

Жінка в замісі патріархальних традицій

Марія Маєрчик

Оксана Кісь, *Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX – початок XX століття)*, Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008, 271 с.

Монографія Оксани Кісь, випущена у видавництві Інституту народознавства, є першим в Україні етнографічним дослідженням жінки в українській доіндустріальній культурі, виконаним із залученням гендерного аналізу. Це значить, що авторка розглядає жіноче життя не тільки описово, як перебіг типових, звичаєвих (і звичайних) подій, етапів, ситуацій тощо, а й критично: соціальні інститути й традиційні норми розглянуто тут і як функціональні частини складнішої системи гендерних узасмин, виявити особливості організації яких є одним із завдань монографії.

Деконструкція гендерного режиму в доіндустріальній традиційній українській культурі виявилася складним завданням. Чимало однозначних, очевидних (і очікуваних) маркерів гендерної організації суспільства, відомих з інших культур (як-от заборона жінкам володіти нерухомістю), для української традиційної культури виявилися місцями непритаманні [с. 77–78]. Її звичаї давали жінці право володіти землею, звертатися до суду, самостійно опікуватися чималою частиною господарства, а гендерний розподіл праці, хоч і був категоричний і впізнаваний (скажімо, жіноча робота в домі – чоловіча робота надворі), однак не мав очевидної ієрархії символічного/ціннісного чи економічного цензів. За таких умов визначити орієнтири для аналізу буває важко. Оксана Кісь уважно відстежує місця гендерних поляризацій, подвійних моральних норм, гендерний розподіл роботи, домашнє насильство, досліджує різні форми покарань за переступ жінок і чоловіків (наприклад, за подружню зраду, дошлюбне батьківство тощо), аби витворити послідовну картину гендерної системи.

Робота проблематизує деякі типові й узвичаєні твердження щодо жінок і чоловіків, ставить «незручні» питання, робить розтини в осердях кількох стовпових неоромантичних мітів. Оксана Кісь наводить свідчення важкого, навіть жорсткого, далеко не романтичного материнства у традиційній культурі [168], критично аналізує поширене твердження про особливе становище жінки, спростовує твердження про майже матріархальність української родини [140–150]. Натомість дослідниця наголошує на варіативності звичаєвих норм, де становище жінки в різних регіонах України було різним, від задовільного до принизливого, і на нього впливало чимало чинників. Хоча «головування чоловіка нормативне, його формальне верховенство не підлягає сумніву» [150], – пише авторка, однак існують також свідчення про випадки жіночого лідерства в сім'ї (переважно, коли в дію вступав майновий чинник: траплялося, що дружина була з

багатшої родини тощо). Втім, зазначає вона, сама культура маркувала такі випадки як «небажані винятки» [150]. Водночас Оксана Кісь схильна солідаризуватися з ідеєю про загалом *більшу егалітарність* малої української родини порівняно з сім'єю в інших традиційних культурах європейських країн. Із цією тезою я посперечаюся далі, на підставі не так інших емпіричних даних (фактологічним матеріалом рецензована монографія безумовно багата), як деяких методологічних міркувань.

Дослідниця робить також критичний аналіз дошлюбних стосунків [112–118], розглядає становище по-



Оксана Павленко. Ліплять пиріжки (1918)

криток і вдів, уявлення про дівочу цноту, про розлучення, зґвалтування, канон жіночої краси. Важко й вичерпати перелік питань, яких вона торкається, послідовно рухаючись уздовж жіночого життєвого циклу, від дитинства до старості, від пубертатності до завершення репродуктивного віку, простежуючи як успішні життєві сценарії, так і деякі неуспішні (покритка, вдова) та дев'янтні (відьма).

Аналізуючи владну природу взаємодії жінок і чоловіків, Оксана Кісь залучає не тільки гендерні, а й інші соціальні категорії, як-от вік і статок. Скажімо, вона досліджує позицію в цій структурі дівчини/жінки як субординованого за гендером об'єкта (щодо парубків/чоловіків), але водночас і як упривілейованого за віком суб'єкта на певних етапах життя (щодо дітей). А також простежує ієрархії всередині жіночої групи: зокрема, ці стосунки описано протиставленнями «одружена – розлучена/вдова/стара діва», «фертильна – нефертильна», «чесна – нечесна» тощо.

Кілька позицій монографії викликають запитання і можуть стати причинкою для ширшої полеміки на порушені теми, їх хочеться обговорити детальніше.

Теза про «Велику Богиню-Матір»

Ця теза не є центральною в дослідженні. Але підтримані в монографії ідеї щодо «Великої Богині-Матері» гуляють науковою та навколонуковою літературою, перетворюючися потроху на «масові знання», і тому варті пильнішої уваги.

Оксана Кісь пише:

Релігійні уявлення давніх слов'ян, попри патріархальний характер язичницького пантеону, зберегли виразні ознаки культур *Великої Богині-Матері*. Давні слов'яни шанували щонайменше дві боги-

Палеолітичні і нео-енеолітичні статуетки, що їх у монографії прикладано за доказ існування «*культур Великої Богині-Матері*», були переважно малі, часто – дрібні й пошкоджені. Жіноча пластика трипільського енеоліту зроблена нашвидкоруч, пропрацьована згрубоша, кількома пальцями натисками на глину. Ці дрібні жіночі енеолітичні статуетки, попри масовість знахідок, майже ніколи не знаходять цілими, тому археологи схильні вважати, що їх навмисно розбивали під час ритуалу (і схоже, для розбиття й виготовляли). На тлі отой дрібности, множинности й ушкоджених вживаний в однині з великої літери епітет *Велика* видається особливо штучним.

Тут, звісно, можна заперечити, що вислів «Велика Богиня-Мати» вказує не на розмір і якість фігурок, і навіть не на їх ритуальну прагматику, а на значущість і поширеність корпусу вірувань. Але й цей аргумент небезсумнівний і примушує поміркувати над іншою частиною вислову: Богиня-Мати, Мати-Земля. Принаймні у стосунку до палеолітичних фігурок він викликає застереження та сумніви.

Об'єднання в один смисловий вузол категорій *богиня, велика, земля і мати* у монографії пояснено так: «великі богині» давніх слов'ян «уособлюють ідею єдності життєвої/материнської потуги землі та жінки» [84], тут-таки зазначено: «земна родючість і жіноча фертильність постають як єдина репродуктивна сила» [84].

Варто зупинитися детальніше на смислового ототожненні *землі та жінки*. Таке ототожнення в нашій культурі надзвичайно стійке, ми безпроблемно сприймаємо образ *землі-жінки*, він видається нам очевидним, природним, предковичним. Семантична спайка *земля і жінка* відбувається на основі мотиву репродукції та плодovitости: і жінка, і земля дають плоди, народжують. Саме тому стійкий вислів звучить не просто жінка-земля, а «*мати-земля*», де жінка фігурує вже у фертильній своїй ролі, в ролі продуцентки плоду.

Але поставмо питання інакше: фруктові дерева також плодоносять, вони мають плоди, які потім дають нові зернини для нових дерев. Чому ж тоді в культурі не розповсюджено так само широко й інший нібито очевидний образ, наприклад, образ «матері-фруктового дерева»? Чому цей образ не поширився так само, як порівняння жінки із землею на основі ідеї материнства, народження, плодоносу?

На мій погляд, так є тому, що ототожнення жінки і землі відбувається через важливі опосередковані смислові структури, а саме через ідею запліднювання, засівання. Чоловіки засівають землю і жінку (але вони не причетні до запліднювання фруктових дерев). Поза ідеєю засівання насіння в землю/сімені в жінку парадигматична тотожність землі та жінки втрачає сенс. Тоді земля не є лоном, вона не вироджує зі своїх надр урожай так, як народжує з себе жінка ди-

¹ Марія Лесів, «“Слава Дажбогу!”: український рідновірський рух як альтернативна візія нації», *Народознавчі Зошити. Українська фольклористика в Канаді*, 2010, № 3-4, с. 363–371.

тину, земля – це радше площа, пласка поверхня з порослю на ній.

Найімовірніше, символіка і мітологема *засівання* землі та «плодоносу» її надр хронологічно співвідносна з часом появи рільництва, коли землю почали засівати зерном, очікуючи на врожай. Ідея засівання не була актуальною для неоантропів, жителів верхнього палеоліту: ще тривав льодовиковий період, на території сучасної України жили мамонти і північні олені. Ця ідея могла постати лише в час появи рільництва, в енеоліті, і тоді вона збігається з періодом формування нуклеарної патріархальної родини: землю і жінку засіває/запліднює чоловік, і це тісно пов'язане з його господарюванням на землі.

Зауважте, зерно в традиційних календарних і родинних ритуалах нерідко виступає субститутом чоловічого сімені. Жінка і земля також зіставні на основі концептів об'єктності, пасивності відносно активної дії запліднювачів, а також символіки сухого (землі та жінки) як неплодючого, лексики незайманості, чистоти щодо жінки і природи тощо. Чи не звідси виростає і чи не з цією опозицією пов'язаний парадигматичний зв'язок жіночого з природним (тілесним, пасивним), а чоловічого з раціональним (розумовим, активним)?

Мені й видається, що та редакція наукових гіпотез про існування *Великої Богині-Матері* або *Великої Матері-Землі*, що запропонована в монографії, є частиною патріархальних мітологем й інтерпретативних моделей, хибно використана як доказ існування паритетних стосунків і залишає відчуття суперечливості. Це модель владних, субординативних, об'єктно-суб'єктних узаємин. Та й загалом ідея гендерного паритету сама собою утопічна, методологічно послідовнішим було би припустити, що в ранніх докласових суспільствах гендерного поділу праці не існувало, а отже, стаття могла й не бути основою для категоризації людей чи конструювання соціальних груп.

На користь гіпотези гендерного паритету в доісторичний час у монографії наведено ще один аргумент: «В язичницькому світогляді давніх слов'ян жіночі та чоловічі божества не протистояли одне одному, не конкурували поміж собою і не творили гендерної ієрархії» [84]. Мовляв, оце непротивиставлення і відсутність гендерних ієрархій є спадком давніших часів. Але на гадку спливає принаймні два типи досліджень язичницького Володимирового пантеону із протилежними висновками. Деякі науковці вказували на структурну визначеність положення Мокоші (єдиного жіночого божества цього пантеону) в переліку богів у літописах, і це положення Вячеслав Іванов і Владімір Топоров відчитували саме як *протиставлення* групи чоловічих персонажів богів жіночому персонажеві².

² Вяч. Вс. Іванов, В.Н. Топоров, «К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа», *Балто-славянские исследования*. 1982, Москва: Индрик, 1983, с. 175–187; Вяч. Вс. Іванов, В.Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период)*, Москва, 1965, с. 25.

Інший доказ того, що між богами Володимирового пантеону могла існувати опозиція, впливає з етимологічних досліджень. Одна з найпоширеніших гіпотез щодо походження імені богині припускає його однокореневість із «мокрий» і «мокнути». Тобто ця богиня співвідноситься з низом, хтонічним (негативним, небезпечним), і, ймовірно, таки конфігурує субординованість жіночого чоловічому.

Згадаймо і прикликаних у реальність богів/богинь Мокош і Ладу. Ім'я Мокош (і його варіанти) згадувано в багатьох літописах у переліку Володимирового пантеону. Але згадки про Ладу в давньоруських літописах немає. Вперше цей персонаж з'являється у відносно пізніх польських письмових пам'ятках. Іще Олександр Потебня піддав сумніву (у праці «Объяснения малорусских и сродных народных песен») достовірність існування такої богині і джерел, звідки взято відомості про неї. У деяких літописах (Густинському) Ладо – персонаж чоловічого роду. Сьогодні можна вважати доведеним, що основою для створення неогігіні Ладо є приспівки весняних і весільних пісень типу «ой-дід-ладо». Приклади створення мітичних персонажів із незрозумілої приспівки відомі в мітології. Апеляція до Збруцького ідола як доказу існування такої богині не надто переконлива, адже співвіднесення зображень на знахідці з назвами богів доволі факультативні.

До питання методології: соціальний конструкціонізм, фукіянська теорія влади і аналіз гендерних режимів

Коротко зупинюся на теоретико-методологічних питаннях. Монографію Оксани Кісь написано на основі гендерного підходу. Самий термін розшифровано в розділі «Гендерний підхід: теоретичні засади та ключові категорії», де екскурс в історію і методологію дає підстави припустити, що авторка розуміє гендерний підхід як соціально конструкціоністський (в авторській термінології – конструктивістський). Це значить, «що статус жінки і позірна відмінність між чоловічим та жіночим радше є способом інтерпретації біологічного, що закріплений писаними та неписаними законами цього суспільства» [61]. Цей підхід базується на запереченні біологічного детермінізму або есенціалізму, який радше розуміє прояв жіночого і чоловічого як заданого й зумовленого природою.

Я хотіла би звернути увагу, що поряд із заявленим і очікуваним конструкціоністським аналізом та інтерпретацією становища жінки в традиційній культурі Оксана Кісь раз по раз залучає аргументи біологічного порядку – апелює до психіки, фізіології, психо-фізіології, етнопсихології тощо як задовільних пояснювальних моделей.

Такий перехід із конструкціоністської в біологічну інтерпретативну площину інколи породжує хисткі й суперечливі висновки, які різко дисонують із рештою дослідження. Наприклад, як пише авторка,

старі та німецькі батьки не завжди мали безумовну повагу власних дітей. Незворотні зміни у психіці та поведінці людей старшого віку часто ставали причинами щоденних сварок (найчастіше – з невісткою). Вірогідно, старечі дивацтва стали одним з джерел виникнення численних байок та народних анекдотів про «дурну бабу». [190]

Важко сказати, чи мала дослідниця такий намір і чи достатньо критично відстежила цей поворот думки, але через преференцію біологічної інтерпретації вона не деконструє і навіть не розпізнає фольклорну мізогінію, а укріплює її, інтерпретує як віддзеркалення «об'єктивної реальності», обумовленої змінами у психіці жінок похилого віку. Теж не зрозуміло, чому *«люди старшого віку»* вже в наступній частині речення стають всі жінками, анекдотичними «дурними бабами».

Такий хід особливо незрозумілий, бо в іншому місці цієї ж монографії Оксана Кісь згадує дослідження, у яких показано, що фольклорні сюжети *санкціонують і сакралізують* північні гендерні режими як справедливі і створені богом (побутують апокрифічні легенди про зухвале і несправедливе головування жінки в сім'ї, розгніваний бог поміняв ролі місцями і закріпив верховенство чоловіка як справедливіше і виваженіше). Але в зацитованому пасажі авторка не впізнає подібного механізму оправдання поширених, принизливих для жінок стереотипів як способу легітимації гендерного розподілу влади.

Есенціалізм проявляється і в тих пасажах, де авторка застосовує статево-рольовий підхід, керується ідеєю про природність статі й соціальну конструйованість гендеру. Цю ранню гіпотезу гендерної теорії було пізніше критиковано, адже вона ґрунтувалася на біологічних чинниках статі.

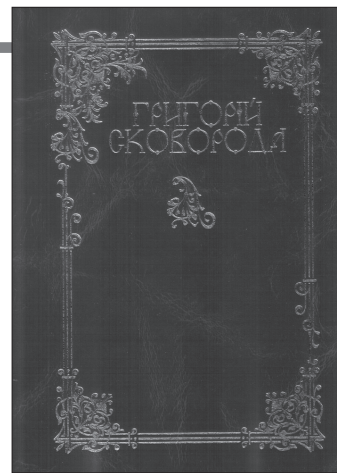
Проаналізуємо, скажімо, твердження монографії про те, що

завдяки своїй біологічній статі, жінка більше ніж чоловік залучена до репродуктивного процесу і саме це традиційна культура розглядає як засадничу передумову соціальної ролі матері. [168]

Хоч існують варіанти традиції, які, пише авторка, «зумовлені етнокультурними чинниками», все-таки, за логікою цитати, ці варіанти обмежено прив'язкою соціальної ролі до природної, біологічної статі. Іншими словами, соціальна роль постала почасти як культурний, а почасти як «біологічний феномен».

На перший погляд це виглядає переконливо і резонно (за винятком лише міркування, що традиційна культура вважає материнство *роллю*, а не самою природою жінки). Але як пояснити те, що тими самими аргументами біологічності і природності можна обґрунтувати і цілковито протилежний порядок речей – те, що *чоловік* більше й триваліше, ніж жінка, залучений до репродуктивної роботи? Давайте пофантазуємо.

У людських суспільствах могла б усталитися норма, що дітьми опікуються більше чоловіки, аніж жінки. Тоді ми вірили б ось у таке: *перші*



Григорій Сковорода Повна академічна збірка творів

Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан;
Видавництво Канадського інституту
українських студій, 2011

Попри очевидні симптоми кризи і, навіть, деградації української гуманітаристики і на інституційному, і на персональному рівнях, в окремих своїх сегментах гуманітарні дослідження в Україні демонструють сталий розвиток і відданість найвищим академічним стандартам. Одним із таких сегментів є, поза сумнівом, сквородинські студії.

Завдяки зусиллям колективу харківських науковців під керівництвом Леоніда Ушкалова випущено в світ повну збірку творів Григорія Сковороди, підготовлену за сучасними академічними стандартами. У цьому випадку новизна та значущість видання визначається не оприлюдненням якихось раніше не відомих творів філософа (одинокий новий документ тут – написаний 2 травня 1785 року лист до Григорія Ковалинського), а тим, що корпус текстів уперше видано згідно із приписами сучасної текстології, а також наявністю ґрунтовного наукового коментаря.

Основою проблемою попередніх видань творів Сковороди, якщо не брати до уваги просто пропущені слова та речення, було неякісне відтворення мови Сковороди (помилкове вживання окремих слів і літер, порушення синтаксису оригінальних текстів, відсутність наявних в автографах діакритичних знаків тощо), а також неврахування композиційної та графічної структури текстів. У новому виданні, запевняє у передмові Ушкалов, усі ці ганжі виправлено. Крім того, упорядники добряче попрацювали, щоб атрибутовати всі цитати, алюзії та ремінесценції у творах Сковороди, а також зробили нову редакцію українських перекладів його латинських і грецьких текстів. Особливо варто відзначити ґрунтовний науковий коментар Олега Марченка та Леоніда Ушкалова, який ставить творчість Сковороди у широкий контекст європейської філософської традиції та української культури доби Бароко, і відкриває можливості для нового, глибокого її прочитання.

Втім, доводиться вказати й на істотну ваду видання: воно не має покажчиків. Але, зазначає Ушкалов, до цього кроку упорядників вимушував великий обсяг книги (1400 сторінок), а проблема покажчиків вирішується наявністю конкорданції до цього видання, розміщеної на сайті Університету Альберти.

Володимир Склокін



Сергій Ске́льчик
Українофіли
Світ українських патріотів другої половини XIX століття
Київ: «К.І.С.», 2010

Методологія дослідження того, як, кажучи словами самого автора, «українські патріоти в Російській імперії конструювали нову високу культуру», поєднала інструментарій сучасної семіотики та постколоніальних студій. Водночас позиція автора демонструє його критичне ставлення до націоналістичних поривів української історіографії.

Головними героями цієї збірки статей, написаних у 1993–1994 роках, є українофіли. Цього означення вживано і в імперському дискурсі на позначення українських патріотів (натрапляємо на нього, наприклад, у слідчій справі проти Кирило-Методіївського братства), і серед самих українських діячів як самоозначення. Тобто цьому термінові, як демонструє нам автор, притаманна двозначність: з одного боку, він виявляє «зверхньо негативне» поняття в офіційному мовленні, а з іншого – «несміливо позитивне» відображення природи українського національного руху в Російській імперії. Внаслідок своєрідної еволюції назва «українофіл» під кінець XIX століття набуває негативного забарвлення, й українські діячі, які формували модель розвитку національної свідомості, українофільство критикують.

У статтях, що ввійшли до книжки, досліджено простір тіла українського патріота як вираження культурної та політичної ідентичності (звертаючи увагу на деталі щоденного життя українських патріотів XIX століття, як-от одяг, їжа, жести, автор здійснює аналіз смислових конотацій антиколоніального тіла всередині колоніальної культури); могила Тараса Шевченка як символ у національній семіотичній системі, який зміцнює національну самосвідомість та єдність; образи України та українців у російських підручниках з історії та в уявленнях українських студентів у XIX столітті; особливості українського національного руху XIX – початку XX століття.

Сергій Ске́льчик досліджує українофільство як особливу культурну стратегію, як різновид інтелектуального бриколажу та як пошук можливостей для самовизначення та долання імперських цінностей. Пізніше напрацювання щодо вивчення імперій Ске́льчик використав для опису стосунків української еліти з московським центром у советський період: про це його праця «Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві», видана в «Критиці» 2008 року.

Дмитро Шевчук

дев'ять місяців дитину виношує жінка в лоні, а наступні дев'ять місяців жінка відпочиває (у тваринному світі, до речі, таке трапляється), і в цей період жіночих «репродуктивних вакцій», поки дитина ще не вміє ходити, більше навантаження бере на себе чоловік: він виношує дитину на руках, на спині, а водночас виконує свої щоденні справи. Такий розподіл обов'язків виник не випадково, це задум самої природи: вона дала для цього чоловікові більшу фізичну силу. Жінці природніше носити в утробі, чоловікові природніше – на руках. Тільки повністю виношена (і в утробі, і на руках) дитина росте здоровою і щасливою. Батько свідоміше контактує з дитиною (материнське виношування механістичне, неперсоніфіковане). Дитина зникає за рік до батька, тому далі між ними підтримується ближчий емоційний зв'язок.

Адже така «казочка» біологічно обгрунтована, біологічно можлива? І за цією «казочкою» саме внаслідок своєї статі чоловік мав би бути більше залучений до репродуктивного процесу.

Чому ж тоді у слов'янських традиційних культурах такої опції для маскулінності нема?

Виходить так, що інститут материнства є нібито наслідком біологічної статі й існує, а інститут батьківства (як щоденне, залучене піклування про дітей) теж міг би бути наслідком біологічної статі, але в нашій культурі його нема. Та якщо біологія уможливорює обидва варіанти, а в культурі існує лиш один із них, то можна вірогідно припустити, що біологічні аргументи не достатні й не мають належної пояснювальної сили: вони просто нормалізують те, що є в даний момент, і вуалюють існування якихось інших механізмів.

Схоже, формувати саме такі, а не інакші, також біологічно можливі соціальні інститути, спонукає зовсім не біологія. Конструкціоністи вважають, що цим небіологічним чинником є дискурсивна влада.

Тому, обговорюючи такі питання, як гендерний розподіл ролей, треба, мабуть, насамперед нейтралізувати біологічну риторику як невідповідну й оманливу. Апеляція до «біології» хоч і виглядає переконливо, є очевидною і неproblemною, насправді може роззброювати аналітичну думку, захоплювати її і примушувати рухатися вздовж конвенційних положень, визначених векторами нормативної культури. Біологічні аргументи не безневинні, відтягують увагу від критичного аналізу того, як облаштовано розподіл ролей між людьми, оприроднюють його, вуалюють владні стосунки.

Дослідження Оксани Кісь системно опирається й опонує багатьом конвенційним положенням, але, водночас, застосовані в монографії аргументи з шерегу класичної психології чи соціальної психології, уживані щодо категорій нації чи етносу (фольклор віддзеркалює «найсуттєвіші риси етнопсихіки» [68], поширення малих сімей є «однією з визначальних етнопсихологічних прикмет українців» [79] тощо), старості, молодості («психофізіологічні особливості юнацького віку» [112]), різних соці-

яльних інститутів, як-от материнство або дошлюбні статеві стосунки (пояснювані також «дією в групі певних психо-соціальних механізмів» [118]), є також радше біологічними, есенціальізаційними, вони пояснюють соціальні явища особливостями людської психіки, еротичними імпульсами, гормональними сплесками, індивідуальними рефlekсами, колективною душею, – і випускають з уваги владні причини конструювання соціальних феноменів на кшталт етносу, віку, сексуальності, материнства, батьківства тощо.

Саме владні вектори утворюють дискурси культури. А дискурси визначають, які ідеї стають традицією, моральною нормою, звичаєм, «здоровим глуздом» і очевидністю, що є природнім, що неприроднім, а що протиприроднім. Іншими словами, культура відбирає певний біологічний матеріал, порядкує ним на свій розсуд, надає йому потрібної їй логіки, структури, і тоді цей матеріал уже є продуктом культури. Так природа стає служкою в процесах легітимізації/оправдання чинних гендерних режимів (владних узаємин), а не причиною їх.

Конструкціоністський аналіз нерідко деконструє «звичайне», «нормативне» і через це може програвати у змаганнях за масове визнання, очевидність і зрозумілість. Водночас він «визволяє» соціальні факти з тенет очевидностей, пропонує інструментарій для їх аналізу, виявляє політичні приховані механізми їх появи, функціонування, трансформації тощо.

Наостанок хочеться вернутися до тези про можливість «егалітарних» стосунків в українській традиційній сім'ї. Вже від самого початку Оксана Кісь зазначає, що в Україні переважувала «нуклеарна сім'я», взаємодії в якій «будуються, зазвичай, на демократичних, егалітарних засадах» [80]. До категорій «егалітарний», «партнерські стосунки» авторка вдається багато разів. Однак мені видається неочевидною і неоднозначною правомірність застосування такого категоріального апарату для реалій XIX століття. Егалітарність, демократичність, партнерські стосунки у сімейних (подружніх) стосунках є категоріями пізньомодерних урбаністичних реалій, вони пов'язані з суттєвими змінами в структурі традиційної сім'ї, лібералізацією та плюралізацією сексуальності, появою доступної контрацепції, націленістю на подолання гендерного розподілу праці, можливістю самостійних заробітків усіх членів партнерства, появою новітніх репродуктивних медичних технологій, появою альтернативних сімей тощо.

Навряд чи в традиційній сім'ї могли існувати взаємини, що відповідали б категорії егалітарності в такому її розумінні. Ба більше, як показали теоретики фемінізму XX століття (Ендрієн Рич, Катрін МакКінон), традиційний інститут сім'ї є одним із базових соціальних інститутів, у межах якого відтворюється чоловіче домінування. Нерівність – неминучий наслідок статевого поділу праці всередині сім'ї, гендерованої сексуальності (чоловіча сексуальність/жіноча сексуальність), обов'язкової гетеро-

сексуальності, відсутності контрацепції, абортного регулювання чи високого рівня народжуваності й дитячої та жіночої смертності тощо, – тобто всього того, що було іманентним традиційній (малій і великій) сім'ї.

Як мені видається, в роботі відбулася дофукіянська концептуалізація поняття влади, яка переважає в сучасних гендерних студіях в Україні, внаслідок чого і стало можливим застосування категорій егалітарності до такого, здавалося б, несумісного з паритетними стосунками інституту як традиційна селянська родина.

Владу в роботі інтерпретовано найчастіше як форму тиску, обмеження, заборони, покари та насильства. За такої інтерпретації, владні стосунки, видимі у формах домашнього насильства, згвалтувань, подвійних моральних стандартів ув оцінці статевої поведінки жінок і чоловіків [145], різних покари за переступ (жінок за перелюб карали фізично, побиттям), репресивного контролю за жіночою тілесністю, обмеження у прийнятті рішень, присилування виконувати рішення чоловіка тощо. Влада в такій інтерпретації є завше тиском і нещастям.

У дофукіянських інтерпретаціях влади вона діагностується лише там, де реалізується через утиск, приниження, обмеження та насильство і ніби «зникає» там, де репресивні форми відсутні. Мішель Фуко був одним із перших теоретиків, хто ввів категорію дискурсивних влад, таких, що діють не через погрози фізичного насильства, а через упровадження переконливих ідей, які також владно впорядковують соціальний простір, але діють і через насолоду, приємність, категорії щастя і правильності. Поза фукіянською теорією дискурсивних влад ситуації, де не існувало прямого примусу, а натомість згадується ідилічне взаєморозуміння, у монографії означено як егалітарні. Це і викликає основні застереження.

Простежмо, як це відбувається. Оксана Кісь пише:

Ідеалом подружнього життя є злагода, збудована на співчутті і взаємодітримці. Утім, виняткове право застосування чоловіком фізичного покарання дружини за певні провини жінки, а також деякі риси повсякденного етикету є свідченням дискримінації – підлеглого становища жінки в подружжі. [150]

Ці два речення звучать буцімто як протиставлення. Але ж співчуття і взаємодітримка не заперечують можливості владно-субординативних стосунків:

Попри все, дослідники та селяни одностайні в тому, що абсолютна більшість сімей жила у злагоді та взаємній повазі. Наголошуючи поважне ставлення до жінки, етнографи так описують місію жінки у подружжі: для чоловіка дружина «порадник, вірний друг, помічник; її привітність втішає у сумних обставинах». [149]

Такі твердження хоч і не містять інформацію про фізичний тиск, але також указують на владну компоненту стосунків: на особливе ставлення до

жінки, на її дорадчу функцію, на очікувану від неї емпатичність тощо. Або інша цитата:

Успішне виконання жінкою цієї частини своїх обов'язків значною мірою впливало і на стиль стосунків у подружжі, на ставлення чоловіка до дружини. [157]

Намагання упродовж усієї монографії визначитися між полюсами «егалітарність» – патріархальність гендерного режиму є, на мій погляд, радше нереалістичними. (За умов, коли відбувається конструювання

двох груп осіб на основі статевих показників, годі припускати можливість усунути владні стосунки: саме задля них – заради влади – це конструювання і відбувається). У традиційній сім'ї XIX століття стало присутні різні форми гендерних влад, які реалізувалися як деспотично (через примус і насильство), так і через заохочувальні, позитивні модерні дискурси, з патосом шанобливості й високоморальності. За такого, фукіянського розуміння влади свідчення про те, що «жінка в сім'ї не користується особливою повагою, її поради ніколи не

питають», «жінку розглядають як безправну особистість, яка в усьому повинна беззастережно коритися чоловікові» [141], а також свідчення про те, що жінка «порадник, вірний друг і помічник», розглядалися б не як суперечливі й протиставлені, що не дають визначитися поміж вибором двох опозиційних ідей. Такі твердження розглядалися б, навпаки, як подібні й односкеровані, зі спільною основою «іншування» жінки: чи то її роль позиціонується як допоміжна, залежна й другорядна (у дискурсах приниження), чи як помічна, супровідна, як вір-

ного друга (в дискурсах заохочення), ефект цих дискурсів однаковий. За такої оптики порозуміння і щастя можуть вуалювати владні стосунки, але аж ніяк не стають синонімами егалітарності.

Монографія Оксани Кісь – значуща праця, яка поклала початок системним гендерним студіям в етнографії і дає можливість для адаптації методологій для локального матеріалу. Вона спонукає до аналізу та роздумів. Сподіваюся, дискусія навколо обговорених і ще не обговорюваних тез монографії триватиме. □

Українські культури на всі часи

Сергій Єкельчик

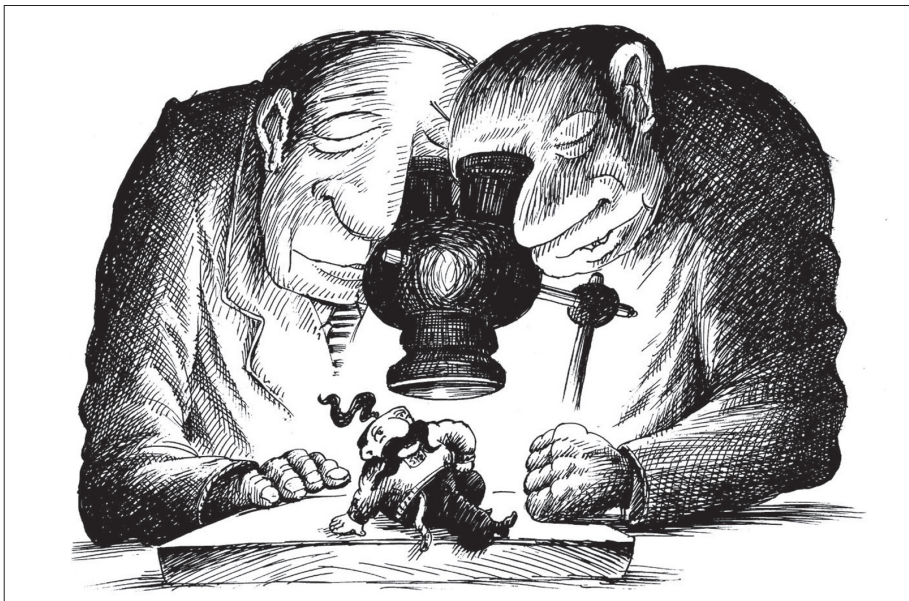
Дослідники націоналізму витратили чимало зусиль на обговорення кодифікації модерної національної культури, яку здійснюють патріотичні інтелектуали і яка є одним із основних компонентів націєбудівництва. Ернест Гелнер висловив ідею про те, що націоналісти створюють сучасні високі культури для своїх націй, вибираючи і розвиваючи певні компоненти народної традиції. Бенедикт Андерсон і Ерик Гобсбавм аналізували культурні механізми «винайдення» модерних націй – традиції, музеї, романи, газети тощо. Українські спеціалісти, так само як історики в інших країнах, публікували роботи, застосовуючи ці концептуальні моделі до ситуації у власній країні. Однак вони – і дослідники націоналізму загалом – зосереджувалися на суспільних практиках, як-от трансформація селянського костюму в національний символ, використання давніх власних імен чи навіть поширення читальень по селах. Однак національні культури та національні ідентичності також конструювалися дискурсивно, що найпоспідовніше відобразилося в історії писання історій національної культури.

Загальний інтерес до народної культури й історичної традиції був притаманний східноєвропейським національним рухам від часів їхньої появи в добу романтичного націоналізму наприкінці XVIII – на початку XIX століття. Однак систематичні виклади на тему, як розвивалася національна культура, з'явилися у націєбудівничому процесі набагато пізніше, на пізній стадії народної мобілізації, коли патріотичні інтелектуали в основному завершили кодифікацію національної культури й потребували підручників, які допомогли би їм «знаціоналізувати» маси. Не дивно, що такі підручники відображають основну ваду націоналістичного погляду на культуру. Як відзначає Гелнер, хоча національна висока культура є відносно недавнім

винаходом, націоналісти завжди наполягають на її споконвічності й народному корінні. Отож «неправильне» розуміння національної культури, її представлення як давньої, автентичної та тяглої є спільною рисою сучасних націєбудівників.

У цій статті я коротко проаналізую найважливіші розвідки з історії української культури, опубліковані в Україні у період між 1918 і 2005 роками, як тексти, що утверджують національну

ідентичність через інтерпретацію багатого культурного минулого країни. Той факт, що в усіх вищих незалежної української держави запроваджено обов'язковий курс історії української культури (на гуманітарних факультетах) чи історії світової та української культури (для студентів інших факультетів), доводить важливість цієї теми. Мільйони студентів молодієї держави проходять через цей досвід формування ідентичності, вивчаючи



Книжки, аналізовані в цьому огляді:

1. Іван Огієнко, *Українська культура*, Київ: Наша культура і наука, 2002.
2. Іван Крип'якевич, ред., *Історія української культури*, 4-те вид., Київ: Либідь, 2002.
3. Антін Козаченко, *Українська культура: її минувщина і сучасність*, Харків: Пролетар, 1931.
4. М.І. Марченко, *Історія української культури: з найдавніших часів до середини XVII ст.*, Київ: Радянська школа, 1961.
5. С.М. Клапчук, В.Ф. Остафійчук, ред., *Історія української та зарубіжної культури*, 4-те вид., Київ: Знання-Прес, 2002.
6. М.М. Закович, ред., *Українська та зарубіжна культура*. Навчальний посібник, 3-те вид., Київ: Знання, 2002.
7. В.М. Русанівський, ред., *Культура українського народу*. Навчальний посібник, Київ: Либідь, 1994.
8. Є. Т. Євсєєв, С. А. Канавенко, В. І. Ковальов, В. В. Гребенюк, *Історія культури України*, Харків: Харківський національний автодорожний інститут, 2001.
9. К.В. Заблоцкая, ред., *История мировой и украинской культуры*. Учебное пособие, Донецк: Украинский культурологический центр, 1999.
10. А.М. Воробев, Г.А. Лисовик, Л.И. Браница, Д.Н. Веприяк, А.А. Приходько, Е.Н. Яценко, *Украинская и зарубежная культура*. Учебное пособие, Киев: Национальный авиационный университет, 2002.
11. А. Яртись, В. Мельник, ред., *Лекції з історії світової та вітчизняної культури*, 2-ге вид., Львів: Світ, 2005.
12. В. Греченко, І. Чорний, В. Кушнерук, В. Режко, *Історія світової та української культури*, Київ: Літера, 2005.
13. В.Т. Жежерун, В.Г. Рибалка, ред., *Українська та зарубіжна культура*, Харків: Слобожанщина, 2003.
14. С.О. Черепанова, ред., *Українська культура: історія і сучасність*, Львів: Світ, 1994.
15. Володимир Бокач, Леонтій Польовий, *Історія культури України*, 2-ге вид., Київ: МАУП, 2001.
16. Мирослав Попович, *Нарис історії культури України*, 2-ге вид., Київ: ArtEk, 2001.

Малюнок Володимира Казаневського

Ні Росія, ні Польща

Важливо, що найдавніші дослідження української культури, опубліковані дев'яносто і сімдесят років тому, перевидано в незалежній Україні й досі широко вживано як підручники. Подані в них матеріали й інтерпретації великою мірою застаріли, але розуміння української ідентичності майже таке саме, як сьогодні. У цих найраніших систематичних викладах увагу зосереджено на відмежуванні української культури від культур колишніх імперських зверхників України (і слов'янських культурних центрів впливу) – Росії та Польщі.

Для Івана Огієнка, автора книжки «Українська культура» (1918), головним українським «іншим» є Росія. Ця коротка праця, опублікована в Українській Народній Республіці, ґрунтується на курсі лекцій, що його колишній викладач слов'янських мов у Київському університеті й майбутній міністр освіти УНР Огієнко прочитав восени 1917 року, перед проголошенням української незалежності. Центральним для цієї книжки, яку військовий міністр УНР замовив надрукувати 100-тисячним накладом як підручник для своїх солдатів, є питання культурної окремішності України та її право на самоврядування. Огієнко починає своє дослідження двома питаннями, які для нього взаємопов'язані: «Чи ми ж справді маємо право на вільне життя, чи ми маємо право на ту автономію, якої так настирливо домагаємось ось уже більше двох віків? Чи народ наш – окремий народ, чи він же має свою культуру, – культуру оригінальну, своєрідну?» [1: 58]¹ – і, ясна річ, відповідає на них ствердно. Але нас більше цікавить структура його книжки.

На відміну від сучасних істориків української культури, Огієнко менше наголошує XIX століття, коли модерна українська культура розвивалася на основі селянської народної мови. Натомість він спрямовує увагу на XVI–XVIII століття, коли, вважає автор, українська культура перевер-

Serhy Yekelchik. «Writing the History of Ukrainian Culture before, under, and after Communism». Переклала з англійської Тетяна Кононенко за рукописом. Англomовну версію статті вміщено в «Australian Slavonic and East European Journal», т. 20, №1-2 (2006).

¹ Тут і далі, посилаючись на книжки з поданого на початку статті переліку, наводимо в тексті в квадратних дужках списковий номер цитованого видання і відповідну сторінку. – Ред.