



**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»**

Серія «Культурологія»

Випуск 19

**ПРОБЛЕМИ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ
В СИТУАЦІЇ СУЧАСНОГО ДІАЛОГУ КУЛЬТУР**

Матеріали XI міжнародної наукової конференції

(Острог, 18-19 травня 2018 р.)

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2018

*Друкується за ухвалою вченої ради
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 9 від 16 травня 2018 року)*

Редколегія збірника:

Пасічник І. Д., доктор психологічних наук, ректор Національного університету «Острозька академія» (*головний редактор*);

Шевчук Д. М., доктор філософських наук, доцент, проректор з науково-педагогічної роботи Національного університету «Острозька академія» (*відповідальний за випуск*);

Більченко Є. В., доктор культурології, доцент;

Вербець В. В., доктор педагогічних наук, професор;

Жукова Н. А., доктор культурології, доцент;

Жуковський В. М., доктор педагогічних наук, професор;

Зайцев М. О., доктор філософських наук, професор;

Крالیук П. М., доктор філософських наук, професор;

Радомський А., доктор габілітований з гуманітарних наук, професор (Польща);

Стоколос Н. Г., доктор історичних наук, професор;

Янковська Ж. О., доктор філологічних наук, доцент;

Карповець М. В., кандидат філософських наук, старший викладач;

Петрушкевич М. С., кандидат філософських наук, доцент.

Рецензенти:

Шевчук К. С., доктор філософських наук, доцент;

Маслова Ю. П., кандидат філологічних наук, доцент.

Н 34

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур : матеріали X міжнародної наукової конференції. (Острог, 18–19 травня 2017 року) / ред. кол. : І. Д. Пасічник, Д. М. Шевчук та ін. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2018. – Вип. 19. – 198 с.

ISBN 978-966-2254-07-2

Збірник містить наукові статті, у яких розглянуто різні аспекти культурної ідентичності. Звернено увагу на сучасні стратегії ідентичності, проблеми ідентичності в Україні, проблеми релігійної та політичної ідентичності, проблеми ідентичності в контексті української та європейської культур. Матеріали збірника можна використовувати в подальших дослідженнях проблем ідентичності, а також під час вивчення культурологічних, історичних і філософських дисциплін.

УДК 008:001.891

ББК 71

ISBN 978-966-2254-07-2

© Автори статей, 2018

© Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2018

СТАТТІ

УДК 37.035.6.

Юрій Ліннік

ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ – ВИКЛИКИ ЧАСУ

У статті відображено проблеми формування української ідентичності щодо соціально-політичної реальності в державі та за її межами. У дослідженні автор намагається вирішити дилему національної тотожності.

Ключові слова: українська ідентичність, національна тотожність, дилема, соціально-політична реальність, Вітчизна.

Линник Ю.

ФОРМИРОВАНИЕ УКРАИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ

В статье отражены проблемы формирования украинской идентичности относительно социально-политической реальности в государстве и за его пределами. В исследовании автор пытается решить дилемму национального тождества.

Ключевые слова: украинская идентичность, национальное тождество, дилемма, социально-политическая реальность, Родина.

Linnik Y.

THE FORMATION OF UKRAINIAN IDENTITY – CHALLENGES OF THE TIME

The article reflects the problems of formation of Ukrainian identity in relation to the socio political reality in the state and beyond. In the research, the author tries to solve the dilemma of the identity of nationality.

Key words: Ukrainian identity, national identity, dilemma, social and political reality, Homeland.

Насамперед, щоб почати наше дослідження, необхідно розібратися з дефініцією «української ідентичності». Майже 100 років тому, відомий історик, державний діяч, етнограф і націолог Михайло Грушевський дав відповідь на питання «Хто такі українці?» у

© Юрій Ліннік, 2018

УДК 2:81'42:82 (73)

Оксана Шостак

ГЕНДЕРНА ІДЕНТИЧНІСТЬ КОРИННИХ ЖИТЕЛІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ

Стаття присвячена дослідженню проблем гендерної ідентичності у корінних народів Північної Америки в історичній і сучасній перспективі. Виявлено, що нормативна гендерна ідеологія корінних суспільств значно відрізняється від нав'язаної колонізаторами, про що свідчать численні історичні і літературні джерела.

Ключові слова: гендерна ідентичність корінних суспільств Північної Америки, бердаче, чоловічі і жіночі ролі індіанців, білий культурний імперіалізм.

Шостак О.

ГЕНДЕРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КОРЕННЫХ ЖИТЕЛЕЙ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ

Статья посвящена исследованию проблем гендерной идентичности у коренных народов Северной Америки в исторической и современной перспективе. Обнаружено, что нормативная гендерная идеология коренных обществ в значительной мере отличалась от навязанной им колонизаторами, о чем свидетельствуют исторические и литературные источники.

Ключевые слова: гендерная идентичность коренных обществ Северной Америки, бердаче, женские и мужские роли индейцев, белый культурный империализм.

Shostak O.

THE GENDER IDENTITY OF THE NATIVE HABITANTS OF NORTHERN AMERICA

This research is about the Native American peculiarities of modern and historical gender roles in North America. Indian regulatory gender regime was quite different from the one imposed upon them by white colonizers.

Key words: Native American gender identity, berdache, Indian gender roles, white cultural imperialism.

Уявлення про стать і сексуальність у корінних общинах Північної Америки значно відрізнялося від тих, що мали їхні іспанські, французькі й англійські завойовники. У багатьох корінних суспільствах розрізняли третю і четверту стать, які визначали ролі тих членів громади, чия гендерна ідентичність не збігалася із природною статтю. Так, наприклад, у народу зуні гендерну орієнтацію вважали радше «набутою, а не вродженою рисою. Біологічна стать не диктувала ті ролі, які обирала собі людина» [20, с. 22]. Ці складні гендерні ролі, що були такими відмінними від прийнятих у християнській Європі, шокували колонізаторів такою мірою, що часом вони реагували на них вражаючим насиллям. Один із перших таких випадків відбувся 1513 року незабаром після прибуття іспанців на континент. Васко Нунез де Бальбоа описував свою зустріч із чоловіком, що був зодягнутий у жіночий одяг. Він, не роздумуючи, зірвав із нього цей одяг і нацькував на нього собак, які тут же роздерли його на шматки. 1540 року Кавеза де Вака, перебуваючи серед індіанців каранкава на території сучасного Техасу, описує свої враження: «Під час мого перебування серед них я спостерігав брутальну і просто тваринну традицію – чоловіка, що був одружений із іншим. Цей другий був зовсім немужнім і досить манірним імпотентом, зодягненим у жіночий одяг і поведився, як жінка» [20, с. 4]. Як переконує антрополог Вілл Роско, альтернативна гендерність була однією із найбільш поширених рис багатьох суспільств північноамериканського континенту доколумбової епохи. Спогади європейців містили відомості про наявність цього явища в 155 народностей Північної Америки, хоча не можна стверджувати, що це явище можна було спостерігати в кожній нації. Сью-Елен Джейкобз і Джейсон Кромвел стверджують, що «гендерні варіації» можна було спостерігати в усіх регіонах континенту, вони «перетинали географічні, національні й лінгвістичні кордони», антропологи говорять про «культурне вираження паралельних гендерів (таких, що налічують більше двох) і можливість змінювати гендерні ролі протягом життя» [10, с. 43–44]. Слід сказати, що ці множинні гендерні ролі відрізнялися від племені до племені, й «були такими ж різноманітними як і сама корінна Америка» [26]. Сью-Елен Джейкобз пояснює, що опис цих ролей може містити як стосунки обох статей, так і одностатеві стосунки, хоча при цьому не обов'язково мали відбуватися статеві контакти. Що ж до сексуальності осіб, відомих під назвою «бердаче» то, виявляється, що вони далеко не завжди були гомосексуалами або транссексуалами. Просто був (і

досі є) деякий різновид чоловіків, що в більш споріднений із жіночою статтю, а жінки (і досі залишаються) подібними до чоловіків. Ця зміна ролей відбувалася в певний період життя і тривала певний час або протягом усього життя» [10, с. 29]. Тара Прінс-Хайес пише про те, що в корінних суспільствах часто особи із транс-гендерною сексуальністю не були такими від народження, але радше їхній дух робив їх такими заради допомоги громаді [19, с. 32].

Сам термін «бердаче» завдячує своєю появою французьким мандрівникам, котрі, подорожуючи долиною Міссісіпі вперше зустрілися із особистостями, чию гендерну поведінку неможливо було класифікувати однозначно як жіночу або чоловічу. Цьому явищу дали назву «бердаче», що французькою позначало молодшого партнера в чоловічих гомосексуальних стосунках. Віл Роско пояснює, що такі особистості належали до так званої «третьої статі, у них були поєднані жіночі й чоловічі риси, що і призводило до особливого статусу тих, кого прозвали бердаче. Чоловіки-бердаче виконували жіночу роботу, перевдягалися або комбінували разом жіночий і чоловічий одяг й підтримували стосунки із чоловіками» [21].

Вілл Мілвоке переконаний, що «до контактів із європейцями багато корінних культур не тільки терпимо ставилися, але й цінували гендерно-атипову поведінку чоловіків і жінок. Вони вважалися гібридом чоловіків і жінок, але цих особистостей не можна просто прирівняти до сучасних геїв і лесбіянок, їх відмінність від звичайних жінок і чоловіків полягала у значно складнішому явищі, ніж просто «сексуальна орієнтація». У них вбачали носіїв особливих талантів, у племені вони виконували важливі функції: художників, цілителів, посередників, хранителів культурних традицій» [15].

Варто зауважити, що жінки великих рівнин часто брали участь у мисливстві й супроводжували чоловіків на стежині війни, але жіночий різновид бердаче – явище значно рідкісніше, серед народів прерій дослідники зафіксували його лише в чієнів. Ці особистості називалися хетанемена (the hetaneman). Проте серед народів прерій було багато жінок-військових вождів, котрі в повсякденному житті поводитися як бердаче. Так, відома в XIX ст. жінка-воїн народу піеган на ім'я Орел, що біжить (Running Eagle) на стежині війни вбиралася у чоловічий одяг, а Жінка-Вождь (Woman Chief) кроу була членом військової ради племені й мала чотирьох дружин серед жінок, які виконували усі необхідні для повсякденного життя обов'язки, як то будували тіпі, готували їжу, обробляли шкури і

шили одяг. Слід сказати, що Жінка-Вождь стала бердаче внаслідок видіння після смерті свого чоловіка, що загинув у бою, якого вона супроводжувала на стежині війни [12].

Взагалі ж жінки приєднувалися до військових загонів і навіть очолювали їх у випадках, коли йшлося про помсту за смерть родича або коли чоловіки були на ловах, а на поселення напали вороги. Іноді жінки ставали воїнами унаслідок видінь, коли вони отримували настанову на цей шлях від вищих сил. Оскільки корінні народи зазнавали найвищої справи лише у військовій справі, – під час здобуття військових трофеїв: полонені або коні, – жінкам бути учасником військового походу було престижно, хоча ніхто не спонукав їх до цього. «У системі пріоритетів престижності серед народів прерій безперечно домінували чоловічі заняття, такі як війна, де можна було продемонструвати чоловічу звитягу» [13]. Але термін «жінка-воїн» є не досить точним у цьому відношенні, бути воїном у корінних народі означало займатися цим протягом усього життя, та жінки, внаслідок притаманним їм гендерним ролям, не могли присвятити цьому увесь свій час, вони могли відправитися в похід лише кілька разів протягом свого життя. Часто це відбувалося в молоді роки, одразу після шлюбу поки у пари не було дітей і молодята не бажали розлучатися. Із жінок виходили гарні вартові й посланці. Але військова кар'єра закінчувалася шойно жінка народжувала дитину, в цьому вони різнилися від бердаче, котрі ходили у військові походи усе життя [12, с. 303–304].

Найбільше чоловіків-бердаче було у таких народів, як аропахо, де вони називалися хоксуксуно (hoxixuno), арікараси і ассінібуєни мали вінктанів (winktan), блекфути у свою чергу мали акескасси (ake:skassi), у чієнів – це були хе'емани (he'eman), команчі й рівнинні крі мали аекве (ayekkwē), у кроу – боте (bote), у грос центрів, хідатсас – міаті (miati), у канзас – мінгуг (minguge), кайова, манданти – міхдеке (mihdeke), рівнинні оджібве – агоква (agokwa), омахи, пауні і понка – мінгуга (minguga), осейджи – міксуга (mixu'ga), потаватоміс – мнуктокве (m'nuktokwae), квапавз, вінібаго – шієнгге (shiangge), лакота, дакота – вінкта (winkta). Найчастіше бердаче ставали ті, хто іще з дитинства уподобали виконання роботи, притаманної протилежній статі або в результаті видіння. Серед дакота й лакота вважалося, що видіння із участю Подвійної Жінки призводить до зміни гендерних ролей у житті людини, у інших племенах цю роль приписували Місяцю. У видіннях також повідомлялося про особливі навички і майстерність, що найчастіше уявлялися

як жіноче рукоділля, таке як виготовлення речей, прикрашених візерунками із голок дикобраза, дублення шкір або виготовлення оздоб. У сіуанських народів навіть побувало висловлювання, коли про дуже гарну річ говорили «така, як у бердаче» і це вважалося найбільшим компліментом.

Крім того, бердаче виконували різноманітні ролі у релігійних практиках племен. У кроу честь обрати дерево, із якого робили центральний шест, на якому кріпилося церемоніальне тіпі протягом щорічної церемонії сонячного танку, довірялося боте. У чиєнів хе'емани керували однією із найважливіших церемоній племені – танець скальпів; у поселеннях хідатсасів група із не менше як п'ятнадцяти міаті була «орґкомітетом» більшості релігійних церемоній і вважалася особливими «релігійними лідерами». У інших племенах бердаче були шаманами і цілителями. Лакота вірили, що їхні вінкта спроможні передбачати майбутнє і забезпечити щасливу долю людини, якщо вони оберуть для неї прізвисько, пауні були переконані, що у випадку любовних негараздів слід звертатися до мінгуга, бо вони здатні до любовних чарів, а в чиєнів хе'емани були гарними свахами. Крім того бердаче були досить активними у статевих стосунках, лакота вірили, що вони підвищують чоловічу силу і наснагу, якщо воїн відвідає бердаче перед військовим походом. Знамениті воїни минулого, такі як Американський Кінь омахів і Скажений Кінь лакота, мали бердаче серед свої дружин.

Гвендолін Бенавей заявляє про себе як про сучасного бердаче або ніж оде (niizh ode) мовою анішінаабе, декларує свої обов'язки як такі, що пов'язані із древніми традиціями свого народу. «Як ніж оде я маю бути посередником між чоловіком і жінкою як у повсякденних зв'язках так і у конфліктах. Я маю захищати і плекати жінок, що живуть поряд, це мій священний обов'язок. Відповідно до світогляду анішінаабе немає змоги розділити мою стат'ю і мої обов'язки, вони взаємопов'язані. Відповідно до світоглядних патернів мого народу – я цілісна особистість» [3, с. 114–115].

Існує думка, що роль бердаче виникла через те, що далеко не всі чоловіки були спроможні відповідати високим вимогам маскулінності, що були широко розповсюджені у древніх суспільствах. Але антрополог Руф Ландз пояснює, що існувала чітка різниця між тими, хто не бажав приєднуватися до військових рейдів і тих, хто мав видіння, у результаті якого став бердаче. Дуже часто бердаче були активними учасниками військових вилазок, часто вважалося, що від їх участі залежить успіх операції. Пояснюючи свою при-

належність до древніх традицій свого народу Бенавей пише про те, що ніж оде народжувалися «у чоловічому тілі, але з раннього дитинства наші бабусі розпізнавали у нас тих, хто має виконувати особливі обов'язки, тому нас виховували як дівчаток. Нас навчали тому, що має вміти будь-яка жінка анішінаабе, але до цього додавалося іще дещо. Ми мали турбуватися про дітей, що втратили батьків і родину, ми відігравали важливу роль у політичному і релігійному житті громади. Часто у нас було декілька чоловіків. І ми були останньою лінією оборони поселень у випадку, якщо нападали вороги, а більшість чоловіків були на ловах або у військовому поході. Ми були визнаними оповідачами й ораторами. Ми мали турбуватися про жінок під час вагітності і менструацій. Деякі церемонії анішінаабе могли бути проведені тільки нами. Ніж оде були на стільки ж священними як і решта жінок нації. У нас не було вагіни, але були обов'язки, що пов'язували нас із землею [3, с. 119].

Після активного освоєння континенту поселенцями і проникнення місіонерів у племена розпочалися систематичні переслідування бердаче, урядові агенти змушували їх до виконання чоловічої роботи, а вчителі шкіл-інтернатів жорстоко карали за неприйнятну поведінку. По мірі того, як християнство, а з ним і негативне ставлення до гомосексуалізму, проникало на території резервацій члени родини відмовляли своїх синів від немаскулінної поведінки, але попри усі ці зміни інститут бердаче зберігся, а з початку 1990-х почав активно відроджуватися [13].

Різнорольність гендерних ролей відображено у космогонії корінних народів, а публічний занепад цих складних гендерних взаємозв'язків пов'язаний із насильницькою асиміляцією і зневажливим ставленням колонізаторів до корінних традицій. «У результаті фізичного і психологічного тиску з боку поселенців практики, що колись були невід'ємною частиною життя, трансформувалися у дещо менш видиме, але все ж дійшли до нас. <...> Кожна нація має свою назву для гендерно варіативних ролей, <...> у той час як антропологи продовжують використовувати історично призначений термін «бердаче», що має конотацію сексуальних відхилень від норми» [26]. Тому в 1990 р. на третій щорічній конференції геїв і лесбіянок, представників корінних народів Північної Америки, що відбулася у Вінніпезі (Канада), групою вчених і активістів був запропонований термін «подвійний дух». «Це рішення було відповіддю на всю історію антропології, яка зневажливо розглядала корінні народи як суб'єкт дослідження і одним із виявів цього була

етимологія слова «бердаче». <...> Обираючи термін «подвійний дух», корінні жителі наголошують на своєму праві й здатності обирати власні дефініції, тим самим змінюючи ставлення, нав'язане колоніальною історією і космогонією. Після конференції виник опір щодо введенню нового терміна, у зв'язку з тим, що його дуже швидко кооптували представники течії «ню-ейдж», які побачили у ньому романтичну конотацію корінної ідентичності. Самі ініціатори нового терміна визнавали «подвійний дух» швидше явищем пан-трайбалістського характеру, оскільки він не має прив'язки до конкретної нації, гендерної ролі чи практики. «Попри те, що «подвійний дух» не отримав широкого розповсюдження, цей термін маркує ідеологічний зсув – початок створення квір теорії корінних народів» [26]. Для таких письменників як Паула Гунн Еллен, Берт Брант і частково Шерман Алексій квір практики корінних народів є джерелом натхнення і основою для творчості.

До появи на континенті європейців більшість корінних суспільств були матріархальними, це значить, що наслідування відбувалося по материнській лінії. Діти насамперед належали матері і тільки після цього – батькові. У такому суспільстві жінці належало житло і основні божества були жіночого роду. У фольклорі жіночі образи поставали як такі, що мають силу і авторитет. Жінки володіли політичною, духовною, чарівною силою, а з ними автономністю і рівністю із чоловіками. «Жіноцтво вважалося хребтом племені, їх поважали і цінували за той внесок, що вони здійснювали для продовження роду. Цінували за знання рослин, здібність до зцілення і зберігання їжі, дорожили їхньою думкою у політичних питаннях. Життя племені обералося навколо жінки. У той час, як у сучасній Америці корінні жінки відкинуті на периферію традиційного патріархального суспільства не тільки через те, що вони жінки, але й тому, що вони жінки корінного походження. Подвійне пригнічення» [25, с. 1]. Стереотипні образи автохтонних жінок як «романтичних дикунок серед незайманої природи» або «найнижчі шаблі племінної ієрархії» були створені білими чоловіками, що намагалися задокументувати корінну культуру [7, с. 17]. Через те, що життя американських індіанців фіксувалося із точки зору християнської патріархальності багато чого не помічалось або навмисно не документувалося у цих наративах.

У багатьох народів американського південного сходу існувала система подвійного правління, поділ на так звану білу (мирну) й червону (військову) владу, ці позиції у древніх суспільствах обі-

мали жінка і чоловік. Білий вождь займався внутрішніми справами племені, йому належало вирішувати внутрішні справи племені, у той час як червоний вождь вирішував питання війни і миру, налагодження стосунків із іншими племенами, представляв плем'я на зустрічах конфедерацій племен. В основу такого поділу влади покладено розуміння всесвіту як «взаємозв'язку внутрішнього й зовнішнього. На цьому базувалася система влади племен, побудованих на клановій основі. Ця дуалістична система підкреслювала компліментарність, а не протиставлення. Аналогією може слугувати зв'язок між зовнішнім і внутрішнім вогнем, що уособлює сонячне полум'я і земну лаву» [2, с. 19]. У багатьох історіях творіння функціонують чоловічі й жіночі божества, вони контролюють процес творіння, «при цьому їх не слід розуміти як чоловіка і жінку чи «батьків творіння», так наче увесь світ є результатом сексуального зв'язку між ними. Натомість кожен із них має власне поле діяльності, та у творіння не можна було вдихнути життя до тих пір поки обидва ці джерела енергії не досягали рівноваги. Ця подвійність підтримує рівновагу у світі, що увесь час пульсує життєвою енергією» [14, с. 36].

Роль як жінок, так і чоловіків у корінних суспільствах була чітко визначена, її виконання було однаково важливим для життя племені, тому як жінки так і чоловіки користувалися повагою за добре виконані обов'язки. Для жінок Північної Америки були чужим і навіть принизливим так зване лицарсько-протекціоністське ставлення європейців до своїх жінок. А європейці вважали жахливими об'єми робіт, що їх виконували жінки у племенах. Дослідники спостерігали як жінки повсякчасно працювали на полях, садили, культивували посіви і збирали урожай, копали ями для зберігання провізії, зводили і збирали тіпі, збирали дикі рослини і паливо, готували їжу, носили воду, мили посуд, обробляли шкури, шили, переносили пожитки під час мисливського сезону і, звичайно, виховували дітей. У той час як чоловіки сиділи біля вогнища, палили люльку, часом лагодили зброю або турбувалися про коней. Вважалося, що вся влада належить чоловікам, а жінки мають виконувати всю роботу.

Антропологи раннього періоду, що проживали у племенах протягом довшого часу свідчили, що розподілення обов'язків і авторитету в індіанських поселеннях було зовсім не таким однозначним, як його вбачали короткочасні візитери. «В обов'язки чоловіка входило захистити дружину і дітей, а з ними – і все поселення у

разі ворожої атаки, а якщо вороги були занадто сильні – тримати оборону доти, доки жінки і діти зможуть врятуватися втечею. Для ефективного захисту чоловік нічим не мав бути не навантажений, повинен був зреагувати миттєво і давати відсіч тим, хто був налаштований на війну. Тому озброєні чоловіки, нічим не навантажені, йшли попереду, тоді як жінки транспортували весь вантаж і турбувалися за дітей і тварин. До приходу білих, коли в індіанців не було коней і несподівані сутички із ворогами були рідкістю, усе поселення у однаковою мірою – чоловіки, жінки, діти і собаки – несли вантаж, який розподілявся за силами кожного» [8, с. 128].

Безперечно, жінка виконували левову частку робіт у поселеннях, але у більшості корінних культур вона користувалася значно більшим авторитетом, ніж чоловік. Її роль полягала у підтриманні «кола життя» поселення. У племенах заходу і південного заходу, харчування яких у більшій мірі залежало від сільського господарства, саме жінки забезпечували найбільшу кількість їжі, у кочових культурах виживання поселень дуже часто залежало від збору і зберігання диких культур і ягід. І саме від жінки залежало консервування м'яса, що його чоловіки зуміли добути під час полювання. У більшості культур їм належало житло і всі пожитки, що у ньому зберігалися, а також поля з урожаєм і вся продукція, яку вони виробляли. Під час полювання на бізонів жінки обирали місце для стоянок, а старша жінка роду була основним авторитетом на сімейних радах. Жінки мали право оголошувати розлучення, а оскільки житло належало саме їм, то поганий чоловік міг опинитися просто неба, маючи тільки бойового коня і зброю. Жінки розпоряджались надлишками продуктів, могли продати або обміняти їх. Особливо поцінювалася жіноча здатність до цілительства і знання лікарських трав, а також здатність до рукоділля. У корінних суспільствах надзвичайно високо цінувалися майстрині і усе, що мало художню вартість.

Антрополог Джордж Гріннелл писав, що «серед чінів жінки управляли життям поселення. Вони підганяли чоловіків, якщо вважали, що ті занадто повільно виконують свої обов'язки. Вони значно консервативніші, ніж чоловіки, яких часто втримували від поспішних непродуманих дій. І якщо жінки поселення вважали, що щось треба зробити, то найімовірніше, чоловіки це зроблять» [8, с. 128–129].

Та, безперечно, найголовніше, що підносило жінку, – це спроможність продовжити життя свого народу. Як констатує Гері Ві-

зерспун, пишучи про навахів, «найважливіший зв'язок у системі кровноспоріднених зв'язків навахо був зв'язок мати-дитя. Для навахів спорідненість означає інтенсивну, розлогу і тривалу солідарність. Так само, як мати дає життя і постійно підтримує його турботою і увагою, так само і рідними людьми є ті, хто постійною турботою, допомогою, захистом оберігають одне одного, діляться їжею і всім необхідним. Там, де існує така солідарність, там існує і спорідненість, там, де її нема – там нема і родинних зв'язків» [30, с. 21–22].

Стосунки із батьком та його родиною у багатьох корінних народів вважалися вторинними у порівнянні зі стосункам із материнською ріднею. Найважливішими чоловіками у житті хлопчиків був не батько, а дядько по материнській лінії, саме він відповідав за виховання хлопчиків роду, взагалі рід (клан) вівся по материнській, а не по батьківській лінії. Так, наприклад, у навахів вважалося, що «дитина народжується «у» материнський клан «для» батьківського клану» [23, с. 13]. Родичі із батьківської лінії вважалися тільки двоюрідними, у той час, як материнські – рідними. «Насамперед, народжувалися від жінок (походили із жіночого черева). Новонароджена дитина зараховувалася у число родичів материнського клану. Це означило, що найближчими їй були мати матері, сестра матері й всі жінки материнського клану, іншими важливими родичами були брати матері, сини сестри, бабусині брати. Через народження людина приєднувалася насамперед до тих, кого народили жінки її власного клану» [13, с. 38].

Сім'я вважалася найбільшою цінністю корінних суспільств. Гріннелл зауважував: «Чоловік і жінка були партнерами, однаково поділяли роботу для сім'ї, часто зберігаючи почуття, які поєднали їх у юності і стали змістом їхнього шлюбу на все життя. Я бачив багато прикладів цього, про кохання рідко говорили словами, але воно виявлялося у повсякденному житті, коли з усіх можливих компаній чоловік найчастіше обирав свою дружину, в яку закохався, коли вона була ще дівчинкою, поряд з якою пройшла його боротьба за успіх, і з якою він зістарився» [8, с. 128].

Як вказують Дж. Візенор і Дж. Даурфлер, «Древні дакота пояснювали, що для того, щоб усе було споріднено, необхідно було бути хорошим родичем, а це означало – хорошим членом суспільства. Саме у цьому полягало урядування нацією <...> Корінні народи не мали так званого соціального контракту. Практично усі народи мали систему життя, що функціонувала у рамках дуже реальної

культурної і політичної єдності, скріпленої взаємними обов'язками, клановістю і фізичною спорідненістю. Родинні зв'язки поєднувалися у систему кланів, котрі були розповсюджені практично в усіх корінних суспільствах. Клани поєднували членів племені у нації і навіть ширше – у філософсько-культурну єдність, яка перетинала кордони націй, тому сама ідея про абсолютно автономну націю не існувала. <...> Думаю, що кланова система руйнувала націоналізм, бо саме націоналізм спричиняє конфлікт» [27, с. 4]. Так само, як не було абсолютно автономних націй, так і не було абсолютних лідерів, що мали необмежену владу над своїми співгромадянами. «У контексті життя корінних північноамериканців «лідер» – це не той, хто приймає рішення, а радше координатор, миротворець, вчитель, приклад і комедіант. Він не може казати іншим, що вони мають виконувати, але може переконувати, улестити, піддражнювати і надихати на одностайність дій. Вплив лідера залежить від його здатності мінімізувати різницю у поглядах, стати вище над гнівом і задрощами, завоювати повагу і довіру, допомагаючи своїм громадянам у хвилини смертельної загрози, ризикуючи усім, що у нього є» [27, с. 5].

Зміни у ставленні до жінок відбулися із приходом на континент білого населення, основною ідеологією якого було християнство, що пропагувало вищість чоловіків і приниження жінок. Л. Росс переповідає враження своєї прабабусі від пізнання ідеології білого світу: «Їх усіляко змушували змінити плаття, про юнок, що повернулися із шкіл-інтернатів і вдяглися у національний одяг казали, що вони «повернулися назад до своїх ковдр», так виражалася зневага до національного одягу. Жінок змушували обрізати волосся. Дітей у школах-інтернатах завжди стригли. Дорослі не могли полишити територію резервації без дозволу, або здати в оренду свою землю. Дітей насильно забирали до шкіл-інтернатів, деяких зовсім маленькими – у віці шести років. Монахині-урсуліанки організували шлюби індіанок із білими чоловіками, сестри були переконані, що вони роблять велику послугу цим жінкам» [21, с. 43].

Сучасність зруйнувала стару систему цінностей, натомість не запропонувавши жодної реальної системи, на яку можна було б спиратися формуючи індивідуальну ідентичність. «Створити таку систему особистості, не спираючись на вибагливе щодо додержання й непохитно надійне джерело, як-от міцна культурна традиція або стійка і незмінна віра, нестерпно тяжко, якщо взагалі можливо, тим, хто відчувається ні в сих ні в тих у цьому світі сучасних зроби-

себе-сам і відкрий-себе-сам. Звідси постає та розпачлива потреба в переконаннях, теоріях та інструкціях, що обіцяють подолати невизначеність і відродити знехтувані символи і забуті цінності» [1, с. 219].

Але пам'ятають про високий статус жінки у корінних суспільствах було важко знищити. Особливий статус жінки у традиційних корінних суспільствах наводив на роздуми їхніх білих сестер, вважається, що феміністичний рух завдячує ідеєю саме жінкам корінних суспільств. «Що стосується жінок навахо, то суфражистки постійно приводили їх як приклад того, що жінки й чоловіки можуть і повинні мати збалансовані й урівноважені ролі. Не було іншого видимого свідчення у цьому Новому Світі, експансія якого опиралася на неоплачувану працю й репродуктивну здатність його жінок, у тій самій мірі, як і на систему рабства й насильницьку репродукцію чорних жінок. У 1888 Еліс Флетчер, етнограф і суфражистка, що жила серед північно-східних племен, доповідала на Міжнародній жіночій раді, про те, що там «жінка володіє своїм домом, собаками і всім спорядженням; у дітей є своя власність на яку не претендують батьки. Дружина є настільки незалежною, як найбільш незалежний чоловік у нашому середовищі». Якщо долучити до цього ще й той факт, що у багатьох племенах рада жіночих старійшин могла усувати вождя-чоловіка і жінки поряд із чоловіками-вождями підписували угоди із США, а ще мали право розлучатися і контролювати свою фертильність, завдяки гарним медичним знанням трав і часу зачаття, це змушувало розглядати їх як аморальних, а всю систему племінного управління як «уряд підкаблучників» [24].

Осеноншн і Сконаганлехра зауважують, що у багатьох аспектах корінні суспільства можна було трактувати як значно більш розвинуті, ніж європейські (наприклад, роль жінки у корінному суспільстві набагато перевищувала дисфункціональне західне ставлення до жінок) [18]. Практично неможливо було образити жінку мовою корінних народів, назвавши її статевий орган, як це практикується у західних суспільствах. Так, на мові анішінаабе вагіна має назву ahkiitan і походить від слова ahkii-земля. «Анішінаабе знали, що жінка – священна, бо походить із цієї землі, носить її у собі і подібно до неї підтримує свою сім'ю і ціле суспільство. Саме тому ніколи вагіна не стане образою на мові анішінаабе, бо жінка – це серце народу» [3, с. 113].

Д. Науманн зазначає, що на момент висадки європейців на континент корінні жінки мали недоторкану ідентичність і високо цінува-

лися у суспільстві. Із впливом європейців їхня ідентичність поступово змінилася, попри те, що європейські жінки багато чому в них навчилися для досягнення власної сучасної ідентичності. Корінні суспільства були асимільовані, змушені були жити за європейськими правилами, які надихали чоловіків відтиснути жінок на периферію. Щоб фізично вижити, донедавна «жінкам корінного походження доводилося дозволяти видозмінювати, красти і навіть спеціально губити свою ідентичність протягом останніх 150-то років до тих пір, поки у них знову не з'явилася можливість відновлювати її» [17, с. 36].

Як підкреслює Лінда Хоган, бути жінкою у сучасній Америці «це все одно, що бути індіанцем, чорним або бідняком» [9, с. 345]. С.Бігсбі переконаний, що жінки й етнічні групи мають багато спільного, оскільки «поділяють необхідність втручатися у хід історичного і соціального процесу через необхідність відстоювати властну чи групову ідентичність, у цьому власне, і полягає їхня боротьба» [4, с. 365]. Проте Д.Мінешуа наголошує, що сучасних корінних жінок зневажають не лише через стать, але вони є предметом расизму і сексизму навіть у власному племені, зазнаючи переслідування від корінних чоловіків [16, с. 16]. Це є сумною реальністю і ці теми часто виникають у творчості письменниць корінного походження, оскільки їхня творчість «настоєна на позалітературних значеннях» [5, с. 555]. Про це романи «Жінка, що володіла тінню» П. Г. Еллен і «Круглий дім» Л.Ердріч.

Розуміння чоловічої ролі у корінному суспільстві було часто хибним. На відміну від жіночих обов'язків, що були сконцентровані навколо поселень, обов'язки чоловіків не стосувалися житла, хоча досить часто вони допомагали жінкам у будівництві житла і на полях. Виконання робіт, покладених на чоловіків, вимагало великої фізичної сили і часто були небезпечними. Чоловіки були мисливцями і воїнами. Їм доводилося подорожувати на сотні миль за дичиною або у складі військової партії, щоб помститися ворогам або здобути коней. Це були дуже небезпечні й затратні як за часом, так і фізичним зусиллям заняття. Серед чоловіків спостерігалась рання смертність, до відносно старшого віку доживав лише кожен четвертий. Через це популяція жінок у корінних суспільствах була значно більшою, це і пояснює поширеність полігамії. Для жінок кожна нова робоча пара рук у сім'ї віталася, тому там надзвичайно рідко зустрічалося таке явище, як ревності. Традиційно, чоловік обирав за другу дружину молодшу сестру своєї першої дружини.

Проте у народів, що вели осілий спосіб життя, як народи південного заходу (особливо ті, що належали до так званої групи пуебло), здебільшого практикувалася моногамія. «Чоловік приходив жити у дім дружини, рід вівся по материнській лінії і племена були поділені на клани» [27, с. 42]. У традиційних спільнотах пуебло серед обов'язкових чоловічих занять було ткацтво. Весільний обряд передбачав створення церемоніальної сукні для нареченої, яку вона вдягала на весілля і у якій її ховали.

Підготовка до виконання гендерних ролей розпочиналася іще у дитинстві, коли дитина з досягненням певного віку ставала членом конкретного суспільства. Інформація про суспільства, так само як і знання, що їх передавало одне покоління членів суспільства наступному є священними, а отже людині, що перебуває поза межами конкретних товариств ця інформація не розголошувалася. Через це практично нічого не було відомо про жіночі спільноти, що існували у корінних суспільствах. Значно більше відомо про військові суспільства корінних народів, так звані «війські спільноти». Назви цих товариств варіювалися у кожному конкретному племені, але лінгвістично ці назви мали спільну основу, що вказувало на їх спільне походження в історичній перспективі. Деякі із цих назв вказували на якусь деталь, спільну для зовнішності усіх членів товариства, наприклад, – «Напівпоголені голови» або «Володорі молота» серед чіенів, або товариство «Червоних щитів» у кроу. У деяких випадках мова йшла про війські риси членів на зразок «Канте Тінза» (Смілівці) у оглала або «Егахре» (Ті, що не бояться смерті) у понка. Та найбільш розповсюджені назви війських братств усе ж походять від назв тварин, – вовків чи собак, товариства із цими назвами розповсюджені по всій території Великих рівнин Північноамериканського континенту. Найбільш відомі товариства «Собак й Вовків» у оглала, товариство «Людино-собаких воїнів» у аропахо, «Ті, що їдять собаку печінку» у східних дакота, «Великі собаки», «Скажені собаки», «Скажені собаки, що прагнуть смерті» та «Маленькі собаки» у кроу, «Собаки», «Маленькі собаки» й «Скажені собаки» у хідатса й манаданів, «Собаки», «Сміливі Собаки» та «Найсміливіші Собаки» у блекфутів, «Вовки зі списами» та «Молоді собаки» у пауні, «Койоти» у чіенів [6, с. 41]. Дуже часто зустрічається назва «Молоді собаки» (арікара, юти, кайова, оглана, дакоти, понка), що вказувало на вік членів цих товариств. З досягненням певного віку й набуттям війського досвіду та знань, людина переходила у інше товариство, на так би мовити на вищій

щабель соціальної драбини. Для того, щоб потрапити до найбільш поважного товариства дитина, а потім підліток мав продемонструвати свої найкращі якості і здібності. Перехід із одного товариства в інше відбувався із проведенням священних церемоній (ініціації), що маркували перехід із однієї вікової категорії у іншу, після чого родина хлопчика або юнака влаштовувала пишне святкування для родичів та друзів. Існує переконання, що скаутська організація запозичила свою ідею і структуру саме у корінних воїнських спільнот.

Із процесом асиміляції і утворення резервацій виконання притаманних корінним суспільствам ролей ставали практично неможливими, що спричиняло кризу ідентичності маскулінності корінних жителів, котрі відчували себе особливо приниженими, зіткнувшись із вимушеними обмеженнями, і були змушені виконувати ролі не-притаманні чоловікам. Це вилилося у вигляді травмованої свідомості, що передається через багато поколінь на генетичному рівні, спричиняючи пиятику (до якої організм корінних жителів не був пристосований із самого початку через відсутність у них ферментів, що розщеплюють алкоголь) і наркоманію. Девід Вісхарт зазначає, що навіть на початку ХХІ ст. жінки корінного походження значно частіше, порівняно із чоловіками, мають закінчену середню освіту і стабільну роботу. «Вони найчастіше є основними постачальниками у сім'ї, у той час як індіанці-чоловіки опікуються дітьми, готують їжу, прибирають. Ці зміни мають і свої позитивні сторони, такі як підвищення авторитету корінних жінок, налагодження стосунків між батьком і дітьми, але мають вони і негативний вплив, як то постійний стрес через виконання непритаманних чоловікам обов'язків і викривлене уявлення про себе» [29]. Неспроможність відповідати історичним ідеалам маскулінності є сучасною трагедією для корінних чоловіків, що часто є причиною особистісних трагедій, про що яскраво написав Дж. Велч у романі «Смерть Джіма Лоней».

Розуміння гендерних ролей у корінних суспільствах є надзвичайно важливим у процесі інтерпретації літературних творів корінних письменників. Перше, що приваблює увагу дослідника – це абсолютна відсутність романтичного дискурсу у індіанських романах. У корінних культурах повністю відсутня традиція поклоніння прекрасним дамам у європейському значенні цього явища. «Ідея про те, що жінка чи чоловік дозволять своїм почуттям домінувати і діяти проти інтересів родини і племені сприймалася як

сміховинна для корінних мисливців, збирачів, рибалок, землеробів американського континенту. Шлюб слугував для задоволення економічних і соціальних потреб, пов'язував сім'ї, племена і цілі нації, і завжди необхідних робочих рук. І що, можливо, було найважливішим – збільшував кількість людей, на котрих можна було покласти у непевному, загрозливому світі» [14, с. 115]. Потреби індивідуального его не вважалися настільки важливим за умови постійної необхідності забезпечити виживання. Ролі чоловіків і жінок, шлюбні традиції були тісно пов'язані із необхідністю виживання. Саме тому опис романтичних переживань повністю відсутній як в усній, так і в писемній традиції практично усіх корінних народів Північної Америки. Натомість жінок попереджали про підступну поведінку чоловіків, підкреслюючи важливість дотримання традиційних шлюбних звичаїв і табу. Усна традиція попереджала про небезпеку, яка чатує на тих, хто прагне стосунків із красивими незнайомцями, бо ним може бути ведмідь або змія. Крім того фольклорна традиція розповідає про жінок, що були зачаровані духами природи або всесвіту, на зразок, сонця, місяця, вітру або дерева. Такі шлюби призводять до народження незвичного, а часом і небезпечного потомства.

Нав'язування поневолеми народам власного бачення гендерних ролей може розглядатися як культурний імперіалізм, який слід розуміти як методологічну настанову та її практичну реалізацію у родинній сфері як нуклеарної частини системи національно-духовних цінностей, що призвело до фальшування дійсності в інтересах колоніальної ідеології. У такий спосіб продукувалися гетерономні по відношенню до корінної культури і національного буття семіотичні системи – «гендерні міфи», що спотворювали реальність усталених віками міжродинних відносин.

Література:

1. Донкіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ / Л. Донкіс; [пер. з англ. О.Буценко]. – К. : Факт, 2010. – 311 с.
2. Allen, Paula Gunn. The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions. – Boston: Beacon Press, 1986. – 311 p.
3. Benaway, Gwendolywn. Ahkii: A Woman is a Sovereign Land // Transmotion. – 2017. – Vol.3. #1. – P.109-138.
4. Bigsby, C.W.E. A Critical Introduction to Twentieth-Century American Drama. – Vol. 3. Beyond Broadway. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985. – 474 p.

5. Blaeser, Kimberly M. Like 'Reeds Through the ribs of a Basket': Native Women Weaving Stories // *American Indian Quarterly*. – 1997. – Vol.21. – P. 555–565.
6. Comba, Enrico. Wolf Warriors and Dog Feasts: Animal Metaphors in Plains Military Societies// *European Review of Native American Studies*. – 1991. – 5:2. – P. 41–48.
7. Donovan, Katherine M. *Feminist Reading of Native American Literature*. – Tuscon: University of Arizona Press, 1998. – 181 p.
8. Grinnell, George Bird. *The Cheyenne Indians. Their History and Ways of Life*. – Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1972. – 358 p.
9. Hogan, Linda. *The Two Lives // Native American Literature. An Anthology/ Ed. Lawana Trout*. – Chicago : National Textbook, 1999. – P. 26–40.
10. Jacobs, Sue-Ellen and Cromwell, Jason. Visions and Revisions of Reality: Reflection on Sex, Sexuality, Gender, and Gender Variance // *Journal of Homosexuality*. – 1992. – Vol. 23. No. 4. – P. 43–49.
11. Lang, Sabine. Women Warriors // *Encyclopedia of the Great Plains*. : [Електронний ресурс]/ University of Nebraska-Lincoln. – Режим доступу : <http://www.plainshumanities.unl.edu/encyclopedia/credits.html>. (accessed June 17, 2017).
12. Lang, Sabine. *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*. – Austin: University of Texas Press, 1998. – 397 p.
13. Lamphere, Louise. Whatever Happened to Kinship Studies? Reflection of a Feminist Anthropologist// *New Directions in Anthropological Kinship/ Ed. by Linda Stone*. – Boston: Rowman&Littlefield, 2001. – P. 21–47.
14. Macdonald, Andrew; Macdonald, Gina; Sheridan, Mary Ann. *Shape-shifting Images of Native Americans in Recent Popular Fiction*. – Westport-London: Greenwood Press, 2000. – 338 p.
15. Milwaukee, Will Fellows. Gay and Lesbian Life// *Encyclopedia of the Great Plains*. : [Електронний ресурс]/ University of Nebraska-Lincoln. – Режим доступу: <http://www.plainshumanities.unl.edu/encyclopedia/credits.html>. (accessed June 17, 2017).
16. Minesuah, Devon. Commonality of Difference: American Indian Woman and History// *American Indian Quarterly*. – 1996. – Vol. 20. – P. 15–25.
17. Naumann, Danielle. Aboriginal Women in Canada: on the Choice to Renounce or Reclaim Aboriginal Identity// *The Canadian Journal of Native Studies*. – 2008. – Vol. XXVIII. No. 2. – P. 343–361.

18. Osennontion (Kane, Marlin), Skonaganleh:ra (Maracle, Sylvia). Our World: According to Osennontion and Skonaganleh:ra // *Canadian Woman Studies*. – 1989. – Vol.10. No.2/3. – P. 7–19.
19. Prince-Hughes, Tara. A Curious Double Insight: The Well of Loneliness and Native American Alternative Gender Traditions// *Rocky Mountain Review of Language and Literature*. – 1999. – Vol. 53. – No. 2. – P. 31–43.
20. Roscoe, Will. *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. – New York: St.Martin's, 1998. – 320 p.
21. Roscoe, Will. *The Zuni Man-Woman*. – Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991. – 302 p.
22. Ross, Luana. From the "F" Word to Indigenous/Feminism// *Wicazo Sa Review*. – 2009. – Vol. 24. – No. 2. – P. 39–52.
23. Schwarz, Maureen Trudelle. "I Choose Life". *Contemporary Medical and Religious Practices in the Navajo World*. – Norman: University of Oklahoma Press, 2008. – 380 p.
24. Steinem, Gloria. *Introduction to Wilma Mankiller. Every Day is a Good Day: Reflections by Contemporary Indigenous Women*. – Golden, CO: Fulcrum, 2008.
25. Taj, Shaik Shaheen. Native American Female Power and Authority// *The Criterion*. – 2013. – Issue 12. – P. 1–5.
26. Tatonetti, Lisa. *The Queerness of Native American Literature*. – Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2014. – 278 p.
27. Taylor, Colin. *North American Indians. A Pictorial History of the Indian Tribes of North America*. – London: Siena, 1997. – 96 p.
28. Vizenor, Gerald, Doerfler, Jill. *The White Earth Nation. Ratification of a Native Democratic Constitution*. – Lincoln-London: University of Nebraska Press, 2012. – 100 p.
29. Wishart, David J. Native American Gender Roles[Електронний ресурс]/ University of Nebraska-Lincoln. – Режим доступу: <http://www.plainshumanities.unl.edu/encyclopedia/credits.html>. (accessed June 17, 2017).
30. Witherspoon, Gary. *Navajo Kinship and Marriage*. – Chicago: University of Chicago Press, 1975. – 137 p.