого характеру є суперечливими і несумісними з їх біологічною статтю. Ця суперечливість випливає, зокрема, із несумісності вимог щодо чоловічої агресивності, сили і владності, з одного боку, і поступливості, м’якості, толерантності до депривацій – з іншого.

Матріархальна гендерна культура містить такі самі суперечливі експектації щодо жінок: вони мають бути водночас стриманими, дисциплінованими, наполегливими і м'якими, ніжними, чуттєвими і т.п.

Подібні розузгодженості рекурсивно відтворюються на рівні гендерних скриптів чоловіцтва та жіноцтва. Представлені в таблиці гендерні характери чоловіків та жінок відображають результати гендерної інкультурації та соціалізації, що відбувається на засадах ауто(само)референтності жіноцтва та гетерореферентності чоловіцтва (табл. 4.3.9).

Таблиця 4.3.9

Гендерні характери чоловіків та жінок

Гендерні характери чоловіків		**Гендерні характери жінок**
Маскоподібні	Реальні	Мегаломаніакально-психопатичні
Мегаломаніакально-психопатичні	Пасивно-фемінні, нарцисично-дефіцитарні, мазохістсько-аутодеструктивні	

Як стає очевидним, характер жінок виявляється без відповідних приховувань (маскоподібної поведінки), в той час як характер чоловіків потребує маскоподібної мегаломаніакальності, за якою приховуються пасивно-фемінні, нарцисично-дефіцитарні та мазохістсько-аутодеструктивні вияви характеру.

Гендерні скрипти (сценарії) жіноцтва і чоловіцтва визначаються в термінах підпорядкування різних напрямків активності фемінізовано-психопатичних, нарцисично-дефіцитарних і мазохістсько-аутодеструктивних чоловіків мегаломаніакально-психопатичним жінкам. Жінки є лідерами (проводом), в той час як чоловіки є об'єктами ведення в усіх напрямках своєї життєвої активності. Вони, радше, реактивно реагують на ініціативи жінок, аніж виявляють власну активність. Це стосується всіх сфер життя чоловіків: економічної активності, вибору місця проживання, виховання дітей, вибору професії та стратегії професійної самореалізації тощо (табл. 4.3.10).

Таблиця 4.3.10

Гендерні сценарії чоловіків та жінок (приклади)

Гендерний сценарій	Чоловіки (зміст гендерного сценарію)	Жінки (зміст гендерного сценарію)
Дошлюбне залицяння	Подолання нарцисицичної дефіцитарності та пошук узалежнення	Пасифікація та узалежнення чоловіків
Укладення шлюбу	Жертвоприношення матріархальній родині	Отримання в своє розпорядження годувальника, спонсора, упорядковувача домогосподарства, виконавця технічних доручень
Дітонародження	Частіше не залежить, аніж залежить від волі, бажання і можливостей чоловіка	Залежить від вибору жінки. Діти розглядаються як власність жінки
Вибір професії	Залежить від вибору жінки	Залежить від вибору жінки
Трудова діяльність	Визначається у відповідності із фінансовими потребами жінок і дітей і обслуговує матріархальні проекти. Здебільшого пов'язана із стресогенними професіями, значними ризиками для життя	Визначається у відповідності із вибором жінки. Здебільшого пов'язані із сферою відносин «людина-людина»

Гендерні норми як еталони оцінювання ціледосягнення визначаються в рамках гендерних скриптів. Наприклад, гендерний скрипт «чоловіча дружба» на нормативному рівні оцінюється як латентний біологічний гомосексуалізм (якщо чоловіки перебувають в тісних дружніх відносинах, то вони, скоріше за все, є геями). Звідси, нормою для чоловічих відносин стає гомофобія, а для жінок гетерофобія (чоловіки, згідно гендерних норм гендерної культури України мають переживати страх щодо інших чоловіків, ставитися до них з пересторогою і т.п., в той час як жінки мають виявляти щодо одне одної дружню зацікавленість, взаємо-допомогу, взаємо-підтримку тощо).

В гендерній культурі України є типовими подвійні гендерні норми/стандарти оцінювання чоловічої та жіночої поведінки: те, що в поведінці чоловіків вважається нормою, встановлюється жінками. З іншого

боку, чоловіки ніяк не впливають на встановлення гендерних норм в жіночому гендерному середовищі. Чоловікам, отже, не дозволено визначати норму та девіацію для жінок. Навпаки, жінки можуть визначати кордони дозволеного і недозволеного для чоловіків (табл. 4.3.11).

Таблиця 4.3.11

Гендерні норми в гендерній культурі України

Для чоловіків	Для жінок
Подвійні гендерні стандарти (норми). Те, що є нормативним для чоловіків і встановлюється чоловіками, вважається девіантним. Те, що є нормативним для чоловіків і встановлюється жінками, вважається нормативним	Гендерні привілеї щодо чоловіків та можливість необмеженого конструювання стандартів в будь-яких конфліктних ситуаціях. Те, що є нормативним для чоловіків і встановлюється жінками, вважається нормативним.

Гендерно-нормативні образи чоловічого та жіночого тіла хоча і не були емпірично дослідженими в даній роботі, проте, можуть бути теоретично інтерпретованими в рамках візуальної аналітики та соціології візуального символізму як галузевої соціологічної теорії, що виступає емпіричним продовженням культурної та соціальної системології.

Узагальнення емпіричних досліджень, в яких методом збору даних виступало структуроване візуальне спостереження, дозволило Ю. В. Романенку дійти до висновку про те, що серед чоловіків підліткової та юнацької (молодіжної) вікової групи в дошлюбний період переважає пластично-атлетичний тип тілесної конституції, який при переході в молодіжну та юнацьку вікову групи та опісля вступу у шлюб набуває тенденції до пікнізації (центрального та периферійного ожиріння). З іншого боку, тілесна статура жінок як в зазначених вікових групах тяжіє до атлетично-пластичного типу як в дошлюбний період, так і опісля вступу в шлюб.

Зазначене узагальнення даних багаточисельних структурованих візуальних спостережень повністю відповідає культуро- та соціо-системологічному уявленню про аутопоейзіс. В цьому аутопоейзисі тіло та

тілесність чоловіків та жінок відповідають їх культурним, соціальним та психічним особливостям. Із зазначеного випливає, що між структурами характеру (рівень «психіка в культурі»), з одного боку, та чоловічими та жіночими гендерно-нормативними образами тіла – з іншого боку, має існувати структурно-функційний ізоморфізм, що відповідає рекурсії психічного в тілесному, а культурного та соціального – в психічному та телесному.

Тенденція переходу чоловічого морфотипу від атлетично-пластичного до пікноїдного та пікнічного (з ознаками центрального та периферійного ожиріння) візуально відмарковує психічну, соціальну та культурну підпорядкованість чоловіків жінкам. Це є пов'язаним із тим, що жінки як домінантна гендерна група в цілому частіше за чоловіків зберігають атлетично-пластичну форму тіла, що відповідає вищому рівню розвиненості свідомості, регуляторно-вольових функцій психіки щодо тіла, соціальним запитам суспільства на естетичну тілесну форму та культурній вищості жінок щодо чоловіків.

Зазначене відповідає теоретичному положенню про матріархальний домінат та подвійні гендерні стандарти щодо структурування чоловічого та жіночого тіла. Ці подвійні стандарти стосуються приписування значущості для жінок естетичної тілесної привабливості та периферизації цієї привабливості для чоловіків (зовнішність навіть на рівні буденної свідомості вважається більш значущою для жінок, яким в буденному дискурсі приписується вища важливість тілесної краси у порівнянні із чоловіками).

Додаткові концептуальні уточнення понятєвого апарату дослідження містяться в глосарії.

ГЛОСАРІЙ

Андрогінія (андрогінний гендер) – гендерний тип, який відповідає безстатевості/середньо-статевості в гендерних відносинах. Андрогінія відображає перехід від гендерної полюсності до гендерної дифузії (розмивання відмінностей між гендерними групами).

Андроцид (гендерний геноцид маскулінного чоловіцтва) – сукупність практик відкритої/прямої або прихованої/непрямої репресії маскулінності в гендерній культурі того чи іншого суспільства, що має на меті знищення маскулінного чоловіцтва як гендерної групи та його заміну фемінним чоловіцтвом як гендерною групою. Практики андроциду можна умовно поділити на відкриті/прямі та приховані/латентні. До відкритих (прямих) практик гендерного насильства можна віднести:

а) систематичне культивування андрофобії та генерування макротекстів, які є спрямованими на демонізацію чоловіків та чоловічих цінностей (Male-bashing).

Тут йдеться про поширення багаточисельних генікоцентричних ток-шоу, проблемно-орієнтованих передач, які є спрямованими на закцентовування гендерного негативізму щодо чоловіків, всіляке розгвинчування тем чоловічої зради, неналежного ставлення до дітей, сумнівності моральної репутації, кримінальних та інших девіантних схильностей чоловіцтва тощо. Демонізація маскулінного чоловіцтва здійснюється під дискурс-аранжування гендерної рівності та боротьби за права жіноцтва, хоча має на меті фактичну дискредитацію маскулінності та маскулінного чоловіцтва;

б) легітимація насильства щодо чоловіків шляхом популяризації наукових знань з практичної психології, правознавства; просвітницька діяльність у сфері гендерного моббінгу. Легітимації насильства слугують різноманітні науково-популярні (практико-психологічні), юридичні, соціологічні студії, метою яких стає гуманітарне озброєння маскулінного жіноцтва та фемінного чоловіцтва в його боротьбі із маскулінним чоловіцтвом різноманітним інструментарієм: техніками маніпулювання, юридичними консультаціями та рекомендаціями, соціологічною статистикою, яка використовується в дискусіях для доведення маскулінним чоловіками їх гендерної неекологічності та гендерної меншовартісності тощо;

в) стимулювання контрастової алкогольної поведінки, в якій поєднується абстиненція та надспоживання міцних алкогольних напоїв (така поведінка заохочується жінками як «культурно-прийнятна», але в більшості випадків фізіологічно-небезпечна для чоловічого організму). Заохочення святкового алкоголізму має наслідком підвищення чоловічої смертності в зрілому віці від алкоголізм внаслідок хронічних хвороб серцево-судинної системи або ж раптових зривів що призводять до скорочення життя чоловіків.

г) гендерно-дискримінаційне сімейне законодавство, яке закріплює фактичне безправ'я чоловіків в більшості сімейних обставин: в шлюбі, за умов дітонародження чи прийняття рішення про аборт, щодо виховання дітей, щодо розлучення та призначення аліментів. В Україні йдеться, зокрема, про Сімейний кодекс, який в більшості юридичних норм містить гендерні асиметрії, які, зокрема, стосуються: 1) розподілу майна, нажитого в результаті сумісного життя подружжя, на користь жінок та дітей (безвідносно до реальної участі жінок в формуванні активів родини); 2) аліментних асиметрій, які полягають у повній відсутності випадків призначення аліментної допомоги чоловікам і в яких платниками аліментів щодо чоловіків виступали б жінки; 3) усунення чоловіків від спілкування з дітьми в результаті розлучення, 90%-ве залишення дітей із жінками, можливості створення жінками обмежень в спілкуванні чоловіків із дітьми; 4) прийняття щодо чоловіків гендерно-дискримінаційних рішень шляхом розмивання юридичних стандартів та критеріїв та посилання на «моральні засади суспільства», які не є формалізованими та юридично визначеними

д) армійське рабство, яке полягає в створенні деструкційних щодо психіки та організму чоловіка умов служби, починаючи від неналежного андроцидарного харчування і закінчуючи кримінальними позастатутними взаєминами із суїцидальними наслідками та подальшою інвалідизацією чоловіків у постслужбовий період;

є) пенітенціарне рабство та штучне погіршення умов тримання чоловіків в слідчих ізоляторах, тюрмах, призначення суворіших, у порівнянні з жінками, вироків та катування в процесі здійснення покарань;

ж) забезпечення важких, небезпечних та шкідливих для здоров'я умов праці та ігнорування заходів безпеки, що призводить до зростання статистики травматизму та смертності серед чоловіків;

з) дефіцитарність медичного обслуговування, орієнтованого на чоловіків; відсутність андрологічного огляду та лікування (попри поширеність та здешевленість гінекологічного огляду та лікування);

і) матріархально-расистське виховання чоловіків, тобто, пропаганда надцінності материнства, жіноцтва та дитинства, спекуляція на інтересах дітей задля нав'язування чоловікам зміщеної ієрархії цінностей, орієнтованої на просту біологічну репродукцію заради інтересів жінок та їх проектів споживання;

к) віктимізаційні і мазохістські соціальні стереотипи, які уможливлюють надексплуатацію чоловіків та виправдовують стратегії жертвоприношення чоловічого життя заради сім'ї (жінок та дітей), погляд на чоловіка як на видатковий матеріал, гарматне м'ясо, маніпулятивне послуговування ідеологією сімейного егалітаризму задля забезпечення жіночих привілеїв.

Вегетизація – деградаційний процес, що відбувається в психіці чоловіка в умовах матріархальної сім’ї і змістовно співпадає із його перетворенням на пасивну, підпорядковану волі жінки істоту. В соціально-поведінковому аспекті процес вегетизації співпадає із втратою автономії мобільності (як фізичної, так і соціальної), що характеризується ініціюванням більшості процесів руху в фізичному та соціальному просторі з боку жінки (партнерки, парентальної фігури тощо).

Гендер – культурні та соціально-рольові образи, які відображають відносини володіння та підпорядкування на основі ототожнення із культурними сенсами, ролями та соціальними нормами.

Гендерна ієрархія (гетерархія) цінностей – спосіб вертикального або горизонтального групування цінностей, який відповідає за визначення просторово-часової послідовності руху в рамках спрямованості (резервування і розподіл часу і простору по відношенню до різних духовно-матеріальних, соціальних та інших об'єктів).

Гендерна ідентичність – сукупність образів та конструктів, які інтерналізуються представниками двох базових статевих груп в гендерній інкультурації та гендерній соціалізації. Гендерні ідентичності чоловіків в гендерній культурі України визначено як трансфігуровані, розщеплені, квазіфемінні. Гендерні ідентичності жінок в гендерній культурі України визначено як трансфігуровані, розщеплені, квазімаскулінні. Трансфігурованість означає переадресацію гендерних ролей з одного статевого полюсу на інший. Чоловікам в процесі гендерної трансфігурації переадресуються жіночі гендерні образи, і навпаки: жінкам в процесі гендерної трансфігурації переадресуються гендерні образи чоловіків. Результатом гендерної трансфігурації стає внутрішній гендерний конфлікт як в свідомості чоловіків, так і жінок, оскільки чоловіки, через трансфігурацію перетворюються в квазіжінок, і жінки, відповідно – в квазічоловіків. Внутрішній конфлікт закріплюється засобами соціальної моралі та стає основою для **гендерного розщеплення (див.)**, коли між номінальними сексуально-біологічними ролями (чоловіків та жінок) та гендерними ролями виникає «коридор розбіжностей» із несумісними моделями рольової поведінки та гендерними експектаціями.

Так, від чоловіків очікують маскулінної поведінки (раціональності, інтенціональності, волюнтативності) і, разом з цим, вимагають поступливості, м’якості, емоційності та душевності. Від жінок, навпаки, очікують поступливості, м’якості, емоційності та душевності, але, в процесах гендерної інкультурації та соціалізації прищеплюють діаметрально протилежні риси **гендерного характеру –** раціональність, інтенціональність, волюнтативність (**див. Гендерний характер**). Зазначені розбіжності

сумуються в квазімаскулінних гендерних характерах жінок та квазіфемінних гендерних характерах чоловіків, що створює ситуацію гендерної напруженості та неперервних «гендерних реваншів» у вигляді актів кримінального гомосексуалізму (**див. кримінальний гомосексуалізм**) як збоченого способу повернення гендерної ідентичності, що співпадає із висхідною біологічною статтю.

Гендерна культура – сукупність соціокультурних образів-уявлень щодо приписування чоловічого та жіночого (маскулінного та фемінного) чоловікам і жінкам як носіям певної біологічної статі щодо їх духовно-ціннісної значущості в суспільстві, можливих статусно-рольових комплексів, які визначаються з контенту цієї значущості, нормативно-прийнятних (та девіантних) для культурної системи.

Гендерна корупція – тип корупції, який є пов’язаним із розщепленням гендерних ідентичностей на культурному, соціальному, психічному та тілесному рівнях. Гендерна корупція в гендерній культурі в Україні виявляється, зокрема, в протиріччях між: а) гендерними образами та гендерними ролями; б) гендерними ролями та гендерними експектаціями; в) гендерними експектаціями та гендерними нормами. Гендерна корупція виявляється, перш за все, у міжстатевих відносинах у формі розмитих стандартів гендерної ідентифікації маскулінності та фемінності та полягає у неузгодженості між зазначеними особливостями та фактично інтерналізованими гендерними ролями. В свою чергу, невідповідність між гендерними ролями та сформованими на рівні ідентичності образами маскулінного та фемінного рекурсивно відтворюється в гендерному характері, в якому не виявляється послідовної маскулінності та фемінності. Та ж сама непослідовність простежується в гендерних скриптах та гендерних нормах, в яких артикулюються одні зобов’язання, на практиці ж реалізуються інші.

Гендерна меншина (міноритарна гендерна група) – гендерні групи з інвертною та первертною гендерною ідентичністю **(**див. **інвертний гендер, первертний гендер).**

Гендерні норми (патерни цілепокладання) – зразки порядкування окремих дій в рамках гендерних скриптів на основі на основі контролю результатів (зіставлення сценарно-запланованого і фактично-досягнутого)

Гендерний расизм – гендерна ідеологія визнання першості і вищості тієї чи іншої гендерної групи на основі приписування їй кращих (досконаліших) інтелектуальних, моральних, поведінкових та інших особливостей. Серед різновидів гендерного расизму можна вирізнити патріархальний гендерний расизм, матріархальний гендерний расизм, феміністичний гендерний расизм, гендерний расизм міноритарних гендерних груп тощо.

Гендерні референції – в науковому сенсі включає всі структури гендерної культури (центратор, місію, ідентичність, світогляд, спрямованість і т. д.). У буденно-свідомісному сенсі включає фрагменти гендерних стереотипів, які є неадекватно поєднаними із окремими елементами гендерних сценаріїв, норм та уявлень про ту чи іншу гендерну ідеологію.

Гендерні скрипти – поведінкові програми, що відображають узгоджені послідовності дій, похідні від гендерного характеру або такі, що регламентують гендерні відносини (див. **гендерний характер**). До гендерних скриптів можуть відноситися сценарії залицяння/любування, сценарії шлюбного життя, сценарії контактів із батьками/дітьми, а також багаточисельні інтеракції, що мають гендерно-специфічну модальність, як-от: сценарії відпочинку, професійно-кар’єрного зростання, духовної самореалізації тощо.

Гендерна трансфігурація – процес формування розщеплених (трансфігурованих) гендерних ідентичностей, що відтворює відповідну суперечливість соціогендерної поведінки в аспекті атрибутування у жінок чоловічих прав і обов'язків і відповідних соціальних експектацій гендерної

поведінки; в поведінці чоловіків переважає, відповідно, пасивно-фемінна складова, чому сприяє модель виховання, спрямована на порушення кордонів особистості і легітимізації її в гендерній культури завдяки гіперпротективності матерів щодо чоловіків (патерн, який знаходить продовження в шлюбі у вигляді гиперпротекції жінок щодо чоловіків). Таким чином, гендерна трансфігурація в міжособистісних партнерських і шлюбно-сімейних відносинах сприяє викривленню гендерної свідомості на догоду ідеології матріархального расизму і сексизму.

Гендерні привілеї жіноцтва – сукупність об'єктивованих в соціальній моралі та праві гендерних стереотипів, зокрема виражених у:

а) в соціальній моралі – на рівні безсвідомого приписування жінкам апріорного знання (життєвої мудрості), духовності, порядності у порівнянні з чоловіками, соціального альтруїзму, особливої компетенції в питаннях відносин в сім'ї, соціальної комунікації, педагогіки і т. п.;

б) в сфері правовідносин – у формі гендерно-диспаритетних нормативних актів в окремих галузях права та практиках судочинства, які є індикативними щодо гендерних привілеїв жіноцтва (йдеться про нормативні акти та практики в сфері сімейного, соціального, кримінального та кримінально-процесуального, пенітенціарного та ін.);

в) в приписуванні жінкам «регуляторної компетенції» (на рівні моральних стереотипів) в сфері біополітики, зокрема: щодо чоловічої тілесності в сегментах сексуальності, структуруванні харчової поведінки, організації санітарно-гігієнічних просторів, вибору одягу та ін.

Гендерна само (ауто) референтність – спроможність гендерної групи посилатися на власні сенси без їх додаткової аргументації зовнішніми суб'єктами, смислова самодостатність та самооопірність як окремого представника цієї спільноти, так і спільноти в цілому. Концепт самореферентності визначає джерело гендерно-групового нарцисизму як позитивних/негативних поведінкових віддзеркалень, які стають, з одного боку, фундаментом стійкого, послідовного або ж нестійкого, непослідовного

гендерного характеру на рівні психіки, та центрованої/децентрованої гендерної ідентичності – на рівні гендерної культури. В дослідженні визначено, що жіноцтво в Україні характеризується гендерною само (ауто) референтністю, в той час як чоловіцтво – навпаки, гендерною гетерореферентністю (**див. Гендерна гетерореферентність**).

Гендерна гетерореферентність – неспроможність гендерної групи мати самоопірну автономну систему гендерних стандартів, що спричиняє її нарцисичну дефіцитарність, неспроможність представників тієї чи іншої гендерної групи бути одне для одного джерелом позитивних/негативних віддзеркалень. В дослідженні визначено, що чоловіцтво в Україні характеризується гендерною гетерореферентністю, в той час як жіноцтво – навпаки, гендерною ауто (само) референтністю (**див. Гендерна ауто (само) референтність**).

Гендерний характер – метасценарій спрощення психіки особи шляхом її ототожнення з однією або декількома (частіше – декількома) образами соціальних груп в статусно-рольовій ієрархії. Особливістю статусно-рольової ієрархії гендерних груп в гендерній культурі в Україні, згідно логічній схемі культурної та соціальної системології, є позірна вищість чоловіків над жінками (маскулінного над фемінним), якій в реальності відповідає вищість жінок над чоловіками (фемінного над маскулінним). Гендерний характер за рахунок наявної подвоєності ієрархії також стає подвоєним. В гендерному характері чоловіків маскулінністю фактично називається фемінність, і навпаки. Так само відбувається і в жіночому гендерному характері: те, що є жіночним за визначенням, на практиці стає фактично чоловічим. Результатом стає непослідовний, зплутаний (трансфігурований) гендерний характер, в якому є відсутніми чіткі гендерні референції (див. **Гендерні референції**), що тягне за собою розщепленість у вигляді квазімаскулінного характеру жінок та квазіфемінного характеру чоловіків.

Геніколатрія – тип релігійного культу, змістом якого є сакралізація жіночого начала, його обожнення.

Гетерофобія – поняття в дискурсі соціології гендеру, яким дослідники позначають приховану ворожість або дискримінацію людей з гетеросексуальною орієнтацією.

Гомофобія – поняття в дискурсі соціології гендеру, яким дослідники позначають приховану ворожість або дискримінацію людей з гомосексуальною орієнтацією.

Едипова діада – схема композиціонування гендерних відносин та формування гендерної ідентичності дитини чоловічої/жіночої статі на основі гендерної ідентифікації із жінкою/матір'ю при гендерній ексклюзії/периферизації батька як дезантропізованого персонажу. Сам концепт впроваджено в соціологію гендерної культури шляхом теоретичної екстраполяції та ресемантизації поняття Едипового трикутника з класичного психоаналізу З. Фройда.

Фройд оперував зазначеним поняттям в контексті приписування дитині чоловічої статі інцестуозних фантазій, які виникають у хлопчиків на основі закоханості в матір та безсвідомої конкуренції з батьком, що супроводжується відповідними кастраційними страхами. За Фройдом, Едипів сценарій розгортається як гендерний конфлікт, який хлопчик долає шляхом ідентифікації з батьком та формуванням чоловічого нарцисизму. Сценарій розгортання конфлікту як безсвідомої конкуренції із батьком продовжується в зміщеній формі – шляхом завоювання жінок, які в психофізичному відношенні нагадують мати, з якою відбувається вступ у повторні (інцестуозні) відносини.

В контексті гендерної культури в Україні відбувається заміна Едипова трикутника на Едипову діаду, що пояснюється відповідними змістовими характеристиками матріархальної сім'ї та особливостями релігійного, філософського, ідеологічного, соціально-морального та юридичного компонентів гендерних відносин. Батько як актор гендерних відносин зазнає де-авторизації шляхом відкритої та/або прихованої гендерної агресії з боку

матері, що має наслідком втрату ним статусу суб'єкта чоловічого нарцисизму.

Оскільки джерелом чоловічого нарцисизму, за відсутності у чоловіків гендерної самореферентності (див. **Гендерна само (ауто) референтність**), стає як жінка, так і інші жінки, відбувається поступова фемінізація, пасифікація, в екстремально-девіантних випадках – дезантропізація (розлюднення) чоловіцтва (**див. Вегетизація, Скотомізація**) та маскулінності. Чоловіки в сім'ї можуть зазнавати культурної та соціальної кастрації (див. **Кастрація гендерна**), яка завершується психічною та тілесною кастрацією (у формі тілесних хвороб та інших стійких розладів тілесного здоров'я). Саме тому гендерний характер (**див. Гендерний характер**) як у випадку гендерної соціалізації/інкультурації чоловіків, так і жінок відповідає квазімаскулінному/квазіфемінному, розщепленому та трансфігурованому.

Інвертний гендер – тип гендерної ідентичності, який відображає відповідні філії (потяги) та відносини влади/володіння щодо об'єктів, які не відповідають стандартам гетеросексуальності. Йдеться про гомосексуальні, лесбійські, бісексуальні, ефебофільні, педофільні, геронтофільні та ін. гендерні меншини.

Кастрація гендерна – в соціо-системологічні рефлексії засад соціології гендерної культури України – спрямований процес обмеження суб'єктності маскулінних чоловіків, а саме їх ініціативності, самостійності, конструктивної агресивності, самореалізації в усіх сферах життя: трудовій діяльності, відпочинку, побуті, вихованні дітей та ін.

Сконструйоване визначення припускає ресемантизацію поняття кастрації як терміну з ветеринарного та хірургічного лексиконів, в яких кастрація редукується до суто хірургічного усічення статевих органів особини, що має відповідні фізіологічні наслідки. Зазвичай термін «кастрація» використовується у медичному значенні і позначає процедуру видалення (повне або часткове) статевих органів або статевих залоз, які

відповідають за підтримання статевої потенції та виконання особиною репродуктивних функцій (функцій відтворення роду).

В дослідженні розглянуто відповідні механізми культурної, соціальної та психічної кастрації маскуліноморфів та маскуліноїдів та окремі типи технологій гендерної кастрації (**див. Механізми гендерної кастрації, Технології гендерної кастрації**).

Корупція – явище дисфункційності та дефектності будь-якої спільноти, соціальної системи, інституції, спричинене наявною всередині неї невідповідністю між культурними сенсами, соціальними інституціями, психічними системами та тілесними практиками. В дисертаційному дослідженні феномен корупції, на відміну від попередніх досліджень, істотно реконцептуалізовано. В певному масиві досліджень більшість авторів схиляється до ототожнення корупції із макросоціальним, державно-правовим явищем, спричиненим моральною дефектністю корупціонерів та їх схильностями до розкрадання в особливо великих розмірах, хабарництва, фаворитизму, непотизму та кронізму тощо.

На відміну від зазначеного, автором концептуалізовано корупцію як мікросоціальне (сімейне) явище, якому в змістовному відношенні відповідає латентність (неекспліцитність, непрозорість) сімейного сценарію для чоловіків, жінок, дітей та інших членів родини, що корелює із шерегом мікрокультуропатій та мікросоціопатій.

Феноменологічно і поведінково гендерна корупція знаходить своє емпіричне вираження в гендерному насильстві та сімейному деспотизмі. Емпіричними індикаторами гендерного насильства та сімейного деспотизму є фонова емоційна нестабільність та відповідна їй хаотизуюча поведінка чоловіків та/або жінок, яка є руйнаційною щодо особистих кордонів членів родини та інтегрування, кооперування їх зусиль в сімейному цілеодосягненні. На побутовому рівні йдеться про токсичний гумор, саркастичні жарти, під’юджування (пікінг), спрямоване цькування чоловіків/жінок/дітей (гендерний мобінг), морально-психічне та фізичне насильство. подвійні

гендерні стандарти (порушення принципів рівності, справедливості, послідовності в моральних відносинах між членами родини); сімейне шахрайство (приховування механізмів накопичення та перерозподілу фінансів та майна, особистих комунікацій задля експлуатації та інших форм зловживання довірою); міфологізація сімейного життя (конструювання викривленої картини сімейного життя для внутрішнього вжитку членів родини та зовнішнього соціального оточення) тощо.

Кримінальний гомосексуалізм – субститутна гендерна девіація, яка є поширеною в чоловічому та жіночому середовищі у вигляді контрпродуктивного відігравання-назовні (actung out) культуро-, соціо- та психо-кастраційних фантазій в умовах сексуальної депривації маскулінності та латентно-примусової фемінізації чоловіків та полягає у вчиненні свідомих блокуючих та руйнівних дій та/або створення/припущення умов для руйнаційних наслідків щодо життя, здоров’я, майна та інших цінностей особи та/або групи.

Кримінальний гомосексуалізм являє собою девіацію третього порядку, яка змістово припускає: а) зміщення сексуальних потягів з гетеросексуальних об’єктів на гомосексуальні; б) зміщення сексуальних потягів із гомосексуальних об’єктів на несексуальні сфери діяльності та предмети, які фігурують в цих сферах (гроші, матеріальні цінності, соціокультурні об’єкти тощо); в) заміщення життє-будівної сексуальності життє-руйнівною.

Семантичне поле поняття «кримінальний гомосексуалізм» є суттєво розширеним у порівнянні із його інтерпретацією в сексологічних, пато-сексологічних, пенітенціарно-соціологічних, девіантологічних дослідженнях загалом, в яких під кримінальним гомосексуалізмом розуміються, в більшості випадків, статеві зносини чоловіка з чоловіком, що відбуваються під впливом погроз, насильства і т. п. в місцях позбавлення волі.

Розширення семантичного поля в дослідженні здійснено за рахунок включення до змісту концепту шерегу смислових ознак, які фіксують зв’язок між кримінальним гомосексуалізмом і танатофілією і передбачають розрив

обов’язкових смислових зв’язків між кримінальним гомосексуалізмом та збоченим статевим насильством. В проявах кримінального гомосексуалізму в дослідженні зафіксовано руйнаційне ставлення до несексуальних предметів та сфер, що знаходить своє вираження у вигляді пошкодження/знищення тих чи інших природних або соціо-культурних предметів (включаючи ушкодження та знищення тварин, житла, різноманітні крадіжки грошей, членоушкодження тощо).

Культурна та соціальна системологія – неофункціоналістська соціологічна теорія, в якій запропоновано рекурсивну модель рівневої ієрархізації в системах «культура-соціум-психіка-тіло/тілесність» та яка надає концептуальний інструментарій для розуміння зв’язків та відносин між сенсоутворенням, конституюванням соціальних спільнот та інституцій, психічними системами та тілом/тілесністю людини.

Маскулінний гендер – тип гендерної ідентичності, особливостями якої є раціональність, волюнтативність**,** домінантність, его-кордонізованість, інтенціональність, ціннісну орієнтованість активності.

Маскулінізація – інкультураційний та соціалізаційний вплив на чоловічу та жіночу психіку в напрямку інтерналізації маскулінних особливостей, до яких в дослідженні віднесено раціональність, волюнтативність**,** домінантність, его-кордонізованість, інтенціональність, ціннісну орієнтованість активності.

Матернолатрія (див. також Геніколатрія) – тип релігійного культу та сукупність неінституціалізованих практик жінкообожнення/ матереобожнення якому відповідає ланцюжок аксіосферних рекурсій: феміноцентризм/матерноцентризм як визнання жінки-матері та жіночого/ материнського утворювачем гендерного порядку/порядкоутворюючим началом в картогарфії гендерних відносин, ототожнення жіноцтва із вищою расово-гендерною підгрупою, а жіночого (фемінного) та материнського – із ціннісно-вищим началом (**див. Гендерний расизм**) (ідеалізація (янголізація) жіноцтва/материнства (жіночого/материнського) в сфері соціальної моралі

Матерноцентризм (феміноцентризм) – тип гендерного світогляду (див. **гендерний світогляд**), наявний в гендерній культурі України, змістом якого є визнання жінки-матері утворювачем гендерного порядку та картографії гендерних відносин між ключовими гендерними групами. В матерноцентричному гендерному світогляді образу жінки-матері як порядкоутворюючого суб'єкта відповідає периферизований та тінізований образ чоловіка, який з частини культурного та соціального порядку перетворюється на частину природного оточення, що часто набуває девіантного вираження (див. **Вегетизація, Скотомізація**).

Матріотизм (матерналізм) – гендерна ідеологія матріархальної держави (див. **матріархальна держава**) в Україні, змістом якої є вшанування і пріорітування території народження і походження індивіда/нуклеарної матріархальної сім'ї при фактичному невизнанні Батьківщини як макроспільноти та ігноруванні індивідом та матріархальною/нуклеарною сім'єю інтересів соціальної тотальності. Матріотизм як тип гендерної ідеології є протилежністю патріотизму (див. **Патріотизм**).

Матріархальний фаміліаризм – колективно-безсвідома соціальна мораль, змістом якої є імпліцитне визнання жінки та дитини як самодостатньої родиноутворюючої діади, щодо якої чоловік виступає не стільки самоцінним суб'єктом, скільки знаряддям забезпечення фінансовими, майновими трудовими та іншими інструментальними ресурсами.

Матріархат – тип гендерної влади, гендерних ієрархій, в яких: 1) домінантним полюсом є жінки як реальні або потенційні матері, що формують систему спорідненості та горизонтальних комунікацій між родичами; 2) відображається релігійна, ідеологічна, соціально-моральна вищість жінок-матерів над чоловіками; 3) є наявними соціальні (політичні, економічні, правові та ін.) інституції, які фіксують відповідні привілеї жінок-матерів над чоловіками та іншими гендерними групами.

Матріархальна держава – різновид латентно-станової феодальної держави, яка на рівні ідеології, соціальної моралі, права забезпечує систему

гендерних привілеїв для жіноцтва та здійснює спрямовану андроцидарну демополітику. Поняття **м. д.** застосовано в дослідженні на основі поняттєвого апарату культурної та соціальної системології Ю. Романенка (див. **Культурна та соціальна системологія**), який оперує концептом «матріархальна держава» в контексті розуміння українського неофеодалізму та наскрізних для зазначеного соціально-політичного життєустрою корупційних практик, мікрорівневим базисом якого є, за переконанням дослідника, українська сім'я.

Автор дослідження, вважаючи дане теоретичне положення вірним, верифікує його як в теоретичному аналізі, так і в емпіричному дослідженні, де, на основі відповідних емпіричних індикаторів, вирізняються окремі корупційні практики, як-от: сімейне шахрайство, домашня проституція, подвійні гендерні стандарти оцінювання насильства, подвійні гендерні стандарти оцінювання сексуальних перверсій і т. д.

Матріархальний расизм – гендерна ідеологія та похідні від неї інституціалізовані на рівні соціальної моралі і права практики прихованої/відкритої репресії щодо виявів біологічно-відповідної маскулінності із відповідними стигматизаційними наслідками щодо будь-яких виявів маскулінними чоловіками соціопсихічної автономії при преферуванні соціальної селекції гендерно-девіантних груп чоловіків (здебільшого із виявами латентного пасивно-гомосексуального гендеру).

Матріархальний сексизм – інституціалізовані на рівні соціальної моралі і права практики прихованої/відкритої репресії щодо виявів біологічно-відповідної маскулінності із відповідними стигматизаційними наслідками щодо будь-яких виявів чоловіками соціопсихічної автономії при преферуванні соціальної селекції гендерно-девіантних груп чоловіків (здебільшого із виявами трансфігурованого/фемінізованого гендеру).

Механізми гендерної кастрації – морально-етична деагресивізація шляхом прямого обмеження лідерства та висуванства; нав'язування системи зовнішньо-залежного оцінювання особи чоловіка, режиму відсутності

внутрішньо-групових референцій; блокування цілеспрямованої агресії шляхом створення умов знецінення конструюючого інтелекту на користь репродуктивного (що дозволяє віддавати переваги на всіх рівнях системи соціалізації жінкам та жінкоподібним чоловікам); блокування цілеспрямованої агресії шляхом сексуальної депривації та дискредитування носіїв маскулінної ідентичності, які дозволяють собі відкрите вираження своїх гендерних амбіцій; застосування фізичної та юридичної репресії щодо маскулінних чоловіків.

Місія гендерна – елемент гендерної культури, який відображає програму життєвої активності носія відповідної гендерної ідентичності та представника гендерної групи. М. г. відноситься до групи центруючих структур гендерної культури. В гендерній культурі в Україні м. г., згідно механізму рекурсії, відтворює ефект децентрування/подвоєння: номінально проголошується андрократія та жіноча субмісивність, фактично ж має місце генікократія (домінування жінок та жіночого) над чоловіками та чоловічим. Відносини реальної субмісивності чоловіків та чоловічого жінкам та жіночому приховується позірною рівністю місій чоловіків та жінок. Домінантність жінок корелює із субмісивністю чоловіків, спроможністю жінок впливати на програми життєвої активності чоловіків, аніж навпаки.

Парентифікація – процес перетворення дітей на батьків власних батьків, зумовлений гендерно-рольовими інверсіями, гендерними культуропатіями та гендерними соціопатіями. В авторській концепції парентифікація в гендерній культурі в Україні здійснюється за матріархальним скриптом формування Едипової діади (див. **Едипова діада**)

Первертний гендер – тип гендерної ідентичності, який відображає відповідні філії (потяги) та відносини влади/володіння щодо об’єктів, які перебувають поза межами людського світу. Йдеться про зоофілію, вегетофілію, технофілію, некрофілію, фетишизм та ін.

Політичний гомосексуалізм – субститутна гендерна девіація, яка припускає використання інструментів влади/узалежнення для заміщуючого

психосексуального задоволення, яке є доступним чоловікам та жінкам за наявності доступу до адмінресурсу.

Політичний гомосексуалізм являє собою девіацію третього порядку, яка змістово припускає: а) зміщення сексуальних потягів з гетеросексуальних об'єктів на гомосексуальні; б) зміщення сексуальних потягів із гомосексуальних об'єктів на несексуальні сфери діяльності, зокрема – політику; в) використання інструментів політики/влади (адмінресурсу) для руйнації, ушкодження, дезорганізації, втрати життя, здоров'я, фінансових ресурсів та ін. цінностей. В культурній та соціальній системології Ю. Романенка політичний гомосексуалізм є культуропатією владних феодальних еліт, які використовують політичну владу не в її життє-будівних, упорядковуючих, конструктивних аспектах, а навпаки, як інструмент розупорядковування, хаотизації, дезорганізації життя пересічних людей.

Рекурсія – ізоморфне та ізофункційне відтворення системи у вигляді її структур та елементів. Щодо гендерної культури рекурсія відповідає схожості рівнів, структур та елементів та їх ланцюговим викликам та переадресаціям, що причиняє неможливість будь-якого рівня, структури та елемента діяти самоізольовано, не «підтягуючи» відповідної гендерної культури як тотальності.

Первинне походження концепту є пов'язаним із математикою, програмуванням, біологією та загальною теорією систем, одним із субваріантів якої є неофункціоналізм Н. Лумана та «рекурсія» його теорії в культурній та соціальній системології Ю. Романенка. Для автора дисертаційного дослідження рекурсія центруючих, вертикалізуючих, ординалізуючих та матеріалізуючих рівнів, структур та елементів тетракластеру «культура-соціум-психіка-тіло» має місце на всіх рівнях гендерної культури в Україні. В концепції дисертаційного дослідження рекурсія стосується відтворення/повтору центруючих структур (гендерного центратора, гендерної місії та ідентичності) в вертикалізуючих (гендерному світогляді, гендерній спрямованості, гендерній ієрархії цінностей та

статусно-груповій ієрархії), вертикалізуючих структур – в ординалізуючих (гендерному характері, гендерних скриптах, гендерних нормах), ординалізуючих структур – в матеріалізуючих (гендерному образі тіла та гендерних образах тілесності).

Розщеплений гендер – тип гендерної ідентичності, який суперечливо і непослідовно поєднує ознаки маскулінного та фемінного гендеру (див. **маскулінний гендер, фемінний гендер**). Емпіричними індикаторами розщепленого гендеру можуть виступати двовекторно орієнтовані поведінкові прояви та свідомісні декларації (напр., жінка заявляє про себе як про «сильну особу», і, в той же час, вимагає від чоловіка проявів ввічливості і визнання її слабкості, або навпаки, говорить про себе як про «слабку істоту», і демонструє фізичну агресію тощо). Рисами гендерного розщеплення в Україні стають квазіфемінність жінок та квазімаскулінність чоловіків, які формуються в результаті насадження подвійних гендерних стандартів в гендерній інкультурації та соціалізації (див. гендерна інкультурація, гендерна соціалізація).

Світогляд гендерний – елемент гендерної культури, який визначає центрований на певних гендерних ідентичностях гендерний порядок, карту відносин між різними гендерними групами в контексті визначення центральних та периферійних гендерних груп.

Скотомізація (отваринення) – гендерна девіація, змістом якої є видозміна ідентичності чоловіків/жінок з культурної та соціальної (людської) на тваринну. В свідомісному аспекті скотомізація супроводжується зрушеннями самосприйняття в бік інтерналізації образу пасифіковано-узалежненої істоти, умови відтворення та розвитку якої є залежними від сторонніх акторів. В гендерному аспекті скотомізація супроводжується втратою образу активного та інтенціонального суб’єкта з ознаками свідомісно-вольової самодетермінованості. Емпірично і поведінково скотомізація супроводжується, з одного боку, вольовим змушуванням чоловіка/жінки до прийняття погіршених умов власного простору та

здійснення тих чи інших видів активності, а з іншого боку – згодою чоловіка/жінки із перебуванням істотно погіршених побутових умовах у власній оселі, на виробництві, споживанням окремої їжи, яка відрізняється від сімейної (спільної) неповноцінністю, залишковістю, просторовими депривaціями (виділення окремих «кутів» та «полиць» замість повноцінних приміщень за їх наявності).

Статусно-рольова гендерна ієрархія – культурна модель стратифікації соціогендерних груп, яка відповідає **гендерній ієрархії (гетерархії) цінностей (див.).**

Танатофілія – диспозиція українського менталітету, яка відображає латентні (свідомісні та безсвідомі) прихильності українців як титульного етносу до саморуйнації, спрямованого або неспрямованого ушкодження психіки та тіла (своєї та інших людей), об’єктів матеріальної та духовної культури, просторів та середовищ через уникні девіації.

Технології гендерної кастрації – культурні, соціальні, психічні та тілесно-орієнтовані технології обмеження/нейтралізації/нуліфікації маскулінних чоловіків та маскулінності як особливості гендерного характеру. В дослідженні, у відповідності із поняттєвим апаратом культурної та соціальної системології, вирізнено технології культурної, соціальної, психічної та тілесно-соматичної кастрації. До технологій культурної кастрації віднесено конструювання міфів надцінності жіноцтва (створення ідеалізовано-перебільшених образів як із використанням ЗМІ, так і мікрокомунікацій; дискредитацію чоловіків як меншовартісних в моральному відношенні істот (дифамаційний сторітеллінг); узурпацію права встановлювати стандарти маскулінності.

До технологій соціальної кастрації в дослідженні віднесено дифузію кордонів гендерної сегрегації та унормовування експлуатаційних практик щодо чоловіків. (перенавчання чоловіка із використання простору та його об’єктів у власних кордонах до практик порушення кордонів особистого простору; технології групового мобінгу «девіантних» чоловіків (прямий

груповий пресинг в конфліктних ситуаціях); формування негативної «громадської думки» навколо чоловіків-«девіантів» (непрямого групового пресингу в конфліктних ситуаціях); заохочення/потурання регулярного однобічного і асиметричного морально-психологічного та фізичного насильства жінок щодо чоловіків в інституціях виховання та освіти; примусова гетоїзація; упереджене (гендерно-заангажоване) судочинство.

До технологій психічної кастрації в дослідженні віднесено створення умов для виникнення психо-емоційних розладів на тлі всебічної деморалізації (емоційне маніпулювання) (вплив на чоловіка за рахунок створення емоційно-негативних станів шляхом фрустрації самооцінки у сфері матеріальних, соціальних, культурних досягнень); нав’язування комплексу провини та заниженої самооцінки; форматування чоловічих мікрокомунікацій (створення умов для обмеження часу спілкування з іншими чоловіками та жіноче опосередковування такого спілкування).

До технологій соматичної кастрації в дослідженні віднесено приховане щеплення девіацій (у вигляді побутового пияцтва, малорухливого способу життя, неправильного харчування, неадекватного режиму задоволення соціально-побутових потреб); управління сексуальними депривaціями (штучне нав’язування контрфізіологічних сексуальних патернів)

Фемінізація – інкультураційний та соціалізаційний вплив на чоловічу та жіночу психіку в напрямку інтерналізації фемінних особливостей, до яких в дослідженні віднесено емоційність, імпульсивність**,** субмісивність, его-проникність, ентропійність, спонтанну орієнтованість активності.

Фемінний гендер – тип гендерної ідентичності, особливостями якої є емоційність, імпульсивність**,** субмісивність, его-проникність, ентропійність, спонтанна орієнтованість активності.

Центратор гендерний – елемент гендерної культури, що містить ієрархію субординованих аксіосфер, супідрядних сфер ціннісної свідомості: релігії, філософії, ідеології, соціальної моралі, права і може формуватися як з

участю всіх означених аксіосфер, так і з певними їх «пробілами» (ціннісними люфтами).

Шахрайство сімейне – один із різновидів корупції сімейного рівня, який емпірично виражається в отриманні однобічних вигод чоловіками/жінками за рахунок неопрозорості сценаріїв отримання та перерозподілу різних ресурсів (активів-доходів, соціальних зв'язків, освіти тощо), тінізації частини комунікацій та ін. приховувань на основі зловживання довірою.

Висновки до четвертого розділу

Культуро- та соціо-системологічний підхід, який синтезує методологію структурного функціоналізму, структуралізму і символічного інтеракціонізму, дозволяє зробити наступні висновки щодо загальних характеристик української гендерної культури.

По-перше, гендерний центратор цієї культури є представленим відповідною структурою колективного несвідомого, яким є образ Великої Матері-землі. Сама по собі ця структура психіки (колективного несвідомого) набуває інституційної форму через систему гендерної інкультурації та соціалізації на всіх її рівнях (соціалізація в рамках сім'ї, в закладах дошкільної, середньої та вищої освіти). Визначення гендерної місії чоловіків по відношенню до місії жінок можна визначити як гендерну субмісивність, з якою кореспондує жінкозалежний статус чоловіків як спільноти, яка має здійснювати по відношенню до жінок і дітей допоміжні (а не провідні, лідерські) функції.

По-друге, гендерні ідентичності чоловіків і жінок в українському гендерної культури формуються переважно як розщеплені (трансфігуровані), що відтворює відповідну суперечливість соціогендерної поведінки в аспекті

атрибутування у жінок чоловічих прав і обов'язків і відповідних соціальних експектацій гендерної поведінки; в поведінці чоловіків переважає, відповідно, пасивно-фемінна складова, чому сприяє модель виховання, спрямована на порушення кордонів особистості і легітимізації її в гендерній культури завдяки гіперпротективності матерів щодо чоловіків (патерн, який знаходить продовження в шлюбі у вигляді гиперпротекції жінок щодо чоловіків). Таким чином, гендерна трансфігурація в міжособистісних партнерських і шлюбно-сімейних відносинах сприяє викривленню гендерної свідомості на догоду ідеології матріархального расизму і сексизму.

Гендерний (матріархальний) расизм і матріархальний сексизм є ідеологіями духовно-ціннісної надцінності жіноцтва щодо чоловіцтва на основі визнання їх переваг в сфері культури, моралі, виховання, особливих рис характеру і т.п. Матріархальний сексизм є дотичною щодо матріархального расизму ідеологією дискримінації чоловіцтва та окремих чоловіків на основі приписування їм меншовартісності у порівнянні з жінками, чим обгрунтовується звужено-дискримінаційне ставлення до реалізації їх прав (як в сфері моралі, так і формального законодавства).

Ідеології матріархального расизму і сексизму ціннісно закріплюють меншовартісність чоловічого життя та здоров’я, права власності, свободи самоактуалізації, можливостей виховання дітей тощо. На мікрорівні соціально-інституційних відносин (матріархальної родини) за рахунок зазначених сфер ціннісної свідомості має місце рекурсія гендерної ідеології у формі гендерної моралі, що відображає неофункціоналістську (культурно- та соціо-системологічну) інтерпретацію механізмів аутопоейзісу культурної системи.

По-третє, матрімоніальна нуклеарна сім'я в умовах української гендерної культури набуває діадичної форми, тобто, класична тріадна схема стосунків у сім'ї (батько-мати-дитина) замінюється на діадну за рахунок сценарію періферізації-витіснення чоловіка за межі сімейного простору і

позиціонування його як суб'єкта обслуговуючої діяльності щодо забезпечення споживчих проектів матері і дитини.

В гендерній моралі виживання, життєзабезпечення, досягнення належного способу життя рекурсія матріархального расизму і сексизму відбувається у формі матріархального фаміліаризму. В гендерній свідомості матріархальний фаміліаризм означає імпліцитне визнання жінки та дитини як самодостатньої родиноутворюючої діади, щодо якої чоловік виступає не стільки самоцінним суб'єктом, скільки знаряддям забезпечення фінансовими, майновими трудовими та іншими інструментальними ресурсами.

Ідеологія та мораль матріархального расизму, сексизму, фемінолатрії, сакралізації жіночості, пріоритетності генікократії у порівнянні із маскулінократією грунтується на соціальних уявленнях щодо надцінності жіноцтва і жіночого начала як гендерної групи та конституюючого складника соціальної моралі. Цій групі уявлень відповідають імпліцитні уявлення щодо меншовартісності чоловіцтва і маскулінного начала, чим створюється основа для матріархального гендерного домінату та легітимізації гендерних привілеїв жіноцтва щодо чоловіцтва через матріархальну державу.

Гендерні привілеї жіноцтва щодо чоловіцтва набувають об'єктивованого вираження: а) в соціальній моралі – на рівні безсвідомого приписування жінкам апріорного знання (життєвої мудрості), духовності, порядності у порівнянні з чоловіками, соціального альтруїзму, особливої компетенції в питаннях відносин в сім'ї, соціальної комунікації, педагогіки і т.п.; б) в сфері правовідносин – у формі гендерно-диспаритетних нормативних актів в окремих галузях права та практиках судочинства, які є індикативними щодо гендерних привілеїв жіноцтва (йдеться про нормативні акти та практики в сфері сімейного, соціального, кримінального та кримінально-процесуального, пенітенціарного та ін.); в) в приписуванні жінкам «регуляторної компетенції» (на рівні моральних стереотипів) в сфері біополітики, зокрема: щодо чоловічої тілесності в сегментах сексуальності,

структуруванні харчової поведінки, організації санітарно-гігієнічних просторів, вибору одягу та ін.

Закріплення зазначених гендерних привілеїв відбувається шляхом пасифікації та об'єктивації чоловіків та обгрунтування (на рівні стереотипів соціальної моралі) неминучості жіночого патронату над чоловіками. Цим самим закріплюється право жінок на дисциплінарне проникнення жіноцтва і тіло-психіку чоловіків, що слід розглядати як первинну форму гендерної мікровлади в українській гендерній культурі. Така гендерна мікровлада дозволяє жінкам застосовувати механізми морального примусу чоловіків в дошлюбний період та юридичного примусу – в період опісля укладення шлюбу. Латентне здійснення жіночого патронату над чоловіками передбачає поширення відповідної міфології самодостатності жінок і несамодостатності чоловіків, що стає чинником морального тиску на чоловіків задля спонукання їх до укладення шлюбу.

Культурна та соціальна системологія оперує поняттями аутореферентності та гетерореферентності, які щодо соціології гендерної культури України специфіковано щодо відмінних режимів підтримання внутрішньо-групової комунікації чоловіками та жінками в дошлюбний і післяшлюбний період. Інтерпретація поняття трансфігураційних викривлень дозволила зрозуміти чоловічі комунікації

В розділі досліджено сценарії гендерної поведінки в ситуаціях насильства, гендерних сценаріїв дружби/підтримання горизонтальних відносин опісля вступу в шлюб представниками чоловічої та жіночої статі, толерантності/інтолерантності щодо представників міноритарних гендерних груп, оцінці гендерного злиття/сепарації та гетерофобії в шлюбі та гендерної легітимізації дружби чоловіків та жінок.

Вивчення ідеології та моральності прихованого гендерного расизму в гендерній культурі України дозволило відкинути більшість припущень щодо егалітарних особливостей гендерного позиціонування для респондентів чоловіків та жінок. Водночас, доступний українській гендерній культурі

режим привілеїв дає змогу визначити гендерні сценарії як матріархально-расистські та такі, про які домовляються і чоловіки, і жінки.

Консенсуальний характер такої ситуації доводить не тільки мовчазну згоду більшості з настановами гендерного расизму, а й нерозуміння політики гендерної рівності західного типу. Таке нерозуміння мінімізує шанси на встановлення егалітарної гендерної культури та сприяє подальшому поглибленню як гендерної нерівності, так і виникаючого гендерного конфлікту українського суспільства з усіма наслідками.

В контексті дослідження гендерних ієрархій та латентних дискримінаційних практик щодо чоловіків в умовах матріархальної гендерної культури. проаналізовано соціальні наслідки, що мають місце через застосування подвійних стандартів оцінювання та порушення гендерної справедливості і рівності, що випливає із гендерного расизму.

Побудовано емпіричну характеристику структурування сценаріїв гендерної поведінки в сфері оцінки насильства та неформальних комунікацій чоловіків та жінок. Емпірично верифіковано гіпотези емпіричного дослідження у відповідності із якими: а**)** чоловіки будуть ставитися до фізичного насильства жінок щодо себе толерантніше і будуть стриманішими в оцінках жіночого насильства щодо себе, аніж жінки; б) горизонтальні комунікації чоловіків опісля вступу шлюб частіше зазнають трансформації в напрямку їх повного/часткового блокування та обмеження в просторі і часі з боку жінок, аніж відповідні комунікації жінок з боку чоловіків; в) щодо міноритарних груп виявляється в цілому нетолерантне ставлення; г) матріархальна організація сім'ї, в якій жінка виступає центром влади і розпорядником часу чоловіка, зміщує структуруючі можливості непрямого впливу на дружні відносини чоловіків із чоловіками в бік жінок. 2) побудувати, на основі верифікації гіпотез**,** емпіричну характеристику структурування сценаріїв гендерної поведінки в сфері оцінки насильства та неформальних комунікацій чоловіків та жінок [154; 306; 308; 309; 310].

Пояснення відповідних виявів гендерної ксенофобії здійснено в авторському емпіричному дослідженні, яке є фундованим на концепціях матріархальної гетерофобії та чоловічої індукованої гомофобії. Терміном «гетерофобія» в дискурсі соціології гендеру дослідники позначають приховану ворожість або дискримінацію людей з гетеросексуальною орієнтацією.

На основі узагальнення теоретичних досліджень автора та їх доповнення узагальненнями емпіричного дослідження було доведено вияви трансфігураційного гомосексуалізму в українській гендерній культурі. Саме трансфігураційний гомосексуалізм стає підгрунтям для гетерофобії як прихованої дискримінації чоловіків з боку жінок на основі їх традиційної гендерної орієнтації і припускає переживання стійких соціальних почуттів страху/відрази до маскулінних гетеросексуалів. Встановлено, що підгрунтям гетерофобії є ідеологія ліворадикального фемінізму, представленого в працях Ф. Енгельса, Х. Астріда, С. Брауна, Б. Еренрайх, Б. Фрідман, М. Хейксуорта, Г. Співака. Автором даного дослідження первинне поняття гетерофобії (страх гомосексуалів щодо гетеросексуалів), гетерофобію реконцептуалізовано не лише вираження страху в сексуальному, але в ширшому контексті гендерної ідентичності [154; 306; 308; 309; 310].

Значущим для емпіричного дослідження та верифікції його гіпотез стало положення щодо комплементарності гомофобії та гетерофобії, що дало можливість застосування культурної та соціальної системології для дослідження чинників гендерних відносин.

В розділі емпірично досліджено ціннісні структури гендерної культури в аспектах гендерних стереотипів щодо застосування морально-педагогічних та правових санкцій у проявах девіантної поведінки на основі ідеології матріархального расизму (мізандрії) та типових проблем, що випливають з її наявності.

Визначено моделі прихованої гендерної сили та гендерних стереотипів щодо ставлення жінок до задоволення основних потреб чоловіків у

відпочинку, здоров'ї та соціальному захисті, що є зумовленим їх слабким дослідженням в українській соціології щодо значного впливу гендерної культури на соціальну свідомість та поведінку. Проаналізовано гендерні сценарії, гендерні санкції та ґендерні дискусії щодо девіантної поведінки.

На основі узагальнення ключових ідей, представлених у працях Ю. Романенка, Ш. Берн, Т. Бендас, М. Бургіна, Г. Вижельпова, М. Доббін та ін. авторських публікацій, присвячених проблемам цінних принципів гендерної культури було сформульовано основу теорії автора, яку було емпірично верифіковано і резюмовано в таких ключових положеннях: а) прихований гендерний расизм в гендерній культурі України – це ідеологія подвійних стандартів, яка передбачає паралельне просування та заборону у сфері сексуальних норм та відхилень для чоловіків та жінок; б) гендерні стереотипи стосуються оцінки сексуальної поведінки чоловіка як предмета посиленого морального, правового та педагогічного контролю за сексуальною поведінкою жінок; в) культивування гомофобії є інструментом гендерної сили, який дозволяє жінкам маніпулювати чоловіками, встановлюючи ряд заборон на публічну чоловічу гомеопатію у заохоченні подібної поведінки жінок; г) стигматизація гомеротики дозволяє використовувати його як інструмент соціального контролю, включаючи систему політичної безпеки, в якій сім'я виступає як низова ланка.

Ставлення чоловіків та жінок в Україні до гендерних стандартів дружби із представниками своєї статі, а також ставлення до представників міноритарних гендерних груп може бути узагальненим із використанням концепції гендерної ксенофобії. Ця концепція дозволила аналізувати виявлені в емпіричному дослідженні владні амбіції жінок щодо чоловічої дружби (як і незначну виявленість відповідних кратичних домагань та очікувань чоловіків щодо жіночої дружби) в контексті розуміння гендерної ідентичності [154; 306; 308; 309; 310].

Функціональний зв'язок гендерної ксенофобії та гендерної ідентичності розглядається в візуальній аналітиці та соціології візуального символізму з урахуванням наступних ключових ідей:

а) ксенофобія задає упередження гендерної свідомості жінок на основі опозиції «ми – вони», «свої – чужі», використовуючи недовіру, страх, ненависть до «чужих» як основу групової комунікації, інтеграції та консолідації дій щодо реалізації групового гендерної репресії щодо чоловіків;

б) сутнісними характеристиками матріархальної гендерної ксенофобії виступають бинарні опозиції в конструюванні гендерних відносин (високе/низьке, значуще/незначуще тощо) та структурної оцінки фемінізованих чоловіків як «своїх», а маскулінізованих чоловіків та представників міноритарних гендерних груп – як «чужих»;

в) з боку жіночої частини респондентів виявляється істотно вищий (у порівнянні з чоловічою частиною вибірки) негативізм в ставленні до маскулінізованих чоловіків та представників міноритарних гендерних груп як до «чужих»; основою гендерної ксенофобії як чоловіків, так і жінок можуть бути афекти страху, гніву, відрази, презирства та заздрості;

г) ворожість по відношенню до маскулінізованих чоловіків та представників міноритарних гендерних груп як до «чужих», може виявлятися в різноманітних приховано-агресивних діях по відношенню до ідентифікованих «чужим» не тільки в ситуаціях реальної девіантної поведінки, але і її відсутності;

д) згенеровування негативних соціальних почуттів жінок щодо чоловіків може спричинятися будь-якими ситуаціями чоловічої дружби, яка автоматично стигматизується як латентно-гомосексуальна і така, що потребує контролю, опосередковування та регулювання з боку жінок;

є) відповідні стереотипи девіантності чоловічої дружби в українській гендерній культурі можуть насаджуватися в процесі гендерної соціалізації шляхом навіювання гомофобії чоловікам, які, на основі сугестії настанов

страху, відрази, сорому, переростають в фактичне ототожнення чоловічих дружніх відносин як девіантних (або сумнівно-нормальних), а жіночих дружніх відносин – як природних і легітимізованих в гендерній моралі;

ж) ворожість по відношенню до чоловічості як ідентифікованої «чужої» конструюється за допомогою соціальної моралі, гендерної міфології, релігії та частини наукових або квазінаукових уявлень [154; 306; 308; 309; 310].

Наведені емпіричні закономірності говорять про те, що подальше розуміння відносин між статями, що реалізовується на основі традиційних стереотипних образів маскулінності і фемініннності, є безперспективним як мінімум для соціології гендеру в Україні. У сучасному суспільстві є відсутніми перешкоди для проявів гендерних іновацій як з боку чоловіків, так і жінок. Ці іновації стосуються подолання бар'єрів інтеріоризації зразків тієї чи іншої статі. З іншого боку, визначено і емпірично доведено, що гендерна культура України є далекою від стирання подвійного стандарту статевої моралі – комплексу вимог до морального ідеалу, по-різному визначає можливості чоловіків та жінок, при цьому віддає пріоритет першим [306].

Констатовано, що соціальна вторинність чоловіка як «сильної статі» стає основою для зміцнення кратичних можливостей матріархату та придушення фемінізму. Проблема гендерних кордонів чоловіцтва взагалі не виявляється значущою, акцентується увага саме на соціальній обділеності жінок, що є симуляційною і такою, що заохочує надексплуатацію чоловіцтва. Маскулінні гендерні спільноти постають як меншини, які володіють мінімумом владних повноважень, в тому числі і щодо самих себе [154; 306; 308; 309; 310].

Гендерно-культурні аспекти фінансово-майнової дистрибуції, гендерної соціалізації, гендерного насильства та генікократії емпірично досліджено в контексті проблематики влади, яка стосується вибудовування кордонів гендерної групи та корелятивних їм владних можливостей [306].

Проблематика ієрархії цінностей являє собою одне з найактуальніших явищ в соціології гендеру. Жінки і чоловіки сприймають та інтерпретують світ через призму різних ціннісних ієрархій, що представляють собою схеми розташування ключових цінностей в структурі ідентичностей. Ціннісні ієрархії визначають, перш за все, особливості структурування часу різних гендерних груп, а отже, вектори їх життєвої активності та самореалізації. Для плюралістичного суспільства, в якому гендерна рівність набуває неабиякої значущості, ціннісні ієрархії стають одним із її визначальних чинників [310].

Адже якщо бюджетування часу чоловіків і жінок відбувається не на егалітарних засадах, то в цьому від початку можна побачити прояви тих чи інших форм гендерного расизму або сексизму, гендерної нерівності та дискримінації. В українській гендерній культурі, у зв'язку із переважанням трансфігураційних різновидів гендерних відносин, мають місце розбіжності в ієрархізації цінностей чоловіків і жінок як засадничих гендерних груп.

Досліджено особливості ціннісної ієрархізації чоловіків та жінок як засадничих гендерно-статевих груп в середовищі гендерної культури матріархату, що реалізовано шляхом визначення особливостей ціннісної ієрархізації чоловіків та жінок як засадничих гендерно-статевих груп; та чинників цієї ієрархізації на матеріалах емпіричного дослідження [310].

Зазначені особливості досліджено на засадах культурної та соціальної системології Ю. Романенка, з точки зору якого ціннісні ієрархії є похідними від комплекту гендерних ідентичностей, гендерного світогляду та гендерної спрямованості. В шерегу публікацій О. Новосьолова, О.Кісь проблематика ціннісної ієрархізації розглядається під кутом зору модернізаційних процесів та створення витонченіших форм гендерної експлуатації та гендерного насильства, мейнстрімом яких стає культурне насильство. В емпіричному дослідженні доведено, що процеси гендерної трансфігурації чинять неминучий вплив на інверсію ціннісних ієрархій чоловіків та жінок, сприяючи фемінізації чоловіків та маскулінізації жінок.

На основі матеріалів емпіричного дослідження проаналізовано ціннісні орієнтації (ціннісні ієрархії) та особивості гендерної ідентичності чоловіків та жінок. Розбіжності в гендерних ідентичностях, які емпірично заломлюються в гендерних стереотипах чоловіків та жінок, говорять про неминуче культурне та соціальне лідерство жіноцтва у порівнянні з чоловіцтвом в умовах гендерної культури матріархату. Ціннісні преференції жінок є зосередженими в сфері культуро- та соціо-формуючих професій, в той час як стереотипізація образу чоловіків передбачає їх навантаженість допоміжними інструментально-технічними компетенціями, які мають обслуговуюче значення для структури матріархальної родини. Зосередженість інтересів жіноцтва у сфері здобуття культурного та соціального капіталу є індикативною щодо виведення чоловіків за межі інкультураційних та соціалізаційних процесів, перш за все – в аспекті отримання жінками ціннісно-стандартизуючої влади в сфері соціальної моралі та педагогіки. Через соціальну мораль та педагогіку відбувається транспозиція ціннісно-стандартизуючої влади жіноцтва в сфері права та політики, що може мати довготривалі наслідки у вигляді її олігархізації, приватизації та переважання корупційних практик [154; 306; 308; 309; 310].

ВИСНОВКИ

У дисертації розв’язано *наукову проблему*, сутність якої полягає в суперечності між потребою методологічного консенсусу для подолання визначення ідентитарних складників гендерної культури України та несформованістю агрегованого знання й неузгодженістю теоретичних і емпіричних підходів до вивчення гендерних культурних практик, що ускладнює коректне порівняння та узагальнення результатів відповідних досліджень.

У процесі розв’язання завдання 1 *(визначити предмет соціології гендерної культури та теоретико-методологічні засади дослідження гендерної культури як підсистеми культурної системи)* сформульовано такі висновки.

Вирізнено чотири засадничі групи дефініцій гендерної культури, зокрема: аксіологічні; нормативно-поведінкові (біхевіористські); структурно-діяльнісні; феміністичні; культурно- та соціосистемологічні. У побудові аксіологічних визначень гендерної культури родовими є поняття аксіосфери та гендерних цінностей як її системотвірних компонентів. Цінності гендерної культури утворюють середовище символів із потенціалом трансцендування, що відповідає аутопоейзису культурної та соціальної систем. У нормативно-поведінкових визначеннях гендерної культури родовими поняттями щодо розуміння гендерної культури є стандарти гендерно-специфікованої поведінки (гендерні норми) та прирівняні до них поведінкові автоматизми (гендерні звичаї, гендерні традиції тощо), які формуються через наслідування в процесі научіння (learning). У подібних інтерпретаціях взірцева поведінка стає точкою відліку в опануванні гендерної культури. У структурно-діяльнісних визначеннях гендерної культури її інтерпретовано як частину структури виробничих відносин суспільства з відповідною стратифікаційною архітектонікою та інституційним профілем. Феміністичні визначення

гендерної культури є сфокусованими навколо питань статі, «жіночого питання» та інтерпретації статевих відмінностей як чинника розширення/обмеження доступу до статусно-рольових ніш і реалізації пов'язаних з ними життєвих програм, питань соціально-рольової дистрибуції, функціонального призначення статі в суспільствах різних типів.

У процесі розв'язання завдання 2 *(обґрунтувати культурну й соціальну системологію як неофункціоналістську соціологічну теорію та інструмент рефлексії засад соціології гендерної культури)* зроблено такі висновки. На основі авторського (культурно- та соціосистемологічного) підходу сформульовано визначення гендерної культури як структурованої підсистеми культури й аксіосферного утворення, яке включає центруючий, вертикалізуючий, ординалізуючий і матеріалізуючий рівні з відповідними елементами. Гендерна культура є підсистемою сенсоутворення, що відбувається на рівні центрування, побудови осьових форм ціннісної свідомості, у яких формуються вищі аксіостазиси гендеру: гендерний центратор, гендерна місія, ієрархія гендерних ідентичностей, гендерний світогляд, гендерна спрямованість, гендерна ієрархія цінностей, гендерно-рольова ієрархія, гендерний характер, гендерні скрипти та гендерні норми (патерни цілепокладання). На рівні гендерного центратора, місії та ідентичності формуються образи гендерного Абсолюту, який стає відліковою точкою в сакралізації та профанації тих чи інших гендерних груп (центратор), програми їж життєвої активності (місія) і констеляції істотних ознак (гендерних диспозицій). На рівні гендерного світогляду, спрямованості, ієрархії цінностей, гендерно-рольової ієрархії формується гендерна картина соціального світу з його ключовими акторами, вектори активності цих акторів і їх ієрархія (статусно-рольові ніші). На рівні гендерного характеру, гендерних скриптів та патернів цілепокладання формуються персоналізовані носії гендерних типів, сценарії їх поведінки та моделі їх ціледосягнення.

У процесі розв'язання завдання 3 *(дослідити матріархальні особливості гендерної культури України в контексті культурно-антропологічного, етнографічного та соціологічного підходів до розуміння патріархальних і матріархальних гендерних культур)* виділено три групи підходів до розуміння гендерної культури. На основі узагальнення емпіричних даних зазначених підходів сформульовано декілька ключових теоретичних висновків, зокрема:

а) щодо релігійної та міфологічної зумовленості матріархального життєустрою, який випливає з магії, анімізму, тотемізму й фетишизму як примітивних форм релігійності та з похідних від них матернолатричних, геніколатричних релігійних рудиментів монотеїстичних релігій, зокрема християнства.

Наголошено на тому, що первинними щодо матріархату можна назвати релігійні доктрини та міфологічні сюжети, у яких фігурують жіночі центратори. Вони були призначеними для утвердження образу жіночої величі, могутності, високої моральності, морально-етичної надцінності, космічної впливовості тощо. Жінки поставали як всемогутні та всевладні богині, які отримували домінування над чоловіками через різноманітні якості, але, перш за все, через збереження таємниці дітопоходження. Завдяки такому втаємниченню жінкам вдавалося зберігати родову пам'ять і ставати родозасновницями, передаючи в спадок власність своїм нащадкам. Язичницькі релігії, які є спорідненими з відповідними міфологіями, містять, на відміну від аврамітсько-семітичних релігій, містичні образи жінок;

б) щодо відмінностей егалітарної та матріархальної гендерної культури, фемінізму й матріархату. Наголошено на тому, що виникненню фемінізму сприяло перетворення жінок на об'єкт чоловічої експлуатації, що вмотивовувало їх до гендерного реваншу та повернення загальнолюдських прав. Цей жіночий реванш здійснювався на засадах переборювання маскулінної раціональності та в інституційному контексті раціоналістичної культури, що спонукало феміністок реалізовувати свої рухи в умовах

репресивних щодо жінок гендерних ієрархій, фундованих на боротьбі із жіночою емоційністю, мінливістю тощо. Феміністичні рухи виникали й виникають у буржуазних (переважно індустріальних та постіндустріальних) суспільствах.

На противагу фемінізму, матріархальні культури та суспільства відповідають доіндустріальним (домодерним) феодальним життєустроям, у яких зберігаються культурний розлам і збереження подвійного порядку для етносу(етносів)-завойовника (завойовників) й етносу(етносів)-автохтонів. Наголошено на тому, що збереження такого етнокультурного та відповідного йому етнополітичного розламу відповідає збереженню матернолатричних і геніколатричних елементів релігійної, міфологічної та соціально-моральної свідомості. На основі синтезу теорій структурного функціоналізму й психоаналізу сформульовано висновок про діадичну модель гендерної інкультурації/соціалізації в матріархальних гендерних культурах та відповідну їй модель діадичної гендерної соціалізації, змістом якої є периферизування батька-чоловіка як суб'єкта формування ціннісної свідомості шляхом його зміщення в інструментально-економічну статусно-рольову нішу матріархальної сім'ї з подальшою гендерною дезантропізацією (розлюдненням).

Констатовано, що статусно-рольовій ніші чоловіка-батька як годувальника, забезпечувача родини фінансово-майновими ресурсами, реалізатора карально-дисциплінарних функцій щодо дитини (дітей), техніко-інструментального помічника жінки в домогосподарстві відповідають його низький соціокультурний статус і допоміжні щодо культуро-, соціо- та людинотворчих ролей жінки інструментально-технічні ролі при невідповідності культурно й соціально визначених статусів та ролей.

Закцентовано увагу на тому, що внаслідок зазначеного чоловіки випадають із класичної для фройдизму та реінтерпретованого в структурному функціоналізмі едипового трикутника (батько-мати-дитина), який у матріархальних гендерних культурах замінюється гендерною діадою

(мати-дитина). При такій заміні відбувається штучна ідеалізація жінок та фемінних ідентичностей у чоловіків, а самі чоловіки перестають виконувати інкультураційні, соціалізаційні й психоформувальні функції щодо дитини, відбувається розототожнення дитини з маскулінними образами, які, на рівні безсвідомих соціальних уявлень, периферизуються та дезантропізуються.

Наголошено на тому, що порушення гендерної ідентифікації з батьками-чоловіками як носіями маскулінних ідентичностей компенсується ідентифікаціями з квазімаскулінними ідентичностями, які частково інтерналізуються жінками та відтворюються ними в свідомісних і поведінкових патернах. Отже, носії маскулінних ідентичностей зазнають фактичного витискання за межі гендерних ієрархій, що означає всебічну фемінізацію чоловіцтва та маргіналізацію маскулінного чоловіцтва. Останнє позначається на гендерно-рольовому перевантаженні жінок, які стають змушеними до опанування чоловічих ролей при паралельному виконанні жіночих ролей і морально-психічній деградації фемінізованого чоловіцтва. Ці процеси генералізовано виявляються в статистиках домінантно-чоловічої смертності й захворюваності, високих показниках міграції, бідності, системній корупції держави при фактичному обмеженні державного суверенітету на користь впливовості зовнішніх центрів влади тощо.

У процесі розв'язання завдання 4 *(з'ясувати особливості гендерних девіацій та побудувати їх типологію в гендерній культурі України в культуро- й соціосистемологічному аспектах)* вирізнено чотири групи гендерних девіацій у гендерній культурі України, зокрема: гендерну андрофобію та гомофобію; непродуктивну гендерну конкуренцію в різноманітних колективах; психологічне й фізичне насильство в ієрархічних спільнотах; вторинні (субститутні) девіації на психосексуальному ґрунті (трансфігураційний, політичний, кримінальний гомосексуалізм).

Змістом гендерної андрофобії та гомофобії є прояви відкритої/прихованої ворожості фемінних і феміноїдних чоловіків та квазімаскулінних жінок щодо маскуліноморфів і маскуліноїдів (маскулінних

чоловіків), пояснення якої випливає з відсутності в матріархальних гендерних культурах (включаючи гендерну культуру України) референцій чоловіцтва як гендерно-демографічної спільноти та формування горизонтальних комунікацій переважно в жіночому середовищі.

Зроблено висновок про те, що на основі такого гендерно-культурного відбору має місце переважання в чоловічій популяції фемінних і феміноїдних чоловіків та квазімаскулінних жінок, що в цілому відповідає переважанню носіїв розщеплених, інвертних і первертних гендерних ідентичностей над кількістю носіїв маскулінних, фемінних та андрогінних гендерних груп. При переважанні розщеплених, інвертних та первертних гендерних ідентичностей зростає як гендерна, так і загальносоціальна конфліктогенність суспільства внаслідок неекспліцитності гендерних ідентичностей та блокування їх відкритої артикуляції.

Непродуктивна гендерна конкуренція в різноманітних колективах виявляється у формі прихованої гендерної ворожості, лицемірства, пліток, мобінгу, створення штучних перешкод для будь-якої мобільності, саботажу.

Визначено, що внаслідок андрофобії та гомофобії в чоловічому середовищі відбувається інфляція соціального капіталу, перестають працювати механізми гендерної солідаризації, групової афіліації та соціотерапії, які надають змогу чоловікам підтримувати спільнотоутворення, а отже, формувати внутрішньоспільнотні референції маскулінної гендерної субкультури. Зроблено висновок про жінкоорієнтованість гендерної культури чоловіків та самореферентність гендерної культури жінок в Україні, що означає переважання феміноорієнтованих стратегій гендерної інкультурації та соціалізації чоловіків і квазімаскуліноорієнтованих стратегій гендерної інкультурації й соціалізації жінок. Результатом таких стратегій гендерної інкультурації та соціалізації стають трансфігуровані (розщеплені) гендерні ідентичності чоловіків і жінок, які посилюють гендерну невизначеність та субкультурну гендерну ворожість у її латентних формах.

Психологічне та фізичне насильство в ієрархічних спільнотах, зокрема у військових частинах, пенітенціарних установах тощо, не має раціональної вмотивованості. Найпоширенішими його різновидами є насильство в збройних силах та пенітенціарних установах, хоча не виключеними є також різноманітні випадки психологічного насильства в інших закритих спільнотах при його продовженні в матріархальній сім'ї.

Вторинні (субститутні) девіації на психосексуальному ґрунті можна зарахувати до гендерно-специфічних. Серед цих девіацій у дослідженні вирізнено трансфігураційний, політичний і кримінальний гомосексуалізм. Цей висновок ґрунтується на положенні культурної й соціальної системології Ю. Романенка та теорії матріархальної держави О. Новосьолова, згідно з якими трансфігураційний гомосексуалізм є наслідком культурно та соціально легітимованої гендерної перверсії, яка інституціалізується на рівні соціально-моральних уявлень і правових норм матріархальної держави. Наголошено на тому, що формування трансфігураційного гомосексуалізму відбувається внаслідок інкультурації жінкозалежності, депривації спрямованої агресії, інверсії домінування, пасифікації чоловіцтва через поширення матріархально-сексистських гендерних міфів і стереотипів (про «виродженість» і «занепащеність» українського чоловіцтва, про конституційну «слабкість» українських чоловіків, про визнання чоловіків обслуговуючим прошарком жінок та інструментом задоволення їх бажань, про інтелектуальні переваги й вищий рівень соціального та емоційного інтелекту жінок порівняно із чоловіками, гідності й охочості чоловіків до приниження та визнання керівної ролі жінки, щодо чоловічої неспроможності вирішувати побутові проблеми, щодо сексизму, девіантності й інфантильності чоловіків тощо).

Політичний гомосексуалізм визначено як субститутну гендерну девіацію (зміщену форму біологічного гомосексуалізму), яка припускає використання інструментів влади/узалежнення для заміщувального психосексуального задоволення, яке є доступним чоловікам і жінкам за

наявності в них адмінресурсу та інших інструментів влади. Наголошено й констатовано, що політичний гомосексуалізм як наукове поняття підлягає реконцептуалізації з лобістського руху, спрямованого на узаконення одностатевих відносин, у розуміння його як частини політики комуністичних режимів, феодальних та матрімоніальних суспільств, які використовували й використовують адміністративний ресурс у його неприродно-спотвореному призначенні, не стільки для порядкоутворення, збільшення інтегрованості, комфортизованості, екологічності соціуму, скільки до деконструкції елітних спільнот і їх політико-адміністративного депотенцалізовування, розгвинчування хаотичних процесів. Визначено й реконцептуалізовано кримінальний гомосексуалізм як субститутну гендерну девіацію, яка є поширеною в чоловічому та жіночому середовищі у вигляді контрпродуктивного відігрівання назовні (actung out) культуро-, соціо- та психокастраційних фантазій в умовах сексуальної депривації маскулінності й латентно-примусової фемінізації чоловіків і полягає у вчиненні свідомих блокувальних та руйнівних дій та/або створення/припущення умов для руйнаційних наслідків щодо життя, здоров'я, майна й інших цінностей особи та/або групи.

У процесі розв'язання завдання 5 *(систематизувати й класифікувати культурно-соціальні особливості гендерного насильства в гендерній культурі в Україні)* вирізнено чотири базові типи гендерного насильства: культурне, соціальне, психологічне та тілесно-фізичне (організмічне).

Реконцептуалізовано поняття гендерної кастрації як ключового різновиду гендерного насильства, змістом якого є спрямований процес обмеження суб'єктності/депотенціювання чоловіків у вигляді блокування їх недевіантного ціледосягнення, а саме їх ініціативності, самостійності, конструктивної агресивності, самореалізації в усіх сферах життя: трудовій діяльності, відпочинку, побуті, вихованні дітей тощо. Серед форм культурної кастрації вирізнено та розглянуто конструювання міфів надцінності жіноцтва (створення ідеалізовано-перебільшених образів жіноцтва в комунікаціях

різного рівня); дифамаційний сторітелінг (поширення життєвих історій про чоловіків як меншовартісних істот); узурпація ціннісно-стандартизуючої влади у сфері встановлення стандартів маскулінності.

Серед форм соціальної кастрації вирізнено такі: морально-етичні та юридичні заборони гендерної сегрегації чоловіцтва й унормовування практик його всебічної експлуатації; технології групового мобінгу «девіантних» чоловіків жінками в конфліктних ситуаціях; негативний репутаційний менеджемент (формування навколо «чоловіків-девіантів» негативної громадської думки, пліткування тощо); заохочення педагогічно-виховними працівниками асиметричного морально-психологічного й фізичного насильства щодо чоловіків; примусова гетоїзація чоловіків зі створенням тілесно-тортуруючих умов перебування (армія, тюрми, колонії тощо); упереджене (гендерно заангажоване) кримінальне та сімейне судочинство з дискримінаційними й андроцидарними наслідками.

Серед форм психічної кастрації вирізнено такі: емоційне маніпулювання чоловіками з боку жінок (як самочинне, так і з використанням дітей); нав'язування комплексу провини та заниженої самооцінки; форматування чоловічих мікрокомунікацій (створення умов для обмеження часу спілкування з іншими чоловіками й жіноче опосередковування («тіньова медіація») такого спілкування). Серед форм соматичної кастрації вирізнено такі: приховане щеплення тілоруйнівних девіацій; управління сексуальними депривaціями (через сексуальну дресуру як у дошлюбних відносинах, так і в шлюбі).

У процесі розв'язання завдання 6 *(репрезентувати аналітико-теоретичну та емпірично-технологічну модель гендерної культури в Україні)* зроблено такі висновки.

Теоретичну модель засад соціології гендерної культури в Україні побудовано на основі понятєво-категорійного апарату культурної й соціальної системології, що дало підстави вирізнити в будові гендерної культури в Україні чотири рівні: «культури в культурі», «соціуму в

культурі», «психіки в культурі» та «тіла в культурі». Ці рівні специфіковано в аналізі окремих елементів гендерної культури в Україні: гендерного центратора, гендерних місій і гендерних ідентичностей («гендерна культура в культурі»); гендерного світогляду, гендерної спрямованості, гендерної ієрархії цінностей та ієрархії гендерних груп («гендерний соціум у гендерній культурі»); гендерного характеру, гендерних скриптів (сценаріїв) і гендерних норм («гендерна психіка в культурі»); гендерного образу тіла та образів гендерної тілесності («гендерне тіло в культурі»). Ідентитарною особливістю гендерної культури в Україні визначено її децентрування, що зумовлено двоосновністю гендерного центратора, що позначається на решті вертикально субординованих із ним складників аксіосфери. Констатовано, що двоосновність гендерного центратора рекурсивно відтворюється в подвійних стандартах місій (гендерній домінантності/субмісивності), трансфігурованих гендерних ідентичностях (їх квазімаскулінності та квазіфемінності), розщепленому гендерному світогляді (декларативний патріархат-маскуліноцентризм/фактичний матріархат-матерноцентризм, матріархальний расизм, сексизм), інтелектуально- та самоактуалізаційно-побудованих ієрархіях цінностей у жінок і вітально- та соціально-професійно побудованих ієраріхіях цінностей у чоловіків усупереч дискурсу «гендерного диспаритету» на користь чоловіків, відносинах гендерної домінатності жінок над чоловіками всупереч декларованій «гендерній рівності» та «патріархату» в гендерно-групових ієрархіях, квазімаскулінності жіночого гендерного характеру й квазіфемінності чоловічого гендерного характеру, аутореферентності жіночих гендерних сценаріїв і гетерореферентності (жінкоорієнтованості) чоловічих гендерних сценаріїв та норм.

Верифіковано значущі для соціології гендерної культури України та попередньо сформульовані в культурній і соціальній системології гіпотези та ідеї дослідження, відповідно до яких сформульовано такі теоретичні положення й емпіричні особливості гендерної культури в Україні:

1) *теоретичне положення*, згідно з яким матріархальний расизм, сексизм, геніколатрія та фемінолатрія є частиною повсякденних соціальних уявлень як чоловіцтва, так і жіноцтва в Україні. Це теоретичне положення верифіковано результатами емпіричного дослідження, згідно з якими на рівні гендерних уявлень респондентів як жіночої, так і чоловічої статі переважають стереотипи матріархального расизму, сексизму, фемінолатрії, сакралізації жіночості, пріоритетності генікократії порівняно з маскулінократією. На індикативне запитання про згоду/незгоду респондентів із приписуванням жінкам креаторських функцій у всесвіті, життєвозбережних потенцій у родині, родоутворювальних, духовно-компетентнісних переваг жінок над чоловіками отримано, відповідно, арифметичну більшість згодних із приписуванням жінках зазначених функцій та особливостей (55,2 та 69,4% чоловіків і жінок відповідно) та меншість респондентів, які із цим не погоджуються (23,8 та 18,6% чоловіків і жінок відповідно);

2) матерно-латричні та матріархально-расистські стереотипи щодо першості, вищості, кращості жіноцтва порівняно із чоловіцтвом поділяє більшість як чоловіків, так і жінок. Близько половини чоловіків (48,2%) та 78,8% жінок поділяють думку щодо правильності матернолатричних і матріархально-расистських суджень щодо необхідності жінок для родовідтворення, їх вищості щодо чоловіків у духовному та моральному аспектах, що дає підстави верифікувати гіпотезу про переважання серед жіночої підгрупи вибірки, порівняно із чоловічою, прихильниць стереотипів матріархального расизму, сексизму, фемінолатрії, сакралізації жіночості, пріоритетності генікократії порівняно з маскулінократією. Істотно вищу компетентність жінок, порівняно із чоловіками, у душевних проблемах визнають 58,2 та 79,0% чоловіків і жінок відповідно, духовну вищість жінок над чоловіками – 44,6 та 61,2% чоловіків і жінок відповідно, чим верифіковано гіпотезу про перфекціоністські моральні уявлення про жінку як про Творця-створювача світу, берегині, а також ототожнення її образу з

виконанням освітньо-виховних, психо- та соціотерапевтичних ролей (вихователя, психотерапевта-зцілювача, наставника, ментора, тьютора тощо). Визначено, що 15,8% жінок та 23,6% чоловіків є прибічниками маскулінократії в гендерних відносинах, тоді як кількість прихильників гінекократії як серед чоловіків, так і серед жінок є істотно більшою (35,4% та 53,2% відповідно).

Сформульовано теоретичне узагальнення, згідно з яким більшість жінок-респонденток реалістичніше, порівняно з респондентами-чоловіками, оцінюють наявну в моделях відносин гінекократію. Чоловіки-респонденти є схильними частіше не визнавати наявну у відносинах гендерну нерівність та гендерні привілеї, на що вказує розбіжність між жіночою й чоловічою підгрупами майже на 15% в оцінці фактичного сценарію побудови гендерної ієрархії. Констатовано емпіричну закономірність щодо неприйняття арифметичною більшістю чоловіцтва в Україні патріархального домінату як моделі сімейного життєустрою. На підтвердження цього в емпіричному дослідженні встановлено, що віктимізаційну та егалітарну гендерні моделі обирають 35,4% та 41% респондентів-чоловіків при істотній меншості чоловіків, які обирають сценарій патріархального домінату (23,6%). Попри наявність 41% респондентів-чоловіків як прихильників егалітарної моделі гендерних відносин, наголошено на її декларативності й фіктивності через обставини соціально-моральних стереотипів та юридичних обмежень;

3) *теоретично узагальнено положення* про подвійні стандарти в оцінюванні психосексуальних девіацій з боку чоловіків і жінок чоловіками та жінками за наявності агресивного ставлення до зазначених девіацій при їх демонструванні чоловіками з боку чоловіків і жінок та потурального/ігноративного ставлення при демонструванні цих самих девіацій жінками з боку чоловіків і жінок. На підтвердження цього теоретичного положення емпірично встановлено й доведено, що в оцінюванні гомоеротичної поведінки молодих жінок у публічному місці респонденти обох статей (чоловіки й жінки) виявляють майже однакову

кількість реакцій ігнорування (70 і 73% відповідно). Неістотними є відмінності між чоловіками й жінками в застосуванні умовних моральних санкцій: 31,4% щодо молодих чоловіків з боку респондентів обох статей та 29,7% щодо молодих жінок з боку респондентів обох статей. *Додатково теоретичне узагальнення щодо подвійних гендерних стандартів оцінювання девіацій чоловіків і жінок емпірично верифіковано* констатацією кількісних переваг у застосуванні експресивних форм морально-етичної репресії серед респондентів обох статей щодо молодих чоловіків. Щодо молодих жінок тактику гучного обурення й читання нотації з приводу неприпустимості гомоеротичної поведінки реалізували б 10,2% респондентів обох статей, тоді як щодо чоловіків це зробили б уже 33,2% респондентів. Зазначене надало змогу верифікувати гіпотезу, згідно з якою в оцінці девіантної еротичної та сексуальної поведінки щодо чоловічої й жіночої статевих груп наявні подвійні гендерні стандарти: інтолератні/репресивні стандарти щодо оцінки еротичної та сексуальної поведінки чоловіків і толерантні/ігноративні (потурально-заохочувальні) стандарти щодо оцінки аналогічної девіантної поведінки жінок. *Здійснено теоретичне узагальнення* щодо демонстрації респондентами обох статей подвійних стандартів у застосуванні додаткових заходів громадського тиску на молодих чоловіків порівняно з молодими жінками. Це узагальнення емпірично верифіковано даними віртуальної ситуації щодо виявів гомоеротичної поведінки молодих жінок у публічному місці, в якій лише 7,6% респондентів обох статей виявили готовність звертати увагу інших учасників публічної ситуації (у прикладі в опитувальнику – інших пасажирів у громадському транспорті), тоді як щодо молодих чоловіків кількість потенційно готових як на читання нотації з елементами емоційного обурення, так і на включення громадського тиску, зростає в 10 разів (до 71,4%).

При опрозоренні морально-етичних підстав, які обирають респонденти для обґрунтування тих чи інших виявів вербальної та фізичної агресії щодо гомоеротичної поведінки молодих чоловіків і жінок, визначено, що 30% від

опитаних обох статей вважають, що гомоеротична поведінка представників обох статевих груп є цілком нормальною й припустимою, 70% респондентів усіх вікових груп вважають таку поведінку неприйнятною, що пояснюється залишковими стереотипами радянської сексуальної моралі, яка припускає лише приховану реалізацію сексуальності та легітимізує прискіпливе ставлення до проявів еротичної поведінки в публічних місцях з боку молоді. Водночас пояснення самого факту негативної оцінки виявів еротичної й сексуальної поведінки можна пояснити наявними в традиційній українській культурі установками на сором'язливість, прихованість/латентність, згенеровування невдоволення представниками старшого покоління щодо молоді в контексті ситуацій виявів сексуальності та еротики.

Доведено дієвість оціночних уявлень радянського квазіпуританізму – ідеології та моралі ефемерної «звільненості» радянської людини від сексуальних фантазій, бажань, потягів тощо і в досвіді молоді, і старшого покоління та її поєднання з ідеологією й мораллю матріархального расизму та сексизму. *Сформульоване додаткове теоретичне положення*, згідно з яким ідеологія та мораль матріархального расизму й сексизму обґрунтовують і припускають вищі репресивно-обмежувальні схильності жінок (порівняно із чоловіками) щодо регламентації тілесної поведінки чоловіків, структурування їх тілесно-фізичного оточення та нав'язування їм відповідних режимів задоволення фізіологічних потреб, ніж аналогічні схильності з боку чоловіків щодо жінок. Це теоретичне положення підтверджено даними емпіричного дослідження, згідно з якими 20% чоловіків і 22% жінок вважають за необхідне криміналізувати факти припущення гомоеротичної поведінки чоловіків одне щодо одного, тоді як криміналізацію такої поведінки для жінок схвалюють лише 2% чоловіків та 1% жінок;

4) *сформульовано теоретичне положення* про толерування чоловіками фізичного насильства з боку жінок щодо себе та подвійні стандарти щодо оцінювання потреби в продовженні дошлюбних дружніх (приятельських)

комунікацій чоловіками й жінками. Для емпіричної верифікації цього положення охарактеризовано ставлення респондентів обох статей до оцінки фактів можливого фізичного насильства чоловіків до жінок і жінок до чоловіків та верифіковано гіпотезу, згідно з якою чоловіки будуть ставитися до фізичного насильства жінок щодо себе толерантніше й будуть стриманішими в оцінках жіночого насильства щодо себе, ніж жінки. Констатовано, що з боку жінок очікуваною є оцінка чоловічої агресії як аморальної в більшому відсотку випадків, ніж навпаки. Більшість чоловіків (64%) стоять на позиціях етичного толерування жіночого насильства або ж виправдовують фізичну агресію з боку жінки, вмотивовуючи це її природною слабкістю.

При цьому лише 10% респондентів-чоловіків вважають вияви стриманості жінки щодо чоловічої агресії морально унормованими, хоча 20% чоловіків-респондентів усе ж припускають фізичне насильство. В емпіричному дослідженні верифіковано гіпотезу, згідно з якою горизонтальні комунікації чоловіків після взяття шлюбу частіше зазнають трансформації в напрямі їх повного/часткового блокування та обмеження в просторі й часі. Це підтверджується тим, що серед респонденток-жінок лише 14% вважають нормальним збереження попередніх відносин із друзями з боку чоловіків після взяття шлюбу. Більше ніж половина респонденток-жінок (61%) вважає за необхідне припиняти відносини між друзями-чоловіками, обмежувати їх у часі або «дозволяти» чоловікам спілкуватись лише в присутності жінок (формат «сімейного спілкування»). Констатовано, що при цьому лише 25% респондентів-чоловіків вважають за необхідне припиняти або обмежувати дошлюбні дружні відносини між подругами-жінками. Водночас серед чоловіків-респондентів число тих, хто перевищує кількість прихильників незмінності дружніх відносин між жінками після взяття шлюбу, становить 35%, що на 20% більше, порівняно з кількістю прихильниць чоловічої дружби після взяття шлюбу серед жіночої частини вибірки;

5) *сформульовано теоретичне положення* про гендерну толерантність/ нетолерантність щодо міноритарних гендерних груп (геїв, бісексуалів, лесбіянок, повій), яка випливає з множинних стандартів оцінювання соціогендерного статусу відповідної міноритарної спільноти. Ієрархія відповідних спільнот відображає їх місце в соціогендерній стратифікації та приписування найвищого статусу номінальній гетеросексуальності, дещо нижчого – повіям, найнижчих статусів – лесбіянкам, бісексуалам, геям. Це положення сформульовано на основі визначення показників порівняльної толерантності/інтолерантності. Констатовано найвищі показники інтолерантності щодо геїв, лесбіянок і бісексуалів (52 та 54%, 54 та 58% та 74 та 51%, відповідно, серед чоловічої й жіночої частин вибірки), найнижчими – щодо повій (21 та 35% відповідно). Закцентовано увагу на нетолерантнішому ставленні жінок-респонденток до повій порівняно з респондентами-чоловіками, що пояснюється переважанням домашньої та тіньової проституції в Україні над легальною;

6) на основі оцінених показників гетерофобії та ставлення до одностатевих комунікацій з боку чоловіків і жінок у формі чоловічої та жіночої дружби, домагання щодо злиття/сепарації членів сім'ї одне з одним сформульовано теоретичне положення щодо інверсії гендерної ідентичності та подвійних стандартів щодо оцінювання дружніх (приятельських) відносин як нормативних (відносини між жінками) і девіантних (відносини між чоловіками). Сформульоване положення підтверджено тим, що лише 18% респондентів-чоловіків виявляє гетерофобічне ставлення до жіночої дружби. Більшість респондентів-чоловіків (53%) сприймає паралельну комунікацію дружин/подруг зі своїми колишніми подругами як нормальну й узвичаєну. Водночас лише 7% респонденток-жінок вважає, що ситуація спілкування чоловіків із друзями (приятелями-чоловіками) є цілком припустимою й у неї не варто жодним чином втручатися. Реакції 69% респонденток-жінок, згідно з даними дослідження, є гетерофобічними, при цьому 38% жінок вважає, що дружба чоловіків має гомосексуальний підтекст, а 21% є готовими вдаватися

до непрямого або прямого тиску для того, щоб заблокувати або перервати подібні комунікації. Сформульоване положення є доповненим констатацією того, що подвійні стандарти оцінювання дружніх (приятельських) відносин між жінками як нормативних та відносин між чоловіками як девіантних блокує процеси гендерної диференціації та сегрегації чоловіцтва як спільноти;

7) визначено особливості фінансово-майнової дистрибуції як частину матріархального гендерного сценарію. Так, більшість жінок і чоловіків (69%) схиляються до позиції розпорядження бюджетом жінками на підставі їх вищої (за чоловічу) фінансової компетентності й кращого розуміння фінансових витрат. Привертає увагу те, що лише 32% чоловіків і 26% жінок вважають найприйнятнішим варіантом стратегії розпорядження фінансами егалітарний (рівноправний) сценарій. *На основі зазначеного сформульовано теоретичне положення*, згідно з яким більшість респондентів обох статей є прихильниками матріархального расизму та сексизму у сфері організації фінансів домогосподарства, ґрунтованих на апріорному приписуванні жінкам вищої компетентності в розпорядженні фінансами та майном порівняно із чоловіками. Теоретичне положення є доповненим констатацією того, що зазначена установка легітимізує подальшу експлуатацію чоловіка матріархальною сім'єю, представлену діадичною системою відносин «дитина-мати» з периферизацією батька як фігуранта сімейних відносин;

8) на основі визначеного в емпіричному дослідженні високого рівня впливовості генікократії (жінковладдя) серед респондентів, яка є репрезентованою у вигляді гендерних стереотипів буденної свідомості, сформовано перелік гендерних стереотипів: щодо миротворчості та миролюбності жіноцтва; моральної вищості жінок щодо чоловіків, фактичної «гендерної рівності» в Україні (за її відсутності); щодо експертної ролі жінки в питаннях задоволення вітальних потреб чоловіків (в одязі, харчуванні, сексі тощо); щодо побутово-організаційної безпорадності чоловіків порівняно із жінками; щодо таємного знання жінок щодо чоловіків (у концепції його

визначено як стереотипу «апріорної мудрості» жіноцтва); щодо жіночого альтруїзму (на противагу чоловічому егоїзму); щодо жіночої безпорадності, беззахисності та чоловікозалежності. З результатів опитування стає очевидним, що від 63 до 85% респондентів обох статей поділяють вищезазначені стереотипи, які є похідними від геніколатричної та матернолатричної соціальної моралі;

9) визначено особливості ціннісної ієрархізації чоловіків та жінок. Констатовано, що чоловіча ієрархія цінностей є зсунутою до вітально-біологічного, професійно-трудового й кар'єрного блоків і цінностей соціального престижу. Наголошено на тому, що в жінок другу та третю позиції в ціннісній ієрархії посідають дигнітофільні цінності (свобода й творча самоактуалізація) і цінності, пов'язані з накопиченням інтелектуального капіталу. Сімейні цінності та цінності, пов'язані з материнством і дитинством (благополуччя жінок та дітей), мають для чоловіків дещо вище значення, ніж для жінок (рангове відхилення між чоловічою й жіночою частинами вибірки становить відповідно 1,0 та 1,2).

Жінки, порівняно із чоловіками, визначають ціннісний ранг кар'єри й професійної діяльності як вищий (рангове відхилення між чоловічою та жіночою частинами вибірки – відповідно 0,9), що свідчить про кар'єроорієнтованість жінок, переважання в їх вибірці векторів творчої самоактуалізації й свободи та схильностей до примноження інтелектуального капіталу порівняно із чоловіками;

10) на основі аналізу гендерних особливостей визначено, що в образі ідеального гендерного «я» у чоловіків в аутостереотипі переважають волегальмівні та емоційно-комунікативні риси й фізична привабливість, що, фактично, наближує чоловічу ідентичність до фемінізовано-фемінного полюсу. Серед них 34% – мужність, 12% – уміння дружити, 10% – спокійність та стриманість, 9% – стримування агресії. Констатовано, що 2/3 перерахованих якостей за оціночною шкалою відповідають фемінізованому аутостереотипу чоловіків. У гетеростереотипі жінок в оцінці

чоловіків 22% становить жіночість, 16% – теплота й сердечність, по 15% (2*15) – гнучкість, уміння пристосовуватись до обставин та наявність чіткої власної позиції. Наголошено на тому, що затребуваними стають емпатичні, адаптивні та его-автономні особливості гендерної ідентичності в жінок з боку чоловіків. В аутостереотипі жінок переважають любов до дітей (18%), уміння співчувати (16%), ніжність (13%), відданість (11%) і здатність допомогти (10%). Образ ідеального гендерного его жінок у їх самосприйнятті є переважно дітоцентричним та емпатійним. При переважанні дітоцентричності за кількістю виборів порівняно з іншими гендерними якостями є підстави для висновку про переспрямовування емпатійності, ніжності та відданості жінок із чоловіків на дітей.

При цьому респондентки в гетеростереотипі чоловіків виділяють як значущі риси спокійність і стриманість (18%), обмеженість щодо використання лайливої лексики (15%), любов до дітей, схильність вести за собою та мужність (3*12%), що унаочнює в гендерному профілі бажані для жіночої частини вибірки риси, які також відповідають образові фемінізованого чоловіка з волегальмівними якостями й вираженим дітоцентризмом. У гендерному профілі чоловіків у гетеростереотипі жінок лідерські якості й мужність чоловіків посідають, порівняно із спокійністю/стриманістю та вербальною обмеженістю щодо обсценної лексики, два останніх місця.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Айвазова С. Г. Патриархат. *Словарь гендерных терминов*. Москва : Информация XXI век, 2002. С. 169–171.

2. Андреева Н. И. Гендерная культура в современном российском обществе. *«Мужское» в традиционном и современном обществе.* Москва : Гендер-кос, 2003. С. 12–14.

3. Аристотель. Метафизика: собр. соч. в 4-х т. Москва : Наука, 1976. Т. 1. С. 63–369.

4. Аристотель. Политика: собр. соч. в 4-х т. Москва : Наука, 1984. Т. 4. С. 375–645.

5. Артем'єва О. О. Гендерні дослідження в контексті постнекласичної раціональності : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.09. Київ, 2008. 17 с.

6. Артёмова О. Ю. Матрилинейность. *Народы и религии мира* / глав. ред. В. А. Тишков. Москва : Большая российская энциклопедия, 2000. С. 889. URL: http://a-z-gender.net/matrilinejnost.html (дата обращения: 11.08.2020).

7. Балабанова Е. Зависимость женщины: теоретические подходы к изучению. *Гендерные исследования*. 2000. № 4. С. 266–277.

8. Батлер Дж. Чисто культурное. *Введение в гендерные исследования*. Харьков ; Санкт-Петербург, 2001. Ч. 2. С. 289–306.

9. Бахофен И. Материнское право. URL: http://www.gumer.info/-bogoslov_Buks/Relig/klass/04.php (дата обращения: 12.01.2019).

10. Бацанова С. В. Философско-культурологический анализ субкультурных аспектов гендерной картины мира : автореф. дис. … канд. филос. наук. Белгород, 2007. 21 с.

11. Бежан-Волк І. Гендерні дослідження: актуальні проблеми і перспективи розвитку. *Народна творчість та етнографія*. 2005. № 2. С. 37–40.

12. Безант А. Человек и его тела. Магнитогорск : Амрита-Урал, 1996. С. 206–216.

13. Бем С. Узнай свой гендер. Опросник. URL: http://sekretiki7ya.ru/uznay-svoy-gender-oprosnik-sandryi-bem/ (дата обращения: 12.01.2019).

14. Бендас Т. В. Гендерная психология : учеб. пособ. Санкт-Петербург : Питер, 2006. 431 с.

15. Берегиня. Українська міфологія. URL: https://proridne.net/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0%20%D0%BC%D1%96%D1%84%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D1%96%D1%8F/%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%B3%D0%B8%D0%BD%D1%8F.html (дата доступу: 18.07.2020).

16. Берн Ш. Гендерная психология. Санкт-Петербург : ПРАЙМ-ЕВРОЗНАК, 2002. 320 с.

17. Боас Ф. Методы этнологии / пер. Ю. С. Терентьева. *Антология исследований культуры*. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 519–527.

18. Боас Ф. Границы сравнительного метода в антропологии / пер. Ю. С. Терентьева. *Антология исследований культуры*. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 509–518.

19. Боас Ф. История и наука в антропологии: ответ / пер. Ю. С. Терентьева. *Антология исследований культуры*. Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 528–535.

20. Бовуар де С. Второй пол. Санкт-Петербург : Алетейя, 1997. 356 с.

21. Богачевська-Хом’як М. Білим по білому (Жінки в громадському житті України 1884–1939). Київ : Либідь, 1995. 424 с.

22. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. Москва : Наука, 1980. 333 с.

23. Бондар Г. Г. Соціокультурні засади концептуалізації гендерної нерівності в українському суспільстві : дис. … канд. соціол. Наук : 22.00.01. Запоріжжя : Класичний приватний університет, 2012. 266 с.

24. Бондар Г. Г. Соціокультурні засади концептуалізації гендерної нерівності в українському суспільстві : дис. ... канд. соц. наук : 22.00.01. Запоріжжя : Класичний приватний університет, 2012. 266 с.

25. Бубнов Ю. М. Социологические очерки гендерных отношений. Могилёв, 2007.

26. Бургин М. С., Кузнецов В. И. Аксиологические аспекты научных теорий. Киев : Наукова думка, 1991. 183 с.

27. Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики / пер. с фр., под общ. ред. Н. А. Шматко. Санкт-Петербург : Москва : Алетейя : Институт экспериментальной социологии, 2005. 576 с.

28. Бхагавадгита как она есть / пер. с санскрита Свами Прабхупады. Ленинград : Бхактиведанта Бук Траст, 1986. 832 с.

29. Ваттимо Д. Насилие – это то, что препятствует задавать вопросы. URL: http://index.org.ru/infospace/398yatt.html (дата обращения: 02.08.2020).

30. Вахштайн В. С. Драматургическая теория Ирвинга Гофмана: два прочтения. *Социологическое обозрение*. 2003. Т. 3. № 4. С. 104–118.

31. Виноградова Т. В. Феминистская критика науки : науч.-аналит. обзор. Москва : РАН ИНИОН, 2001. 88 с.

32. Вілкова О. Ю. Гендерна реальність сучасного суспільства. *Вісник Київського університету ім. Тараса Шевченка Соціологія. Психологія. Педагогіка*. 2002. Вип. 13. С. 5–8.

33. Вілкова О. Ю. Конструктивні та деструктивні вияви гендерних стереотипів. *Український соціум*. 2004. № 3 (5). С. 24–29.

34. Вілкова О. Ю. Процес формування та наслідки відтворення гендерних стереотипів. *Нова парадигма : альманах наукових праць. Філософія. Соціологія. Політологія*. 2003. Вип. 33. С. 185–190.

35. Вілкова О. Ю. Соціальний простір сучасного суспільства в контексті гендерного підходу. *Нова парадигма : альманах наукових праць. Філософія. Соціологія. Політологія.* Київ ; Запоріжжя : вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2004. Вип. 35. С. 210–220.

36. Вілкова О. Ю. Соціологія гендеру: еволюція та категоріальний апарат. *Нова Парадигма : альманах наукових праць. Філософія. Соціологія. Політологія*. 2002. Вип. 28. С. 164–170.

37. Власенко Н. С., Виноградова Л. Д., Калачова І. В. Ґендерна статистика для моніторингу досягнення рівності жінок і чоловіків. Київ : Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, 2000. 54 с.

38. Воронина О. А. Социокультурные детерминанты развития гендерной теории в России и на Западе. *Общественные науки и современность.* 2000. № 4. С. 9–20

39. Выжлецов Г. П. Аксиология: становление и основные этапы развития. *Социально-политический журнал*. 1996. № 1. С. 86–99.

40. Гаджиева Р. Г. Динамика гендерных стереотипов и их влияние на профессиональную самореализацию личности : дис. ... канд. психол. наук. Москва, 2000. 166 с.

41. Галустян Ю. М., Новицька В. П. Деякі аспекти гендерної ідентифікації та соціалізації особистості. *Український соціум*. 2004. № 1 (3). С. 7–13.

42. Гафизова Н. Б. Роль средств массовой информации в формировании и поддержании традиционных ролей мужчин и женщин: практикум по гендерной психологии / под ред. И. С. Клециной. Санкт-Петербург : Питер, 2003. С. 113–118.

43. Гендер і культура : зб. ст. / упоряд. В. Агеєва, С. Оксамитна. Київ : Факт, 2001. 222 с.

44. Говорун Т. В. Психологія статі: жіночий аспект проблеми. *Матеріали п'ятих Костюківських читань*. Київ, 1999. С. 23.

45. Говорун Т. В. Соціалізація: статі та сексуальності. Тернопіль : Навч. книга «Богдан», 2001. 240 с.

46. Говорун Т. В. Соціально-психологічне самовизначення жіноцтва як умова подолання сексизму. *Жінка і демократія*. Київ : Жіноча громада, 1995. С. 78–82.

47. Говорун Т. В. Шлюбно-сімейна звичаєвість українців. *Вісник Прикарпатського університету*. 2001. Вип. 6. С. 92–100.

48. Говорун Т. В., Ворник Б. М. Сексуальність та статева поведінка в Україні: проблеми сьогодення та перспективи. Київ, 1995. 104 с.

49. Говорун Т. В., Кікінежді О. М. Гомосексуальність: міфи та реальність. *Проблеми загальної та педагогічної психології :* зб. пр. Ін-ту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. Рівне : Волинські обереги, 2000. Т. 2. Ч. 3. С. 62–80.

50. Говорун Т. В., Кікінежді О. М. Стать та сексуальність: психологічний ракурс : навч. посіб. Тернопіль : Навч. книга «Богдан», 1999. 384 с.

51. Гомофобия. *Национальная психологическая энциклопедия*. URL: https://vocabulary.ru/termin/mizandrija.html (дата обращения: 18.08.2020).

52. Гомофобия. Словарь гендерных терминов. URL: http://a-z-gender.net/homofobiya.html (дата обращения: 18.08.2020).

53. Горошко Е. Гендерная проблематика в языкознании. *Введение в гендерные исследования*. Харьков ; Санкт-Петербург : Метадон, 2001. Ч. 1. С. 508–543.

54. Грицяк Н. Формування гендерної політики в Україні: проблеми теорії, методології, практики : монографія. Київ : вид-во НАДУ, 2004. 384 с.

55. Гусева Ю. Е. Гендерная социализация: практикум по гендерной психологии / под ред. И. С. Клециной. Санкт-Петербург : Питер, 2003. С. 85–93.

56. Дворкин Р. О правах всерьез. Москва: РОССПЕН, 2004. 392 с.

57. Донцов Д. Націоналізм. Передмова до третього видання. URL: http://ukrkniga.org.ua/ukrkniga-text/books/_book-8.htm (дата обращения: 08.08.2020).

58. Древо индуизма. Материалы и исследования Института востоковедения РАН / ответ. ред. И. П. Глушкова. Москва : Вост. лит. : РАН, 1999. 559 с.

59. Женщина в обществе: мифы и реали : сб. статей / ред.-сост. Л. С. Круминг. Москва : Информация – 21 век, 2000. 332 с.

60. Жеребкин С. Пол Разума: «Является ли Просвещение эмансипационным?». *Гендерные исследования*. 2000. № 4. С. 278–289.

61. Жеребкина И. Женское политическое бессознательное. Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. 224 с.

62. Законы Ману. Москва : ЭКСМО-Пресс, 2002. 496 с.

63. Зборовська Н., Ільницька М. Феміністичні роздуми на карнавалі «мертвих поцілунків». Львів, 1999. 336 с.

64. Здравомыслова Е. А., Темкина А. А. Социальное конструирование гендера. *Социологический журнал*. 1998. № 3–4. С. 171–182.

65. Ігнатенко І. Жіноче тіло в традиційній культурі українців. Харків : Книжковий клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2016. 223 с.

66. Каган М. С. Системный подход и гуманитарное знание. *Избранные статьи*. Ленинград : Изд-во Ленинград. ун- та, 1991. 384 с.

67. Кауфман М. От плоти к стали: маскулинность как коллективная галлюцинация. *Гендерная педагогика и гендерное образование в странах постсоветского пространства* : сб. матер. Междунар. летней школы. Иваново, 2002. С. 20–49.

68. Кесслер-Хэррис Э. Женский труд и социальный порядок. *Антология тендерной теории*. Минск : Пропилеи, 2000. С. 171–189.

69. Кирдина С. Г. Институциональные матрицы и развитие России: введение в Х-Y-теорию. 3-е изд., перераб., расшир. и иллюстр. Санкт-Петербург : Нестор-История, 2014. 468 с.

70. Кирилина А. В. Гендер: лингвистические аспекты. Москва : изд-во «Институт социологии РАН», 1999. 180 с.

71. Кись О. Р. Гендерные особенности брачного выбора в украинском селе XIX – начала XX ст. *Женщины в истории: возможность быть увиденными*. 2002. Вып. 2. С. 89–110.

72. Кікінежді О. М. Етнопсихологічні особливості еротичної культури українців. *Вісник Прикарпатського університету*. 2001. Вип. 6. С. 190–199.

73. Кікінежді О. М. Ідентифікація в ґендерних дослідженнях. *Матеріали п'ятих Костюківських читань*. Київ, 1999. С. 21; 32–38; 81.

74. Кікінежді О. М. Проблеми статевої ідентифікації у становленні особистості. *Ціннісні орієнтації в громадянському становленні особистості* : наук.-метод. зб. Дрогобич, 1998. С. 28–32.

75. Кірдіна С. Г. Теорія інституційних матриць. URL: http://znaimo.com.ua/Кірдіна_Світлана_Георгіївна (дата звернення: 15.07.2020).

76. Кісь О. Гендерні студії в Україні: стан, проблеми, перспективи. *Незалежний культурологічний часопис «Ї»*. URL: http://www.ji-magazine.lviv.ua/seminary/2000/sem17-08.htm (дата звернення: 19.01.2019).

77. Кісь О. Кого оберігає берегиня, або матріархат як чоловічий винахід. URL: http://krona.org.ua/oksana-kis-kogo-oberiga-bereginya.html (дата звернення: 12.01.2019).

78. Клёцина И. С. Гендерные барьеры на пути личностной самореализации. *Психологические проблемы самореализации личности*. Санкт-Петербург : СПбГу, 1999. С. 154–168.

79. Кон И. С. Введение в сексологию : учеб. пособ. для вузов. Москва : Олимп : Инфра-М, 1999. 288 с.

80. Кон И. С. Клубничка на берёзке. Сексуальная культура в России. 3-е изд., испр. и доп. Москва : Время, 2010. 608 с.

81. Кон И. С. Клубничка на березке. Сексуальная культура в России. Москва : Айрис-пресс, 2005. 448 с.

82. Конзе Э. Буддизм: сущность и развитие / пер. с англ. И. Беляева. Санкт-Петербург : Наука, 2003. 287 с.

83. Коновалов Д. О. Гендер і національний суб'єкт: конструювання маскулінності в контексті пострадянської України : автореф. дис. … канд. філософ. наук : 09.00.04. Харків, 2005. – 22 с.

84. Коои Г. Мужественность и женственность. *Изменение положения женщины и семья* / отв. ред. А. Г. Харчев. Москва : Наука, 1977. С. 166–179.

85. Костикова И. В. Введение в гендерные исследования : учеб. пособ. для студ. вузов / под общ. ред. И. В. Костиковой. Москва : Аспект Пресс, 2005. 235 с.

86. Костюк Л. Фемінні риси української ментальності (до питання формування). *Український жіночий рух: здобутки і проблеми*. 2002. Вип. 1. С. 116–120.

87. Кристева Ю. От одной идентичности к другой. *От Я к Другому:* сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997. 276 с.

88. Крячко В. І. Українська ментальність: соціодаігностичний аспект : дис. … канд. соціол. наук : 22.00.01. Запоріжжя : Класичний приватний університет, 2010. 216 с.

89. Кук А.-И. Философия иудаизма: избранные статьи / пер. с иврита А.-И. Кук. Иерусалим, 1985. 100 с.

90. Кустова О. Л. Исследование гендерных стереотипов методом личностного семантического дифференциала. *Практикум по гендерной психологии* / под ред. И. С. Клёциной. Санкт-Петербург : Питер, 2003. С. 229–240.

91. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить. Киев ; Москва : София : Гелиос, 2002. 252 с.

92. Кэмпбелл Дж. Мономиф. От эпилога к прологу. Москва : Грааль, 2001. 58 с.

93. Ладыкина Т. А. Феминизм в культуре постмодерна : автореф. дис. ... канд. философ. наук. Омск, 2002. 23 с.

94. Лакофф Р. Язык и место женщины. *Введение в гендерные исследования*. Харьков ; Санкт-Петербург, 2001. Ч. 2. С. 784–798.

95. Лауретис Т. де. Риторика насилия. Рассмотрение репрезентаций и гендера. *Антология тендерной теории*. Минск : Пропилеи, 2000. С. 347–373.

96. Легенды о Кришне: Жизнь и учение / сост. и науч. ред. В. А. Шериев. Москва : Одиссей, 1995. 796 с.

97. Лобер Дж., Фаррел С. Принципы гендерного конструирования. *II Хрестоматия феминистских текстов*. Санкт-Петербург : Пропилеи, 2000. С. 187–192.

98. Луценко О. «Жіноче начало» в українській ментальності. *Жіночі студії в Україні: жінка в історії та сьогодні* / за ред. Л. О. Смоляр. Одеса, 1999. С. 10–18.

99. Макаренко Є. А., Ожеван М. А., Рижков М. М. Аналітика, експертиза, прогнозування : монографія. Київ : Знання, 2004. 663 с.

100. Маретин Ю. В. Адат, ислам и политическая борьба у минангкабау в первой половине XX века. *Советская этнография*. 1964. № 6. С. 18–29.

101. Маретин Ю. В. Община минангкабау и её разложение (первая треть XX века). Москва : ТИЭ, 1961. Т. 73. С. 41–58.

102. Маретин Ю. В. Отмирание пережитков материнского рода в семейно-брачных отношениях минангкабау. *Советская этнография*. 1960. № 3. С. 6–17.

103. Маркарян Э. С. Вопросы системного исследования общества. Москва : Знание, 1972. 62 с.

104. Маркузе Г. Одномерный человек. *Эрос и цивилизация*. Москва : Черо, 2002. С. 251–515.

105. Марценюк Т. Ґендерні студії в україні із часів незалежності: чи боїться академічна спільнота фемінізму? URL: http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/16116/Martseniuk_Henderni_studii_v_Ukraini.pdf?sequence=1&isAllowed=y (дата звернення: 12.08.2020).

106. Мид М. Культура и мир детства. Москва : Наука, 1988. URL: https://psy.wikireading.ru/88535 (дата обращения: 02.07.2020).

107. Мид М. Мужское и женское: исследование полового вопроса в меняющемся мире. Москва : РОССПЭП, 2004. 416 с.

108. Мизандрия. *Национальная психологическая энциклопедия*. URL: https://vocabulary.ru/termin/homofobija.html (дата обращения: 12.07.2020).

109. Мизандрия. *Словарь гендерных терминов*. URL: http://a-z-gender.net/mizandriya.html (дата обращения: 18.07.2020).

110. Митчелл Дж. Женская сексуальность. Жак Лакан и école freudiene. *Введение в гендерные исследования*. Харьков ; Санкт-Петербург : Метадон, 2001. Ч. 2. С. 534–560.

111. Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале – марте 1870 г. / пер. с англ., Е. С. Элбакян ; под ред. А. Н. Красникова. Москва : Книжный дом «Университет» : Высшая школа, 2002. С. 70–110.

112. Новоселов О. Женщина. Учебник для мужчин. URL: http://humans-ethology.com/#reader1 (дата обращения: 19.08.2020).

113. Оксамитна С. Гендер і соціальні класи. *Соціальні виміри суспільства*. 2004. Вип. 7. С. 42–55.

114. Оксамитна С. Гендерні відносини. Соціологія : навч. посіб. / за ред. С. О. Макеєва. Київ : Знання, 2008. С. 297–331.

115. Оксамитна С. Гендерні ролі і стереотипи. URL: http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/4808/Oksamytna_Hendern i_roli.pdf (дата звернення: 12.01.2019).

116. Оксамитна С. Кар’єра жінки – це підтримувати кар’єру чоловіка? *Вісник гендерного партнерства «Ольга&Олег».* 2005. № 3. С. 16–19.

117. Оксамитна С. М. Гендерні відносини крізь призму громадської думки в Україні і світі. *Наукові записки НаУКМА*. Спеціальний випуск : у 2 ч. Ч. ІІ. Т. 19. С. 311–317.

118. Оксамитна С., Карась Т. Гендерне квотування в Україні: громадська думка та досвід застосування. *Наукові записки НаУКМА*. 2016. Т. 187: Соціологічні науки. С. 39–47.

119. Оксамитна С., Чорногорська А. Класова належність чоловіків і жінок в українському суспільстві. *Наукові записки НаУКМА*. 2012. Т. 135. С. 8–13.

120. Орбелл М. «Мифология маори». *Женщины в мифах и легендах* / под ред. К. Даррингтон. Москва : Крон-Пресс, 1998. С. 373–397.

121. Орлова Э. А. Морфология культуры. Культурология. XX век : словарь. Санкт-Петербург : Универ. книга, 1997. 408 с.

122. Осокин Ю. В. Система культуры. *Культурология. Энциклопедия*: в 2 т. Москва: РОССПЭН, 2007. Т. 2. С. 479–483.

123. Павличко С. Фемінізм – непоганий інструмент, щоб назвати речі своїми іменами. *Україна Incognita*. URL: http://incognita.day.kyiv.ua/solomiya-pavlichko-feminizm-nepoganij-instrument.html (дата звернення: 11.08.2020).

124. Павличко С., Фемінізм. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 175.

125. Парсонс Т. Система современных обществ : пер. с англ. Москва : Аспект Пресс, 1997. 270 с.

126. Пархоменко О. І. Гендерна толерантність як альтернатива прихованому гендерному расизму (до полеміки з О. Кісь). *Грані* : науково-теоретичний альманах. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 12. С. 49–54.

127. Пархоменко О. І. Гендерні стереотипи як інструментальна основа маніпулювання в сімейному судочинстві України: соціологічний аспект : дис. … канд. соціол. наук : 22.00.04. Запоріжжя : Класичний приватний університет, 2019. 221 с.

128. Пархоменко О. І. Емпіричне соціологічне дослідження гендерно-специфічних маніпулятивних технологій у сфері судочинства: проблема побудови інструментарію. *Грані* : науково-теоретичний альманах. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 9. С. 46–55.

129. Пархоменко О. І. Ідеологічний дискурс гендерної нерівності в феміністичній соціології. *Грані* : науково-теоретичний альманах. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 4(144). С. 41–47.

130. Пасова Т. Гендер – це свобода. *Віче* : журнал Верховної Ради України. URL: http://www.viche. info/journal/1351/ (дата звернення: 12.01.2019).

131. Пименов В. А. Возвращение к дхарме. Москва : Наталис, 1998. 415 с.

132. Попов В. А. Акан. *Народы и религии мира* / глав. ред. В. А. Тишков. Москва : Большая Российская Энциклопедия, 1999. С. 33.

133. Попов В. А. Этносоциальная история аканов в XVI–XIX веках: проблемы генезиса и стадиально-формационного развития этнополитических организмов / отв. ред. Р. Ф. Итс, Л. Е. Куббель. Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990.

134. Рабій-Карпінська С. Українська жінка та її призначення в творах Тараса Шевченка. *Записки НТШ*. Т. 176. С. 187–201.

135. Розя Ю. Ю. Смертність в Україні: теоретико-соціологічний аспект : дис. … канд. соціол. наук : 22.00.01. Запоріжжя : Класичний приватний університет, 2013. 218 с.

136. Романенко Ю. В. Визуально-аналитические и социо-символические аспекты гендерной культуры Украины. URL: https://www.youtube.com/watch?v=jEdXKjXyu2U&fbclid=IwAR1Dvo4fp2RsSHu95ab_N--enVQoDyJUzplUsWYJtvgW38mi4k6ZEWfGQA4 (дата обращения: 29.08.2020).

137. Романенко Ю. В. Об архетипической мегаломании украинских женщин. URL: https://www.facebook.com/groups/181957542406967/ (дата обращения: 19.08.2020).

138. Романенко Ю. В. Очерки украинского неофеодализма: опыт социально-исторической регрессии. Киев : Меркьюри-Подолье, 2020. С. 170.

139. Романенко Ю. В., Святненко І. О., Зінченко А. А. Візуалізації в медійно-комунікаційному просторі: соціо-системологічний підхід : монографія. Київ : Вид-во ІМВ, 2014. 436 с.

140. Романенко Ю. В., Святненко І. О., Поцелуйко А. О., Тащенко А. Ю., Мєдвєдєва Ю. Ю. Етнічні ідентичності в дзеркалі тілесності та практик харчування : монографія. Київ : Вид-во ДУТ, 2015. 437 с.

141. Ромах О. О., Стерликова М. С. Генезис культа Богини-женщины. *Аналитика культурологии*, 2009. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/genezis-kulta-bogini-zhenschiny (дата обращения: 09.08.2020).

142. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / пер. с англ., комм. и указ. О. Ю. Артёмовой; отв. ред. В. А. Попов. Москва : Восточная литература : РАН, 2001. 304 с.

143. Святненко І. О. Девіації в українській гендерній культурі: соціосистемологічний аспект. *Грані*: науково-теоретичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2017. Т. 20. № 6 (146). С. 17–22.

144. Святненко І. О. Технології гендерного насильства в інституціях сім'ї, виховання та освіти. Освіта та соціалізація особистості : матеріали V Всеукр. інтернет-конф. (12–13 травня 2017 р., Одеса-Запоріжжя). Одеса : ДУ «ПНПУ ім. К. Д. Ушинського», 2017. С. 76–78.

145. Святненко І. О. Андроцидарний матріархат в інструментарії гендерної культури України. *Грані* : науково-теоретичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2016. № 7 (135). С. 69–74.

146. Святненко І. О. Візуальний символізм матріархально-кібелічних образів в міфологічних репрезентаціях гендерної культури. *Грані* : науково-

теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2016. № 5 (133). С. 76–81.

147. Святненко І. О. Гендерна культура в індуїзмі: традиціоналістський та модернізаційний аспекти. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2016. № 4 (132). С. 99–105.

148. Святненко І. О. Гендерна культура в структуралістсько-інституційному вимірі аналізу культурних і соціальних систем. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2016. № 2 (130). С. 69–73.

149. Святненко І. О. Гендерна культура в структуралістсько-інституційному вимірі аналізу культурних і соціальних систем. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. 2015. № 11/1 (127). С. 107–112.

150. Святненко І. О. Гендерна культура ортодоксального та модерністського юдаїзму. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2017. Т. 20. № 2 (142). С. 49–54.

151. Святненко І. О. Гендерна культура України: проект програми емпіричного дослідження. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр.. / за ред. Я. В. Зоськи. 2018. Вип. 77. С. 195–202.

152. Святненко І. О. Гендерна культура як соціологічний концепт: до постановки проблеми. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2016. № 1 (129). С. 116–120.

153. Святненко І. О. Гендерна культура як соціологічний концепт: до постановки проблеми. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. 2015. № 10/1 (126). С. 103–109.

154. Святненко І. О. Ідеологія та мораль гендерної культури в Україні. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2018. Т. 21. № 12. С. 52–61.

155. Святненко І. О. Конфуціанство та гендерна культура Японії. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2017. Т. 20. № 1 (141). С. 32–37.

156. Святненко І. О. Культурно-ціннісні складники української гендерної культури в соціосистемологічному вимірі. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2016. № 3 (131). С. 112–116.

157. Святненко І. О. Культурно-ціннісні складники української гендерної культури в соціо-системологічному вимірі. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. 2015. № 12/1 (128). С. 86–91.

158. Святненко І. О. Маніпулятивна гендерна дресура в сценаріях сексуальної поведінки жінок. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2018. Т. 21. № 2. С. 25–31.

159. Святненко І. О. Насильство в гендерній культурі: проблема побудови типології. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2017. Т. 20. Ч. 1. № 3 (143). С. 22–26.

160. Святненко І. О. Насильство в гендерній культурі: проблема побудови типології. *Грані* : науково-теоретичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2017. Т. 20. Ч. 2. № 4 (144). С. 35–40.

161. Святненко І. О. Прихована андроцидарність гендерної культури України: пострадянський мейнстрим. *Могилянські читання – 2018: Досвід та тенденції розвитку суспільства в Україні: глобальний, національний та регіональний аспекти* : зб. статей та тез доповідей за матер. XXI Всеукр. наук.-метод. конфер. «*Сталий розвиток університетської системи освіти. Соціокультурні процеси на Півдні України в сучасних вимірах»* (12–17 листопада 2018 р.). Миколаїв : Вид-во ЧНУ ім. Петра Могили, 2018. С. 51–52.

162. Святненко І. О. Субститутні гендерні девіації за умов гендерної культури матріархату. *Грані* : науково-теоретичний альманах / за ред. С. А. Квітки. 2016. № 8 (136). С. 143–148.

163. Святненко І. О. Ціннісна свідомість як регістр панування і домінування в гендерних культурах: соціо-системологічний аспект. *Грані* : науково-теоретичний альманах. 2016. № 9. С. 60–67.

164. Сетон-Уильямс М. В. Египет: миф и реальность. Женщина в легендах и мифах / под ред. К. Даррингтон. Москва : Крон-Пресс, 1998. С. 39–72.

165. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / пер. с англ. В. В. Сапова. Санкт-Петербург : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. 1056 с.

166. Тащенко А. Ю. Культурні коди як засіб соціальної ідентифікації у повсякденних практиках : дис. … канд. соціол. наук : 22.00.04. Київ, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка, 2017. 200 с.

167. Телушкин И. Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. Иерусалим ; Москва, 1999. 574 с.

168. Транссексуализм (изменение пола). URL: http://medportal.ru/enc/sexology/sextrable/5/ (дата обращения: 15.07.2020).

169. Трофимова Е. И. Терминологические вопросы в гендерных исследованиях. *Общественные науки и современность*. 2002. № 6. С. 178–188.

170. Тупицина И. А. Гендерные стереотипы и жизненный путь человека: практикум по гендерной психологии / под ред. И. С. Клециной. Санкт-Петербург : Питер, 2003. С. 143–152.

171. Тэйлор Э. Б. Первобытная культура / пер. с англ. В. К. Никольского. Москва : Политиздат, 1939. 570 с.

172. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва : Наука, 1983. 277 с.

173. Уайт И., Пейн Э. Мифы австралийских аборигенов. Женщина в легендах и мифах / под ред. К. Даррингтон. Москва : Крон-Пресс, 1998 592 с.

174. Уайт Л. А. Избранное: наука о культуре: пер. с англ. Москва : РОССПЭН, 2004. 960 с.

175. Українські вечорниці. Етнографія. URL: http://ethnography.org.ua/content/ukrayinski-vechornyci (дата звернення: 21.07.2020).

176. Уэст К., Зиммерман Д. Создание гендера. *Гендерные тетради. Труды Санкт Петербургского филиала Института социологии РАН*. Санкт-Петербург, 1997. Вып. I. С. 28–56.

177. Филлипс Ч. Т. Феминизм и семья: историко-социологический аспект. Москва : Грааль, 2002. 176 с.

178. Фольклор и этнографическая действительность. Санкт-Петербург : Наука, 1992. 204 с.

179. Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры : сб. науч. тр. / отв. ред. Б. Н. Путилов. Ленинград : Изд-во ЛГУ, 1990. С. 231–244.

180. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. URL: http://osp.kgsu.ru/library/PDF/315.pdf (дата обращения: 18.07.2020).

181. Фрейд З. Недовольство культурой. *Антология культурологической мысли* / авт-сост. С. П. Мамонтов, А. С. Мамонтов. Москва : Изд-во РОУ, 1996. С. 151–156.

182. Фрейд З. Тотем и табу: психология культуры и религии / пер. М. В. Вульфа. Москва : Изд. дом Вульфа, 1923. 172 с.

183. Фридан Б. Загадка женственности. Москва : Прогресс, 1994. С. 102–110.

184. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь : в 4 т. 2-е изд. Ленинград, 1928.

185. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. Москва : Полит. лит., 1983. С. 562.

186. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Москва : Наука, 1992. 176 с.

187. Харви П. Южная Америка: интерпретация мифа / под ред. К. Даррингтон. Москва : Крон-Пресс, 1998. С. 501–527.

188. Ходоров Н. Воспроизводство материнства: психоанализ и социология пола. *Антология гендерной теории*. Минск : Пропилеи, 2000. С. 29–76.

189. Цимбалістий Б. Родина і душа народу. *Українська душа*. Київ, 1992. С. 66–96.

190. Чухим Н. Гендер та гендерні дослідження в 20 столітті. URL: http://www.ji.lviv.ua/n17texts/chuhym.htm (дата звернення: 02.08.2020).

191. Шалыгина Н. В. Изменение семейных ценностей в эмиграции (США. Пуэрториканская модель) : дис. ... канд. ист. Наук : 07.00.07. Москва, 2005. 223 с.

192. Шохин В. К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. Москва : Изд-во РУДН, 2006. 457 с.

193. Элиаде М. Священные тексты народов мира. Москва : Изд-во Крон-пресс, 1998. С. 112–114.

194. Этническая идентичность: социосистемологическое измерение геополитики: монография / ред-состав. Я. В. Зоська, Ю. Ю. Медведева, Ю. В. Романенко, И. А. Святненко, Н. В. Туленков. Киев : Меркьюри-Подолье, 2016. 368 с.

195. Янів В. Українська родина у поетичній творчості Шевченка. *Записки НТШ*. Т. 176. С. 148–186.

196. Ярская-Смирнова Е. Р. Одежда для Адама и Евы: очерки гендерных исследований. Москва : РАН ИНИОН : Саратов: гос. техн. ун-т, Центр соц. политики и тендерных исслед., 2001. 254 с.

197. Akrofi C. A., Botchey G. L., Takyi B. K. An English-Akan-Eve-Ga Dictionary. Accra, 1996.

198. Allen M. The «Hidden Power» of Male Ritual: the North Vanuatu Evidence. *In Myths of Matriarchy Reconsidered* / ed. Deborah Gewert. 1988. P. 74–97.

199. Anderson B., Holt C., Siegel J. The Idea of Power in Javanese Culture. *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca : Cornell University Press, 1972. P. 1–69.

200. Bachofen J. J. Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of Princeton. Princeton : Princeton University Press, 1967.

201. Bamberger J. The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society. In Women, Culture, and Society / ed. Z. Michelle. Stanford : Stanford University Press, 1974. P. 263–280.

202. Benedict R. Patterns of Culture. Boston-New ; York ; Houghton : Mifflin and Company, 1934.

203. Biernat M., Kobrynowicz D. Gender and race-based standards of competence: lower minimum standards but higher ability standards for devalued groups. *J. Pers. Soc. Psychol.* 1997. № 72. P. 544–557.

204. Brewer M., Lui L. The primacy of age and sex in the structure of person categories. *Soc. Cognit.* 1989. № 7. P. 262–274.

205. Broverman I., Vogel S., Broverman D., Clarkson F., Rosenkrantz P. Sex-role stereotypes: a reappraisal. *J. Soc.* 1972. Iss. 28. P. 59–78.

206. Burke P. J., Stets J. E., Pirog-GoodM. A. Gender identity, self-esteem, and physical and sexual abuse in dating relationships. *Soc. Psychol. Q.* 1988. № 51. P. 272–285.

207. Burnett T. E. The Matriarchal Family System. Nineteenth Century. 1986. Vol. 40. P. 81–96.

208. Buttner E. H., Rosen B. Bank loan officers' perceptions of the characteristics of men, women and successful entrepreneurs. *Journal of Business Venturing.* 1988. № 3. P. 249–258.

209. Cahill S. E. Becoming Boys and Girls: ph.D. dissertation. Santa Barbara : Department of Sociology, University of California, 1982. 158 p.

210. Calas M., Smircich L. Using the «F» word: Feminist theories and the social consequences of organizational research. *Presented at the Annual Meeting of the Academy of Management.* Washington, D.C., 1989.

211. Campbell J. Bios and Mythos: Prolegomena to a Scince of Mythology. *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice* / ed. by J. Vickery. 1966. P. 20–26.

212. Carli L. L. Gender differences in interaction style and influence. *J. Pers. Soc. Psychol.* 1989. № 56. P. 565–576.

213. Carli L. L. Gender, language and influence. *J. Pers. Soc. Psychol*. 1990. № 59. P. 941–951.

214. Carli L. L., LaFleur S. J., Loeber C. C. Nonverbal behavior, gender, and influence. *J. Pers. Soc. Psychol.* 1995. № 68. P. 1030–1041.

215. Chitgopekar N. Invoking goddesses: gender politics in Indian religion. New Delhi: Shakti Books: Denton, 2002. 766 p.

216. Christaller J. A dictionary of the Asante and Fante language called Tshi. Basel, 1981.

217. Civitas: Institute For The Study Of Civil Society. URL: http://www.civitas.org.uk/subscriptions-and-membership/ (date of access: 15.08.2020).

218. Conway M., Pizzamiglio M. T., Mount M. Status, communality, and agency: implications for stereotypes of gender and other groups. *J. Pers. Soc. Psychol.* 1996. № 71. P. 25–38.

219. Cornell R. Gender and Power. Society, the Pesron and Sexual Politics. Polity Press, 1987. 334 p.

220. Dobbins M.-P., Mulligan J. Black Matriarchy: Transforming a Myth of Racism into a Class Model. *Journal of Comparative Family Studies*. 1980. Vol. 11. № 2. P. 195–217.

221. Drass K A. The effect of gender identity on conversation. *Soc. Psychol. Q.* 1986. № 49. P. 294–301.

222. Eagly A. H. Sex Differences in Social Behavior: A Social-Role Interpretation. New Jersey : Hillsdale, 1987.

223. Eagly A. H., Johnson B. T. Gender and the emergence of leaders: a meta-analysis. *Psychol. Bull*. 1990. № 108. P. 233–256.

224. Eagly A. H., Karau S. J. Gender and leadership style: a meta-analysis. *J. Pers. Soc. Psychol.* 1991. № 60. P. 685–710.

225. Eagly A. H., Makhijani M. G., Klonsky B. G. Gender and the evaluation of leaders: a meta-analysis. *Psychol. Bull*. 1992. № 111. P. 543–588.

226. Eagly A. H., Steffen V. J. Gender stereotypes stem from the distribution of women and men into social roles. *J. Pers. Soc. Psychol*. 1984. № 46. P. 735–754.

227. Eller C. The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future. 2001. P. 122–131.

228. Ellyson S. L., Dovidio J. F., Brown C. E. The look of power: gender differences and similarities. *Gender, Interaction, and Inequality* / ed. C. Ridgeway, 1992. P. 50–80.

229. Fiske S. T., Stevens L. E. What's so special about sex? Gender stereotyping and discrimination. *Gender Issues in Contemporary Society* / ed. S. Oskamp, M. Costanzo. Newbury Park, Sage, 1993. P. 173–196.

230. Freeman J. The social construction of the second sex. *Roles Women Play: Readings towards' women's liberation*. Belmont : Brooks Cole, 1971. 229 p.

231. Gatnar E., Walesiak M. Analiza danych jakościowych I symbolicznych z wykorzystaniem program. Warszawa : C.H. BECK, 2011. P. 112–114.

232. Gender Equality Unit, National Supreme Court of Justice, Mexico, Judicial Decision-Making with a Gender Perspective: A Protocol. Making Equal Rights Real. 2014. URL: http://www.equidad.scjn.gob.mx/-spip.php?page=ficha_biblioteca&id_article=1987 (date of access: 12.02.2019).

233. Georgoudi S. Creating a Myth of Matriarchy. In A History of Women: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints. Cambridge : Harvard University Press, 1992. P. 449–463.

234. Gewertz D. Myths of Matriarchy Reconsidered. Oceania Monographs. Sydney : University of Sydney, 1988.

235. Giddens A. Sociology: the 3rd edition. Cambridge : Polity Press, 1997. 625 p.

236. Giddens A. The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. California : University of California Press, 1986. 402 p.

237. Hamon Raeann R., Bron B Ingoldsby. Mate Selection: Across Cultures, Sage Publications. California : Thousand Oaks 2003.

238. Hartman T. Appropriately Subversive: Modern Mothers in Traditional Religions. Harvard University Press, 2003. 193 p.

239. Hofstede G. Cultural Differences in Teaching and Learning. *International Journal of Intercultural Relations*. 1986. Vol. 10. Issue 3. P. 301–320.

240. Hofstede G. J., Pedersen P., Hofstede G. Exploring Culture: Exercises, Stories and Synthetic Cultures. URL: http://www.geerthofstede.nl (date of access: 21.07.2020).

241. Hoskins J. Matriarchy and Diarchy: Indonesian Variations on the Domestication of the Savage Woman. *In Myths of Matriarchy Reconsidered*. 1988. P. 34–56.

242. Hua C. A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China, New York : Zone Books, 2001.

243. Hutton R. The Pagan Religions of the Ancient British Isles. 1993. P. 118–133.

244. Ibarra H., Smith-Lovin L. New directions in social network research in gender and organizational careers. *Handbook of Organizational Behavior* / ed. S. Jackson, C. Cooper. New York : Wiley, 1997. P. 359–384.

245. James D., Clarke S. Women, men and interruptions: a critical review. *Gender and Conversational Interaction* / ed. D. Tannen. New York : Oxford Univ. Press, 1993. P. 231–280.

246. Johnson C. Gender, legitimate authority, and leader-subordinate conversations. *Am. Sociol. Rev.* 1994. № 59. P. 122–135.

247. Johnson C., Clay-Warner J., Funk S. J. Effects of authority structures and gender on interaction in same-sex task groups. *Soc. Psychol. Q.* 1996. № 59. P. 221–236.

248. Junod. The Life of a South African Tribe. *Neuchatel*. 1913. Vol. 1. P. 253.

249. Kalleberg A., Leicht K. Gender and organizational performance: Determinants of small business survival and success. *Academy of Management Journal*. 1991. № 34. P. 136–161.

250. Kaufman M. Love, Marriage, and Family in Jewish Law and Tradition. *Northvale*. New Jersey : Jason Aronson, 1992. P. 45.

251. King U. World Religions, Women and Education. *Comparative Education*. 1987. Vol. 3. № 1. 685 p.

252. Kümmel H. M. Ersatzrituale fur den hethitischen König. Wiesbaden. 1967.

253. LaFrance M., Brownell H., Hahn E. Interpersonal verbs, gender, and implicit causality. *Soc. Psychol. Q.* 1997. № 60. P. 138–152.

254. Lapatin K. Mysteries of the Snake Goddess: Art, Desire, and the Forging of History. *Woman at the Center: Life in a Modern Matriarchy*. Sanday: Peggy Reeves: Cornell University Press, 2002. P. 18–46.

255. Lewis H., Morgan L. L., MacMillan D. Ancient Society Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization. London, 1877. URL: https://www.marxists.org/reference/archive/morgan-lewis/ancient-society/ch07.htm (date of access: 25.08.2020).

256. Liddell H. G. A Greek-English Lexicon. *Liddell and Robert Scott*. Oxford : Clarendon Press, 1961. P. 252.

257. Lynn T. Female ascetics in Hinduism. Albany : State University of New York Press, 2004. 566 p.

258. Macintyre M. The Unhappy Wife and the Dispensable Husband Myths of Matrilineal Order: Oceania Monographs. *In Myths of Matriarchy Reconsidered*. Sydney : University of Sydney, 1988. P. 185–194.

259. Matsumoto D., Juang L. Culture and emotion, in: The handbook of culture and psychology D. Matsumoto. Oxford : Oxford University Press, 2007. P. 78–112.

260. Mazur B. Kultura organizacyjna w zróżnicowanym kulturowo otoczeniu. Białystok : Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej, 2012.

261. Mazur B. Zarządzanie z kulturą organizacyjną. Kierunki wpływu wymiarów kulturowych na zarządzanie zasobami ludzkimi. *Przedsiębiorczość i Zarządzanie*. Łódź : Wydawnictwo SAN, 2015. T. XV. Z. 11. C. II.

262. Mclelland M. Kissing is a symbol of democracy! Dating, Democracy, and Romance in Occupied Japan 1945–1952. *Journal of the History of Sexuality*. 2010. № 19. P. 508–535.

263. McLennan, Ferguson J. Primitive Marriage, an Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies / ed. Peter Rivière. Chicago : University of Chicago Press, 1970. P. 51.

264. Meiselman M. Jewish Woman in Jewish Law. New York : Ktav, 1978. 218 p.

265. Mikułowski-Pomorski J. Post- Communist Europe and Society's Understanding of Change. *The Case of Poland.* 1998. P. 14–42.

266. Morgan L. H. League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois. Rochester : Sage & Brother, 1851.

267. Mythologies of the Ancient World / ed. by S. N. Kramer. Chicago, 1961.

268. Namu Y. E., Mathieu C. Leaving Mother Lake: A Girlhood at the Edge of the World. Boston : Little Brown, 2003.

269. Paschall M. J., Ringwalt C. L., Flewelling R. L. Effects of parenting, father absence, and affiliation with delinquent peers on delinquent behavior among African-American male adolescents Adolescence. 2003. T. 38. Ed. 149. P. 15–34.

270. Pechilis K. The Graceful guru: Hindu female gurus in India and the United States. New York ; Toronto : Oxford University Press, 2004. 448 p.

271. Piliavin J. A., Martin R. R. The effects of the sex composition of groups on style of social interaction. *Sex Roles.* 1978. № 4. P. 281–296.

272. Plaskow J. Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective. San Fransisco : Harper, 1991. 304 p.

273. Plaskow J. The Coming of Lilith: Essay on Feminism. *Judaism and Sexual Ethics 1972–2003*. Boston : Beacon Press, 2005. 244 p.

274. Popenoe D. The Vanishing Father. *The Wilson Quarterly*. 1996. P. 12–13.

275. Pugh M., Wahrman R. Neutralizing sexism in mixed-sex groups: Do women have to be better than men? *Am. J. Sociol*. 1983. № 88. P. 746–762.

276. Raymond T. Smith. The Matrifocal Family: Power, Pluralism and Politics. URL: https://books.google.com.ua/books?id=jTNpAwAAQBAJ&pg=PT408&lpg=PT408&dq=matrifocality+in+the+USA&source=bl&ots=klJ2cENzke&sig=ACfU3U39p1J4Ww2QmeNrxlUPJH_lrBjNtQ&hl=uk&sa=X&ved=2ahUKEwj63s-OzoPoAhWEAhAIHWhiB7A4ChDoATAOegQIChAB#v=onepage&q=matrifocality%20in%20the%20USA&f=false (date of access: 27.08.2020).

277. Reuber A. R., Dyke L., Fischer E. Gender role stereotypes regarding women business owners: Impacts on external resource provision by consultants. *Cnnadian Journal of Administrative Sciences*. 1991. № 8. P. 244–250.

278. Ridgeway C. L. Gender, status, and the social psychology of expectations. *The- GENDER AND INTERACTION on Theory* / ed. P. England. New York, 1993. P. 175–198.

279. Ridgeway C. L. Interaction and the conservation of gender inequality: considering employment. *Am. Sociol. Rev.* 1997. № 62. P. 218–235.

280. Ridgeway C. L., Diekema D. Are gender differences status differences? In Gender, Interaction, and Inequality. New York : Springer-Verlag, 1992. P. 157–180.

281. Ridgeway C. L., Smith-Lovin L. Gender and interaction. *Handbook of Gender Sociology* / ed. J. Chafetz. In press, 1999.

282. Risman B. Gender Vertigo: American Families in Transition. New Haven : Yale Univ. Press, 1998.

283. Rivers W. H. R. Social Organization. New York: Knopf, 1924. P. 121.

284. Roland J. Hardenberg. Die Moso (China) im interkulturellen Vergleich: Möglichkeiten und Grenzen des komparativen Ansatzes in der Ethnologie. *In: Paideuma*. 2008. Vol. 54. P. 109–127.

285. Rosaldo M. Z. Woman, culture, and society: A theoretical overview. Stanford : Stanford University Press, 1974. P. 17–42.

286. Sanday P. R. Woman at the Center: Life in a Modern Matriarchy. Cornell : Cornell University Press, 2004.

287. Schneider D. M. Introduction: The distinctive features of matrilineal descent groupsin / ed. M. Kinship, K. Gough. Berkeley : University of California Press, 1961. P. 1–29.

288. Seelau Sheila M., Seelau Eric P. Gender-Role Stereotypes and Perceptions of Heterosexual, Gay and Lesbian Domestic Violence. *Journal of Family Violence.* 2005. № 20 (6). P. 363–364.

289. Shapiro J. Honor Thy Children. *U.S. News & World Report.* 1995. February 27. P. 39.

290. Sharma A. Women in Indian religions. Toronto : Oxford University Press, 2002. 601 p.

291. Shih C.-K. Quest for Harmony: The Moso Traditions of Sexual Union & Family Life. Stanford, 2010.

292. Smith R. T. «Matrifocality» in International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences. *Gender in World History* / ed. by N. J. Smelser, P. B. Baltes. New York : Routledge, 2002.

293. Smith-Lovin L, Brody C. Interruptions in group discussion: the effects of gender and group composition. *Am. Sociol. Rev.* 1989. № 54. P. 424–435.

294. Smith-Lovin L., Heise D. R. Analyzing Social Interaction: Research Advances in Affect Control Theory. New York : Gordon & Breach, 1988.

295. Stangor C., Lynch L., Duan C., Glass B. Categorization of individuals on the basis of multiple social features. *J. Pers. Soc. Psychol.* 1992. № 62. P. 207–218.

296. Stearns P. N. Gender in World History. New York : Routledge, 2010. P. 1.

297. Stets J. E., Burke P. J. Gender, control and interaction. *Soc. Psychol. Q.* 1996. № 59. P. 193–220.

298. Stevenson L. Against all odds: The entrepreneurship of women. *Journal of Small Business Management*. 1986. № 24 (4). P. 30–36.

299. Stewart P. Women and men in groups: a status characteristics approach to interaction. *Status Generalization: New Theory and Research* / ed. M. Webster, M. Foschi. Stanford : Stanford Univ. Press, 1988. P. 69–85.

300. Stockard J. E. Marriage in Culture: Practice and Meaning Across Diverse Societies. Belmont : Wadsworth and Thomson Learning, 2002.

301. Strodtbeck F. L., Mann R. D. Sex role differentiation injury deliberations. *Sociometry*. 1956. № 19. P. 468–473.

302. Stryker S. Symbolic Interactionism: A Social Structural Version. Menlo Park : Benjamin/Cummings, 1980.

303. Stryker S., Serpe R. T. Commitment, identity salience, and role behavior. *Personality, Roles and Social Behavior* / ed. W. Ickes, E. Knowles. New York : Springer-Verlag, 1982. P. 199–218.

304. Sugihara Y., Katsurada E. Gender Differences in Gender-Role Perceptions Among Japanese College Students. *Sex Roles*. 1999. 841 p.

305. Sugihara Y., Katsurada E. Gender Role Development in Japanese Culture: Diminishing Gender Role Differences in Contemporary Society. *Sex Roles*. 2002. 747 p.

306. Sugihara Y., Katsurada E. Gender-Role Personality Traits in Japanese Culture. *Psychology of Women Quarterly*. 2000. 524 p.

307. Svyatnenko I. V. Determinants of financial-mine distribution, gender socialisation, gender-generation and genicocratia in gender culture of Ukraine. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр. / за ред.: Я. В. Зоськи (гол. ред.) та ін. Запоріжжя : КПУ, 2019. Вип. 82. С. 65–73.

308. Svyatnenko I. Gender standards and expectations on sexual deviations in the gender culture of Ukraine. *Грані* : науково-теоретичний альманах / за ред.: С. А. Квітки (гол. ред.) та ін. 2019. Т. 22. № 1. С. 102–109.

309. Svyatnenko I. Gender xenophobia: candidate gender behavior in a love and preliminary period. *Грані* : науково-теоретичний альманах / за ред.: С. А. Квітки (гол. ред.) та ін. 2019. Т. 22. С. 85–94.

310. Svyatnenko I. Peculiarities of valuable hierarchization and gender identities of men and women. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр. / за ред.: Я. В. Зоськи (гол. ред.) та ін. Запоріжжя : КПУ, 2019. Вип. 83. С. 35–44.

311. Swann W. B. Jr., Griffin J. J. Jr., Predmore S. C., Gaines B. The cognitive-affective crossfire: when self-consistency confronts self-enhancement. *J. Pers. Soc. Psychol.* 1987. № 52. P. 881–889.

312. Tannen D. You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation. New York : William Morrow, 1990.

313. Tanner N. Matrifocality in Indonesia and Africa and among black Americans. *In Women, Culture, and Society* / ed. M. Z. Rosaldo, L. L. Stanford: Stanford University Press, 1974. P. 56–129.

314. Tanner N., Lynn L. T. Rethinking matriliny: Decision-making and sex roles in Minangakbau. *In Change and Continuity in Minangakbau: Local, Regional, and Historical Perspectives on West Sumatra* / ed. T. Lynn, B.-B. Franz. Athens : Ohio University Press, 1985. P. 45–71.

315. Taylor & Francis. Ltd. Sarkar, Tanika. Hindu wife, Hindu nation: community, religion, and cultural nationalism. New Delhi : Permanent Black, 2003. 1012 p.

316. Tesis Aislada XCIX. 2014 (10a).

317. Therborn G. Between Sex and Power. Family in the World, 1900–2000. London ; New York : Routledge, 2004. P. 130–170.

318. TV Tropes. Real Men Hate Sugar. URL: http://tvtropes.org/pmwiki/pmwiki.php/Main/RealMenHateSugar (date of access: 12.07.2020).

319. V.K. Bulgaria, para. supra note 29, para. 9.11.

320. Vonier H. Description of Matriarchy. September 30, 2011.

321. Wagner D. G., Berger J. Gender and interpersonal task behaviors: status expectation accounts. *Sociol. Perspect.* 1997. № 40. P. 1–32.

322. Ward, Martha and Monica Edenstein.A World Full of Women, Pearson : Boston, 2009.

323. White L. A. Energy and the Evolution of Culture. *American Anthropologist.* 1943. Vol. 45. № 3. P. 1. P. 335–356.

324. Wood W., Rhodes N. Sex differences in interaction style in task groups. Gender, Interaction, and Inequality / ed. C. L. Ridgeway. New York : Springer-Verlag, 1992. P. 97–121.

325. Wolowelsky J. B. Women, Jewish Law, and Modernity: New Opportunities in a Post-Feminist Age. Hoboken : Ktav, 1997. 145 p.

326. Yamada E. M., Tjosvold D., Draguns J. G. Effects of sex-linked situations and sex composition on cooperation and style of interaction. *Sex Roles.* 1983. № 9. P. 541–553.

327. Yamaguchi K. Married Women's Gender-Role Attitudes and Social Stratification. *International Journal of Sociology*. 2000. № 30. P. 52–89.

ДОДАТКИ

Додаток А

Список публікацій здобувача

Публікації, що висвітлюють основні наукові результати дисертації

Монографії

1. Святненко І. О. Гендерна культура України: культуро-системологічний та соціосистемологічний аспект : монографія. Запоріжжя : Вид-во КПУ ; Київ : Меркьюрі-Поділля, 2020. 388 с.

2. Святненко И. А. Гендерная культура Украины в социо-системологическом аспекте. *Этническая идентичность: социосистемологическое измерение геополітики* : монография / ред.-коорд. Ю. В. Романенко ; Я. В. Зоська, Ю. Ю. Медведева, Ю. В. Романенко, И. А. Святненко, Н. В. Туленков, Е. А. Хомерики. Киев : Меркьюри-Подолье, 2016. С. 495–526.

Статті в наукових виданнях, вкючених до Переліку наукових фахових видань України із соціології

3. Святненко І. О. Гендерна культура як соціологічний концепт: до постановки проблеми. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 1 (129). С. 116–120.

4. Святненко І. О. Гендерна культура в структуралістсько-інституційному вимірі аналізу культурних і соціальних систем. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 2 (130). С. 69–73.

5. Святненко І. О. Культурно-ціннісні складники української гендерної культури в соціосистемологічному вимірі. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 3 (131). С. 112–116.

6. Святненко І. О. Гендерна культура в індуїзмі: традиціоналістський та модернізаційний аспекти. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 4 (132). С. 99–106. *Google Scholar.*

7. Святненко І. О. Візуальний символізм матріархально-кібелічних образів в міфологічних репрезентаціях гендерної культури. *Грані* : науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол.

ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 5 (133). С. 76–81. *Google Scholar.*

8. Святненко І. О. Андроцидарний матріархат в інструментарії гендерної культури України. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 7 (135). С. 69–74. *Google Scholar.*

9. Святненко І. О. Субститутні гендерні девіації за умов гендерної культури матріархату. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 8 (136). С. 143–148. *Google Scholar.*

10. Святненко І. О. Ціннісна свідомість як регістр панування і домінування в гендерних культурах: соціосистемологічний аспект. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 9 (137). С. 60–66. *Google Scholar.*

11. Святненко І. О. Гендерна культура фемінізму в соціологічному дискурсі. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2016. № 139 (11). С. 58–64. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

12. Святненко І. О. Конфуціанство та гендерна культура Японії. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 1 (141). С. 32–36. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

13. Святненко І. О. Гендерна культура ортодоксального та модерністського юдаїзму. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 2 (142). С. 49–54. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

14. Святненко І. О. Насильство в гендерній культурі: проблема побудови типології (частина 1). *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 3 (143). С. 22–26. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

15. Святненко І. О. Насильство в гендерній культурі: проблема побудови типології (частина 2). *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 4 (144). С. 35–40. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46),*

Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.

16. Святненко І. О. Девіації в українській гендерній культурі: соціосистемологічний аспект. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2017. Т. 20. № 6 (146). С. 17–22. *Index Copernicus (Impact Factor ICV 2015 – 59.46), Google Scholar, National Library of Ukraine Vernadsky, Universal Impact Factor, Vsenauki. ru, BASA – Bielefeld Academik Search Engine, General Impact Factor, SIS Scientific Group.*

17. Святненко І. О. Маніпулятивна гендерна дресура в сценаріях сексуальної поведінки жінок. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2018. Т. 21. № 2. С. 25–31. *DOAJ, Index Copernicus, National Library of Ukraine Vernadsky, Google Scholar, CrossRef, eLibrary, SIS Scientific Group.*

18. Святненко І. О. Гендерна культура України: проект програми емпіричного дослідження. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр. / редкол.: Я. В. Зоська (гол. ред.) та ін. Запоріжжя : КПУ, 2018. Вип. 77. С. 195–202.

19. Святненко І. О. Ідеологія та мораль гендерної культури в Україні. *Грані*: науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2018. Т. 21. № 12. С. 52–61. *DOAJ, Index Copernicus, National Library of Ukraine Vernadsky, Google Scholar, CrossRef, eLibrary, Ulrichs web.*

20. Svyatnenko I. Determinants of financial-mine distribution, gender socialisation, gender-generation and genicocratia in gender culture of Ukraine. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр. / редкол.: Я. В. Зоська (гол. ред.) та ін. Запоріжжя : КПУ, 2019. Вип. 82. С. 65–73.

21. Svyatnenko I. Gender standards and expectations on sexual deviations in the gender culture of Ukraine. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2019. Т. 22. № 1. С. 102–109. *DOAJ, Index Copernicus, National Library of Ukraine Vernadsky, Google Scholar, CrossRef, eLibrary, Ulrichs web.*

22. Svyatnenko I. Peculiarities of valuable hierarchization and gender identities of men and women. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики* : зб. наук. пр. / редкол.: Я. В. Зоська (гол. ред.) та ін. Запоріжжя : КПУ, 2019. Вип. 83. С. 35–44.

23. Svyatnenko. I. Gender xenophobia: candidate gender behavior in a love and preliminary period. *Грані* : науково-теоретичний альманах / редкол.: С. А. Квітка (гол. ред.) та ін. ; ДНУ ім. Олеся Гончара. Дніпро : Грані, 2019. Т. 22. № 3. С. 85–94. *DOAJ, Index Copernicus, National Library of Ukraine Vernadsky, Google Scholar, CrossRef, eLibrary, Ulrichs web.*

Статті в наукових періодичних виданнях інших держав із напряму, з якого підготовлено дисертацію

24. Svyatnenko I., Romanenko Yu. Cultural and socio-systemological model of principles of sociology of gender culture of ukraine and understanding of its subject: according to the results of the doctoral dissertation. *Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej* : Scientific Journal of Polonia University. Czestochowa : The Publishing House of Poloniyna Academy «Educator», 2020. Vol. 38. № 1-2. P. 267–270. *Polish scientific and professional electronic journals; General Impact Factor; Punktacjaczasopism; Ulrichs Web; Cite Factor; DRJI; Nukat; Sindexs; ROAD; Index Copernicus; Crossref; World Cat; Universitätsbibliothek Leipzig; Scilit; TIB; JIFactor; ESJI; PBN.*

Внесок здобувача: визначення взаємозв'язків між поняттєво-категорійним апаратом культурної та соціальною системологією й засадами соціології гендерної культури.

25. Svyatnenko I., Romanenko Yu. Peculiarities of the gender culture of Ukraine: verification of the socio-systemological approach (according to the results of the author's empirical research). *Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej* : Scientific Journal of Polonia University. Czestochowa : The Publishing House of Poloniyna Academy «Educator», 2020. Vol. 39. № 2. P. 267–274. *Polish scientific and professional electronic journals; General Impact Factor; Punktacjaczasopism; UlrichsWeb; CiteFactor; DRJI; Nukat; Sindexs; ROAD; Index Copernicus; Crossref; WorldCat; Universitätsbibliothek Leipzig; Scilit; TIB; JIFactor; ESJI; PBN.*

Внесок здобувача: систематизація та інтерпретація емпіричних даних, а також побудова тезаурусу-глосарію (авторський словник) термінології дисертаційної концепції.

Публікації, що додатково відображають наукові результати дисертації та засвідчують обов'язкову апробацію матеріалів дисертації

26. Святненко І. Морально-релігійні аспекти визначення матріархату як соціо-гендерного феномену. *Світове українство як апологет та реставратор української національної ідеї* : зб. тез доповідей науково-практичного круглого столу (18 квітня 2018 р., м. Запоріжжя). Запоріжжя : КПУ, 2016. С. 41–43.

27. Святненко І. О. Технології гендерного насильства в інституціях сім'ї, виховання та освіти. *Освіта та соціалізація особистості* : матеріали V Всеукр. інтернет-конф. (12–13 травня 2017 р., Одеса-Запоріжжя). Одеса : ДУ «ПНПУ ім. К. Д. Ушинського», 2017. С. 76–78.

28. Святненко І. О. Соціокультурне розуміння гендерного насильства (на прикладі гендерної кастрації). *Південноукраїнські наукові студії* : матеріли І Всеукр. наук.-практ. конф. студентів та молодих вчених (03 квітня 2018 р., м. Одеса). Одеса : ПНПУ імені К. Д. Ушинського, 2018. С. 101–103.

29. Святненко І. О. Гендерні культури: компаративний аналіз. *Формування стратегії міжнародної комунікації особистості учня в онтогенезі: від методики до методології* : тези Міжнар. наук.-практ. конф.

(13–14 вересня 2018 р., м. Мелітополь). Мелітополь : Вид-во НДПУ ім. Богдана Хмельницького, 2018. С. 250–253.

30. Святненко І. О. Прихована андроцидарність гендерної культури України: пострадянський мейнстрим. *Могилянські читання – 2018: Досвід та тенденції розвитку суспільства в Україні: глобальний, національний та регіональний аспекти* : тези доп. XXI Всеукр. наук.-метод. конф. «Сталий розвиток університетської системи освіти. Соціокультурні процеси на Півдні України в сучасних вимірах» (12–17 листопада 2018 р., м. Миколаїв). Миколаїв : Вид-во ЧНУ ім. Петра Могили, 2018. С. 51–52.

31. Святненко І. О. Гендерна ксенофобія: теоретичний та емпіричний аспекти. *Іноваційний потенціал та правове забезпечення соціально-економічного розвитку України: виклик глобального світу* : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. (22–23 травня 2019 р., Полтава). Київ : Університет «Україна», 2019. С. 132–136.

32. Святненко І. О. Матріархат і генікократія в гендерних ієрархіях. *Розвиток основних напрямів соціогуманітарних наук: проблеми та перспективи* : зб. статей та тез доп. за матеріалами VI Всеукр. наук.-практ. конф. (6–7 червня 2019 р., м. Кам'янське). Кам'янське : ДДТУ, 2019. С. 63–66.

33. Святненко І. О. Матріархат в міждисциплінарному дискурсі: до проблеми ресемантизації. *Актуальні проблеми сучасного суспільства в фокусі соціології* : матеріали VI Всеукр. наук.-практ. конф. (14 березня 2019 р., м. Київ). Київ : НАУ, 2019. С. 108–111.

34. Святненко І. Феномен сакралізації материнства в українській гендерній культурі: чинники і можливі наслідки. *Соціальне прогнозування та проектування майбутнього країни: проблеми мира та ненасильства в змінах глобального порядку* : матеріали IX Міжнар. наук. конф. (12 квітня 2019 р., м. Запоріжжя) / М. А. Лепський (гол. ред.), Т. Ф. Бірюкова (гол. ред.), І. О. Кудінов (наук. ред.) ; ред. кол., І. І. Капріцин, Т. І. Бутченко, В. О. Скворець, Є. Г. Цокур. Запоріжжя : КСК-Альянс, 2019. С. 60–61.

35. Святненко І. О. Мізандрія і гомофобія в гендерній культурі України. *Придніпровські соціологічні читання* : зб. матеріалів IV Всеукр. наук.-практ. конф. (4 жовтня 2019 р., м. Дніпро) / відп. за вип. В. В. Кривошеїн. Дніпро : Видавничо-поліграфічний дім «Формат А+», 2019. С. 53–56.

36. Святненко И. А. Гендерные дрессуры: социологическое понимание. *Наука и образование в современном мире* : материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 175-летию Абая (24 апреля 2020 г., г. Караганда). Караганды : РИО «Болашак-Баспа» 2020. С. 114–116.

Додаток Б

АНКЕТА ЕМПІРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

ВЕЛЬМИШАНОВН(ИЙ, А) ПАН(Е), ПАН(І)!

Просимо Вас взяти участь в опитування, присвяченому важливій соціальній темі міжстатевих відносин. В кожному з запитань запропонованої Вам анкети необхідно обрати один або декілька варіантів відповіді в залежності від примітки в дужках. Організатори дослідження гарантують повну анонімність опитування та використання його результатів в узагальненій формі. В деяких запитаннях треба обрати, в залежності від статі тих, кого Ви будете оцінювати, один або декілька варіантів відповіді в кожному із стовпців таблиці (окремо для чоловіків і окремо для жінок).

1. Чи погоджуєтесь Ви із наведеними нижче твердженнями?

ОБЕРІТЬ ЛИШЕ ОДИН ВАРІАНТ ВІДПОВІДІ, ПОСТАВИВШИ + АБО ІНШУ ПОМІТКУ У ГРАФІ ІЗ ВІДПОВІДНИМ ВАРІАНТОМ

ТВЕРДЖЕННЯ	***ВАРІАНТИ ВІДПОВІДЕЙ***		
	ТАК	**НІ**	**ВАЖКО ВІДПОВІСТИ**
1.1. Жінка в суспільстві і державі є берегинею спокою і порядку			
1.2. Жінка як мати є джерелом життя			
1.3. Чоловік, скоріше, випадковість, жінка – необхідність			
1.4. В духовному відношенні жінка стоїть вище за чоловіка			
1.5. Жінка краще, аніж чоловік, розбирається у душевних проблемах і відносинах між людьми			
1.6. Якщо дитина втратила батька, то вона напівсирота, якщо мати – то повна сирота			
1.7. Жінка краще, аніж чоловік, розбирається у вихованні дітей і може навчити кращому			

2. Визначте, яка модель відносин найбільше влаштовувала б Вас щодо чоловіків та жінок (Оберіть лише один з варіантів відповіді).

2.1. Чоловік є вищим за жінку

2.2. Жінка є вищою за чоловіка

2.3. Чоловік і жінка є рівними

3. Визначте, яка модель відносин фактично існує між Вами і чоловіком (жінкою) (Оберіть лише один з варіантів відповіді).

3.1. Чоловік є вищим за жінку

3.2. Жінка є вищою за чоловіка

3.3. Чоловік і жінка є рівними

4. Уявіть собі, що Ви стали свідком наступної ситуації. Ви їдете в громадському транспорті (автобусі, тролейбусі, метро) і бачите двох молодих чоловіків (молодих жінок), які неприховано цілуються один з одним (одна з одною). Визначте, як би Ви відреагували на таку ситуацію щодо чоловіків та щодо жінок? (Оберіть лише один з варіантів відповіді в кожному із стовпчиків).

4.1. ЩОДО МОЛОДИХ ЧОЛОВІКІВ	*4.2. ЩОДО МОЛОДИХ ЖІНОК*
4.1.1. Не звернув би (не звернула б) жодної уваги	4.2.1. Не звернув би (не звернула б) жодної уваги
4.1.2. Зробив би (зробила б) їм зауваження, обмежившись цим	4.2.2. Зробив би (зробила б) їм зауваження, обмежившись цим
4.1.3. Почав би (почала б) гучно обурюватись і читати нотацію з приводу неприпустимості подібної поведінки.	4.2.3. Почав би (почала б) гучно обурюватись і читати нотацію з приводу неприпустимості подібної поведінки.
4.1.4. Почав би (почала б) гучно обурюватись і читати нотацію з приводу неприпустимості подібної поведінки, а також звертати увагу інших пасажирів на те, що відбувається.	4.2.4. Почав би (почала б) гучно обурюватись і читати нотацію з приводу неприпустимості подібної поведінки, а також звертати увагу інших пасажирів на те, що відбувається.
4.1.5. Застосував би (застосувала б) щодо них фізичну агресію, спробувавши видалити їх з транспорту (автобусу, тролейбусу, метро)	4.2.5. Застосував би (застосувала б) щодо них фізичну агресію, спробувавши видалити їх з транспорту (автобусу, тролейбусу, метро)

5. Чим би Ви змогли б обгрунтувати припущену Вами реакцію в ситуації, описаної в питанні 4? (Оберіть лише один з варіантів відповіді).

5.1. Це цілком нормально і припустимо, тому неварто звертати на це увагу

5.2. Це є гідним осуду, оскільки цілуватись можна лише з представниками протилежної статі

5.3. Це є цілком припустимим для жінок, але неприпустимим для чоловіків.

5.4. Це є морально-припустимим для чоловіків, але морально-неприпустимим для жінок.

5.5. Це не є морально-припустимим ані для жінок, ані для чоловіків.

5.6. Наслідком такої поведінки для чоловіків має бути кримінальне покарання.

5.7. Наслідком такої поведінки для жінок має бути кримінальне покарання.

6. Уявіть собі, що Ви стали свідком наступної ситуації. Невідомі Вам чоловік і жінка сваряться між собою в публічному місці, супроводжуючи сварку криками, образами, стусанами і запотиличниками. Визначте прийнятну для Вас оцінку ситуації щодо чоловіка та жінки. (Оберіть лише один з варіантів відповіді).

6.1. Поведінка обох сторін є цілком нормальною одне щодо одного, оскільки це конфлікт, і як чоловік, так і жінка, поводять себе в звичний для подібних ситуацій спосіб.

6.2. Чоловік в таких ситуаціях має поводити себе стримано, терпіти, не припускати на адресу жінки як словесної агресії, так і фізичних дій.

6.3. Жінка може чинити щодо чоловіка будь-які агресивні дії, адже вона є слабішою і їй це дозволяється.

6.4. Жінка в таких ситуаціях має поводитись себе стримано, терпіти, не припускати на адресу чоловіка як словесної агресії, так і фізичних дій.

6.5. Чоловік може чинити щодо жінки будь-які агресивні дії, адже він є сильнішим, і тому жінка має це усвідомлювати.

7. Яким чином мають змінюватися відносини чоловіків та жінок із друзями (подругами) одної з ними статі після вступу в шлюб? (Оберіть лише один з варіантів відповіді в кожному із стовпчиків).

ВАРІАНТИ ВІДПОВІДЕЙ	
Відносини чоловіків із друзями однієї статі (іншими чоловіками) після вступу в шлюб	***Відносини жінок із подругами однієї статі (іншими жінками) після вступу в шлюб***
1. Відносини з колишніми друзями мають бути припинені. Адже тепер у чоловіка є сім'я, а друзі мають залишитися в минулому	1. Відносини з колишніми подругами мають бути припинені. Адже тепер у жінки є сім'я, а подруги мають залишитися в минулому
2. Відносини з колишніми друзями мають бути обмежені в часі і підтримуватись за згодою жінки. Адже тепер у чоловіка є сім'я, а вона є важливішою за дружбу	2. Відносини з колишніми подругами мають бути обмежені в часі і підтримуватись за згодою чоловіка. Адже тепер у жінки є сім'я, а вона є важливішою за дружбу
3. Відносини з колишніми друзями можуть підтримуватись за умови дружби сімей, коли жінки опосередковують/приймають участь у спілкуванні чоловіків одне з одним і спілкуються одна з одною	3. Відносини з колишніми подругами можуть підтримуватись за умови дружби сімей, коли чоловіки опосередковують/приймають участь у спілкуванні жінок одне з одною і спілкуються одне з одним
4. Відносини з колишніми друзями мають залишатися в тому ж вигляді, в якому вони мали місце до вступу в шлюб і не повинні змінюватись в будь-якому відношенні	4. Відносини з колишніми подругами мають залишатися в тому ж вигляді, в якому вони мали місце до вступу в шлюб і не повинні змінюватись в будь-якому відношенні

8. Визначте Ваше ставлення до представників міноритарних гендерних груп (геїв, бісексуалів, лесбіянок, повій) (Оберіть лише один з варіантів відповіді, позначивши цифрою у відповідній клітинці з зазначеною гендерною групою номер варіанту відповіді).

ВАРІАНТ ВІДПОВІДІ	*ГЕЇ*	*ЛЕСБІЯНКИ*	*БІСЕКСУАЛИ*	*ПОВІЇ*
8.1. Представники цих груп мають приховувати свою приналежність і соромитися її. Але їх приналежність до цих груп не може бути підставою для морального осуду, притягнення до юридичної відповідальності і обмеження в будь-яких правах				
8.2. Представники цих груп можуть відкрито заявляти про свою приналежність і не соромитися її. Їм можна дозволити проводити різні публічні акції, відкрито збиратись в громадських місцях, а також зрівняти їх в правах з іншими групами населення				
8.3. Представники цих груп мають приховувати свою приналежність і соромитися її. Їх, якщо вони визнають приналежність до цих груп, треба піддавати моральному осуду, притягати до юридичної відповідальності і всіляко обмежувати в усіх правах				

9. Уявіть собі, що чоловік (або жінка) з яким (або з якою) Ви перебуваєте в шлюбі, підтримує регулярні відносини із друзями (подругами). З наведених нижче варіантів оберіть той, який в найбільшій мірі відповідає Вашій оцінці цієї ситуації і відповідним діям в ній. Якщо Ви є чоловіком, то обираєте варіанти лівого стовпчика, якщо жінка – правого (Оберіть лише один з варіантів відповіді в кожному із стовпчиків).

9.1. ЩОДО ЧОЛОВІКІВ	*9.2. ЩОДО ЖІНОК*
9.1.1. Така ситуація є цілком припустимою. Я не втручатимуся в спілкування жодним чином	9.1.2. Така ситуація є цілком припустимою. Я не втручатимуся в спілкування жодним чином
9.1.2. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене.	9.2.2. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене.
9.1.3. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене, і я буду в непрямий спосіб (через умовляння, емоційний вплив тощо) перешкоджати цьому.	9.2.3. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене, і я буду в непрямий спосіб (через умовляння, емоційний вплив тощо) перешкоджати цьому.

9.1.4. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене. Я буду прямими способами активно перешкоджати цьому, оскільки таке спілкування в шлюбі вважаю неприйнятним. Адже подібні відносини часто бувають на грунті нетрадиційної сексуальної орієнтації чоловіків.	9.2.4. Така ситуація, хоча і є припустимою, буде спричиняти внутрішнє напруження для мене, і я буду прямими способами активно перешкоджати цьому, оскільки таке спілкування в шлюбі вважаю неприйнятним. Адже подібні відносини часто бувають на грунті нетрадиційної сексуальної орієнтації жінок.
9.1.5. Така ситуація, спричиняти внутрішнє напруження для мене через ревнощі, які я переживатиму у зв'язку із дружніми відносинами чоловіків. Адже єдиним другом чоловіка в шлюбі є його жінка.	9.2.5. Така ситуація, спричиняти внутрішнє напруження для мене через ревнощі, які я переживатиму у зв'язку із дружніми відносинами жінок. Адже єдиним другом жінки в шлюбі її чоловік.

10. Вкажіть найприйнятніший для Вас варіант розпорядження фінансами членів сім'ї на основі державно-зареєстрованого або цивільного шлюбу (незареєстрованого вільного проживання) (Оберіть лише один з варіантів відповіді).

10.1. Всіма фінансами сім'ї має розпоряджатися чоловік, безвідносно до того, якою є величина його особистих доходів і сукупних доходів членів сім'ї. Адже він є компетентнішим за жінку в подібних питаннях і краще розуміється в фінансових витратах.

10.2. Всіма фінансами сім'ї має розпоряджатися жінка, безвідносно до того, якою є величина її особистих доходів і сукупних доходів членів сім'ї. Адже вона є компететнішою за чоловіка в таких питаннях і краще розуміється в фінансових витратах.

10.3. Як чоловік, так і жінка в рамках сім'ї мають відокремлені бюджети. Кожен сам розпоряджається приналежними йому доходами, проте, за наявності спільних витрат, сторони роблять відповідні внески в спільний фінансовий фонд.

11. Уявіть собі, що Ви стали свідком наступної ситуації. Ви знаходитесь на дитячому майданчику (зі своєю дитиною за наявності або без неї). Між хлопчиком і дівчинкою чотирьох-п'ятирічного віку виникає бійка. Дівчинка наносить хлопчику удар по обличчю, він відповідає їй тим самим. Далі діти обмінюються стусанами і ляпасами. Із наведених нижче варіантів оберіть прийнятну для Вас оцінку ситуації і спосіб Ваших дій щодо дітей (Оберіть лише один з варіантів відповіді)..

11.1. Хлопчик однозначно має бути покараний. Адже він як майбутній чоловік має стримувати свою агресію. Якщо його не покарати, то він буде і надалі бити жінок.

11.2. Дівчинка має бути покараною. Адже вона як майбутня жінка має стримувати свою агресію. Якщо її не покарати, то він буде і надалі бити чоловіків.

11.3. Те, що діти час від часу можуть бити одне одного, є цілком природним для них. Я не стала б втручатися в цю ситуацію і, тим більше, застосовувати будь-які покарання як щодо хлопчика, так і щодо дівчинки

11.4. Обидва учасники бійки (як хлопчик, так і дівчинка) мають бути покараними. Адже така поведінка в усіх випадках є морально неприйнятною як для хлопчика, так і для дівчинки.

12. Визначте, чи погоджуєтесь Ви із наявністю в українському суспільстві наступних проблемних явищ (Оберіть декілька варіантів відповіді).

ПРОБЛЕМНІ ЯВИЩА	***Так, це проблемне явище в нашому суспільстві беззаперечно існує і є достатньо поширеним***	***Ні, це проблемне явище в нашому суспільстві не існує і мені не доводилося із ним стикатись***
12.1. розгвинчування андрофобії в ЗМІ (демонізації чоловіків та чоловічих цінностей (Male-bashing), поширення багаточисельних ток-шоу, проблемно-орієнтованих передач, які є спрямованими на закцентовування негативного ставлення до аморальності чоловіків, всіляке розгвинчування тем чоловічої зради, неналежного ставлення до дітей, сумнівності моральної репутації, кримінальних та інших подібних схильностей чоловіцтва тощо)		
12.2. виправдання насильства щодо чоловіків шляхом популяризації наукових знань з практичної психології, правознавства; просвітницької діяльності у сфері приборкування непокірних чоловіків.		
12.3. заохочення побутового пияцтва серед чоловіків в поєднанні утримування від споживання алкоголю та надспоживання міцних алкогольних напоїв (заохочення так званого «святкового алкоголізму»).		

12.4. наявність дискримінаційних щодо чоловіків норм в сімейному законодавстві (закріплення фактичного безправ'я чоловіків в більшості сімейних обставин: в шлюбі, за умов дітонародження чи прийняття рішення про аборт, щодо виховання дітей, щодо розлучення та призначення аліментів тощо). 12.5. армійське рабство, яке полягає в створенні руйнівних щодо психіки та організму чоловіка (у порівнянні з жінками) умов військової служби, починаючи від неналежного харчування і закінчуючи кримінальними позастатутними взаєминами із суїцидальними наслідками та подальшою інвалідизацією чоловіків у постслужбовий період.		
12.6. пенітенціарне рабство та штучне погіршення умов тримання чоловіків (у порівнянні з жінками) в слідчих ізоляторах, тюрмах, призначення суворіших, у порівнянні з жінками, вироків та катування в процесі здійснення покарань.		
12.7. створення переважно важких, небезпечних та шкідливих для здоров'я умов праці та ігнорування заходів безпеки щодо чоловіків (у порівнянні з жінками), що призводить до зростання статистики травматизму та смертності серед чоловіків.		
12.8. дефіцит медичного обслуговування, орієнтованого на чоловіків; відсутність андрологічного огляду та лікування попри поширеність та здешевленість гінекологічного огляду та лікування для жінок.		
12.9. меншовартісне виховання чоловіків, тобто, пропаганда завищеної материнства, жіноцтва та дитинства у порівнянні з батьківством, спекуляція на інтересах дітей задля нав'язування чоловікам життєвих сценаріїв, зорієнтованих на задоволення споживацьких потреб та інтересів жінок та дітей.		
12.10. соціальні стереотипи, які роблять можливою надмірну експлуатацію чоловіків та виправдовують жертвоприношення чоловічого життя заради сім'ї (жінок та дітей), погляди на чоловіка як на видатковий матеріал, гарматне м'ясо, використання ідеології сімейної рівності задля забезпечення жіночих привілеїв.		

13. ***Визначте Вашу згоду/незгоду із наведеними нижче твердженнями***

ТВЕРДЖЕННЯ	***Так, повністю згоден***	***Ні, категорично не згоден***
13.1. Жінки сприяють досягненню миру та злагоди в суспільстві, в той час як більшість війн відбуваються з чоловічої ініціативи		
13.2. Якщо щодо жінки хтось виявляє зневажливе ставлення, то це є неприпустимим, в той час як чоловік може це стерпіти.		
13.3. В Україні відносини між чоловіком і жінкою базуються на засадах гендерної рівності		
13.4. Якщо жінка обирає для чоловіка предмети одягу та аксесуари, то так і має бути, оскільки жінки мають більш розвинений (у порівнянні з чоловіками) естетичний смак		
13.5.Якщо жінка визначає щоденний раціон харчування для сім'ї, то так і має бути, оскільки жінки краще (у порівнянні з чоловіками) розуміються на продуктах харчування, їх корисності/шкідливості для організму тощо.		
13.6. Непоступливість жінки в сфері сексу – це вияв правильної поведінки, адже непоступливість щодо чоловічих сексуальних бажань для неї є нормальною і звичною		
13.7. Більшість побутових проблем і задоволення повсякденних потреб (їжа, одяг, прибирання помешкання, догляд за дітьми та ін..) чоловіки, як правило, неспроможні вирішувати та здійснювати без жінок		
13.8. Чоловіки самі є винними, якщо жінки їх принижують.		
13.9. В нашому суспільстві чоловікові набагато легше знайти собі гідну «половинку», аніж жінці знайти собі гідного чоловіка		
13.10. Чоловік має знання, а жінка знає життя.		
13.11. Жінки, як правило, живуть не для себе, а для дітей, в той час як чоловіки виявляють щодо них тваринний егоїзм		
13.12. Жінки в Україні є безпорадними і залежними від чоловіків і часто стають жертвами чоловічого насильства		

14. Прорангуйте групи цінностей із запропонованого переліку з 10 цінностей. Для цього оцініть кожну з груп за ступенем значущості, оцінивши в 10 балів групу цінностей найвищого рівня, в 1 бал – групу цінностей найнижчого рівня. Решта груп цінностей мають отримати проміжні оцінки (9, 8, 7 і т.д.) балів

ГРУПА ЦІННОСТЕЙ	*ОЦІНКА ЗНАЧУЩОСТІ (В БАЛАХ)*
1. Цінності, пов'язані з кар'єрою та трудовою діяльністю (професійна самореалізація, матеріальна та психологічна задоволеність працею)	
2. Сімейні цінності (здоров'я членів родини, фінансовий та майновий добробут, добра організованість побуту)	
3. Політичні та правові цінності (стабільність державної влади, єдність держави, правова безпека)	
4. Релігійні цінності (віра в Бога, жертовність, альтруїзм, любов)	
5. Економічні цінності (багатство, заможність)	
6. Цінності, пов'язані з материнством та дитинством (благополуччя жінок та дітей)	
7. Цінності соціального престижу та визнання (здобуття поваги соціальних зв'язків, членства в різних групах)	
8. Освітньо-інтелектуальні цінності (інтелектуальний розвиток, освіченість, різнобічність знань в різних галузях)	
9.	

15. Позначте особливості з поданого нижче переліку, які, на Вашу думку, мають відповідати характеру чоловіків і жінок.

<u>Уточнення.</u> Тут йдеться про ті риси характеру, які мають бути у чоловіків та жінок, а не ті, які в них є в дійсності. Просимо врахувати цей нюанс при відповіді на запитання.

15.1. РИСИ ХАРАКТЕРУ, ЯКІ МАЮТЬ БУТИ У ЧОЛОВІКІВ	**15.2. РИСИ ХАРАКТЕРУ, ЯКІ МАЮТЬ БУТИ У ЖІНОК**
15.1.1. віра в себе; 15.1.2. вміння поступатися; 15.1.3. здатність допомогти; 15.1.4. схильність відстоювати власні погляди; 15.1.5. серйозність; 15.1.6. сором'язливість; 15.1.7. совісність; 15.1.8. атлетичність; 15.1.9. ніжність; 15.1.10. театральність; 15.1.11. наполегливість; 15.1.12. чутливість до лестощів; 15.1.13. успішність;	15.2.1. віра в себе; 15.2.2. вміння поступатися; 15.2.3. здатність допомогти; 15.2.4. схильність відстоювати власні погляди; 15.2.5. серйозність; 15.2.6. сором'язливість; 15.2.7. совісність; 15.2.8. атлетичність; 15.2.9. ніжність; 15.2.10. театральність; 15.2.11. наполегливість; 15.2.12. чутливість до лестощів; 15.2.13. успішність;

15.1.14. сильна особистість;	15.2.14. сильна особистість;
15.1.15. відданість;	15.2.15. відданість;
15.1.16. непередбачуваність;	15.2.16. непередбачуваність;
15.1.17. стримування сили та агресії;	15.2.17. стримування сили та агресії;
15.1.18. жіночість;	15.2.18. жіночість;
15.1.19. надійність;	15.2.19. надійність;
15.1.20. аналітичні здібності;	15.2.20. аналітичні здібності;
15.1.21. вміння співчувати;	15.2.21. вміння співчувати;
15.1.22. схильність до ревнощів;	15.2.22. схильність до ревнощів;
15.1.23. здатність до лідерства;	15.2.23. здатність до лідерства;
15.1.24. турбота про людей;	15.2.24. турбота про людей;
15.1.25. прямота, правдивість;	15.2.25. прямота, правдивість;
15.1.26. схильність до ризику;	15.2.26. схильність до ризику;
15.1.27. розуміння інших;	15.2.27. розуміння інших;
15.1.28. прихованість;	15.2.28. прихованість;
15.1.29. швидкість у прийнятті рішень;	15.2.29. швидкість у прийнятті рішень;
15.1.30. емоційність (схильність до того, щоб відкрито виявляти власні емоції);	15.2.30. емоційність (схильність до того, щоб відкрито виявляти власні емоції);
15.1.31. щирість;	15.2.31. щирість;
15.1.32. самодостатність (схильність покладатися переважно на себе);	15.2.32. самодостатність (схильність покладатися переважно на себе);
15.1.33. здатність втішити;	15.2.33. здатність втішити;
15.1.34. марнославство;	15.2.34. марнославство;
15.1.35. владність;	15.2.35. владність;
15.1.36. тихий голос;	15.2.36. тихий голос;
15.1.37. фізична привабливість;	15.2.37. фізична привабливість;
15.1.38. мужність;	15.2.38. мужність;
15.1.39. теплота, сердечність;	15.2.39. теплота, сердечність;
15.1.40. пошук визнання у протилежної статі;	15.2.40. пошук визнання у протилежної статі;
15.1.41. наявність чіткої власної позиції;	15.2.41. наявність чіткої власної позиції;
15.1.42. м'якість;	15.2.42. м'якість;
15.1.43. вміння дружити;	15.2.43. вміння дружити;
15.1.44. агресивність;	15.2.44. агресивність;
15.1.45. довірливість;	15.2.45. довірливість;
15.1.46. балакучість;	15.2.46. балакучість;
15.1.47. схильність вести за собою;	15.2.47. схильність вести за собою;
15.1.48. інфантильність;	15.2.48. інфантильність;
15.1.49. гнучкість, вміння пристосовуватись до обставин;	15.2.49. гнучкість, вміння пристосовуватись до обставин;
15.1.50. індивідуалізм;	15.2.50. індивідуалізм;
15.1.51. обмеженість щодо послуговування лайливими словами (матерна лексика);	15.2.51. обмеженість щодо послуговування лайливими словами (матерна лексика);
15.1.52. несистематичність;	15.2.52. несистематичність;
15.1.53. змагальність та конкурентність;	15.2.53. змагальність та конкурентність;
15.1.54. любов до дітей;	15.2.54. любов до дітей;
15.1.55. тактовність та чемність;	15.2.55. тактовність та чемність;
15.1.56. амбітність, честолюбство;	15.2.56. амбітність, честолюбство;
15.1.57. спокійність та стриманість;	15.2.57. спокійність та стриманість;
15.1.58. традиційність, схильність до дотримання умовностей.	15.2.58. традиційність, схильність до дотримання умовностей.

16. Позначте особливості з поданого нижче переліку, які, на Вашу думку, фактично відповідають характеру знайомих Вам чоловіків і жінок.

<u>Уточнення.</u> Тут йдеться про ті риси характеру, які є в дійсності у знайомих Вам чоловіків і жінок. Просимо врахувати цей нюанс при відповіді на запитання.

16.1. РИСИ ХАРАКТЕРУ, ЯКІ Є У ЧОЛОВІКІВ	**16.2. РИСИ ХАРАКТЕРУ, ЯКІ Є У ЖІНОК**
16.1.1. віра в себе;	16.2.1. віра в себе;
16.1.2. вміння поступатися;	16.2.2. вміння поступатися;
16.1.3. здатність допомогти;	16.2.3. здатність допомогти;
16.1.4. схильність відстоювати власні погляди;	16.2.4. схильність відстоювати власні погляди;
16.1.5. серйозність;	16.2.5. серйозність;
16.1.6. сором'язливість;	16.2.6. сором'язливість;
16.1.7. совісність;	16.2.7. совісність;
16.1.8. атлетичність;	16.2.8. атлетичність;
16.1.9. ніжність;	16.2.9. ніжність;
16.1.10. театральність;	16.2.10. театральність;
16.1.11. наполегливість;	16.2.11. наполегливість;
16.1.12. чутливість до лестощів;	16.2.12. чутливість до лестощів;
16.1.13. успішність;	16.2.13. успішність;
16.1.14. сильна особистість;	16.2.14. сильна особистість;
16.1.15. відданість;	16.2.15. відданість;
16.1.16. непередбачуваність;	16.2.16. непередбачуваність;
16.1.17. стримування сили та агресії;	16.2.17. стримування сили та агресії;
16.1.18. жіночість;	16.2.18. жіночість;
16.1.19. надійність;	16.2.19. надійність;
16.1.20. аналітичні здібності;	16.2.20. аналітичні здібності;
16.1.21. вміння співчувати;	16.2.21. вміння співчувати;
16.1.22. схильність до ревнощів;	16.2.22. схильність до ревнощів;
16.1.23. здатність до лідерства;	16.2.23. здатність до лідерства;
16.1.24. турбота про людей;	16.2.24. турбота про людей;
16.1.25. прямота, правдивість;	16.2.25. прямота, правдивість;
16.1.26. схильність до ризику;	16.2.26. схильність до ризику;
16.1.27. розуміння інших;	16.2.27. розуміння інших;
16.1.28. прихованість;	16.2.28. прихованість;
16.1.29. швидкість у прийнятті рішень;	16.2.29. швидкість у прийнятті рішень;
16.1.30. емоційність (схильність до того, щоб відкрито виявляти власні емоції);	16.2.30. емоційність (схильність до того, щоб відкрито виявляти власні емоції);
16.1.31. щирість;	16.2.31. щирість;
16.1.32. самодостатність (схильність покладатися переважно на себе);	16.2.32. самодостатність (схильність покладатися переважно на себе);
16.1.33. здатність втішити;	16.2.33. здатність втішити;
16.1.34. марнославство;	16.2.34. марнославство;
16.1.35. владність;	16.2.35. владність;
16.1.36. тихий голос;	16.2.36. тихий голос;
16.1.37. фізична привабливість;	16.2.37. фізична привабливість;
16.1.38. мужність;	16.2.38. мужність;
16.1.39. теплота, сердечність;	16.2.39. теплота, сердечність;
16.1.40. пошук визнання у протилежної статі;	16.2.40. пошук визнання у протилежної статі;

16.1.41. наявність чіткої власної позиції; 16.1.42. м'якість; 16.1.43. вміння дружити; 16.1.44. агресивність; 16.1.45. довірливість; 16.1.46. балакучість; 16.1.47. схильність вести за собою; 16.1.48. інфантильність; 16.1.49. гнучкість, вміння пристосовуватись до обставин; 16.1.50. індивідуалізм; 16.1.51. обмеженість щодо послуговування лайливими словами (матерна лексика); 16.1.52. несистематичність; 16.1.53. змагальність та конкурентність; 16.1.54. любов до дітей; 16.1.55. тактовність та чемність; 16.1.56. амбітність, честолюбство; 16.1.57. спокійність та стриманість; 16.1.58. традиційність, схильність до дотримання умовностей.	16.2.41. наявність чіткої власної позиції; 16.2.42. м'якість; 16.2.43. вміння дружити; 16.2.44. агресивність; 16.2.45. довірливість; 16.2.46. балакучість; 16.2.47. схильність вести за собою; 16.2.48. інфантильність; 16.2.49. гнучкість, вміння пристосовуватись до обставин; 16.2.50. індивідуалізм; 16.2.51. обмеженість щодо послуговування лайливими словами (матерна лексика); 16.2.52. несистематичність; 16.2.53. змагальність та конкурентність; 16.2.54. любов до дітей; 16.2.55. тактовність та чемність; 16.2.56. амбітність, честолюбство; 16.2.57. спокійність та стриманість; 16.2.58. традиційність, схильність до дотримання умовностей.

17. З наведених нижче варіантів відповідей оберіть той, який є для Вас прийнятним.

<u>Уточнення.</u> Для відповіді на запитання згадайте себе, коли Ви були дитиною. Якщо цей досвід не пригадується, уявіть себе на місці дитини і дайте відповіді так, ніби Ви опинились в дитинстві. При відповіді необхідно обрати лише один варіант із запропонованих за кожним із підпунктів.

17.1. Ким Ви уявляли себе в дитинстві?

17.1.1.хлопчиком;

17.1.2. дівчинкою

17.2. Коли Ви мріяли про те, як Ви станете дорослим (дорослою), то ким Ви себе уявляли?

17.2.1.дядьком або тіткою;

17.2.1. чоловіком або дружиною;

17.2.3.татом чи мамою.

17.3. Ким Ви хотіли бути в дитинстві, коли виростете:

17.3.1. дядьком або тіткою;

17.3.2. чоловіком або дружиною;

17.3.3. татом чи мамою.

17.4. Чи могло б бути так, що Ви ввечері лягли спати хлопчиком (дівчинкою), а вранці прокинулися дівчинкою (хлопчиком)?

17.4.1. Так

17.4.2. Ні

17.5. А якби це було можливо, чи хотіли б Ви в дитинстві заснути хлопчиком (дівчинкою), а прокинутися дівчинкою (хлопчиком)?

17.5.1. Так
17.5.2. Ні

18. Прорангуйте запропоновані нижче групи осіб так, щоб на першому (найвищому) місці виявилася група, потреби та інтереси якої є найважливішими, далі – менш важливими і т.д. Для групи із найвищим місцем визначте ранг, який дорівнює 5, для групи із найнижчим місцем – ранг, який дорівнює 1.

18.1. Гетеросексуальні чоловіки;
18.2. Гетеросексуальні жінки;
18.3. Діти;
18.4. Геї;
18.5. Лесбіянки;
18.5. Бісексуали.

19. Охарактеризуйте, яким чином мають будуватися відносини чоловіка (жінки) і дітей після виникнення близьких відносин та сумісного проживання в офіційно зареєстрованому або цивільному шлюбі (Оберіть декілька варіантів відповіді).

19.1. Чоловік має весь свій вільний час присвячувати сім'ї і працювати для добробуту та спокою жінки та дітей;
19.2. Жінка має весь свій вільний час присвячувати сім'ї і працювати для добробуту та спокою чоловіка та дітей;
19.3. Діти для чоловіка мають бути на першому місці у порівнянні з трудовою діяльністю;
19.4. Діти для жінки мають бути на першому місці у порівнянні з трудовою діяльністю;
19.5. Спілкування чоловіка з колишніми друзями може і має бути обмеженим на користь сім'ї;
19.6. Спілкування жінки з колишніми друзями може і має бути обмеженим на користь сім'ї;
19.7. Чоловіки мають узгоджувати з жінками більшість життєво важливих рішень, включаючи вибір місця проживання, навчання дітей, купівлі-продажу нерухомості, відпочинку тощо;
19.8. Жінки мають узгоджувати з чоловіками більшість життєво важливих рішень, включаючи вибір місця проживання, навчання дітей, купівлі-продажу нерухомості, відпочинку тощо;
19.9. Чоловік завжди є в більшій мірі винним жінці і дітям, аніж жінка і діти – чоловікові;
19.10. Жінка завжди є в більшій мірі винною чоловікові і дітям, аніж чоловік і діти – жінці;
19.11. Якщо жінка невдоволена чоловіком, він просто приділяє їй мало часу;
19.12. Якщо чоловік невдоволений жінкою, вона просто приділяє йому мало часу;
19.13. Чоловік витрачає на жінку найкращі роки свого життя;

19.14. Жінка витрачає на чоловіка найкращі роки свого життя.

20. Визначте, чи Ви є згодними (незгодними) із наведеними твердженнями

ТВЕРДЖЕННЯ	ЗГОДЕН	НЕ ЗГОДЕН
20.1. Чоловіки є в більшій мірі, у порівнянні з жінками, схильними до домашнього насильства		
20.2. Для чоловіків, на відміну від жінок, цілком нормально перебувати в умовах, які створюють їм тілесні незручності та принижують їх честь і гідність		
20.3. Для чоловіків цілком природно їсти все без особливої перебірливості, в той час як для жінок є природною перебірливість в їжі задля стрункої форми тіла		
20.4. Виконання щоденних гігієнічних процедур та догляду за тілом для жінок є важливішим, аніж для чоловіків		
20.5. Асортимент предметів одягу в жіночих магазинах має бути ширшим, аніж у чоловічих.		
20.6. Чоловічий гардероб за кількістю речей має бути меншим за жіночий		
20.7. Гарний зовнішній вигляд та доглянутість має для жінки більше значення, аніж для чоловіка		
20.8. Чоловіки рідко скаржаться на стан здоров'я і майже не відвідують лікарів. І це нормально.		
20.9. Жінки, на відміну від чоловіків, часто скаржаться на стан здоров'я і постійно відвідують лікарів. І це нормально.		
20.10. При скоєнні кримінальних злочинів чоловіки отримують жорсткіші покарання, у порівнянні з жінками. І це нормально.		
20.11. Те, що в Україні більше чоловічих місць ув'язнення, аніж жіночих, цілком нормально. Адже чоловіки є жорстокішими за жінок і тому частіше скоюють злочини		

21. Яким чином Ви б поводили себе в період часу, який передував укладенню офіційного шлюбу з занадто ініціативним/ініціативною (активним, наполегливим/активною, наполегливою) сексуальним партнером/партнеркою? Оберіть один з варіантів відповіді.

Примітка. Йдеться про всіх чоловіків та жінок, безвідносно до сімейного стану, та ту поведінку, яку людина могла б уявити як найбільш прийнятну для себе в період дошлюбних відносин.

21.1. Заохочував (ла) б всіляку сексуальну ініціативну та намагалася б використовувати час дошлюбних відносин для сексу в будь-який зручний момент часу.

21.2. Відкрито висловлював би (висловлювала б) партнеру партнерці невдоволення подібною поведінкою, мотивуючи це різними моральними причинами.

21.3. Не заохочував би (не заохочувала б), але і не заперечував би (на заперечувала б) щодо подібної поведінки.

22. Якщо б Ви обрали варіант відповіді 21.2, то якими моральними причинами Ви пояснювали б Вашу непоступливість щодо партнера/партнерки. Оберіть декілька варіантів відповіді.

22.1. Така поведінка є щонайменше непристойною

22.2. Порядні чоловіки/жінки займаються сексом лише опісля реєстрації шлюбу.

22.3. Порядні чоловіки/жінки роблять це лише за взаємною згодою, в зручний час і в прийнятному місці.

22.4. Відносини є важливішими за секс. Духовна близькість є важливішою за тілесну.

22.5.Перш, ніж займатися сексом, партнери мають звикнути одне до одного.

22.6. Секс має винагороджуватись. Немає сенсу займатись сексом без подарункових (фінансових) заохочень.

22.7. Перш ніж займатися сексом, треба домогтися поступливості (гнучкості) партнера/партнерки.

23. Які ролі (види діяльності), на Вашу думку, більше пасують чоловікам і жінкам в сім'ї? Оберіть декілька варіантів відповіді як щодо чоловіків, так і щодо жінок

ЧОЛОВІКАМ	**ЖІНКАМ**
23.1.1 Добувач майна і фінансових ресурсів	23.2.1 Добувачка майна і фінансових ресурсів
23.1.2. Вихователь дітей	23.2.2. Вихователька дітей
23.1.3. Сімейний психолог	23.2.3. Сімейний психолог
23.1.4. Сімейний священник	23.2.4. Сімейний священник
23.1.5. Сімейний дієтолог та валеолог (фахівець в галузі здоров'я)	23.2.5. Сімейний дієтолог та валеолог (фахівець в галузі здоров'я)
23.1.6. Заробітчанин (добувач фінансових ресурсів)	23.2.6. Заробітчанка (добувач фінансових ресурсів)
23.1.7. Виконавець ремонтних робіт по домогосподарству	23.2.7. Виконавиця ремонтних робіт по домогосподарству
23.1.8. Водій автотранспорту	23.2.8. Водій автотранспорту
23.1.9. Виконавець моральних та фізичних покарань щодо дітей	23.2.9. Виконавиця моральних та фізичних покарань щодо дітей
23.1.10. Розподілювач майна і фінансових ресурсів	23.2.10. Розподілювачка майна і фінансових ресурсів
23.1.11. Виконавець повсякденної роботи по домогосподарству (готування їжи, прання, прибирання оселі)	23.2.11. Виконаввиця повсякденної роботи по домогосподарству (готування їжи, прання, прибирання оселі)
23.1.12. Ментор (наставник)	23.2.12. Менторка (наставниця)

24. Як Ви ставитеся до створення окремих депозитів (індивідуальних фінансових накопичень, про які невідомо, чи вони є, іншій стороні – чоловіку або жінці) в рамках сімейного бюджету? Оберіть лише один варіант відповіді.

24.1. Ставлюсь до цього позитивно: кожен може створювати такі депозити.

24.2. Ставлюсь до цього негативно: цього не повинно бути за наявності сімейного бюджету.

24.3. Ставлюсь до цього нейтрально: такі депозити можна створювати або не створювати за домовленістю сторін.

25. Як Ви вважаєте, кому є потрібнішими індивідуальні депозити з питання 24? Оберіть лише один варіант відповіді.

25.1. Такі депозити є потрібнішими чоловікам

25.2. Такі депозити є потрібнішими жінкам

25.3. Такі депозити є в однаковій мірі потрібними як чоловікам, так і жінкам

26. Хто мав би розпоряджатися індивідуальними депозитами з питання 24, якби вони стали частиною спільного бюджету? Оберіть лише один з варіантів відповіді.

26.1. Ними мав би розпоряджатися чоловік

26.2. Ними мала б розпоряджатися жінка

26.3. Ними мали б розпоряджатися обидві сторони за домовленістю

27. Яким є Ваше ставлення до легалізації проституції в Україні? Оберіть лише один з варіантів відповіді.

27.1. Ставлюсь до цього позитивно. Проституцію треба легалізувати.

27.2. Ставлюсь до цього негативно. Проституція, як і раніше, має бути забороненим і караним діянням.

27.3. Мені байдуже, легалізувати чи не легалізувати проституцію.

28. Кому, на Вашу думку, може бути вигідним створення перешкод для легалізації проституції в Україні? Оберіть від одного до трьох варіантів відповідей (але не більше трьох).

28.1. Це є вигідним державі в Україні та її силовим структурам.

28.2. Це є вигідним для сімейних чоловіків

28.3. Це є вигідним для сімейних жінок

28.4. Це є вигідним для самих повій

28.5. Це є вигідним для держав європейського прикордоння

28.6. Це є вигідним для закордонних секс-туристів.

29. А зараз просимо Вас повідомити деякі дані про себе.

29.1. Вкажіть, будь-ласка, Вашу стать

29.1.1. Чоловік

29.1.2. Жінка

29.2. Вкажіть, будь-ласка, Вашу вікову групу
29.2.1. **15-24 роки**
29.2.2. 25-54 роки
29.2.3. 55-65 років

29.3. Вкажіть, будь-ласка, Вашу етнічну ідентичність
29.3.1. **УКРАЇНЕЦЬ/УКРАЇНКА**
29.3.2 РОСІЯНИН/РОСІЯНКА
29.3.3. ІНШІ ЕТНІЧНІ ГРУПИ

29.4. Вкажіть, будь-ласка, Вашу гендерну ідентичність
29.4.1 **Маскулінні**
29.4.2. Фемінні
29.4.3. Змішані
29.4.4. Інвертні

29.4.5. Первертні
29.5. ***Вкажіть, будь-ласка, Вашу регіональну ідентичність***
29.5.1. місто Київ
29.5.2. місто Дніпро
29.5.3. місто Івано-Франківськ

ЩИРО ДЯКУЄМО ЗА УЧАСТЬ В ОПИТУВАННІ!

Додаток В

КЛАСИЧНИЙ
ПРИВАТНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ

Україна, 69002
м. Запоріжжя,
Жуковського, 70 "Б"
тел. (061) 764-57-15
(0612) 63-99-73
факс (061) 764-57-15
(061) 220-10-02

CLASSIC
PRIVATE
UNIVERSITY

70 "B", Zhukovskogo st.,
69002 Zaporizhja,
UKRAINE
tel. (061) 764-57-15
(0612) 63-99-73
fax (061) 764-57-15
(061) 220-10-02

№ 448 «23» 04 2019 р.

ДОВІДКА

Видана докторанту кафедри соціології та соціальної роботи Класичного приватного університету Святненко Івану Олександровичу в тому, що він є співвиконавцем науково-дослідної теми «Активізація громадянського суспільства в сучасній Україні» (номер державної реєстрації 0116U002646), яку виконує кафедра «Соціології та соціальної роботи» Класичного приватного університету з 02.2016 по 02.2021 рр.

В межах виконання науково-дослідної теми «Активізація громадянського суспільства в сучасній Україні» (номер державної реєстрації 0116U002646) докторантом розроблено підрозділ «Емпіричне дослідження гендерної культури україни» в якому представлено програму емпіричного дослідження гендерної культури України; узагальнено та інтерпретовано результати емпіричного дослідження гендерної культури України.

Перший проректор з науково-
педагогічної та наукової роботи
Класичного приватного університету О.В. Покатаєва

Керівник науково-дослідної теми
кафедри соціології та соціальної роботи
Класичного приватного університету С.Л. Катаєв

Додаток Г

КЛАСИЧНИЙ
ПРИВАТНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ

Україна, 69002
м. Запоріжжя,
Жуковського, 70 "Б"

тел. (061) 764-57-15
(0612) 63-99-73
факс (061) 764-57-15
(061) 220-10-02

CLASSIC
PRIVATE
UNIVERSITY

70 "B", Zhukovskogo st.,
69002 Zaporizhja,
UKRAINE

tel. (061) 764-57-15
(0612) 63-99-73
fax (061) 764-57-15
(061) 220-10-02

№ 406 "12" 04 2019 р.

ДОВІДКА
видана докторанту Класичного приватного університету
Святненку Івану Олександровичу про результати впровадження наукового дослідження в навчальний процес

Результати дисертаційного дослідження Святненка Івана Олександровича були впроваджені протягом 2016-2017 років у навчальний процес Класичного приватного університету та використовувалися при викладанні таких дисциплін: «Теорія соціальної роботи», «Загальна соціологія».

Перший проректор з науково-
педагогічної та наукової роботи
Класичного приватного університету О.В. Покатаєва

Заст. завідувача кафедри соціології
та соціальної роботи
Класичного приватного університету А.Ю. Ігрушко

Додаток Д

КЛАСИЧНИЙ
ПРИВАТНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ

Україна, 69002
м. Запоріжжя,
Жуковського, 70 "Б"

тел. (061) 764-57-15
(0612) 63-99-73
факс (061) 764-57-15
(061) 220-10-02

CLASSIC
PRIVATE
UNIVERSITY

70 "B", Zhukovskogo st.,
69002 Zaporizhja,
UKRAINE

tel. (061) 764-57-15
(0612) 63-99-73
fax (061) 764-57-15
(061) 220-10-02

№ 439 «19» 04 2019 р.

ДОВІДКА
видана докторанту Класичного приватного університету
Святненко Івану Олександровичу про результати впровадження наукового дослідження в навчальний процес

Результати дисертаційного дослідження Святненко Івана Олександровича були впроваджені протягом 2017-2018 років у навчальний процес Класичного приватного університету та використовувалися при викладанні таких дисциплін: «Система організації соціальних служб», «Соціалізація особистості», «Галузеві соціології».

Перший проректор з науково-
педагогічної та наукової роботи
Класичного приватного університету О.В. Покатаєва

Заст. завідувача кафедри соціології
та соціальної роботи
Класичного приватного університету А.Ю. Ігрушко