

Florian Nowicki

Engels, etnografia, matriarchalistyka

Nowa Krytyka 28, 81-101

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Florian Nowicki
Uniwersytet Warszawski

Engels, etnografia, matriarchalistyka

Słowa kluczowe: matriarchat, komunizm, marksizm, sposób produkcji, seksualność, gender

Przedmiotem niniejszego artykułu będą rozmaite problemy teoretyczne, które znalazły się (bądź powinny się znaleźć) w orbicie marksistowskich nauk społecznych w związku z „odkryciem” przez Fryderyka Engelsa (za pośrednictwem J.J. Bachofena i L.H. Morgana) społeczeństw matriarchalnych, a także kontynuacją badań nad matriarchatem w ramach później, marksistowskiej etnografii (i archeologii) radzieckiej.

Rola kategorii płciowych w marksistowskich periodyzacjach dziejów

Problem pierwszy dotyczy samej możliwości definiowania formacji społecznych (albo panujących w nich sposobów produkcji) za pomocą kategorii wskazujących na określoną relację międzypłciową.

Marksowska typologia sposobów produkcji (formacji) operuje abstrakcją bezpłciowego „producenta bezpośredniego”. Producent ten (domyślamy się, iż chodzi przede wszystkim o mężczyznę) stanowi centralną figurę wszystkich „społecznych form produkcji”, a jego (określony) stosunek do środków produkcji (i ich właściciela) wyraża istotę danego sposobu produkcji. „Najgłębszą tajemni-

cę, utajoną podstawę całej konstrukcji społecznej” stanowi „bezpośredni stosunek właścicieli warunków produkcji do bezpośrednich producentów”¹. „Poszczególne ekonomiczne epoki struktury społecznej” odróżnia od siebie „szczególny sposób, w jaki dokonuje się to zespolenie (*Verbindung*)” robotników ze środkami produkcji². Poszczególne „ekonomiczne formacje społeczne” odróżnia jedynie „forma, w jakiej tę pracę dodatkową wyciska się z bezpośredniego producenta”³. Marksowska typologia nie przewiduje zatem ‘miejsca’ różnicy płciowej, jako znaczącego pola esencjalnej struktury poszczególnych sposobów produkcji.

Niewątpliwym przełomem jest z tego punktu widzenia praca Engelsa *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*. Engels rozróżnia tu *implicite* trzy (pierwotne) sposoby produkcji: matriarchalny („komunistyczne gospodarstwo domowe” z „panowaniem kobiet”), patriarchalny („patriarchalna wspólnota domowa”) i monogamiczny (rodzina monogamiczna jako podstawowa jednostka gospodarcza). Ten ostatni zamyka epokę społeczeństwa pierwotnego, otwierając okres cywilizacji – społeczeństwa klasowego. Ale dominującą rolę odgrywa w narracji Engelsa „bezpłciowe” pojęcie komunizmu. Matriarchalny sposób produkcji to po prostu – nietknięty procesami rozkładowymi – komunizm pierwotny (patriarchalny sposób produkcji byłby natomiast wczesną formą rozkładu owego komunizmu).

Nieco dalej posuwa się na tej drodze młody Stalin, odróżniając pojęciowo (w pracy *Anarchizm czy socjalizm?*) ustrój matriarchalny od komunizmu pierwotnego. Co więcej, Stalin nadaje różnicom między komunizmem pierwotnym, ustrojem matriarchalnym i ustrojem patriarchalnym rangę różnic *formacyjnych* (typologia Stalina wyróżnia następujące ustroje: komunizm pierwotny, ustrój matriarchalny, ustrój patriarchalny, ustrój niewolniczy, ustrój pańszczyźniany i ustrój burżuazyjny)⁴. (Koncepcja młodego Stalina nie wywarła jednakże wpływu na późniejszą naukę radziecką).

W „ortodoksyjnym” nurcie nauki radzieckiej „matriarchat” (albo: *matierinsko-rodowej stroj*) funkcjonuje jako nazwa określonej epoki historycznej (wczesny okres społeczeństwa pierwotnego) i właściwego jej ustroju społecznego⁵,

¹ K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 25, cz. II, Warszawa 1984, s. 515 (dalej: MED).

² MED, t. 24, Warszawa 1977, s. 50.

³ MED, t. 23, Warszawa 1968, s. 251.

⁴ Por. J.W. Stalin, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1949, s. 320–321, 348–349.

⁵ „Matriarchat [...] to wczesny okres w historii ustroju wspólnoty pierwotnej, charakteryzujący się równoprawnym, a następnie dominującym położeniem kobiety w gospodarce i społeczeństwie.

a także „typu kultury”⁶. Społeczna całość jest tu zatem określana nie kategorią wskazującą na jej ekonomiczną bazę (określoną formę komunistycznych stosunków produkcji), ale kategorią wskazującą na pewną relację między kobietami i mężczyznami. Pojęcie matriarchatu obejmuje pojęcie komunizmu:

Epoka matriarchatu, albo rodu macierzystego, w pojmowaniu klasyków marksizmu, to nie tylko pokrewieństwo w linii matrylinearnej, ale przede wszystkim kolektywizm produkcji i konsumpcji, społeczna własność podstawowych narzędzi i środków pracy, brak własności prywatnej, stosunków panowania i zależności, rodziny monogamicznej i wiary w jednego boga, tj. brak tych instytucji, które burżuazyjna nauka ogłasza odwiecznymi zasadami społeczeństwa ludzkiego⁷,

aczkolwiek nie jest bezpośrednio odnoszone do samego sposobu produkcji tudzież właściwej mu formy własności środków produkcji (w nauce radzieckiej można się jednak spotkać z poglądem, iż w epoce rozwiniętego rodu macierzystego kobiety są rzeczywistymi, kolektywnymi właścicielkami podstawowych środków produkcji⁸).

Kryterium społecznej pozycji kobiet jest właściwie zasadniczym kryterium periodyzacji historii pierwotnego społeczeństwa rodowego. Epoka ustroju rodowego dzieli się na trzy okresy: matriarchatu wczesnego (równoprawna pozycja kobiet i mężczyzn), matriarchatu rozwiniętego (społeczna dominacja kobiet) i patriarchatu (społeczna dominacja mężczyzn). Podkreślmy: chodzi o rzeczywistą pozycję kobiety w całościowym układzie życia społecznego, a nie o samo zjawisko matrylinearnej (bądź patrylinearnej) filiacji. Stanowisko ortodoksyjne łączy matriarchat (rozwinięty) z rzeczywistym panowaniem kobiet. W tej spr-

Terminem ‘matriarchat’ określa się także społeczny ustrój wczesnego okresu ustroju wspólnoty pierwotnej”. *Bolszaja Sowietskaja Encyklopedija*, 1954, t. 2.

⁶ „Matriarchatem nazywa się ten okres historii pierwotnej, który odznacza się równoprawnym, a w dalszym rozwoju dominującym położeniem kobiety w gospodarce i społeczeństwie, a jednocześnie, odzwierciedleniem tych zasad w obszarze kultury duchowej, w religii i sztuce. Terminem tym oznacza się także sam ustrój społeczny, właściwy temu okresowi, i określony typ kultury w szerokim sensie” (M.O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa–Leningrad 1948, s. 3).

⁷ J. Awierkiewa, A.J. Perszyc, L. Fajnberg, N. Czeboksarow, *Jeszcze raz o miście matierinskiego rodu w historii obywatelstwa*, „Sowietskaja Etnografia” (dalej: Sow. Etn.) 1963, nr 3, s. 200.

⁸ „[...] obserwowana przy w rozwiniętym rodzie macierzystym społeczna dominacja kobiet jest oczywiście związana także z występowaniem rodowo-macierzystej własności podstawowych środków produkcji. Przy matrylokalizmie rzeczywistymi kolektywnymi właścicielkami okazują się właśnie kobiety, których bracia i synowie odchodzą do osiedli swych żon” (A.I. Perszyc, *Razwitiye form sobstwiennosti w pierwobytnom obywatelstwie kak osnowa periodizacii jego istorii*, „Trudy Instituta Etnografii” 1960, nr 54, s. 163).

wie nie było jednak w nauce radzieckiej jasności. Niektórzy badacze utożsamiali bowiem matriarchat z awunkulatem (porządkiem społecznym wyróżniającym osobę wujka w linii matczynej, tj. brata matki). Czołowy przedstawiciel radzieckiej matriarchalistyki, Mark Osipowicz Koswien, zaatakował taką interpretację, stwierdzając wyraźnie, iż matriarchat nie jest władzą mężczyzn-wujów, lecz władzą kobiet⁹. Koswien lokalizuje awunkulat w przejściowym okresie walki patriarchy z matriarchatem. Walka między obydwojoma ustrojami toczy się tu także we wnętrzu mężczyzny („dialektyczność figury wujka”). Tożsamość ojcowska skłania mężczyznę do popierania ustroju patriarchalnego, ale jego tożsamość wujowska nakazuje mu występować w obronie integralności rodu macierzystego, czyli matrylinearnych więzi między jego siostrami i siostrzenicami/siostrzeńcami¹⁰. W latach osiemdziesiątych zrezygnowano z terminu „matriarchat”, wychodząc z założenia, iż epoka rodu macierzystego nie była epoką *władzy* kobiet¹¹. Postulaty rezygnacji z tego terminu, czy też zarezerwowania go dla społeczeństw późnomatriarchalnych (nie mylić z matriarchatem rozwiniętym), a więc takich, u których rozwinęły się stosunki wczesnoklasowe, zgłaszano już w latach pięćdziesiątych. W 1955 roku A.L. Mongajt i A.I. Perszyc sformułowali tezę, iż

w olbrzymiej większości społeczeństw mało rozwiniętych, matrylinearna filiacja łączy się z równoprawnym położeniem społecznym kobiet i mężczyzn (plemiona Kongo, Indianie Ameryki Południowej i wiele innych). Natomiast matriarchat charakterystyczny jest dla pewnej grupy etnograficznych społeczeństw, znacznie bardziej rozwiniętych (np. Nayarowie, Minangkabau, a zwłaszcza niektóre ludy Afryki).

Autorzy ci zaatakowali termin „wczesny matriarchat”: „Wszak jeśli wczesny matriarchat charakteryzuje się społeczną równością kobiety i mężczyzny, to tym samym przestaje być matriarchatem: termin przestaje odpowiadać łączonej z nim treści”¹².

Wyjaśniło się – pisał w 1959 roku J.I. Siemienow – że epoka rodu macierzystego nie może być określana jako okres panowania kobiety, że na pierwszych etapach

⁹ I. Zolotariewskaja, *Obszudienije rabot M.O. Koswiena*, Sow. Etn. 1949, nr 1, s. 186–187.

¹⁰ M.O. Koswien, *Awunkulat*, Sow. Etn. 1948, nr 1, s. 17.

¹¹ Por.: J.W. Bromlej (red.), *Istorija pierwoybytnogo obszczestwa. Epocha klassoobrazowanija*, Moskwa 1988, s. 549.

¹² A.L. Mongajt, A.I. Perszyc, *Niekotoryje woprosy pierwoybytnoj istorii w sowietskoj literaturie poslewojennykh let*, „Woprosy Istorii” 1955, nr 1, s. 137.

społeczeństwa rodowego matrylinearyzm łączy się z całkowicie równoprawnym położeniem społecznym mężczyzny i kobiety, że panowanie kobiety ma miejsce jedynie w określonych, konkretno-historycznych warunkach, a przy tym jedynie u plemion znajdujących się na dość wysokim stopniu gospodarczego i społecznego rozwoju. W świetle nowych danych etnografii okazało się, że nierówność płci, jako jedna z pierwszych form nierówności, powstaje dopiero wraz z pojawieniem się i rozwojem prywatnej własności, z początkiem rozkładu ustroju rodowego. [...] Termin ten można stosować jedynie w odniesieniu do społecznego ustroju tych plemion, w których rzeczywiście występuje panowanie kobiet. Etnografii, jak już zaznaczyliśmy, znane są tego typu plemiona¹³.

Wprowadzenie problematyki matriarchalistycznej do marksizmu zaowocowało bardziej „genderowymi” ujęciami całej historii społecznej. Zjawiska przezroczyste, a więc pozornie naturalne (np. władza mężczyzny nad kobietą w różnych formacjach społecznych), mogły stać się przedmiotem poznania dopiero z perspektywy pierwotnej opozycji: matriarchat–patriarchat. Analizy samego Engelsa umożliwiają wyróżnienie trzech zasadniczych typów stosunku między kobietami i mężczyznami:

- TYP MATRIARCHALNY: Kobiety i mężczyźni pracują w dwóch odrębnych sektorach produkcji publicznej („W dawnym komunistycznym gospodarstwie domowym [...] powierzone kobietom prowadzenie gospodarstwa domowego było taką samą publiczną, społecznie niezbędną produkcją jak zdobywanie środków żywności przez mężczyzn¹⁴.); kobiety są płcią „panującą” („Komunistyczne gospodarstwo domowe, w którym kobiety należą przeważnie lub wyłącznie do jednego rodu, podczas gdy mężczyźni należą do różnych rodów, jest realną podstawą tego ogólnie rozpowszechnionego w czasach pierwotnych panowania kobiet¹⁵.);
- TYP MONOGAMICZNY: Kobieta zostaje usunięta z produkcji „publicznej”, „społecznej”; jej praca staje się „służbą prywatną” („Prowadzenie gospodarstwa domowego utraciło swój charakter publiczny. Nie obchodziło ono już społeczeństwa. Stało się *służbą prywatną*: żona stała się pierwszą służącą, została wyparta z udziału w produkcji społecznej¹⁶.);

¹³ J.I. Siemienow, „*Proischozhdienije siemii, czastnoj sobstwiennosti i gosudarstwa*” a sowniemiennye dannyje etnografii, „Woprosy Filosofii” 1959, nr 7, s. 146.

¹⁴ MED, t. 21, Warszawa 1969, s. 85.

¹⁵ Ibidem, s. 59.

¹⁶ Ibidem, s. 85.

- TYP SOCJALISTYCZNY: Kobiety powracają do produkcji publicznej („pierwszym warunkiem wyzwolenia kobiety jest wprowadzenie na powrót rodzaju kobiecego do produkcji społecznej”¹⁷); socjalistyczna produkcja publiczna znosi różnicę płciową (brak podziału na sektory kobiecy i męski); zniesienie gospodarstwa domowego, czyli zniesienie „niewoli domowej kobiety”¹⁸ (wyzwolenie kobiety wymaga „pozbawienia rodziny pojedynczej cech gospodarczej jednostki społecznej”¹⁹; „Wraz z przejściem środków produkcji na własność społeczną pojedyncza rodzina przestaje być gospodarczą jednostką społeczeństwa. Prywatne gospodarstwo domowe przekształca się w przemysł społeczny. Opieka nad dziećmi i ich wychowanie stanie się sprawą publiczną: społeczeństwo będzie się opiekować wszystkimi dziećmi jednakowo – zarówno ślubnymi, jak nieślubnymi”²⁰).

Do owych trzech typów zasadniczych możemy – opierając się na refleksjach Engelsa – dodać dwa typy przejściowe. Formą przejściową między typami matriarchalnym i monogamicznym byłaby patriarchalna wspólnota domowa, a formą przejściową między typem monogamicznym i socjalistycznym – stosunek kapitalistyczny (będący w istocie hybrydą elementów obydwu typów).

Typologię Engelsa możemy potraktować jako pierwszą próbę uzupełnienia Marksowskiej, bezpłciowej typologii sposobów produkcji typologią form ekonomicznego zagospodarowania różnicy płciowej.

Matriarchat i komunizm

Problem drugi dotyczy niezwykle istotnej – ze światopoglądowego punktu widzenia – relacji między matriarchatem i komunizmem. W świetle założeń sformułowanych jeszcze przez Engelsa upadek matriarchatu miał się łączyć z rozkładem pierwotnego komunizmu (rozwojem własności prywatnej). W ujęciu Engelsa produkcja publiczna rozpada się – w epoce rodu macierzystego – na dwa sektory: domowy, czyli kobiecy, i pozadomowy – męski. Pod wpływem rozwoju sił wytwórczych męski sektor pozadomowy zaczyna przynosić istotne nadwyżki (rozwój własności prywatnej) i uzyskuje absolutną przewagę nad sektorem domowym. W efekcie prowadzenie gospodarstwa domowego traci cha-

¹⁷ Ibidem, s. 86.

¹⁸ Ibidem, s. 85.

¹⁹ Ibidem, s. 86.

²⁰ Ibidem, s. 87.

rakter publiczny, staje się *prywatną służbą*. A zatem: „Ta sama przyczyna, która dawniej zapewniała kobiecie panowanie w domu – jej ograniczenie się do pracy domowej – ta sama przyczyna zapewniała panowanie mężczyzny w domu: praca domowa kobiety utraciła swoje znaczenie wobec pracy zarobkowej mężczyzny; praca mężczyzny była wszystkim, praca kobiety tylko nieznacznym dodatkiem”. Podział pracy w rodzinie (ograniczenie kobiety do pracy domowej) pozostał „bez zmian, a jednak wywrócił do góry nogami dotychczasowe stosunki domowe, a to wyłącznie dlatego, że zmienił się podział pracy poza rodziną”. „»Dziki« wojownik i myśliwy zadowalał się w domu drugim miejscem po kobiecie; »łagodniejszy« pasterz, dumny ze swego bogactwa, wyparł kobietę, zajmując pierwsze miejsce w domu”²¹. Mężczyzna, który gromadził coraz większe nadwyżki, nie mógł ich jednak przekazać w spadku swoim dzieciom, ponieważ w ustroju rodowym majątek musiał pozostać w rodzie, a przy matrylinearnej formie rodu dzieci nie należały do rodu ojca, a więc nie mogły po nim dziedziczyć:

W razie śmierci właściciela stada jego przechodziły więc na własność przede wszystkim jego braci i sióstr, następnie dzieci jego sióstr albo potomków sióstr jego matki. Natomiast jego własne dzieci były wydziedziczone²².

Prawo macierzyste – a wraz z nim sama instytucja rodu matrylinearnego – musiało więc zostać obalone. Była to, twierdzi Engels, „jedna z najdonioślejszych [rewolucji – przyp. F.N.], jaką przeżyli ludzie”²³:

wszechświatowa historyczna klęska rodzaju żeńskiego. Mężczyzna ujął w swe ręce również ster domu, kobieta została poniżona, uciemniona, stała się niewolnicą jego namiętności i zwykłym narzędziem do rodzenia dzieci²⁴.

Zgodnie z duchem koncepcji Engelsa, nauka radziecka zakładała istnienie ścisłego związku między matriarchatem (albo wysoką pozycją kobiet) i komunizmem. Z uwagi na światopoglądowe implikacje tego powiązania (których nie ukrywano), zjawiskiem – dla etnografii radzieckiej – nieco kłopotliwym były niekomunistyczne społeczeństwa matriarchalne (późny matriarchat), jak również komunistyczne społeczeństwa patriarchalne (wczesny patriarchat).

²¹ Ibidem, s. 178.

²² Ibidem, s. 66.

²³ Ibidem, s. 66–67.

²⁴ Ibidem, s. 68.

Zacznijmy od późnego matriarchatu (nie mylić z matriarchatem rozwiniętym). Niektórzy autorzy radzieccy (A.M. Zołotariew, S.P. Tołstow, J.I. Siemienow) twierdzili, iż także w ramach matriarchatu możliwy jest rozwój własności prywatnej:

na ile ród patriarchalny – pytał S.P. Tołstow – stanowi w ogóle konieczne, długotrwałe, ostatnie stadium ustroju rodowego? Czyż bezpośrednie przejście ze stadium rodu macierzystego do społeczeństwa klasowego nie jest bardziej typową i prawidłową formą procesu rozkładu ustroju wspólnoty pierwotnej?²⁵

Powstanie i rozwój własności prywatnej nie zawsze musi nieuchronnie prowadzić do zastąpienia rodu macierzystego ojcowskim, chociaż ma to widocznie miejsce w większości przypadków. W określonych konkretno-historycznych warunkach (jakich konkretnie – na razie dokładnie nie wiadomo) formę rozkładu społeczeństwa rodowego stanowi matriarchat. W takich wypadkach ustrój matriarchalny może być bezpośrednio zastąpiony społeczeństwem klasowym. U ludów podążających w swym rozwoju tą właśnie ścieżką, przejście od matrylinearyzmu do patrylinearyzmu i rodziny opartej na prawie ojcowskim dokonuje się w okresie kształtowania się społeczeństwa klasowego albo nawet później²⁶.

W tym kontekście przywołuje się Tuaregów, wczesnoklasowe państwa afrykańskie (Aszanti, Dagomba, Ghana, Buganda, Kongo, Lunda, Kasongo, Luba, Buszongo), a także liczne ludy i plemiona Mikronezji (według Zołotariewa „klasowe społeczeństwa starożytnego Egiptu, Krety, Etrurii, Sparty bezpośrednio poprzedzały ustrój rodowo-matriarchalny”²⁷).

Znacznie więcej emocji budziły jednakże przypadki przeciwne: komunistyczne społeczeństwa (wczesno-) patriarchalne (*patriarchalne prymitywy*). Dostarczały one bowiem amunicji kształtującej się w okresie postalinowskim frakcji w nauce radzieckiej (N.A. Butinow, W.R. Kabo, W.M. Bachta i in.) – oskarżanej przez obrońców stanowiska ortodoksyjnego o przemycanie na grunt radziecki (z Zachodu) reakcyjnej „teorii patriarchalnej”. W nauce radzieckiej toczyła się wielopokoleniowa, momentami niezwykle burzliwa dyskusja – nazwana jeszcze przez Koswiena „kontrowersją australijską” – dotycząca, ogólnie rzecz ujmując, tego, jak pogodzić tezę o uniwersalności i pierwotności rodu macierzystego (względem rodu ojcowskiego) z licznymi danymi o bardzo prymitywnych ludach

²⁵ S.P. Tołstow, *Driewnij Chorezm*, 1948, s. 329.

²⁶ J.I. Siemienow, „*Proischozhdienije siemii...*”, op.cit., s. 146.

²⁷ *Ibidem*, s. 147.

posiadających filiację patrylinearną (np. Australijczykach). „Patriarchaliści” domagali się uznania rodu macierzystego i rodu ojcowskiego za zjawiska *stadialnie równoważne*, a także przyznania, iż kwestia uniwersalności matriarchatu i pierwotności rodu macierzystego nie ma – na gruncie marksizmu – znaczenia „pryncypialnego” (powoływali się w tej sprawie na polemikę Lenina z Plechanowem w sprawie niejakiego Masłowa, z której wynika, iż Lenin uważał odchył owego Masłowa w kwestii teorii renty absolutnej za znacznie poważniejsze przewinienie niż odchył Cunowa w kwestii matriarchatu²⁸). Wystąpienia „patriarchalistów” wywołały niezwykle gwałtowne reakcje ze strony grupy radzieckich etnografów (Awierkiewa, Fajberg, Perszyc i Czeboksarow), których poparła redakcja „Sowietskiej Etnografii”. Dyskusja z lat 1963–1965²⁹ nie zakończyła jednak sporu. W latach 1970–1975 rozgorzała na nowo, a wywołał ją artykuł obrońcy teorii uniwersalności i pierwotności rodu macierzystego, J.I. Siemienowa, który opracował nowy – wariantowy – schemat rozwojowy, uwzględniający dane, na które powoływali się „patriarchaliści”, zakładający jednakże, iż w każdym wariantcie ród macierzysty stanowi punkt wyjścia. Chociaż przeciwnicy Siemienowa byli tu w wyraźnej większości, i tym razem problem nie została rozstrzygnięty. Redakcja „Sowietskiej Etnografii” – do której należało ostatnie słowo – stwierdziła, iż sprawa wymaga jeszcze dogłębnych studiów, aczkolwiek hipoteza Siemienowa wydaje się niezwykle interesująca³⁰. W latach osiemdziesiątych „australijską kontrowersję” uznano za rozstrzygniętą na korzyść tezy o uniwersalności

²⁸ Por. W.I. Lenin, *Jak Plechanow i ska bronią rewizjonizmu*, w: *Dziela*, t. 15, Warszawa 1956, s. 274.

²⁹ J. Awierkiewa, A.J. Perszyc, L. Fajberg, N. Czeboksarow, *Jeszcze raz o miście...*, op.cit.; N.A. Butinow, *Pismo w redakciju*, Sow. Etn. 1965, nr 3; W.R. Kabo, *Pismo w redakciju*, ibidem; A.J. Perszyc, L. Fajberg, N. Czeboksarow, *Po powodu pisiem N.A. Butinowa i W.R. Kabo*, ibidem; *Ot redakcji*, ibidem.

³⁰ J.I. Siemienow, *Problema pieriechoda ot matierinskogo roda k otcowskiemu (opyt teoreticzeskogo analiza)*, Sow. Etn. 1970, nr 5; M.A. Czlenow, *Możno li szcitat 'awstralijskiju kontrowerzu' razrieszennoj?*, Sow. Etn. 1971, nr 4; J.I. Siemienow, *Problema istoriczeskogo sootnoszenija matierinskoi i otcowskoi filiacii u aborigenow Awstralii*, Sow. Etn. 1971, nr 6; A.M. Chazanow, *Prirodno-chozwiajstwiennyje razliczija w kamiennom wiekie i problema pierwoczności matierinskogo roda*, Sow. Etn. 1973, nr 1; J. I. Siemienow, *O matierinskom rodie i osiedlosti w poźnym paleolite*, Sow. Etn. 1973, nr 4; M.W. Kriukow, *Dajet li sistemi bracznych klassow klucz w razgadkie awstralijskoi kontrowerzy?*, Sow. Etn. 1974, nr 3; A.M. Chazanow, *O swiazi liniejnosti i lokalnosti z obrazom żywni*, Sow. Etn. 1974, nr 6; M.A. Czlenow, *Jeszcze raz o 'awstralijskoi kontrowerze' i metodikie jego rassmotrienija*, Sow. Etn. 1974, nr 6; J.I. Siemienow, *Jeszcze raz o matierinskom rodie i bracznych klassach*, Sow. Etn. 1975, nr 1; *Ot redakcji*, Sow. Etn. 1975, nr 1.

i pierwotności rodu macierzystego³¹. Stanowisko „matriarchalistyczne” odniosło więc ostateczne zwycięstwo w okresie, kiedy wycofano już sam termin „matriarchat”. Zwycięstwo to nie potwierdziło zresztą – istotnej ze światopoglądowego punktu widzenia – tezy o bardzo ścisłym związku między wysoką pozycją kobiet a komunizmem, i między społeczną dominacją mężczyzn a rozwojem własności prywatnej. Związki te – aczkolwiek nieprzekreślone – zostały do pewnego stopnia zrelatywizowane.

Problem relacji między matriarchatem i komunizmem nie sprowadza się jednak do szczegółowych zagadnień prahistorycznych. Najdonioślejsze – z perspektywy współczesności – znaczenie wydaje się mieć (ewentualny) związek między aksjologią matriarchatu a aksjologią przyszłego społeczeństwa komunistycznego:

Kultywując owoc swego łona – czytamy u Bachofena – niewiasta wcześniej niż mężczyzna uczy się roztaczać miłującą troskę poza granice własnego „ja” [...] miłość zrodzona na gruncie macierzyństwa jest nie tylko silniejsza – jest ona również bardziej uniwersalna, ogarnia większe kręgi [...] Jak w zasadzie ojcowskiej zawiera się idea ograniczenia, tak w wypadku zasady macierzyńskiej mamy do czynienia z ideą ogólności³².

Czy rację ma Bachofen, iż „Z rodzącego łona macierzyńskiego pochodzi idea powszechnego braterstwa wszystkich ludzi”?

W związku z różnymi ideami Bachofenowskiej fenomenologii matriarchatu wypada sformułować następujące pytania pod adresem marksizmu: Czy etos macierzyństwa może być istotnym składnikiem ideologii przyszłego społeczeństwa komunistycznego, czy też stanowi on (w świecie nowoczesności) wyłącznie źródło opresji? Czy w społecznej świadomości zachowały się relikty zjawisk świadomościowych z epoki matriarchatu, do których mogłaby (w jakiś sposób) nawiązać rewolucja socjalistyczna? Jak oceniać takie zjawiska historyczne, jak kult maryjny, fenomen Radia Maryja? Czy (ewentualne) świadomościowe relikty matriarchatu stanowić mogą – we współczesnej debacie – przeciwwagę dla – popularyzowanych w feminizmie liberalnym – indywidualistycznych „cnót mieszczańskich”? Czy antysemityzm starszych kobiet nie jest przypadkiem wy-

³¹ J.W. Bromlej, *Sowriemiennyje problemy etnografii*, Moskwa 1981, s. 185–188; J.W. Bromlej (red.), *Istorija pierwobytnogo obszczestwa. Epocha pierwobytnoj rodowej obszczyny*, Moskwa 1986 (rozdz. 2 i 3); J.W. Bromlej (red.), *Istorija pierwobytnogo obszczestwa. Epocha klassoobrazowanija*, op.cit., s. 549.

³² J.J. Bachofen, *Matriarchat*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2007, s. 16, 17.

paczoną formą matriarchalistycznego antyindywidualizmu? Czy konserwatyzm – przypisywany przez Bachofena kobietom – nie nawiązuje do pewnych idei z epoki matriarchalnej, i czy nie jest on paradoksalnie stanowiskiem postępowym (zważywszy, iż przyszłe społeczeństwo komunistyczne będzie – w jakimś sensie – powrotem do pierwotnego komunizmu-matriarchatu).

Niejako na marginesie warto także zasygnalizować problem wartościowania opresyjnych – z perspektywy burżuazyjnego pojęcia wolności – przeżytków matriarchatu w niektórych społeczeństwach współczesnych. Ciekawym przypadkiem przedstawia z tego punktu widzenia indonezyjski lud Minangkabau (Sumatra). U Minangkabau toczyła się w XIX wieku krwawa wojna między obrońcami starego, matriarchalnego prawa adatu, a zwolennikami wprowadzenia szariat. Holenderscy kolonizatorzy popierali adatystów, wychodząc z założenia, iż konserwatywne prawo adatu blokuje ekonomiczny rozwój Minangkabau, dzięki czemu sprzyja utrzymaniu w regionie hegemonii kapitału holenderskiego. Szermierzami indywidualistycznych, wolnościowych idei burżuazyjnych byli tu – paradoksalnie – zwolennicy szariat. Walki między adatystami i szariatystami toczyły się jeszcze w wieku XX, także w okresie drugiej wojny światowej³³. Pytanie brzmi: czy marksizm powinien w danym przypadku sympatyzować z antyimperialistycznym liberalizmem szariatystów, czy też z kolektywistycznym konserwatyzmem adatystów?

Ekonomiczna geneza matriarchatu

Problem trzeci dotyczy znaczenia matriarchatu w kontekście materialistycznych założeń marksistowskiej teorii historii. Teoria ogólna głosi, iż zasadniczym mechanizmem historiotwórczym jest dialektyka sił wytwórczych i stosunków produkcji. Czy dotyczy to także genezy matriarchatu?

Engels nie doszukiwał się ekonomicznych przyczyn matriarchatu. Matriarchat wynika w jego ujęciu z samej matrylinearnej filiacji, ta zaś nie wynika z przyczyn ekonomicznych. Engels wywodził matrylinearyzm (a więc także matriarchat) z małżeństwa grupowego.

We wszystkich formach rodziny grupowej nie wiadomo, kto jest ojcem dziecka, wiadomo natomiast, kto jest jego matką. [...] Jasne jest więc, że póki istnieje mał-

³³ J.W. Maretin, *Otmiranije pierieżitkow materinskogo roda w siemiejno-bracnych odnoszenijach Minangkabau (Pierwaja połowina XX wieka)*, Sow. Etn. 1960, nr 3; tenże, *Adat, Islam i političeskaja borba u Minangkabau (Zapadnaja Sumatra) w pierwoj połowinie XX w.*, Sow. Etn. 1964, nr 6.

żeństwo grupowe, pochodzenie może być udowodnione tylko ze strony *matki*, a więc tylko *żeńska linia* jest uznawana³⁴.

A „wyłączne uznawanie rodzonej matki wobec niemożliwości prawnego stwierdzenia ojcostwa oznacza – pisze Engels w innym miejscu – wysokie poważanie dla kobiet, tj. dla matek”³⁵:

pierwotne położenie matek, jako jedynie pewnych rodziców swych dzieci, zapewniało im, a przez to kobietom w ogóle, wyższą pozycję społeczną, niż zajmowały one kiedykolwiek w czasach późniejszych³⁶.

W skrócie: małżeństwo grupowe stwarza filiację matrylinearną, ta zaś stwarza matriarchat.

Wraz z rodziną pojedynczą pojawia się wiarygodny ojciec. Nie prowadzi to jednak automatycznie do upadku matriarchatu. Engels odróżnia – w ślad za Morganem – dwie formy rodziny pojedynczej: rodzinę parzystą i rodzinę monogamiczną. Rodzina monogamiczna to samodzielna ekonomicznie jednostka społeczna, z władzą męża nad żoną. Poprzedzająca ją rodzina parzystą jest „zbyt słaba i niestała, by mogła odczuwać potrzebę lub choćby pragnienie zaprowadzenia własnego gospodarstwa domowego”³⁷, a przeto „nie usuwa odziedziczonego z dawniejszych czasów gospodarstwa komunistycznego”. Nie usuwa zatem „panowania kobiet w domu”, a panowanie w domu to – w tych okolicznościach – panowanie nad istotnym sektorem gospodarki: „komunistyczne gospodarstwo domowe oznacza – twierdzi Engels – panowanie kobiet w domu”³⁸. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o samo komunistyczne gospodarstwo domowe, ale o jego związek z instytucją rodu matrylinearnego.

Rodzina parzystą funkcjonuje w realiach ustroju rodowego. Więż rodzinna nie może tu być zbyt silna, ponieważ małżonkowie należą do odrębnych rodów matrylinearnych. W przypadku kolizji lojalności rodowej i rodzinnej, górę bierze lojalność rodowa. Przy matrylinearnej formie rodu i matrylokalnej formie małżeństwa parzystego, mąż osiedla się w komunistycznym gospodarstwie domowym żony. Żona jest tu u siebie, mąż jest kimś obcym, przybyszem z innego

³⁴ MED, t. 21, s. 52.

³⁵ Ibidem, s. 59.

³⁶ Ibidem, s. 535.

³⁷ Ibidem, s. 58–59.

³⁸ Ibidem, s. 59.

rodu – jego prawo do korzystania z zasobów tego konkretnego gospodarstwa zapośrednicza małżeństwo z jego dożywnią członkinią. Wraz z końcem małżeństwa – a do rozwiązania małżeństwa wystarczy wola kobiety – mężczyzna traci to prawo:

Komunistyczne gospodarstwo domowe, w którym kobiety należą przeważnie lub wyłącznie do jednego rodu, podczas gdy mężczyźni należą do różnych rodów, jest realną podstawą tego ogólnie rozpowszechnionego w czasach pierwotnych panowania kobiet³⁹.

Podsumujmy: kobiety panują (jeszcze na etapie rodziny parzystej), bo komunistyczne gospodarstwo domowe należy do rodu matrylinearnego. Przyczyną filiacji matrylinearnej (poprzedzającej zresztą samą instytucję rodu) jest małżeństwo grupowe – ale skutek trwa tu dłużej niż przyczyna: „wyłączne uznawanie linii żeńskiej zachowało się jeszcze przez czas dłuższy w okresie małżeństwa pojedynczej pary, kiedy ojcostwo było pewne lub w każdym razie uznawane”⁴⁰.

Już po ukazaniu się pracy Engelsa *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* upowszechnił się, także w marksizmie (za przykład może tu posłużyć Ludwik Krzywicki), pogląd o istnieniu ścisłego związku między matriarchatem tudzież wysoką pozycją kobiet (albo też samym matrylinearyzmem), a pierwotnym rolnictwem kopieniackim. Chodzi przy tym o okoliczność, iż w rolnictwie kopieniackim bardzo często zasadnicze funkcje produkcyjne wykonują kobiety, podczas gdy mężczyźni ograniczają się do prac związanych ze wstępnym przygotowaniem gruntu, a także o popularną hipotezę, iż rolnictwo wywodzi się historycznie z kobiecego zbieractwa – jest więc wynalazkiem kobiet (też o kobiecej naturze rolnictwa i ścisłym związku rolnictwa z ginajkokracją spotykamy zresztą u Bachofena). Kobiece rolnictwo kopieniackie przeciwstawiane jest zazwyczaj rolnictwu pługowemu i pasterstwu, które sprzyjają wysokiej pozycji mężczyźni. Do opozycji kobiece rolnictwo (zapewne kopieniackie) – męskie pasterstwo nawiązuje Stalin, w pracy *Anarchizm czy socjalizm? W okresie matriarchatu*

za gospodarzy produkcji uważano kobiety. Cóż było tego przyczyną? Otóż w ówczesnej produkcji, w pierwotnej uprawie roli, kobiety odgrywały główną rolę

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 535.

w produkcji, wykonywały one główne funkcje, podczas gdy mężczyźni włóczyli się po lasach w poszukiwaniu zwierzyny⁴¹.

Po ustroju matriarchalnym następuje ustrój patriarchalny:

kierownictwo produkcji przejęli w swe ręce mężczyźni. Dlaczego nastąpiła taka zmiana? Dlatego że w ówczesnej produkcji, w gospodarce pasterskiej, w której głównymi narzędziami produkcji były dzida, arkan, łuk i strzała, główną rolę odgrywali mężczyźni...⁴².

U Stalina różnica między rolniczym matriarchatem i pasterskim patriachatem ma charakter stadialny. Z kolei w literaturze antymatriarchalistycznej (negującej istnienie matriarchatu jako uniwersalnego stadium rozwojowego) popularna była koncepcja dwóch, paralelnych dróg rozwojowych: rolniczo-matriarchalnej i pastersko-patriarchalnej. Klasykiem gatunku jest C.N. Starke, autor *Den primitive Familie* (Kopenhaga 1886). W świetle jego teorii rolnicy potrzebują dużo siły roboczej i dlatego każda grupa dąży do tego, by utrzymać u siebie swoje kobiety, a nawet pozyskać ich mężów (matrylokalizm). Stąd bierze się matrylinearyzm. Natomiast grupy pasterskie traktują kobiety jako walutę, którą można wymieniać na bydło. Stąd tendencja do wielożeństwa i patrylinearyzmu. Ale w obydwu wariantach rozwojowych kobieta jest zawsze podporządkowana mężczyźnie. (Co ciekawe, w innym miejscu ten sam autor wyjaśnia matrylinearyzm w sposób zgoła przeciwny – jako rezultat patriarchalnego wielożeństwa i konieczności rozróżnienia dzieci różnych matek).

Koncepcja łącząca genezę matriarchatu z przejściem od stadium myśliwsko-zbierackiego do stadium rolniczego (w marksizmie zachodnim popularyzowana przez George'a Thomsona⁴³) jest całkowicie obca teorii Engelsa. Engels wyjaśnia co prawda mechanizm upadku matriarchatu procesami ekonomicznymi

⁴¹ J.W. Stalin, *Dziela*, op.cit., t. 1, s. 348–349.

⁴² Ibidem.

⁴³ W jego ujęciu, u zarania dziejów „funkcje macierzyńskie przy braku produktywności ekonomicznej wysuwały je [kobiety – przyp. F.N.] z konieczności na rządców grupy”. Następnie, rozwój gospodarki łowieckiej sprzyjał „odwrócenia sytuacji płci” na korzyść mężczyzn. Wreszcie: „Czynniki działające na korzyść przewagi mężczyzny zostały zrównoważone dzięki wynalazkowi uprawy ziemi. [...] Chodzi tu o to, że ten sposób produkcji zapoczątkowany został przez kobiety [...] Najbardziej sprzyjające warunki dla utrzymania się matriarchatu stanowiłoby gwałtowne przejście od zbieractwa do rolnictwa, ale są to też najbardziej sprzyjające warunki dla rozwoju cywilizacji. [...] To nam tłumaczy, dlaczego tak mało przykładów matriarchatu przetrwało do dnia dzisiejszego. Leży on pogrzebany pod cywilizacjami na nim wzniesionymi” (G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1958, s. 125, 126, 127).

dokonującymi się u ludów pasterskich. Nie oznacza to jednak, iż przedpasterkie rolnictwo ogródkowe ma w ujęciu Engelsa cokolwiek wspólnego z wysoką pozycją kobiet. U Irokezów, których matriarchat jest w narracji Engelsa matriarchatem modelowym (aczkolwiek jest to już matriarchat – jak wynika z ogólnych założeń Engelsa – schyłkowy: Irokezi doszli bowiem do etapu rodziny parzystej), występowało rolnictwo kopieniackie: ogródkowa uprawa kukurydzy. Ale Engels nijak nie łączy tego faktu z panującym u Irokezów matriarchatem. Irokezi odziedziczyli bowiem matriarchat z czasów znacznie dawniejszych – z epoki małżeństwa grupowego. Engels nie przywiązuje zresztą zbyt wielkiej wagi do tzw. rewolucji neolitycznej i samej różnicy między gospodarką przyswajającą, zbieracko-myśliwską a gospodarką wytwarzającą, rolniczo-hodowlaną. Pierwotnego rolnictwa Engels nie nazywa w ogóle rolnictwem (jest to, w jego terminologii, ogrodnictwo). Męskie myślistwo nijak nie koliduje z wysoką pozycją kobiet. Jak pamiętamy: „»Dziki« wojownik i myśliwy zadowalał się w domu drugim miejscem po kobiecie”. Engels, podkreślmy raz jeszcze, nie szuka ekonomicznych przyczyn matriarchatu, podobnie jak nie doszukuje się ekonomicznych przyczyn przejścia od małżeństwa grupowego do rodziny pojedynczej.

Marksizm radziecki ekonomizował – do pewnego stopnia – kwestię genezy matriarchatu. Radziecki archeolog, badacz górnopaleolitycznych figurek kobiecych, P.P. Jefimienko – uważany za odkrywcę wczesnego matriarchatu – łączył wysoką pozycję kobiet (w górnopaleolitycznych kulturach oryniacko-solutrejskich) z myślistwem zorientowanym na grubego zwierza (mamuty). Myślistwo to generowało znaczące nadwyżki, sprzyjające (względnej) osiadłości i wysokiej pozycji kobiet (z uwagi na znaczenie ich pracy w obozach – m.in. przy obróbce olbrzymich ilości mięsa)⁴⁴. M.O. Koswien twierdził z kolei, iż matriarchat rozwinięty osiąga swą „klasyczną” postać u ludów kopieniackich. Ale także w marksizmie radzieckim problematyka matriarchalistyczna ogniskowała się zasadniczo wokół zagadnień związanych raczej z historią rodu macierzystego, matrylinearyzmu i stosunków małżeńskich niż ze stosunkami produkcji.

⁴⁴ P.P. Jefimienko, *Znaczenie żeńszczyzny w orinjakskuju epochu*, „Izwestija GAIMK” 1931, t. IX, wyp. 3–4; tenże, *Pierwobytnoje obszczestwo*, Kijów 1953 (wyd. 1 Leningrad 1938).

Matriarchat a seksualność kobiet

Problem czwarty dotyczy związków między matriarchatem i seksualnością kobiet, a także wartościowania swobody seksualnej kobiet – w ustrojach matriarchalnym i radzieckim.

Bachofen łączył wysoką pozycję kobiet z instytucją rodziny (mając na względzie rodzinę pojedynczą), którą przeciwstawiał stanowi „nieuporządkowanych stosunków płciowych”. Podkreślmy jednak, iż Bachofen nie odróżniał w ogóle małżeństwa grupowego od promiskuityzmu, i jedno, i drugie to w jego ujęciu stan „nieuporządkowanych stosunków płciowych” – a jedyną formę uporządkowania stanowić miała rodzina pojedyncza. Tymczasem w świetle koncepcji Morgana i Engelsa stan „nieuporządkowanych stosunków płciowych” to promiskuityzm, czyli brak jakichkolwiek zakazów, które wyłączałyby ze współżycia seksualnego określone kategorie krewnych, a małżeństwo grupowe jest właśnie rezultatem pojawienia się tego typu zakazów, porządkujących sferę stosunków małżeńskich. O ile według Bachofena w czasach poprzedzających rodzinę pojedynczą kobiety żyły w stanie „poniżenia” (a jeżeli panowały, to tylko symbolicznie), to według Engelsa przeciwnie, wysoka pozycja kobiet związana jest źródłowo właśnie z małżeństwem grupowym, a w małżeństwie parzystym jedynie się utrzymuje (w rodzinie monogamicznej kobieta staje się zaś niewolnicą mężczyzny).

Jedna z podstawowych różnic między koncepcjami Engelsa i Bachofena (której ten pierwszy jednakże nie eksponuje) dotyczy zatem problemu symetrii w seksualnych relacjach między kobietami i mężczyznami. Bachofen odrzuca tego typu symetrię, i zdaje się wychodzić z założenia, iż seks jest potrzebą wyłącznie męską, a kobieta jest owej męskiej potrzeby ofiarą – jej naturalną potrzebą jest więc redukcja partnerów seksualnych do najniezbędniejszego minimum.

Według Bachofena ludzkość przechodzi w swym rozwoju przez trzy uniwersalne epoki: heteryzm, ginajkokrację (epokę panowania kobiet) i patriarchat. Heteryzm to epoka „nieuporządkowanych stosunków płciowych”. Seksualne nieuporządkowanie, jak twierdzi Bachofen, „poniża” kobietę. Kobiety są w heteryzmie seksualnymi niewolnicami mężczyzn, a wyzwolenie z tego poniżającego stanu przynosi im instytucja rodziny – kluczowa zdobycz ustroju ginajkokratycznego.

Kobieta posiada jak gdyby dwie natury: starszą, afrodytyczną (odpowiadającą heteryzmowi), i późniejszą, demetrejską (odpowiadającą ginajkokracji).

Zasada afrodytyczna to seksualna otwartość kobiety, gotowość do ulegania, oddawania się mężczyznom. Zasada demetrejska to surowy rygorystyczny moralny, małżeńska cnotliwość. Otóż ta druga natura jest według Bachofena tą niejako najbardziej naturalną naturą kobiety (kobieta z natury tęskni do stanu prawnie uporządkowanego, tzn. pragnie żyć w małżeństwie), ale aby wznieść się do tego szczebla, kobieta musi odpokutować porzucenie swojej natury pierwotnej, afrodytyczno-heterycznej. Instytucja małżeństwa to zdrada pierwotnego porządku afrodytycznego, i zdradę tę kobieta musi odkupić okresowymi nawrotami do praktyk heterycznych (np. w formie prostytucji sakralnej). Zasada afrodytyczna to – z punktu widzenia natury właściwej, demetrejskiej – zwyrodnienie. Ale istnieje również zwyrodnienie zgoła przeciwstawne, a mianowicie wojowniczy amazonizm, oparty na wrogości do mężczyzn i kulcie dziewictwa. Otóż ten właśnie amazonizm wkrada się pomiędzy heteryzm i ginajkokrację jako rewolucyjna epoka przejściowa. Amazonizm to negacja heteryzmu, a ich syntezę stanowi ginajkokracja.

Podsumujmy. Ponieważ seks jest z natury obszarem męskiej dominacji, małżeństwo z jednym mężczyzną jest dla kobiety wyzwoleniem od seksu ze wszystkimi pozostałymi. W stanie „nieuporządkowanym” seks jest właściwie równoznaczny z gwałtem albo uleganiem silniejszym fizycznie mężczyznom. A o ile kobiety są w stanie przeciwstawić się militarnie mężczyznom (*casus* Amazonek), stają się automatycznie dziewicami.

Założenia Engelsa są tymczasem całkowicie przeciwstawne. Zarówno w promiskuityzmie, jak i w małżeństwie grupowym mamy do czynienia z całkowitą równością kobiet i mężczyzn w sferze seksualnej. W promiskuityzmie „każda kobieta należała do każdego mężczyzny, podobnie jak każdy mężczyzna – do każdej kobiety”⁴⁵, a w małżeństwie grupowym „całe grupy mężczyzn i całe grupy kobiet należą do siebie wzajemnie”⁴⁶. Pogląd ten prezentuje Engels najdobitniej w korespondencyjnej polemice z Kautskim:

nie zgadzam się z tym, że wolność kobiety [...] przyczyniła się do monogamii, ponieważ nie mogło być mowy o ucisku. Już sam argument, że wspólnota płciowa polega na ucisku, jest niesłuszny, jest współczesnym wypaczeniem, które wynika z wyobrażenia, jakoby istniała tylko wspólnota kobiet dla *mężczyzn* i według **ich upodobania**. Jest to zupełnie obce stanowi pierwotnemu. Wspólnota płciowa oznaczała swobodę dla *obu* płci⁴⁷.

⁴⁵ MED, t. 21, s. 42.

⁴⁶ Ibidem, s. 45.

⁴⁷ List Engelsa do Kautskiego, 2 marca 1883, MED, t. 35, s. 500.

Seksualna wspólnota kobiet jest więc także seksualną wspólnotą mężczyzn – dla kobiet.

Nauka radziecka podkreślała seksualną swobodę kobiet w matriarchacie, a przynajmniej – seksualną swobodę dziewcząt, a także luźny charakter związku małżeńskiego (prawo do rozwodu). Zjawiska te były wartościowane pozytywnie. Twardy orzech do zgryzienia przedstawiały jednak przeżytki seksualnej swobody dziewcząt – i związane z nimi obyczaje – u zamieszkujących ZSRR ludów Uralu (Ostiaków, Ufmskich Udmurtów i Komi-Permiaków). W monografii z lat trzydziestych, poświęconej historii społeczeństwa rodowego na terytorium ZSRR, czytamy:

Swoboda seksualna, rozumiała i naturalna w warunkach niewielkich, zamkniętych grup epoki rodu macierzystego, przybiera całkiem odmienny charakter we współczesnych warunkach życia wiejskiego, gdzie nie ma już dawnej zamkniętości. Nieuporządkowany charakter stosunków seksualnych [...] sprzyja rozprzestrzenianiu się chorób wenerycznych, np. syfilisu, tym bardziej że zarówno profilaktyka, jak i leczenie tych chorób stoi w głuchych wsiach przyralskich na niedostatecznym jeszcze poziomie. Dlatego ta walka, którą prowadzi się z opisanym zjawiskiem, w szczególności po linii edukacji sanitarnej, jest w pełni słuszna⁴⁸.

Dlaczego autor – A.W. Szmidt – zastrzega (w tekście archeologiczno-etnograficznym), iż walka z pozostałościami swobody seksualnej prowadzona jest „po linii edukacji sanitarnej”? Czy nie dlatego, że inna „linia” podrywałaby symboliczne, ideowe więzi łączące ustrój radziecki z dawnym ustrojem matriarchalnym? Czy owe ideowe więzi, łączące ustrój radziecki z pierwotnym ustrojem matriarchalnym, dotyczą samego komunizmu, czy także aksjologicznych założeń odnośnie seksualności?

Matriarchat a rosyjska tożsamość narodowa

Problem piąty dotyczy możliwości konstruowania współczesnej tożsamości narodowej (chodzi o tożsamość narodu rosyjskiego) w oparciu o dawną tradycję matriarchalną, jak również samą tradycję badań nad matriarchatem.

Nauka radziecka osadzała spory wokół teorii matriarchatu w kontekście konfrontacji ZSRR ze światem Zachodu. Koncepcje podważające teorię matriarchatu oceniano jako jednoznacznie reakcyjne, polityczne szkodliwe, domagające się zdemaskowania i potępienia. Związek między postępową polityką radziecką

⁴⁸ *Iz istorii rodowego obszczestwa na territorii SSSR*, Moskwa–Leningrad 1935, s. 28–29.

w kwestii kobiecej a prowadzonymi w ZSRR – na szeroką skalę – badaniami nad matriarchatem (i analogiczny związek między utrzymującym się w świecie Zachodu panowaniem mężczyzn a niechęcią nauki zachodniej do teorii matriarchatu) był dla zajmujących się tymi zagadnieniami autorów i autorek radzieckich czymś absolutnie oczywistym (Koswien pisał otwarcie o *politycznym* znaczeniu teorii matriarchatu). Matriarchat uważano za „pryncypialne” zagadnienie postępowo zorientowanej nauki radzieckiej (i nielicznych, postępowych nurtów nauki zachodniej). Popularną na Zachodzie „teorię patriarchalną” zestawiano z rasizmem⁴⁹. Podkreślając wkład burżuazyjnej nauki zachodniej w badania nad matriarchatem (Bachofen, Morgan itd.), łączono odwrót świata zachodniego od tych chwalebnych tradycji z wstępowaniem kapitalizmu w fazę imperialistyczną.

Związek między komunistyczną tożsamością radziecką a promatriarchalną orientacją w nauce nie wymaga szczegółowych wyjaśnień. Ciekawsza wydaje się natomiast próba reinterpretacji – w duchu matriarchalistycznym – przedrewolucyjnej tożsamości rosyjskiej. W okresie kampanii przeciwko kosmopolityzmowi w etnografii podkreślano z dumą, iż (przedrewolucyjna) nauka rosyjska (w przeciwieństwie do nauki zachodniej) pozytywnie zareagowała na teorię Bachofena, a nawet ją antycypowała. Przypomniano w tym kontekście dawną, rosyjską, przed-Bachofenowską tradycję badań nad pozostałościami matriarchatu u Rosjan (K.D. Kawielin, W.J. Szulgin, A.W. Dobriakow), a także rosyjskich popularyzatorów i kontynuatorów Bachofena (S.S. Szaszkow, P.Ł. Ławrow, F.I. Busłajew, W.F. Miller, W.W. Sokolski). Na szczególne wyróżnienie zasługuje tu postać Maksyma Kowalewskiego, niezwykle zasłużonego dla badań nad matriarchatem u ludów Kaukazu. W artykule *I. J. Bachofen i russkaja nauka*⁵⁰ Koswien uczynił stosunek do Bachofena podstawowym kryterium periodyzacji dziejów rosyjskiej myśli społecznej (co spotkało się jednak z głosami krytycznymi).

Chociaż nawiązywanie do rosyjskiej tradycji narodowej było tu oficjalnie wpisane w marksistowski kontekst doceniania nurtów *postępowych* (a samą postępowość – w odniesieniu do realiów Rosji carskiej – definiowano przez odnie-

⁴⁹ „[...] znaczące miejsce w pracach uczonych radzieckich zajmuje ostra krytyka i demaskowanie wszelkich burżuazyjnych reakcyjnych kierunków i »szkół« w obszarze historii pierwotnej i etnografii, demaskowanie mrocznego rasizmu, »teorii patriarchalnej«, »teorii niearyjskiego matriarchatu«” (M.O. Koswien, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa–Leningrad 1948, s. 315).

⁵⁰ Sow. Etn. 1946, nr 3.

sienie do, pozytywnie wartościowanej, okcydentalistycznej tradycji rewolucji burżuazyjno-demokratycznej), nasuwa się pytanie, czy za pomocą matriarchatu i Bachofena nie wskrzeszano tu przypadkiem – nieświadomie – czegoś, co moglibyśmy określić roboczo mianem *tożsamości wschodniej*, a co wpisywałoby się doskonale w Bachofenowską opozycję kolektywistyczno-matriarchalnego Wschodu i indywidualistyczno-patriarchalnego Zachodu? Powyższa hipoteza nasuwa kolejne, znacznie ogólniejsze pytanie: czy marksizm ma prawo odwoływać się do tego typu tradycji, a tym samym, wbrew materializmowi historycznemu, odnosić się z rezerwą do zdobyczy rewolucji burżuazyjnej, czyli orientować się fantazmatycznie ku *przeszłości*?

ENGELS, ETHNOGRAPHY, MATRIARCHAL STUDIES

Summary

Keywords: matriarchy, communism, marxism, mode of production, sexuality, gender

This article addresses the theoretical problems which matriarchal theory has introduced into Marxism (Engels and Soviet scholarship). The author discusses five problem areas:

1. The extent to which it is possible to define social formations and modes of production using gender categories.
2. The relationship between matriarchy (or: the high position of women) and communism (in the past as well as the future).
3. The relationship of matriarchal theory to the general premises of the materialist theory of history (the dialectic of productive forces and relations of production).
4. The relationship between matriarchal theory and theoretical issues relating to sexuality, in particular female sexuality.
5. The extent to which it is possible to construct collective identities based on the matriarchal tradition and the tradition of research into matriarchy (Russian identity, Eastern identity – in opposition to Western identity).

The author proposes that the Marxist typology of the modes of production (based on the category of “asexual” “direct producer”) be supplemented by a typology of the relationship between women and men (in the process of production), and formulates the following questions concerning the future:

- Will a future socialist revolution be able to establish a connection with the remains of matriarchal “ideology” surviving in the social consciousness (above all, in the consciousness of older women)?
- Will the ethos of motherhood be an element of the ideology of a future socialist society?
- Can Marxism eschew its occidental bourgeois revolution perspective, and take as its reference point the (collectivist-matriarchal) Eastern identity (as was unwittingly done by Soviet researchers into matriarchy during the Stalinist period)?