

ВИКТОРИЯ СУКОВАТАЯ,

кандидат философских наук, доцент кафедры
теории культуры и философии науки
Харьковского национального университета
им. В.Н.Каразина

**Гендерная идентичность и конструирование
памяти кризисных моментов истории:
женские стратегии выживания¹**

Abstract

The article is devoted to the analysis of the Ukrainian women's autobiographical narratives, whose youth has concurred with the war and post-war periods of the Soviet history. The methodology of research is based on principles of gender theory, oral history and the philosophy of everyday life. The qualitative methods of the analysis of interview are used by the author. The purpose of research is: reconstruction of the sources of women's identity forming in the Soviet (Stalinist) period, the ways of their sexual individualization under conditions of the totalitarian authority, correlation of personal and public events in the women's memory of the senior generation. The result of research is: description of different strategies of the women's individualities' adaptation to the requirements of the totalitarian authority, which can be defined as: a 'protest type' (critical in relation to official values), a 'romantic femininity' (adapting to official gender requirements), 'a flirting with the authority' (aspiring to become a 'part' of totalitarian authority). Each of these strategies assumes a physical survival in conditions of totalitarian culture by breaking, or, on the contrary, preservation of individual system of moral values.

Ничего не помня.

Ничего не забывая.

Иосиф Бродский

¹ Статья посвящается памяти моей бабушки Евгении Савельевны Московченко, пережившей войну в оккупированном Харькове.

“Историческая память” как проблема самоидентичности в массовом постсоветском сознании

В странах бывшего Союза, переживших сталинский тоталитаризм, распад СССР и травму краха “коллективной идентичности”, проблема воссоздания или/и “перевоссоздания” истории оказалась чрезвычайно острой, спровоцировав целые битвы за “историю”, за придание новых смыслов событиям прошлого, за героизацию отдельных ее событий и, напротив, сознательное “забывание” других. Если сфокусироваться на идее гендерной истории (“herstory”), которая в западном академическом дискурсе зарождалась как альтернативная история, то востребованность в ней была осознана масс-медиа еще в середине 1990-х годов: в “устных историях” с Оксаной Пушкиной, в первой профеминистской передаче с Юлией Меньшовой “Я сама”. Проектами, стилизованными под жанр женских “устных историй”, можно назвать романы Марии Арбатовой и Дарьи Асламовой, которые стали скандально знамениты благодаря введению в фокус внимания аудитории сугубо женского опыта сексуальности: родов, аборт, романтических отношений; на другом конце этого ряда окажутся глянцевики и развлекательные еженедельники, публикующие “письма” женщин о тех или иных событиях их интимной или семейной жизни.

Безусловно, журнальные публикации и полуразвлекательные телепрограммы не являются аналогом научного дискурса, и служат иным задачам, однако их появление и широкая популярность свидетельствуют о высокой потребности постсоветского общества в расширении поля культурных субъективаций, многие годы находившихся под прессом коллективной идентичности и “масштабно-государственной” точки зрения.

В отношении гендерной и женской истории это представляется особенно справедливым. Теоретики гендерной истории на Западе потратили десятилетия на то, чтобы объяснить широким слоям женщин, что интересы “расы/нации” и “гендера” — далеко не идентичны¹ и что “раса/нация” состоит из людей — мужчин и женщин, и когда женщин призывают жертвовать специфически “женскими” интересами ради интересов “народа”, “нации”, “государства”, то фактически вычеркивают из конструкта “нации” женское, оставляя только “мужское”. В бывшем СССР женская самоотдача и самоотверженность были ресурсом, активно способствующим удешевлению производства как в масштабах страны, так и на уровне семейной экономики. Именно апелляция к жертвенности женщин, к их добровольному отказу от реализации их индивидуальных потребностей (во имя “государства”, “нации” и т.п.), становилась условием ограничения ассигнований на сферу социальной защиты и здравоохранения, “мизогенической” гинекологии, неразвитости сферы услуг и рынка товаров: в государстве, где женщин *обязывают* жертвовать ради “мужчин” и “нации”, вся страна оказывается заложницей интересов военно-промышленного комплекса или олигархических кланов, находящихся у власти, — в зависимости от того, что в *данный момент* власть желает понимать под *интересами нации*.

¹ Первым и классическим примером в этом ряду по-прежнему остается работа Симоны де Бовуар “Второй пол”; из наиболее влиятельных исследований последних лет прежде всего следует упомянуть работы Ниры Юваль-Девис, Зиллы Айзенштейн, Патрисии Коллинз и Джоан Скотт и др.

Государство и “я”: концепция “устной истории” как “альтернативной истории”

Жанр “устных историй” как истории “из уст в уста”, в виде рассказов “от матери к дочери”, “от подруги к подруге”, жанр рассказов о “первом поцелуе, о роддомах и отношениях со свекровью” существовал всегда. Однако в рамках глобальной истории войн и научных достижений, повседневный опыт личности в курсе истории легитимирован не был. Французская Школа Анналов впервые признала “историю повседневности” в качестве академического интереса. Повседневность, телесные практики рассматривались в качестве важной составляющей исторического субъекта, знание и узнавание которых превращались в ключ к пониманию “идеи” прошлого. Используя разнообразные тексты — вербальные, визуальные, архитектурные, поведенческие — представители Школы Анналов обращались к анализу общественного “воображения” (термин Ле Гоффа), тех ментальных форм и коллективных представлений, которые определяли отношение людей прошлого к миру и к самим себе.

Основные выводы, которые позволяла сделать методология, предложенная Школой Анналов, были следующие: отказ от позитивистского понимания истории как последовательного и логического процесса и от задачи историка как накопления фактографии; обращение к тезису Ф.Ницше о том, что “не существует факта, существуют только его интерпретации”; утверждение множественности, “плюральности” одновременно существующих “историй” — “высокой” и “низкой”, письменной и устной, мужской и женской, истории символических форм и истории телесных практик, которые взаимно пересекаются и отделяются одна от другой только под вниманием историка, который сам (согласно идее М.Фуко) конструирует свой предмет; признание “права историка” на проявление его собственной субъективности в конструировании истории, ведь сам историк является личностью и продуктом своего времени, человеком, живущим в определенной социальной и идеологической среде, и прошлое, которое он реконструирует, неизбежно окрашено его личным опытом существования — национальным, гендерным, сексуальным, политическим. Эта концепция “другой истории”, истории национальных, религиозных и сексуальных меньшинств, “женской” истории, истории “жертв”, истории “осужденных”, истории “диссидентов”, совокупность всех разнообразных *историй*, которые происходили в одно время с историями “победителей” или “осуждающих”, — все это делало идею истории не только более “всеобъемлющей”, но и плюральной.

Новые методологии и общая либерализация сознания в 70-х годах XX века привлекли внимание интеллектуалов США и Западной Европы к изучению субъективности маргинальных членов общества: правонарушителей, бродяг, представителей сексуальных, расовых, языковых меньшинств. Например, работы Чикагской социологической школы были посвящены реконструкции ментальных представлений черных мужчин-пенсионеров; испаноговорящих лесбиянок-чикана; биографиям жертв Холокоста; жизненным историям хронически больных людей [см.: Биографический метод, 1994: с. 6–7]. Несомненно, что исследования устной истории изначально имели “политический” оттенок либеральной альтернативы. В противовес идее о “конце индивидуума” сторонники этого метода утверждали процесс субъективизации в социальных группах, не обладающих привилегиями власти или статуса, и этот подход позволял обеспечить “более реалистичес-

кую и честную” [Thompson, 2000: p. 7] реконструкцию прошлого, вопреки устоявшимся историческим мифам и штампам.

Исследования устной истории в постсоветском пространстве

Исследования устной женской истории в странах бывшего Советского Союза стали возможными после его распада, в силу необходимости осмысления нового опыта идентификаций, а также распространения постмодернистской и феминистской методологии и картины мира в общественном сознании. Первые работы были революционными уже постольку, поскольку обращались к анализу табуированных тем советского общества: диссидентство, национальная идентичность, сексуальность, отношение к государству, гражданское самосознание [см.: Постсоветские идентичности, 1998; Кристл, 1997; Чуйкина, 1997 и др.]. Как развитие темы войны и памяти был задуман и выполнен проект по сбору и публикации устных историй остарбайтеров Харькова в период Второй мировой войны [Невигада, 2004] (на базе Харьковского национального университета имени В.Н.Каразина). Впервые в постсоветской академии были опубликованы исследования устной истории жертв Холокоста на территории бывшего Союза [Смирин, 2003; Швейбиш, 1996 и др.]. Изучение устной женской/гендерной истории занимает в этом контексте особое место. Сама репрезентация женского расценивалась советской (как всякой патриархатной) властью, как нечто “антигосударственное”, почти “непристойное”, а первые феминистские организации в СССР имели отчетливый оттенок инакомыслия, противостояния официальной идеологии [Малаховская, 1999]. В советской официальной идеологии роль личности сводилась к функции “винтика” в хорошо отлаженном механизме “коллективного тела”, а проявления субъективности не приветствовались вовсе, тем более субъективности женской. Исследования, проведенные на материалах женских мемуаров, дневников, литературных автобиографий и устных историй стали вкладом не только в дело создания “альтернативной истории” СССР, но и началом написания собственно “женской истории”, долгие годы остававшейся “невидимой” — в той же степени, что и “травматичной”. Работы А.Темкиной [Темкина, 1999], Е.Здравомысловой [Здравомыслова, 1996], А.Роткирх [Роткирх, 1997], Е.Мещеркиной [Устная история, 2004], В.Шаповаловой [Шаповалова, 2003], посвященные различным аспектам женского “травматического” опыта, представляли собой не только изменение академического дискурса по отношению к женской субъективности, но и являлись политическим проектом конструирования нового академического сознания на пересечении двух “травматических” (для бывшего СССР) дискурсов — “запретного” (“антисоветского”) и “непристойного” (женского). Исследования женской устной истории начинают стремительно расти в конце 1990-х годов: журнал “Социологические исследования”¹ посвящает целый номер публикациям, написанным по материалам устных интервью и биографий постсоветских женщин.

¹ Например, среди авторов номера (Социологические исследования. — 2002. — № 11) были Т.Гурко (“Опыты сексуальных отношений, материнства и супружества несовершеннолетних женщин”), Е.Балабанова (“Гендерные стратегии совладания с жизненными трудностями”), В.Суковатая (“Бизнес-леди: мифы и реальность”) и др.

Минский гендерный альманах “Иной взгляд” опубликовал оригинальные работы, посвященные гендерной компаративистике, встрече Востока и Запада в пространстве романтических отношений [Зеликова, 2002]. Наконец в 2004–2005 годах в рамках международного проекта вышел двухтомник “Женская устная история”, в котором представлены работы исследователей стран бывшего Союза, затрагивающие проблемы методологии интервью и его анализа, понимания развития гендерной субъективности в контексте этнических и религиозных традиций, женских биографий военного и послевоенного периода [см.: Халимова, 2004 и др.].

Женская/гендерная история в Украине: проблемы интерпретирования

Моя статья представляет собой результат исследования, проведенного в рамках проекта “Украина XX века в памяти женщин” (руководитель проекта О.Кись), который развивает концепцию женской устной истории на украинском материале. Архив проекта составляет 17 автобиографических интервью с женщинами, рожденными между 1910-ми и 1940-ми годами и проживающими в настоящее время в трех регионах Украины: 7 — с женщинами, проживающими в Харькове, 4 — с женщинами из Львова, 6 — из Симферополя. Этих женщин, горожанок на момент интервью, можно рассматривать как представительниц старшего поколения украинской интеллигенции, судьбы которых, при всем их разнообразии и отличиях, сопоставимы в главном: на их долю выпало пережить одну из страшнейших трагедий XX века — Вторую мировую войну и Холокост, их молодость пришлось на период формирования советского тоталитаризма, каждая из этих женщин — в большей или меньшей степени, — имела опыт столкновения с советской карательной системой; они пережили разрушение СССР и мифа о “новом советском человеке”, создание новой национальной мифологии, трансформирующей идею исторической и социальной памяти.

Интервью проходили в свободной форме, их можно сравнить с методом свободных ассоциаций в классическом психоанализе, когда человек, повинаясь внутренним импульсам, переходит от одной темы к другой, сам определяет степень развернутости событийных тем и структуру сюжета.

Целью исследования было: определить, как пожилые женщины реконструируют свой жизненный путь, какие рациональные схемы используют для интерпретирования тех или иных социальных, политических и личных событий; выяснить, какое место в сознании и идентификации этих женщин занимает категория гендерной субъективности, сексуальности, опыта тела, собственно женская проблематика.

При анализе интервью я исхожу из того, что все интервьюируемые женщины немолодого возраста, чье детство и юность пришлось на советский период, были сформированы “дисциплинирующими практиками”. Под “дисциплинирующими практиками” я понимаю тот комплекс требований, который применялся по отношению к среднему советскому человеку и который включал: “высокое чувство долга”, жертвенность, абсолютное принятие власти, экспроприировавшей не только общественную, но частную жизнь индивида. Дисциплина, согласно М.Фуко, продуцирует “послушные” тела, прежде всего через “распределение индивидов в пространстве”.

При этом используются следующие методы: 1) “клеточное” отгораживание (“каждому индивиду — свое место, каждому месту — свой индивид”); 2) функциональное размещение; 3) организация пространства по рядам и т.д. Вместе с тем дисциплина устанавливает “контроль над деятельностью” [Фуко, 1999].

Другой “дисциплинирующий” момент — это комплекс требований по отношению именно к женщине на уровне семьи, школы, профессиональной и общественной деятельности. Как пишет М. Богачевская-Хомяк, вне зависимости от индивидуальных интересов, творческих амбиций, интеллектуального потенциала, гендерный статус женщины — не только в сельской местности, но и в городе (так как город в значительной степени наполнялся селянами), определял требования и ожидания по отношению к Женщине, то есть быть женщиной в Украине 1920–1930-х годов означало прежде всего быть “хозяйкой” — хорошей кулинаркой и домоправительницей; женские интеллектуальные и духовные качества не имели ценности, кроме как в интересах экономики рода, семьи [Богачевська-Хомяк, 1995: с. 232–233]. Женщины воспитывались в убеждении, что высшей ценностью их существования являются интересы какой-то *внешней* по отношению к ним институции — семьи, рода, общества; всей окружающей обстановкой женщинам внушалось, что женский внутренний мир сам по себе не имеет ценности, что ценность женщины состоит в ее “хозяйственной”, “родильной” или сексуальной способности. Таким образом, женщина в тоталитарном обществе находится под двойным гнетом — как личность, и как женщина. К этому часто добавляется ущемление национального или расового характера.

Однако если “национальная травма” создала свою топику выражения в украинской общественной мысли и массовом сознании, то для выражения гендерной травмы адекватного языка не существовало. “Травмированная” женщина остается “молчащей” женщиной, так как для выражения своей гендерной субъектности ей необходимо противопоставить себя патриархатным ценностям и получить, неизбежно, статус “оппортунистки” и “предательницы”. Однако боль гендерной раны продолжает существовать в глубинах сознания и подспудно влиять на решения, поступки, настроения женщины. У одних эта травма и невозможность самовыражения вызывают смирение, у других — чувство тревоги. У кого-то ограничения индивидуации вызывают потребность реализовать себя в некоей “протестной” деятельности, иные “вписывают” себя в предложенную культурно-гендерную нишу, как в прокрустово ложе. И в силу того, что язык артикулирования гендерной травмы не сконструирован и не легитимирован в патриархатном обществе, приравнивающим женскую субъективность к “эгоизму” (в терминах патриархата), женщине остается использовать уже существующий язык говорения о “другом” — национальном, социальном, политическом, — рассматривая эту “другую” проблему как возможность заявить о своей гендерной травмированности. *Травмы* состоят в тех впечатлениях, которые были пережиты в прошлом и отторгнуты сознанием через забывание или сублимацию, однако легли в основу формирования субъективности как своего рода эмоциональные “шрамы”, “рубцы”, которые ощущаются телом, даже если в сознательных действиях почти не вызывают беспокойства.

На занятиях в университете я попросила студенток философского факультета дать определение тому, что такое, по их мнению, “гендерная трав-

ма”. Ответы были такие: “Гендерная травма — невозможность репрезентировать себя как женщину, необходимость забыть (на какое-то время), что ты женщина”; “Например, одинокая женщина хочет пойти вечером в бар — без подруги и без друга — у нее будет и моральная, и гендерная травма, потому что ее все будут осуждать”; “Аспирантка пишет диссертацию, а ей говорят — лучше бы ты ребенка родила”; “Сексуальные домогательства”; “Женщина знает, что она не сделает карьеру потому, что она — женщина”; “К женщине больше требований — и к домашнему хозяйству, и к внешности”; “Чувство вины от несоответствия гендерным ожиданиям”; “Унижение женских качеств и сексуальности”; “Подавление женской индивидуальности”. Двадцатилетние девушки отвечали исходя из своего жизненного опыта и тех стандартов гендерного эгалитаризма (патернализма), которые циркулируют в современной массовой культуре и общественных дискуссиях. А каков опыт “гендерной травмы” у того поколения, которое пережило сталинизм, войну, репрессии, голод и было в первую очередь озабочено выживанием — себя, семьи, детей? Какой тип травмы наиболее артикулирован в рассказах пожилых украинских женщин?

Сексуальность и гендерная травма: репрезентации женственности

Что такое женственность? Как происходит конструирование женственности/женского гендера? Прочитую фрагмент известной работы К.Уэста и Д.Зиммермана “Создание гендера”: “Делать гендер означает создавать различия между мальчиками и девочками, мужчинами и женщинами, различия, которые не являются *естественными*... (курс мой. — В.С.) Гендер может рутинно демонстрироваться... в ситуациях... которые представляются конвенционально экспрессивными и презентуют “беспомощных” женщин рядом с тяжелыми объектами... Как делается гендер в рабочем окружении вне домашней сферы, где господство и подчинение являются сверхзначимыми темами?... категория “женского” ментально ассоциируется с более низким статусом и меньшей властью... поэтому, создавая гендер, мужчины продуцируют господство, а женщины — подчинение...” [Уэст, Зиммерман, 1997: с. 108–111].

Однако то, что пишут западные авторы о “производстве” гендера, имеет отношение к западным обществам со стабильной экономикой и преимущественно к представителям среднего (высшего) класса. Советское общество, особенно первых десятилетий, стабильным не было. Это было общество “после войны” и “накануне войны”, когда целью государства было отнюдь не решение гуманитарных задач (здоровье женщины, здоровье нации, повышение уровня жизни, мультикультурализм и т.д.), а задачи установления диктатуры и удержания власти. Например, исследовательница Ю.Лидерман считает, что общество советского периода в метакультурном плане может быть описано как общество “экзистенциальных ритуалов” [с.м.: Лидерман, 2003], когда *вся* жизнь “нового советского человека” мыслилась и конструировалась как совокупность социальных “проверок”, “испытаний”

и “выживаний”¹. И именно поэтому в советском общественном сознании центральной оказывается тема войны — как наиболее серьезного экзистенциального испытания; и также тема самоотверженного труда, тоже обязательно понимаемого как “трудовой *подвиг*” или “*битва за урожай*”.

Как формируется гендер в ситуациях, когда женщина *лишена* возможности продемонстрировать тот стандартный набор признаков — ношение юбки, пользование косметикой и демонстрация своей слабости на фоне “массивной мебели”, о котором пишут западные теоретики? Какие ресурсы саморепрезентации используют женщины для подтверждения своего “женского” статуса? Приведу несколько примеров.

Модель 1: “Настоящие женщины никогда не плачут”

Респондентка А.Б. (интервью УК-2-04) родилась в Баку в 1921 году, в многодетной (семеро детей) русской семье. Рассказывая о своем детстве очень подробно (около 30% всего интервью), женщина подчеркивает, что семья была очень бедной, матери приходилось тяжело зарабатывать шитьем. Интервьюер уточняет, как большая семья размещалась в доме из двух комнат. Женщина отвечает не сразу, только на повторный вопрос: “*Я, например, спала с мамочкой, два брата тоже вместе, две сестры тоже вместе < > квартира была небольшая. Мы были дружные, все были очень дружные. Или просто не имели права мы ссориться и не из-за чего было ссориться, но мне так кажется, вот, все это отношение к матери, что мы боялись чем-то ей сделать неприятное, сделать огорчение*”.

Таким образом, помимо описания факта материальных лишений, респондентка дает понять, что при нарушении приватности как среды обитания, так и тела, при отсутствии свободного пространства для телесного выражения члены семьи, чтобы сохранить ее, должны были подавлять (сублимировать) агрессию, и этот путь смирения, телесной аскезы на тот момент был единственным способом сохранения и выживания членов семьи. Поэтому вместо того, чтобы акцентировать внимание на неудобствах такой жизни, респондентка “запрещает” своему сознанию углубляться в эту тему и сводит проблему телесных неудобств (обусловленных социально) к проблеме любви и при-

¹ Я согласна с этой концепцией и в качестве подтверждающего примера приведу характерное для советских времен определение друга — “я бы с ним пошел в разведку” (или “не пошел”), где друг мыслится прежде всего как партнер по экзистенциальному испытанию, помощник (“тебе — половина, и мне — половина”); в отличие от этого в американской культуре “друг” — это скорее человек, с которым обычно вместе пьют пиво, играют в шахматы и ездят на барбекю, то есть человек, с которым вы готовы проводить свое *свободное* время, *вне работы и не по принуждению*. Еще один вариант определения “друг” я услышала в частной беседе от одного британского профессора, который заявил, что у него есть друг, советский профессор, который работает в Ливерпуле и с которым они не виделись уже лет пятнадцать. На мой вопрос: “В чем же состоит их дружба?”, — он ответил, что во времена холодной войны он спас “этого русского” от КГБ, помог ему бежать в Англию, а затем устроиться на работу. “Сейчас у него все хорошо, семья, дети с ним... Мы перезваниваемся на Рождество, и я у него спрашиваю: “Тебе ничего не нужно?” Если все нормально — зачем нам видеться, я ведь могу прочитать его статьи”. Здесь дружба понимается как некий синтез профессиональной (коллежанской) и моральной солидарности людей на основе общих ценностей и взаимного уважения. Довольно экзотическая, как для “советского” сознания трактовка дружбы.

вязанности к семье, матери. Если первая проблема находится на границе критики власти и респондента, возвращаясь к своим ощущениям прошлого, как бы возвращается и к своему прежнему пониманию того, что о власти необходимо молчать, то вторая тема — любви к матери — поощряема в советском массовом сознании как близкая дискурсу “любви к родине” и абсолютно легитимна с точки зрения гендерных ожиданий.

“В начальной школе даже приходилось так, что она (мама) старшего брата провожала до школы, снимала с него ботинки, приносила домой... так как я пошла уже в первый класс, там 4 часа занятий, я обувала эти ботинки, и мать меня вела в школу. А в это время уже брат кончает 5–6-й урок, она его забирает, неся ему ботинки в школу”, — продолжает та же респондентка, развивая тему практик телесного смирения, “делания гендера” амбивалентным — и братья, и сестры носят одну и ту же обувь без различия пола, понятия индивидуальных предпочтений и желаний невозможно. Мечта о новых красивых вещах приобретает почти сексуальное значение, образом счастья становится образ телесной раскрепощенности, эстетического самовыражения. Для женщины, чья женственность, индивидуальность и сексуальная экспрессия в течение многих лет — в детстве, в юности и в период расцвета женственности — конструируется исключительно через смирение и телесную аскезу, моральные и материальные ограничения, дискурс “бедности” становится легальной конструкцией выражения “гендерной травмы”. Материальную бедность и телесную аскезу в детстве можно рассматривать как метонимизацию эмоциональной и сексуальной аскезы. Сексуальность и подчеркнутая женственность в официальной советской культуре нелегитимны, поэтому женщина не пытается выразить свое разочарование от отсутствия культурных ресурсов конструирования женского гендера — красивой одежды, женской обуви, отдельного (женского) спального места — прямо. Свое ощущение “гендерной травмы” она легитимирует в рамках социальной оппозиции богатство/бедность, а не гендерной оппозиции — сексуальность/асексуальность.

Здесь я делаю отсылку к теории неофрейдиста Вильгельма Райха, который, используя данные клинической практики, показал связь между типом сексуальной морали, доминирующим в обществе, и политическим режимом, между вытеснением желания и характером социальных конфликтов. Райх утверждал, что первые признаки подавления сексуальности проявляются уже при установлении авторитарного патриархата, когда в результате морального сдерживания естественной сексуальности ребенка развивается пугливость, робость, страх перед авторитетом, покорность, “доброта” и “послушание” в авторитарном смысле этих слов. Такое сдерживание парализует действие мятежных сил в человеке, так как каждый жизненный порыв теперь обременен страхом; поскольку секс стал запретной темой, критическая способность и мысль человека также становятся запретными... Задача морали заключается в формировании покорных личностей, которые, несмотря на нищету и унижение, должны соответствовать требованиям авторитарного общества [Райх, 1997]. Поскольку советское государство было тоталитарным и авторитарным, то, согласно теории В.Райха, подавление сексуальности являлось неизбежным и необходимым рычагом формирования “послушных” членов общества. (Вспомним, что в художественном сознании эта взаимосвязь — сексуальности и политики, подавления сексуальных желаний ради сохранения авторитарной деспотии — была гениально угадана Дж.Оруэллом в романе “1984” и Н.Замятиным в романе “Мы”.)

В противовес достаточно кратким и редким фразам об оглушающей бедности своего детства и юности рассказчица весьма подробно и красочно (приблизительно пятая часть текста всего интервью) описывает те материальные возможности хорошей и “красивой” (щедрой) жизни на Кавказе того времени, причем, начав с описаний плодоносящего сада, богатейших овощных рынков, изысканной моды переходит к возможностям культурным, которые рассказчица в своем нарративе как бы объединяет в один общий поток прекрасной довоенной жизни — как сказочного Эдема, унесенного рекой времени: *“жили мы очень-очень дружно, воспоминания очень хороши {} ... Виноград был 17 копеек килограмм, а его можно было купить ... <цокает> даже, вот решето такое большое, в решете запечатать бирочку, и в этом решете в Россию послать, это виноград стоил 3 рубля, 3 рубля {} Я помню, на первую зарплату свою я купила 10 метров ситца по 28 копеек <цокает>, равноценно значит э ... для купального ансамбля, купальник и сарафанчик и для выходного платья, тоже ситцевое. Но это было что-то, в нашей семье как-то принято, вот это вот, шить типа моделировать, как это вот щас говорят, вот, то 28 копеек ситец ... конечно, модельную обувь сложно было достать, ну все равно, одевались очень хорошо, а особенно, в те времена Баку и Тбилиси — это был Париж. В Баку, например, были даже ателье восточных мод, где разрабатывались такие модели прекрасные. Ну и... особенно одевались азербайджане хорошо, коренное население: шелка, габардины, невзирая на то, что зимы там никогда и не было {...} То ... шуба у женщины должна быть обязательно, невзирая на то, что она идет в лакированных босоножках, а лакированная обувь там... армяне же очень красиво делают эту обувь. Вот, лакированные босоножки, без головного убора, волосы у них красивые <вскинула голову>, но шуба обязательно, обязательно”*.

Очевидно, что “красивая одежда” на языке рассказчицы должна символизировать и “красивую”, “благополучную” женскую судьбу, возможность “заботы о себе”, в то время как бедная, тусклая (“скромная”) одежда становится метафорой репрессирования тела и женской индивидуальности, репрессированием “телесного низа” вообще. Описания красивых платья, туфель приобретают образ того прекрасного мира, в котором женщина может перестать чувствовать себя “работницей”, а радоваться и любить свое тело, не нарываясь на порицания, что она “мещанка”.

Что означала шуба для восточной женщины в городе, в котором не бывает снега? Женщинам 1930-х годов, которые обычно оставались домохозяйками в более-менее обеспеченных, многодетных семьях, шубу (или дорогие украшения) мог подарить только муж (жених, любовник). И этот подарок говорил: “я ценю тебя как *женщину*” (потому что “*хозяйкам дома*” дарят обычно кухонные принадлежности). Одежда была метонимией сексуальности, и невозможность сконструировать свой внешний облик, свою репрезентацию женственности и сексуальности желаемым образом, несомненно, являлась источником гендерной травмы для многих советских женщин.

Подробные описания одежды, вплоть до фасонов платья, в анализируемом нарративе плавно переходят в описания восточных блюд, застолий того времени и завершаются подробными описаниями театральной и эстрадной жизни того времени (17 театров в довоенном Баку, концерты Утесова, походы в кино), рассказами о знакомстве с культурными и влиятельными людьми города, о которых рассказчица сообщает, что у них были “шикарные библиотеки” и они позволяли в них рыться. Кульминируется эта тема в картине об-

разования, школы, которой посвящено достаточно много внимания в интервью. Важным акцентом, на мой взгляд, является образ иностранного посольства, который в воспоминаниях рассказчицы возникает как “волшебное зазеркалье”: “Ну, а наша школа 132-я, как щас помню, как раз против Баксовет, а рядом посольство было, турецкое или какое-то <покашливает>. Мы из окна часто наблюдали, что ж там за послы, какие там послы выходят? Видимо, с Турции, с Ирана, вот эти вот были, в национальных одеждах, красивых”.

Что символизировало посольство в гендерном воображении рассказчицы (а также массовом сознании тех лет)? Посольство, Париж, иностранцы, роскошные восточные моды, конечно, олицетворяли другой мир, мир иных телесных практик. Так как хронический дефицит определял быт советского человека многие годы, а внешняя эстетика базировалась на идее утилитарности (“простенько и со вкусом”), то и гендерные ресурсы конструирования себя как женщины, выражения своей гендерной субъективности, были весьма ограничены и идеологизированы. “Чувство меры”, “простота” и “скромность” выдвигались в советской моде по двум причинам, — пишет Ольга Вайнштейн. — Во-первых, еще действовала инерция аскетических идеалов первых десятилетий Советской власти... Во-вторых, “скромность” поощрялась в рамках идеологии коллективизма — дисциплина предписывала не выделяться из массы. В этом контексте эпитет “скромный” встраивался уже в другой синонимический ряд: “серьезный”, “надежный”, “честный” и даже “партийный” [Вайнштейн, 2000: с. 34–35].

Добавлю еще две причины, которые, на мой взгляд, способствовали утверждению скромности как всеобщего стиля в одежде и других телесных практиках: скромность должна была символизировать “рабочее” происхождение и центрированность не на материальном мире “буржуазной” роскоши, а на духовных идеалах. Кроме того, “скромная женщина” символизировала смиренную и “обузданную” сексуальность, которая не представляет опасности ни для “доминирующего мужчины”, ни для общества (как мы помним, по утверждению В. Райха, индивидом, чья сексуальность подавлена, а телесные практики репрессированы, управлять гораздо легче). Поэтому в советской официальной пропаганде не существовало “общественного заказа” на “красивую” (читай — сексуальную) женщину. Так, в контексте интервью просматривается оппозиция, в которой *Париж, заграница и довоенная юность* рассказчицы в Баку выступают синонимами “шика”, “богеми”, благополучия, неисчерпаемых возможностей эстетического, эмоционального и, очевидно, сексуального наслаждения, они объединены общей идеей — стабильности и изобилия. На другом полюсе оппозиции находятся собственное детство женщины, последующая жизнь в Казахстане, в Украине советского периода, что описано в тусклых тонах, без подробностей, сугубо информативно.

Сравним предыдущие фрагменты с иным тематическим периодом, посвященным первым родам рассказчицы, которые проходили в Казахстане во время войны и которые респондентка описывает буквально в нескольких предложениях: “я работала до последнего, никаких декретных, никто даже не знал. У меня как раз 3 дня выходных, свободных дней, мне выходить на работу, а мне нужно было уже посетить другой кабинет..., и это было часов в 5–6 вечера, а уже в час ночи все было в порядке. Родилась дочка, а на следующий день мне Ольга Николаевна говорит, когда... утром она пошла домой, когда все уже в порядке, все, она пошла домой. А рядом была пекарня, в основном работали женщины, мужчины все на фронте... Кто-то ее остановил и гово-

рит: да кто ж это у вас так кричал, ночью? Когда мужчин в деревне нет, беременные женщины нет. А она говорит, да никто... А потом, ой подождите, дак это я кричала, я учила, как кричать, чтобы было легче, ведь наш военфершел, фершел родила девочку, вот так! <улыбается с гордостью>. Ну я так <показывает> закусывала губы, на локтях и смотрела в окно, как сыпал снег, не... он не сыпал, он как хлопьями валил, под таким напряжением, у меня кулаки были сжаты, облокотясь на них, я смотрела на улицу, а Ольга Николаевна помогала мне кричать”.

Удивительная вещь: женщина-информантка ходила на работу до последнего дня беременности, и никто из окружающих даже не понял, что она беременна! Это значит, что в течение многих недель она ни разу не пожаловалась на слабость, не обратилась за помощью, не делилась никакими переживаниями — всем тяжело, война! Буквально через пару дней после родов она снова вышла на работу в госпиталь. Что же это значит? Почти на пятнадцати страницах затранскрибированного интервью эта женщина описывает какие платья носили в Баку в ее юности, что ели, какие делали прически, как шили и готовили. И уделяет один абзац такому событию, как роды. Роды “после работы”, которые превращаются в продолжение будничной, необходимой работы. Когда даже кричать она училась во время родов...

Эту ситуацию можно проинтерпретировать так, что необыкновенно тяжелое, почти героическое событие — родить первого ребенка без медицинской помощи, без подготовки, и на следующий день выйти на работу — эта женщина рассматривала как обыденное, повседневное явление, которое не требует никаких комментариев, именно в силу заурядности этой тяжести — ведь все женщины (по мнению респондентки) жили тогда так и рожали так, они не могли требовать и рассчитывать по отношению к себе на особое внимание даже со стороны любящего мужа, даже в кризисной ситуации, именно потому, что вся советская гендерная система была построена на идее постоянного преодоления трудностей, а роды — как акт биологический — считались частью женского бессознательного опыта, “биологической памяти”. И в силу “природности” этого опыта женщина не может требовать к себе “общественного” внимания. Напротив, “особое” внимание уделялось женщинам, не родившим как “не выполнившим свой долг”. Вообще, “женщина” и “мать” в советском сознании были практическими взаимозаменяемыми категориями, ни в какой иной функции, помимо “матери” (“производительницы” воинов-мужчин) и “работницы” (“производительницы” танков для воинов-мужчин), женщина не рассматривалась. Поэтому описание родов, несмотря на их почти “героический характер”, как бы “отвергается” рассказчицей, вытесняется на обочину ее рассказа о своей жизни.

Кроме того, на мой взгляд, весь комплекс женских чувств, страхов, надежд перед родами настолько сложен, что выразить их на языке “маскулинной” культуры невозможно. Это остается личной, гендерной травмой женщины, особенно глубокой в силу ее неартикулируемости. Однако признавать травматичность этой ситуации женщина не стремится в силу того, что эта травма — “всеобщая”, коллективная, стереотипная для поколения. Это травма женщины, которую общество вынуждает к героике — по принуждению, а не по личному выбору. В противовес этому описание моды, нарядов, романтического восхищения учителями, театром занимает достаточно много места в воспоминаниях этой женщины, поскольку для нее это способ выхода за пределы той “героической” повседневности, которую власть опреде-

лила ей для существования, той повседневности, где необходимо было постоянно выживать.

Как формировалась гендерная идентичность этой женщины? Очевидно, через идентификацию себя с матерью (“Я, например, спала с мамочкой...”, “мне кажется, все это отношение к матери...”) и ощущение своей связи с традицией — в процессе интервью респондентка несколько раз вспоминает, что жалеет, что мало знает о своих предках и родословной, и т. п. В качестве средств конструирования гендера респондентка предполагает использование традиционных ресурсов — (женственной) одежды, материнства, кулинарии, вышивания, что соответствует гендерным ожиданиям общества. Однако экстремальные ситуации советской истории вносят постоянные коррективы в традиционный образ “женственности”: например, рождение ребенка в военное время почти без всякой медицинской помощи должно было бы спровоцировать целый рассказ о трудностях родов, в контексте которого респондентка продемонстрировала бы свою слабость (женственность). Этого не происходит, трудные роды описаны как элемент повседневности именно в силу того, что принадлежат к модели другого типа — “советской женственности”, которая становится конкурирующей с женственностью традиционного типа и выходит на первый план в годы войны и разрухи. Роды, описанные респонденткой, — это почти пересказ “революционных” родов у В.Гроссмана (“Дело было в Бердичеве”; киноверсия “Комиссар” в блестящем исполнении Нонны Мордюковой и Ролана Быкова): “новая советская женщина” рождает ребенка в перерыве между боями и после родов немедленно возвращается в седло, оставив новорожденного в многодетной еврейской семье. Несмотря на то, что “традиционная женственность” остается доминирующей в сознании респондентки, воспользоваться “привилегиями” ее пола (термин Симоны де Бовуар) ей не позволяет советская власть.

Модель 2: “Неправильная женщина — нормальная советская женщина”

Я выбрала такой подзаголовок для описания жизненного сценария другой респондентки в силу того, что ее гендерная саморепрезентация абсолютно не совпадает с теми ресурсами женственности, которые обычно описывают западные теоретики и на которых настаивают национальные идеологи (“скромная”, “тихая”, “романтичная”, “послушная”, “зависимая от мужчины”, “берегиня” и т. д.). С другой стороны, эта респондентка, на мой взгляд, демонстрирует сознание и жизненные практики типичной “советской женщины”, той, которую удалось “сконструировать” большевикам. Говоря при этом о “нормальности”, я имею в виду, что жизненные обстоятельства этой женщины демонстрируют “типического (советского) человека” в “типических обстоятельствах” советской истории

Респондентка Л.М. (УК 3-04) родилась в Славянске в 1914 году в украинской семье с предпринимательскими наклонностями: зная тайный рецепт “карамельки”, некогда привезенный ее бабушкой-турчанкой из Турции, ее дед и мать во время разрухи выживали тем, что делали и продавали эту карамельку, конкурируя, по словам респондентки, с немецкой фабрикой Жоржа Бормана. Вероятно, если бы не приход большевиков к власти и не полное изменение экономической системы и морально-политических ценностей,

это была бы зажиточная капиталистическая (торговая) семья, активно участвующая в местной общественной жизни.

Что случилось после Октябрьского переворота? Советская власть и отношения с ней понижывают все повествование женщины, и, наблюдая за всеми перипетиями ее судьбы и судьбы семьи, можно видеть, что желание выжить — любой ценой и вопреки геноциду власти по отношению к собственному народу — было главным стремлением этих людей. Буквально в первых абзацах интервью появляется образ советских карательных органов послереволюционного периода: *“...фабрики разбитые, заводы стоят, работать негде... отец еще научился играть <...> на кларнете. Ну яка тут музыка, яка, шо як треба їсти, ніхто не йде, и отец тоже начал маме помогать делать карамельку, а мама продавала. Когда отец увидел в газете, шо его пропечатали, он, коммунист, шо он, большевик, а гребет деньги, гребет деньги. Він як глянув, а шо ж я должен делать, фабрик не дают, земли не дают, работи немає, троє дітей, де ж я должен брать? Він узав, порвав білет партийный и вышел из партии, каже, нема нічого того, шо нам обещали: фабрики-заводы рабочим, а земля тем, тім, хто работает. И особенно он выступил против... кода начали организовывать колхозы, за насилие, за насилие. Він виступав против этого. Его арестовали и посадили в тюрьму”*.

Очевидно, что никаких иллюзий по поводу целей и характера советской власти родители респондентки не питали с первых лет установления большевизма, и хотя отец стал коммунистом (видимо, надеясь на возможность развития частного предпринимательства после прихода к власти большевиков), он открыто выступал против колхозов и неумелого большевистского менеджмента в экономике. О том, что его посадили, респондентка упоминает одним предложением и больше к этой теме не возвращается, несмотря на популярность темы большевистских репрессий в современном общественном дискурсе. Очевидно, заключение отца становится тем поворотным событием в ее сознании, которое на всю жизнь научает ее никогда открыто не выступать против правящей партии. Позже, в достаточно раннем возрасте — 18–20 лет — она сама вступает в КПСС и конструирует свою судьбу как судьбу “образцовой советской гражданки”.

Эта женщина достаточно рано осознает себя как личность, как индивидуальность, в процессе интервью она неоднократно упоминает, что уже в детстве умела ставить перед собой цели и реализовывать их, демонстрируя богатый творческий потенциал, финансовые амбиции, трудолюбие, упорство и жажду знаний, учебы¹: *“Ніхто-ніхто не беспокоился за мою учебу... Да, уже мне было 7 или 8 лет, я начала думать... наши ходили, отец и мать, ходили на обмен. <...> Я очень хотела, щоб у нас було тоже кушать шо, не любила, как мені дають, я хотіла, щоб у мене було. <...> Думала над таким вопросом, а шо дальше, а чога я не учуся? Я не знаю, откуда я научилась читать, у отца были книги, я читала. Не все, не все понимала, но я старалася читать, дуже хотіла учитися. Родителей своїх я ні до чога не обязувала и не имела понятия с них что-нибудь требовать, уже старалася заробити. Я й нянечкой була у*

¹ Следует отметить тот важный момент, что почти все респондентки, получившие образование, неоднократно упоминают о своем “безумном желании” учиться, “жажде знаний”, которую им удалось реализовать, несмотря на неблагоприятное стечение обстоятельств.

7–8 лет, я и печки мазала, я и уголь собирала, и думала про те, що читать. <...> А кода вже стало холодно, трудно, то я, комнатка ж одна, лампи немає, а хлопці хочуть спати, так я під кровать полізу, на животі ляжу, а лампочку... зроблю собі фітільок з масла, а я читаю і не замітю, як це утро прийде, вилазю відтіля з-під кровати. <...> А потом рішила піти сама в школу, пішла в школу, далеко, ніде не приймають, так я пішла в саму дальню, в опорочках, пішла в школу. <...> Я там закончила 4 класса и меня премировали библиотечкой, книжечками. <...> а дальше шо? Надо ж учиться, я наверно піду у семилетку... Ой, у центрі города була семилетка, і я пішла туду. Прийшла, здрастуйте, здрастуйте, я пришла учиться. А шо ви закончили? А я, кажу, закончила 4 класса, 4 класса. Ну, напиши заявление. <...> Він як глянув, каже, ви дивиться, яка вона умничка, вона отчество свое написала правильно, посадите ее не в 5-й, а в 6-й класс, ви чуєте, в 6-й класс. <...> Посадили мене, староста я, і така бедова була... в конце года мене ізбрали председателем учкома <...> От, и я в техникуме уже стала учиться, пришла додому, получила стипендию, а мама каже, дочечка, це вже шо, уже в школі деньги плотють? Кажу, мама, нет, я вже давно не в школе, я вже стипендию получаю. А як закончу учебу, закончу учебу, я буду работать учительницей начальных классов, от, и буду получать 60 рублей. Мамочка, ти тоді не будеш торговать, я тебе буду помогать, мамочка”.

Здесь появляется эпитет “бедовая” по отношению к самой себе, который впоследствии респондентка использует более 9 раз при описании различных событий. Фактически, “бедовая” остается единственным гендерным ресурсом конструирования субъективности респондентки, который “всплывает” и помогает ей выжить в разных жизненных ситуациях. Например, респондентка вспоминает, что благодаря своей “бедовости” она уже в техникуме приблизилась к власти и распределению властных привилегий: *“літом приїхав до нас вербовщик из Луганска, вербовать студентов... на учебу у институт. <...> Я так йому допомогала, цьому вербовщику... а він каже, Надя, а ти скіки закончила? <...> О, я тебе встрою в институт, на тебе записку, коли не приїдеш, і ти будеш прийнята в институт. <...> А я ж уже распределяла путевки на курорт, умешивалася у паек, кому якої паек получить, по 5 килограммов муки на канікули, а я уже путевками распорядилася, от. І то він мене замітив, шо дівка бедова, каже, я тебе встрою в институт. <...> А в тебе отец хто? Та він уже рабочий, він уже на содовом заводі працює машиністом <...> ну так ти, каже, підходиш по біографії. Думаю, я-то по біографії підхожу, а по знанням? Там же экзамены надо держать...”*

Респондентка показує, що вона легко освоила “правила гри” з диктатурою, і незважаючи на те, що її родина була критично налаштована до нової влади, на життєвій розвилці, коли у неї є можливість реалізувати свою мрію і отримати вище освіту, вона повідомляє “правильну” інформацію про своєму пролетарському походженні, що полегшує її поступлення в інститут. Іменно про свою “бедовість” згадує респондентка, коли розповідає про знайомство з майбутнім чоловіком, в стосунках з яким вона, очевидно, була лідером. Бути бедовою — означає бути активною, рішучою, наполегливою, бойкою, самоувереною, ініціативною, під час навіть наглою. Несомненно, що це властивість не може розглядатися як маркер “ідеальної” гендерної героїні. Однак швидше за все незважаючи на свою “бедовість”, а завдяки їй героїня на протязі життя неодноразово

кратно выходит замуж и каждый раз сама выступает инициатором начала, продолжения или прекращения отношений.

Свою “бедовость” она подтверждает многочисленными фактами дальнейшей жизни — она участвует в общественной работе и в советское время пишет письма-заступничества в ЦК, Щербицкому, выбивая пенсию пожилым колхозницам; она же участвует в акциях защиты профессоров Одесского университета, когда их увольняют, очевидно, в период “гонений на космополитов”. Однако ее изначальная амбивалентность, связанная с необходимостью выживать любой ценой, оставляет ее отношения с властью такими же “двойственными”, как и вначале. Несколько раз в процессе интервью респондентка вспоминает о своей знакомой еврейке Еве, которой она дала тысячу рублей на выживание. Это воспоминание как бы служит для нее веским доводом против обвинений в антисемитизме, который у нее, очевидно, становится источником бессознательного конфликта. Поиск “чужого”, “врага” в ближайшем окружении, поиск “заговора”, о котором сообщала советская пропаганда 1940–1950-х годов, превращается в маниакальную идею и продуцирует страх, ложь, доноительство на разных этажах общества: “... наш директор школи, еврей, собрав на 75% евреев до себе в школу, а я йому і кажу, нашо це ти таке зобрав, а він каже, начальник присилає. <...> Я держала зв'язь із КГБ, кажу, хлопці, що це таке? У русських, українців забирає часи. <...> Кажу, я не против евреев <...> у мене друзья: Лиза Богданович, еврейка. Для мене вопрос этот не стоїть, нет. <...> У мене друзья и в Киргизии, у мене и поляки, у мене и евреи друзья, Лиза Богданович — еврейка, она пишеться русская, но я знаю, хто вона...”

Так мельком респондентка сообщает о своем сотрудничестве с советскими карательными органами, о своем участии в антисемитских кампаниях, четком отслеживании национального статуса каждого из знакомых, однако при этом продолжает апеллировать к фразеологии “советского” интернационализма. Очевидно, здесь мы видим пример “тоталитарного мышления”, так как согласно определению, тоталитаризм как идеология существует не только на уровне государственной монополии на информацию, но и как диктатура над частной жизнью, не только в виде запретов, но и в предписаниях; тоталитаризм приобретает квазирелигиозный характер, заменяя рассудок верой, в результате чего граждане настолько “пропитываются” идеологией, что многие сами того не сознавая, начинают думать, говорить и действовать в рамках официальной идеологии [Поспеловский, 2003].

Ту же амбивалентность оценок и поступков проявляет респондентка, рассказывая о своем опыте работы и проживания в Западной Украине во время и после войны: “Вже освободили Київ и освободили Славянськ, я сразу же захотіла їхати на Донбас. Какая тоска по родине, это самое высокое чувство. Я, було, чую пісню, українську, заливаюся слізьми. Нет большей тоски, чем тоска по родине. Я поражаюся тем, хто поехав за границу в тяжелую мунуту для нашей родины, это в период перестройки. Как же так, на таком переломном моменте тяжелом надо сгрунтоваться, помогать один одному, выходить, как говорят, на свет божий. Они бросили в поисках хорошей жизни. Вот это я не понимаю, они, наверно, не испытывали, а я от это как раз испытала в Киргизии. Так сказала: умру, но з України нікуди не поїду, потому шо це не жизнь, всегда сердце обливается слізьми, всегда. Почуєш рідну мову, почуєш рідну пісню, заливаєшся слізьми. <...> І то я пішла работать в Станиславский институт. [...]

Ну шо, я бачила все: немцы показали себе, які вони дядько, вуйко, вони вішали і українців месних, а ті ... уже хотіли самостійну Україну, незалежну Україну, самостійну. Їх надо було понимать: вони там і Австрия, і Польща, й Румунія, й Чехословакия, роздерли Україну на куски, на шматки. <...> Бачила все: як німці убивали українців, як українці убивали німців, я бачила, як месные українці убивают восточных, восточных. Хотя Восточная Україна їм дуже багато помагала, дала возможность учится їм всім и спасла их од уничтожения. <...> А убивали наших людей, восточных, убивали. Убивали, жестоко убивали, и беременных учителей убивали, живот розчиняли, викидали. И одному учителю голову пилой одрізали. Були такие месные жители, в которых на счету було по 46, по 30, по 22 человека убийств. Їх повісили, я це бачила, но я потеряла сознание”.

Показательным моментом, на мой взгляд, является “амбивалентность” речи респондентки: она переходит на русский язык, когда обращается к курсу советской идеологической пропаганды (“*Нет большей тоски, чем тоска по родине. Я поражаюсь тем, кто поехав за границу в тяжелую минуту для нашей родины, это в период перестройки*”), однако возвращается к языковому суржику, рассказывая о деталях своей биографии (“*Я, було, чую пісню, українську, заливаюся слізьми*”). Означает ли эта амбивалентность, что женщина неискренна в своих чувствах? Я думаю, она именно искренна, когда говорит о любви к родине, однако она использует для самовыражения расхожий язык газетных штампов, который за многие годы стал для нее привычным. В конце концов, она начинает мыслить этими штампами, тем самым репрезентируя *двоємыслиє* советского сознания, необходимое индивиду для сохранения себя в отношениях с властью. Травма советской реальности оказывается столь значительной, что нормальное, “здоровое” сознание просто не в состоянии вместить *двоємыслиє* этой реальности: гонения советской власти против евреев — после Холокоста, репрессии советской власти против собственных военнопленных, чудом выживших в нацистских концлагерях, убийства украинцев украинцами после того, как родная земля была освобождена от фашистов. Пытаясь дать рациональное объяснение происходящему¹, респондентка обращается к истории, оправдывая актуальную жестокость этническими чистками прошлого. Очевидно, что рационализация (при наличии выраженной атеистической позиции) становится необходимой в силу неразрешимости моральной проблемы, возникающей в сознании респондентки при осмыслении увиденного после войны: можно ли насильем прошлого оправдать убийства в настоящем? Несомненно, что советская власть, заявившая себя как “социальный реванш” за угнетение пролетариата, утверждала себя террором и порождала в ответ подобный террор. Но если антивластные движения начинают использовать в борьбе с этой властью аналогичную жестокость, не означает ли это, что они разделяют мораль этой власти и, в конце концов, ничем не отличаются от нее?

Этой женщине пришлось испытать все перипетии советской истории: ее второй муж попал в плен и, чтобы выжить, дал согласие служить диверсантом. После подготовки в Германии его сбросили в Донбассе, а он пошел слу-

¹ *Рационализация*, по Фрейдю, — один из основных защитных механизмов личности, которая испытывает крайнюю тревогу от неспособности скоординировать взаимопротиворечивые факты и информацию, внутренние импульсы и потребности.

жить в УПА: “*Він ніде нічого не зробив, ніякої диверсії, нічого. Його продержали 8 місяців в карцері, і він каже, я не можу нічого сказати, бо я нічого не зробив, я був у УПА, і це йому дали 25 лет... Він не захотів умирати ні за що. І він в Джезказгане просидів 7 лет. Як оце змінилось все, оце змінилось, їх почали освободжати. Ви думаєте, я не їздила туди? У мене ж син росте, син росте! Мальчику нужен батько*”.

После этого респондентка сравнивает свою историю с историей героев Л.Толстого — Катюши Масловой и Нехлюдова, который приезжает к ней после того, как ее осудили на поселение. Можно предположить, что образ жены декабриста — стереотип верной, преданной жены, которая едет за мужем в ссылку, внедряемый пропагандой в массовое советское сознание, оказался смысловой доминантой, повлиявшей на поступки и решения респондентки.

Оставляя за кадром многие другие фрагменты биографии респондентки, можно сделать следующее обобщение: противоречивость суждений, оценок этой женщины при ее железной воле и решительности отражает комплекс “гендерных качеств”, характерных для “новой советской женщины”, актуализированных большевистской политической системой — женщины с деловой и практической хваткой, но лишенной возможности реализовать свои финансовые амбиции в отсутствие политических и экономических свобод; стремящейся приблизиться к власти, чтобы разделить ее привилегии, но каждый раз вынужденной переживать нравственный конфликт при выполнении безнравственных предписаний.

Оказывается, при тоталитарном режиме сам факт понимания “нелигитимности” действий власти, ее “*двусмысленности*” представляется опасным прежде всего для индивида, а не для власти, поэтому “*двоемыслие*” и “*умолчание*” становятся наиболее эффективными стратегиями, применяемыми в советском обществе. Именно потому, что предметом рассказа этой женщины почти не выступали собственно женские темы — романтические отношения, сексуальность, эмоциональные привязанности, можно предположить, что в ее поле сознания гендерная субъективность не имела самостоятельной ценности. Здесь мы должны вспомнить идею М.Фуко о двух сторонах власти — “репрессивной” (проявляющей себя в наиболее экстремальной форме) и “дисциплинирующей” (воплощающейся в создании практик разделения и маргинализации) — через производство знаний, привилегий, социального надзора. С одной стороны, такое разделение вызывает “сопротивление”, а с другой стороны — желание “обладать властью”, так как власть эротизируется, а отождествление с ней становится ресурсом конструирования индивидуальной идентичности и ощущения индивидуальной “правильности”, правомерности поступков. Объектом желания данной респондентки выступает именно Власть, именно “роман с Властью” оставался главным романом в жизни этой женщины. Власть, обладать которой она стремилась, но которая постоянно создавала такие экзистенциальные ситуации, выживание в которых было возможно только ценой отказа от собственной личности.

Модель 3: “Я была как кошка”

Что мы знаем о советских партизанах? Что мы знаем о гендерных аспектах партизанской жизни в период Великой Отечественной войны? Или в более общем виде: что нам известно о гендерных аспектах Второй мировой

войны, Холокоста, о массовых изнасилованиях, статусе женщины в тылу и в действующей армии, и наконец, их памяти об этом?

Исследования положения женщин во время войны — как участниц партизанского движения, как узниц концлагерей, — стали появляться в конце 1990-х годов в рамках “культурного феминизма” и так называемых компенсаторных исследований истории (термин Герды Лернер). Например, Джоан Рингельхайм писала, что долгие годы “тотальность” войны как бы исключала рассмотрение ее в феминистской перспективе. Сходство судеб людей, подвергшихся нацистским преследованиям, считалось более важным, чем их гендерные различия [Рингельхайм, 2000]. Однако Рингельхайм выдвинула концепцию, согласно которой репрессии против женщин и мужчин во время войны нельзя рассматривать как подобные, так как женщины и мужчины в силу разницы гендерных ролей обладают разными ресурсами выживания. Например, еврейские женщины испытывали двойной гнет — как женщины и как еврейки; кроме того, еврейские женщины сталкивались с сексизмом со стороны мужчин-евреев. Эти идеи, наряду с данными статистики и материалом устных историй, потребовали переосмысления опыта военной истории.

Н.Тэк в статье “У партизан” рассматривала те аспекты пребывания женщин в партизанских отрядах (Белоруссии и Украины), которые в советской и постсоветской историографии никогда не затрагивались: охотно ли командиры партизанских отрядов принимали женщин, особенно женщин с детьми или бежавших из гетто и концлагерей, а также женщин из разоренных деревень. Есть еще ряд вопросов: что такое “семейный партизанский отряд”; в каких условиях жили в нем женщины; подвергались ли эти женщины сексуальным домогательствам; была ли разница между положением в отряде между женщинами разных национальностей; какую роль играли сексуальные отношения в стратегии женского выживания; как секс превращался в плату за возможность быть принятой в отряд или не умереть с голоду; какая разница существовала между женщинами с профессией (радистки, врачи, повара), то есть “полезными” женщинами и женщинами “бесполезными”, не имеющими нужной *в лесу* профессии. Основываясь на интервью с участницами партизанского движения, Н.Тэк пишет о том, что аборты в партизанском лагере были систематической практикой, а если рождался ребенок, то забота и ответственность о нем ложилась полностью на плечи женщины. До сих пор, замечает автор, женщины с неохотой вспоминают о пережитом [Тэк, 2003].

Одно из интервью женского архива проведено с женщиной, прожившей три года у советских партизан. Респондентка Л.Н. (UL 3-05) родилась в Гомельской области в 1922 году, работала в колхозе с семи лет, четыре года прожила у партизан, а с окончанием войны осталась домохозяйкой. Уникальность ее опыта в том, что несмотря на тяжелейшие испытания, ощущение своей женской сущности постоянно находится в фокусе внимания респондентки, любое событие она воспринимает и репрезентирует как межличностный диалог. Даже самоописания, используемые на протяжении всего повествования, коммуникативно и эмоционально ориентированы. Эта женщина часто характеризует себя такими словами, как “умничка”, “такая остроумная!”, или в диалоге с матерью: “Мама каже, шо “ты им городским не угодиш”; я говорю: “Я всем угожу. <весело смеется> Писать умею красиво, грамотно, ну учить этих детей я, говорю, способна <гордо>”. Очевидно, что начиная с юности респондентка осознает себя как активную, а не созерцающую силу в формировании отношений, как домашнего психолога и дипломата. Позже в ее само-

обозначении несколько раз появляется слово “кошка” — животное, символически связанное с гибкостью и способностью выживать.

Рассказав о детстве, респондентка сообщает: жизнь в колхозе становилась все тяжелее, и ее тетка из города предлагает забрать ее к себе. Вскоре ее выдают замуж, и как раз в первое военное Рождество она должна родить: *“Я осталась в тети, и тетя умерла, я остаюсь одна. И тут роды начались. Сама спеленала, сама, сама родила, сама пуповину отрезала. Через две недели, меня забирают, это, карательный отряд, у тюрьму на расстрел, бо я комсомолка была. А комсомольцев усех немец у нас уничтожил, этих людей. Ну что, приносят меня, привозят, ночью забирают меня, а у меня еще роды, нежк сесть. Питание такое слабенькое, оно бедненькое такое, слабенькое родилось, бо переживала — эта война, всё, страх, то всё... И думаю: “Господи, дай смерть. Хай бы я умерла разом со своей дытьинкай”. Приходит, этот ОБХС ихний, СС с тыми коронами смерти. Вот “Ты камсамолка?” — “А што?” — “Заява”. Я говорю: “Так хто ж ни був за этой власти камсамолом? И пионером, и камсамолом, и коммунистом”, рассказую. И што? Собираю я ту крошку и ведуть мене в тюрьму. Вот. Три дня в тюрьме <плачет>, дитя вже кров сосало <плачет>. Ну и познали вже нас, пять женщин за Мозырем <плачет>. Нас покидали у тую долину, в тую яму и ще лопату помню кинули, щоб мы раскопать. И так нас в тую яму спустили, и так после этих родов... А едет моего человека, эта Сергея, двоярудны брат був с немцами переводчик, а сам с партизанами связь мав... (Бо сильно начал немец селы палить. Так вся партизанщина яка стала. Все люди в лес бежали... Куда бежать? В лес! Все сховались. Селы горели с людьми, с детьми. Все подряд, вот.) ...А я была так у шубке меховой такой, с кролика, и была в мене шапочка желтенькая с таким вот очкой... Он мене и пизнав. И по-немецку заговорив. Я уже не помню, як он мене вытащив, тольки ще помню, один момент: одна жинка каже: “А хто ж її дытьинку возьме?” — “Она шо, ще дытьинку має!” Он не знав”.*

Видно, что даже в таком трагическом эпизоде (арест немцами сразу после родов, с ребенком на руках) женщина не теряет и мобилизует все свои творческие способности (остроумие), веру в себя, чтобы спастись: понимая, что ей грозит гибель как комсомолке, она представляет себя как жертву режима (“а кто комсомольцем не был?”).

Другой момент, который привлекает внимание, — выражение инфантицида, пожелание смерти своему только что рожденному ребенку. Эта фраза появляется еще раз, когда больную и без сознания респондентку доставляют к партизанам: *“Я уже не помню, как меня положили, я только сказала: “Хай той сынок умирає, як он мав так мучицца, хай умирає!” А только помню, он еще сказал: “Ничого, он еще будя офицером, будет вояка за родину!” И этого... Я не помню, як меня вкалоли, и так спасли малюга, и вже вводили, откачали глюкозами”.*

С рациональных позиций пожелание смерти своему ребенку может быть объяснено послеродовой горячкой, тяжелыми обстоятельствами, в которых находилась женщина, нервным и психологическим срывом. Кроме того, выжить с ребенком гораздо труднее, чем одной, и свои силы женщина должна была делить на двоих, понимая, что в конце концов без внешней помощи они погибнут оба. Вместе с тем необходимо отметить, что данный фрагмент позволяет деконструировать “миф о материнстве”, характерный как для советской пропагандистской машины, так и для постсоветской украинской мифологии. “У украинцев материнство было сердцевинной... не-

отъемлемой составляющей... стереотипа фемининности (как для большинства... европейских народов), — пишет этнограф Оксана Кись. — На практике это означало психологическую установку на обязательное исполнение женщиной социальной роли матери” [Кись, 2003: с. 159].

В действительности данные этнографии показывают, что пожелание смерти собственному ребенку было нередкостью в бедных крестьянских семьях, где дитя рассматривалось прежде всего с точки зрения его практической пользы и качеств работника, инфантицид был жестокой экономической необходимостью в традиционных обществах в ситуациях выживания [Кон, 1983]. Несмотря на повсеместно декларируемый культ материнства, мотивы инфантицида сохраняются в советском обществе революционных и военных лет; вспомним рассказ В. Гроссмана “Дело было в Бердичеве” и знаменитый фильм “Комиссар” А. Аскольдова. Мотив инфантицида “Матери-родины” по отношению к собственным детям (гражданам) отчетливо прозвучал в нашумевшем фильме “Сволочи”, чем вызвал не только горячие дискуссии, но и волну возмущения у сторонников официальной версии советской истории и советского образа материнства. Неоднократные примеры из жизни реальных женщин военного поколения, воспитанных как “дисциплинированные советские граждане”, также подтверждают эту тенденцию: например, Вера Хоружая, впоследствии Герой Советского Союза посмертно, ушла к партизанам беременная в июле 1941-го, а вскоре после родов была схвачена гитлеровцами и казнена [Гапова, 2003]. Война заставляла женщин преодолевать присущую полу *телесность*, во имя коллективных ценностей — выживания общества, государства, — отказываться от индивидуальной ценности — ребенка. Несомненно, выжить в партизанах с ребенком было гораздо труднее, чем одной, и современные исследователи биографий женщин в армии, в партизанских отрядах, в подполье указывают, что травматичные аборты, преждевременные роды были обычным делом в партизанских отрядах и подполье.

Наша респондентка остается у партизан и старается стать “полезной” женщиной — ходит в разведку, собирает сведения о готовящихся репрессиях против евреев и вывозе советских людей в Германию, с тем чтобы предотвратить все это. Она почти ничего не рассказывает о бытовой жизни у партизан, но упоминает два трагических случая, которые вызвали у нее наибольший шок: когда всех евреев из одной деревни немцы погрузили на баржу и забросали гранатами, и река была красная от крови еще несколько дней; другой случай — когда на ее глазах немцы привязали за ноги молодую девушку к двум танкам и разорвали пополам: *“Все люди кидались, кто как может узнавать и мстить, за то, што сёлы пагарели... Што вы думаете, легко была в тех лесах? Правда, старался, чтоб вошей не было. И так мы дождалися конца войны. Боже, сколько было радости, когда объявили, што война... Боже мой!.. Милый мой!.. ...А моя мама ...за 250 километров от меня. Мама, чы ты знаеш, шо я уже мама!”*

Респондентка сообщает, что из Белоруссии она поехала во Львов разыскивать мужа. Во Львове ее поражает то, что город почти не разрушен, *“базары работают, посно масло я ещо купила, хлеб, продають все, магазины работают, вещи все есть, усе на свете... Я думаю: “Боже, та тут царство небесное!”*

Офицер в госпитале, узнав, что она приехала из Белоруссии, начинает ее расспрашивать: *“Какже: “Як же вы там?” Я говорю: “Бедные, голые, босые, голые, я говорю, после войны все пропало, говорю... То, шо государство дасть,*

говорю, то мы так, говорю, сильно тяжело, говорю. Ни одецца, ни обуцца — все пропало”.

Далее она сообщает, что людям в Белоруссии негде жить, и они занимают квартиры тех, кто был вывезен или расстрелян во время войны: *“Евреев всех перебили тут же, як зайшов немец. На третьи сутки всех евреев в одну яму (и там памятник до сих пор стоит) и всех перебив!... Тут некоторые беларусы занимали еврейские квартиры, а мой отец каже: “Нет, я в чужие слезы не пойду”. С сарая зрабыв якую времянку и каже: “Дети, мы будем старацца, будем работать, и потом домик делать. < > А хто пошел в еврейскую хату, так то усё несчастье там, проплакано слезьми. И так всегда: “Дети, никогда никому не делайте горе, никогда ни идите на бяду, это чужое, чтоб наживы были”.* Высказывание ее отца является парафразом к известной поговорке “На чужом несчастье своего счастья не построишь” и, очевидно, это была та мораль, которой респондентка следовала в жизни (поэтому она и цитирует своего отца).

Вскоре респондентка решает переехать во Львов, который по сравнению с белорусскими городами и селами кажется ей очень благополучным: *“Думаю, ну в самом деле, як бы мне перебрацца у Львов? < > Так мне понравился этот Львов. < > Треба робыты знов пропуск на постоянне место жительство, штоб... Я прыхожу (все связи были, эти военные, партизанские) до своих начальств и кажу: “Знаете шо, дайте мне пропуск, вот, штоб я, говорю, могла праписацца у Львови!” Начинаю их обманывать: “Там, мой муж устроився и я, говорю, хочу к ему. А треба пропуск”. — “А што, живой?” Я кажу: “Живой!” А сама думаю: “Господи, прости мене, што я обманываю”. Але, думаю, обман тоже иногда помогае. < > Думаю, зля я ж не делаю, а добро себе. Ну, начальник каже: “Ну... ты такая, каже, лиса, шо тебе, каже, хоть бы хотев отказать, то ни позволяе выговорит!” И он даёт мне пропуск”. Здесь появляется еще одно самописание респондентки — “лиса”, “хитрая”, “начинаю обманывать”. Наряду с гибкостью “кошки” респондентка показывает, что она использует все свое женское обаяние, способность нравиться мужчинам, знание психологии, чтобы добиваться своих целей и улучшить свою жизнь и жизнь ребенка. Можно предположить, что ее не только привлекало внешнее благополучие послевоенного Львова; пережитое во время войны отзывалось такой болью, что она не могла оставаться в местах, где ей пришлось увидеть столько ужасов и трагедий.*

Интересно отметить особенности восприятия ею морали: она считает, что лгать нельзя, но Бог простит ее невинную хитрость. И она борется за хорошую жизнь. Однако, в отличие от других людей, даже в борьбе за выживание она (и ее семья) не хочет занимать чужое жилье, где раньше жили уничтоженные люди, потому что это не согласуется с ее моралью, это *не по-христиански*. Я бы отметила, что на протяжении всего интервью респондентка демонстрирует систему определенных моральных убеждений, каждый раз принимая такое решение, которое бы не нарушало ее душевной гармонии и самоуважения. Называя себя “лисой” и “кошкой”, она в каждой новой ситуации выбора соотносит свое решение с неким стандартом моральных ценностей, не массового, а индивидуального характера.

Война по-прежнему остается самым страшным, трагическим воспоминанием для этой женщины, несмотря на прекрасно прожитые мирные десятилетия с детьми и вторым мужем. Когда интервьюер просит ее подробнее рассказать о “той”, партизанской жизни, она избегает деталей и почти ничего не говорит о себе, как бы подчеркивая, что другим было еще хуже, еще страшнее: *“В*

партизанском отряде яки мы? Голодовали... Все было... < > Ну што, потом, когда узнали, что Власов сдал сорок тысяч у Беларуси, в Бобруцку, наших военных, сорок тысяч! Спалив, поубивав, уявляете?! Это был кошмар! Боже, как?! Сорок тысяч пленных, сволоч, здав. < > Страшно!.. Не дай Бог! Не дай Бог! Ба-чить войну, дети милые... То не то война, шо там все уладить могут, а то ж война и сверху, и снизу... Я не знаю, как теперь немцы могут смотреть на украинцев, на русских людей? Как они подло сделали! < > Какое зверство было! Раздирали детей, раздирали людей, кидали живыми у вагон прямо!... Ой Боже! Страшно... Страшно. Вы знаете, когда впоминаешь — аж мороз по теле идёт!... Што люди пережили... < > Зверь и той: когда попросишь, заплачешь — и той останавливается, не кусает, а то — людына. Какую они делали жестокость — ужасное, ужасное... Казнили как хотели: насильовали молодежь, казнили... Ой! Рвали на куски, да бросали один на одного, да закапывали так, без всякого всего... < > Ой, кому досталось как! Я не знаю, как... А сколько ребят половили! Ой Боже, Боже! Как вешали, как казнили... Палили на вогни прямо на вулице... Тревога и все: руки свяжут, ноги свяжут и кидают. Вот такая доля. < > То не дай Бог! Не дай Бог такого, < > шо этот фриц робив над нами!..”

В ее рассказе возникает тема ответственности всей немецкой нации и ее последующих поколений за злодеяния прошлого. Видно, что рассказчице не хватает слов, чтобы выразить весь ужас пережитого за четыре года “под немцами”, и она даже не пытается пересказывать сцены из прошлого. Она как бы пунктирно сообщает о своих эмоциях тех лет — страх, ужас, повсеместная трагедия многих людей и, видимо, чувство вины по отношению к погибшим¹. Можно предположить, что масштаб трагедии кажется настолько невыразимым в терминах обыденного языка, что вынуждает рассказчицу перейти на язык библейского “высокого стиля”: в ее речи появляются повторы одних и тех же слов, обращения к Богу (подобно восклицаниям ветхозаветного Иова “Господи, как Ты мог допустить это?”). Очевидно, рассказчица до сих пор не может подобрать рациональных схем для объяснения того, что она видела в военные годы, и потому ее сознание — из самосохранения — “запрещает” вспоминать об этом. Она как бы соотносит свое “знание о войне” с эсхатологическими образами Библии, с Апокалипсисом. Можно предположить, что нечеловеческие испытания требовали от людей сверхчеловеческих способностей и воли к выживанию. Отсюда — самосравнения с животными — лисой, кошкой. Гендерная травма состоит не только в том, что женщине приходилось выживать *физически* в холоде, голоде и постоянном страхе, но и в том, что женщина вынуждена была *видеть наяву* все то, чего в норме человек не должен видеть даже в кино; и в том, что эта женщина до сих пор хранит в памяти то, что больше всего хотела бы забыть.

Что касается источников гендерной идентичности респондентки, то, очевидно, что они лежат в сфере традиционных гендерных стереотипов, которым дала определение Симона де Бовуар: “...в глазах мужчин и несчетного количества женщин... недостаточно иметь женское тело и исполнять женские функции в качестве любовницы, матери, чтобы быть “настоящей жен-

¹ Сравним, как подобное чувство описано А.Твардовским в стихотворении 1966 года: “Я знаю, никакой моей вины в том, что другие не пришли с войны и что они — кто старше, кто моложе — остались там. И не о том же речь, что я их мог и не сумел сберечь. Речь не о том. Но все же, все же, все же...”

щиной”... она должна восприниматься людьми и принимать себя как Другое... противоположность сущностному, как объект в противоположность субъекту” [Бовуар, 1997: с. 310]. Свои личные ситуации респондентка каждый раз интерпретирует как “принудительно свершившиеся”, в которых она оказывается в результате активных действий других людей (тетка выдает ее замуж без ее согласия; второй муж также женится на ней обманом), то есть она выступает как “объект” действий других “субъектов”. Она репрезентирует “женственность”, востребованную в патриархатном обществе. Однако усилия женщины, направленные на выживание, ее самостоятельность в выражении собственного мнения, решительные поступки в ситуациях выбора показывают, что в действительности эта женщина — эмоциональный лидер и вполне сложившаяся личность, а демонстрация качеств “объекта” — лишь выполнение гендерной роли. Так, сильная женщина вынуждена играть роль “слабой”, чтобы оставаться “женственной” в глазах общества, несмотря на самые трагические обстоятельства истории.

Основные выводы

При всем разнообразии “жизненных сценариев” женщин в них существует ряд компонентов, позволяющих увидеть черты одного поколения и культурной общности, обладающей сходством мировоззрения. В ситуации “отсутствия языка” для выражения гендерной идентичности пожилые женщины оперируют теми культурными сюжетами, которые могут служить в качестве “плана выражения” для их *нелегитимной* (в военном и поствоенном обществе) женственности. В официальной советской культуре эпохи войны и развитого сталинизма гендерная иерархия была выстроена достаточно жестко, и идеальным образом была “женщина-гражданка” — работница, комсомолка, активистка, преданная власти и семье. Однако этот позитивный вариант “идеальной женщины” конструировался в оппозиции к негативным: либо к миру “аполитичных баб, полных предрассудков” (в терминах ранней советской пропаганды), либо к миру “легкомысленных мещанок, думающих только о своей внешности и удовольствиях” [Wood, 1997: р. 225]. Личное, женское, сексуальное, телесное удовольствие в СССР 1930–1950-х годов официальной культурой осуждается; однако это не значит, что представление о таких вещах отсутствует в массовом и индивидуальном сознании. Анализ интервью показывает, что темы “гендерного удовольствия” — от красивой одежды, от комфортного быта, сексуальных отношений и красоты собственного тела, сексуальной власти над мужчиной — пожилые женщины в своих нарративах выражают через дискурсы, которые “легитимны” в советской официальной культуре. Условно эти дискурсы можно обозначить как: “утопический”, “авантюрно-патриотический” и дискурс “любви к матери/семье”.

В первом нарративе респондентка значительную часть рассказа посвящает описаниям своей юности в Баку, скрыто репрезентируя в рамках этого рассказа свои представления об “идеальной женственности” и “телесных удовольствиях”, которые в контексте советских идеалов должны выглядеть “мещанскими”. Она как бы оправдывает эти почти раблезианские описания южной роскоши тем, что они носят “историко-культурный” характер воссоздания прошлого для интервьюера, который с этим прошлым не знаком. В действительности при помощи этих описаний происходит конструирова-

ние “гендерной утопии”, памяти об “идеальной женственности” в форме “ностальгической женственности”, чей идеал отнесен в “другое время” и в “другое пространство”, в сравнении с тем, где находится респондентка.

Конструкция второго “жизненного сценария” отчетливым образом напоминает сюжет “лестницы”, осознанно выстраиваемого образа “восхождения” и “преодоления” препятствий. В терминологии пропповской школы я бы назвала этот сценарий “возвращением утраченного”. Вспомним, что повествование о своем детстве респондентка начинает с того, что рассказывает о “секретной карамельке”, которую умели варить в ее семье лучше, чем на конфетной фабрике Бормана, и которая, судя по сюжету, должна была сыграть роль “волшебного горшка с кашей”, способного обеспечить благополучную жизнь семье. Однако советская власть запретила предпринимательство, посадила в тюрьму отца респондентки, разрушив эти ожидания. Самоописание начинается с жесточайшей бедности, в которой вынуждена существовать семья респондентки в Восточной Украине после революции. Школьное образование, техникум, вступление в партию, в институт, замужество, доступ к “партийным привилегиям” оказываются теми ступеньками, поднимаясь по которым респондентка повышает свое материальное благосостояние. Здесь важно вспомнить, что стремление к материальным благам — абсолютно неприемлемая тема в советском дискурсе, и респондентка искусно избегает ее, нигде не проговаривая, что получение образования и партийный активизм для нее были главными возможностями достичь телесного комфорта. Нищета собственной семьи, ужасающий голод в Украине 1930-х (в интервью есть фрагмент, в котором респондентка сообщает, что с другими комсомольцами ездила в деревни Харьковской области и там была свидетельницей случаев людоедства) оказываются наиболее трагическими воспоминаниями юности, об унизительности которых в ситуации официального советского аскетизма нельзя говорить открыто. Респондентка несколько раз подчеркивает, что никогда не упрекала родителей за их бедность и готова была сделать что угодно, чтобы “мама больше не работала на чужих людей”. Можно сказать, что в ее сценарии стремление достичь материального успеха каждый раз обосновывалось ценностями, легитимными в традиционной и советской культуре: сначала заботой о матери, потом — о семье и детях.

Сразу после войны мужа респондентки арестовывает НКВД за то, что, находясь в плену и желая выжить, он соглашается вступить в диверсанты, а затем в УПА — Украинскую повстанческую армию; после войны его посылают в лагерь Джеккагана, и жена едет за ним, сравнивая себя с декабристками, то есть с легитимным в советско-русской культуре символом женской преданности. Можно наблюдать удивительное столкновение национальных коммемораций: УПА — традиционный символ украинского национализма в массовом сознании, однако преданная супруга члена УПА сравнивает себя не с *украинскими*, а с *российскими* символами “позитивной женственности”. Почему это происходит? Представляется обоснованной позиция австралийского исследователя Марка Павлишина [Павлишин, 1997: с. 224–225], по мнению которого, украинскую массовую культуру советского периода следует рассматривать в контексте постколониальных теорий Х.Бхабхи и Ф.Фэнона. Согласно этой позиции, культура-доминант создает иерархии, в контексте которых наивысшую ценность получают “культурные продукты” империи, созданные в ее собственном центре. (Например, в советский период Пушкина превращают в культурную икону даже в Таджи-

кистане; Фазиль Искандер, Чингиз Айтматов получают статус “всенародных” писателей только с момента выхода их произведений в советской столице.) В этой ситуации национальные “окраины” не имеют права участвовать в конструировании идеальных образцов феминности и маскулинности, это право принадлежит центру: в качестве идеалов женственности на территории всего СССР выступают героини, русские по происхождению — Татьяна Ларина, Наташа Ростова. Декабристки — одна из версий идеальной женственности, которая известна украинке, окончившей советскую школу: национальные модели гендера могут занимать в этой школе положение “вторичных” и “дополнительных”, и респондентка выбирает гендерные образцы, легитимированные властью.

Анализируя этапы “преодоления” героиней экзистенциальных ситуаций, можно сделать вывод, что свою женственность она осознает в отношениях признания ее ценности властью. Несмотря на то, что она несколько раз выходит замуж, “нормальная советская женщина” крайне мало уделяет внимания таким традиционным тематизациям женственности, как роды, аборты, сексуальное удовлетворение. Ее сексуальность “скрыта” в образах брака и семьи. Причем “семья” понимается очень расширенно, распространяясь на все советское государство как “семью народов”, во главе которой стоит “отец народов”, волю которого воплощают “органы”. Именно о своем сотрудничестве с “органами” сообщает мимоходом респондентка. Сотрудничество с “органами” можно интерпретировать как способ максимально выразить свою “советскость” и обратить на себя внимание власти — той власти, которая после революции сажает ее отца и лишает семью средств к существованию. Однако именно власть оказывается замещением образа “потерянного отца”, а затем мужа, власть оказывается силой, обладающей наибольшей “маскулинностью” в сознании героини. Конструируя свою женственность через модель “сильный мужчина — слабая женщина” и столкнувшись с неоднократной потерей мужчин в своей семье, респондентка понимает, что только сама советская власть обладает “абсолютной маскулинностью”, способной подтвердить ее собственную женственность. Поэтому ее гендерная стратегия выстраивается вокруг отношений с властью, то позволяющей приблизиться к себе, получить какие-то привилегии и таким образом утвердить собственную ценность; то отторгающей и лишаящей всех предыдущих достижений, мужа, налаженного быта.

Гендерную модель третьего нарратива (“я была как кошка”) условно обозначим как “авантюрно-патриотический” дискурс, в соответствии с теми событиями, в контексте которых респондентка выявляет свою женственность. Это: роды накануне прихода немцев в село; пребывание с младенцем в гестапо и чудесное спасение; жизнь у партизан; переезд из разрушенного белорусского колхоза во Львов вопреки законам военного времени; помощь отрядам УПА и роман с одним из командиров УПА. Эта модель принципиально отлична от предыдущей в том плане, что перед женщиной никогда не стояла цель быть “правильной” советской гражданкой; более того, ряд высказываний (например, упоминания о Холокосте, о своем нежелании использовать бедственное положение евреев после войны и др.) показывают опору в большей степени на индивидуальные ценности и христианскую мораль, а не на стереотипно-советскую. В данном сценарии очевидно более раннее и глубокое осознание своей эротичности, способности использовать сексуальную привлекательность для достижения целей.

Привлекает внимание то, что “коммеморационные пики” (наиболее яркие и детальные воспоминания) воспринимаются респонденткой в контексте ее психосексуальности. Один из таких моментов — это первые роды респондентки, которые описаны через “военно-патриотический” дискурс (приход фашистов в село, арест гестапо, ее сопротивление и спасение партизанами), и одновременно — через “авантюрно-приключенческий” сюжет (роды в окружении врагов, пребывание в тюрьме и пожелание смерти собственному ребенку, что должно символизировать безнадежность ситуации; чудесное спасение; протестная активность; участие в национально-освободительном движении УПА). Эти события позволяют интерпретировать женскую судьбу подобно судьбам героинь романов Вальтера Скотта или “шпионских детективов” — по выбору (в массовом сознании широко известен аналогичный авантюрно-патриотический сюжет, ставший частью постсоветской мифологии — о радистке Кэт с ее знаменитой историей “чудесного” спасения от гестаповцев с двумя младенцами на руках, под крышкой канализационного люка). В данном нарративе ситуация родов и чудесного спасения как бы служит подтверждением уникальной способности героини найти выход из любой, самой отчаянной ситуации — благодаря случайной встрече, помощи влюбленных мужчин, личной изворотливости, Божьему провидению. Важно отметить, что, придерживаясь общей модели, характерной для пожилых женщин — умолчания о собственно сексуальном опыте, сексуальных практиках и наслаждений, респондентка — “лиса” — находит все-таки способ дать понять интервьюеру о существовании у нее внебрачного сексуального опыта и сексуальных партнеров помимо официальных мужей: она очень кратко сообщает о своей помощи оуновским формированиям в послевоенном Львове, о том, что когда уже стало ясно, что разгром оуновцев частями НКВД неминуем и верхушка отряда решает бежать за границу, один из лидеров ОУН приезжает за ней, приглашая бежать с ним. Выясняется, что женщина помогала “бандеровцам” не столько из идеологических соображений, сколько потому, что: 1) считала “неудобным” отказывать в помощи “лесным братьям” на фоне той помощи, которую оказывали ОУН ее львовские соседи (так она, этническая белоруска, оказывается вовлеченной в украинское повстанческое движение); 2) потому что один из лидеров ОУН был ее любовником, и их редкие и тайные встречи, сопряженные с двойной опасностью — со стороны государства, и со стороны мужа, вызывали у женщины, очевидно, более острое ощущение сексуального наслаждения. И то, что эти встречи были формой “сексуального приключения”, реализацией “эротических фантазий”, подтверждает тот факт, что респондентка отказывается бежать со своим любовником в другую страну, без сожалений упоминая, что только спустя почти пятьдесят лет получила от своего бывшего друга письмо из Канады.

Свою субъективность женщина выстраивает как оппозитивную по отношению к доминирующей в советском обществе системе гендерных ценностей. В традиционном обществе востребован только один аспект женского гендера — физиологическая способность к рождению и психологическое качество “ответственности”, преданности объекту “ухода” — мужу, ребенку или тому, кто занимает их место. Проявления любой другой активности — профессиональной, политической, творческой — не то чтобы невозможны, но не поощряемы и квалифицируются либо как “дополнительные”, либо как “неправильные”. Респондентка конструирует тип женской идентичности, который внешне, не нарушая традиций советских идеалов “женщи-

ны-работницы”, создает индивидуальную модель “сексуальной женщины”, чей эротизм проявляется даже в самых экстремальных ситуациях.

Приведенные нарративы выстраивания жизненных стратегий, безусловно, не охватывают всего спектра гендерных идентификаций в постсоветской Украине; в силу ограниченности места развернутые интервью представлены эпизодами, в которых одновременно могут содержаться как взаимодополняющие, так и конфликтующие дискурсы — всеобщие и индивидуальные. Вместе с тем можно утверждать, что представленные судьбы являются *типическими*, в том плане, что содержат *типичку* культурных сюжетов поколения (голод в Восточной Украине, колхозы, война, репрессии НКВД, движение национального протеста в Западной Украине, разное отношение к этому движению, выживание в послевоенный период), а также *типичку* индивидуальных выборов.

Очевидно, что эти три нарратива представляют разные, но типические случаи вписывания своей судьбы в историю советского общества и Украины: в первом нарративе женская сексуальность конструируется метафорически, как образ “культурной утопии”, которой нет места в реалиях настоящего, военного и послевоенного времени, когда государство требует от женщины “быть сильной и никогда не плакать”. Ностальгируя о “романтической женственности”, респондентка, тем не менее, выполняет все требования общества, отводя индивидуальным переживаниям периферийное место.

Второй нарратив представляет модель гендерной идентичности, выстраиваемой на протяжении всей жизни как “роман с властью”: женщина старается не просто соответствовать требованиям гендерного порядка, но и активно поддерживать властные модели (очевидно, бессознательно принимая патриархатную логику древнерусской поговорки “всякая власть от Бога”), несмотря на их разрушительность для ее собственной семьи. Мы наблюдаем проникновение тоталитарной идеологии в интимную сферу, когда женщина считает, что, приняв эту идеологию как “свою”, она сможет защитить себя от насилия. В действительности власть всегда остается в выигрыше, и насилие, физическое или символическое, есть способ самоутверждения власти.

Идеал третьего типа, “женщины-лисы”, можно условно обозначить как модель “протестного” типа, в рамках которой женщина конструирует собственную этику и систему ценностей, оппозитивную по отношению к официально утвержденным гендерным моделям. В рамках данной модели женщина находит место выражению сексуальности, наслаждения, выбору партнеров, уникальности телесного и духовного опыта. Убеждена, что наличие этих разных и взаимно-оппозитивных моделей можно рассматривать как характерное для постсоветской Украины, в массовом сознании которой конкурируют гендерные ценности, связанные с разными эпохами — сталинизма и “огосударствления гендера”, традиционного общества и традиционных гендерных ролей, а также поисков новой феминности в период после распада СССР.

Литература

- Биографический метод. История, методология, практика. — М., 1994.
Бовуар С. де. Второй пол. — М.; СПб., 1997.
Богачевська-Хомяк М. Білим по білому. Жінки в громадському житті України. 1884–1939. — К., 1995.

Вайнштейн О. Улыбка чеширского кота: взгляд на российскую модницу // Женщины и визуальные знаки. — М., 2000.

Гапова Е.И. Между войнами: женский вопрос в национальных проектах // Социальная история : Ежегодник РАН. — М., 2003.

Зеликова Ю. Сексуальные практики и культурный шок российских подростков за рубежом // Иной взгляд. Междисциплинарный альманах гендерных исследований. — 2002. — С. 34–41.

Здравомыслова Е. Коллективная биография современных российских феминисток // Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период : Сборник научных статей. Вып. 4. — СПб., 1996.

Кись О. Материнство и детство в украинской традиции: деконструкция мифа // Социальная история : Ежегодник РАН. — М., 2003.

Кон И.С. Этнография детства. Исторический очерк // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии / Под ред. И.С.Кона. — М., 1983.

Кристал И. Как стать диссидентом // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. — СПб., 1997.

Лидерман Ю.Г. Мотивы “проверки” и “испытания” в постсоветской культуре (на материале кинематографа 1990-х годов) : Автореф. ... канд. культурологии. — М., 2003.

Малаховская А.Н. 20 лет назад в Ленинграде зародилось женское движение (К истории первого феминистского журнала) // WE/МЫ. Диалог Женщин. Международный женский журнал. — 1999. — № 9(25).

Невигадане. Усні історії остарбайтерів / Упорядник Г.Гринченко. — Харків, 2004.

Павлишин М. Канон та іконостас. — К., 1997.

Поспеловский Д. Тоталитаризм и вероисповедание. — М., 2003.

Постсоветские идентичности / Под ред. В.Воронкова, И.Оствальд. — СПб., 1998.

Райх В. Психология масс и фашизм / Пер. с англ. Ю.Донца. — СПб., 1997.

Рингельхайм Дж. Женщины и Холокост: переосмысление исследований // Антология гендерной теории. — Минск, 2000.

Роткирх А. Сексуальные биографии женщин двух поколений России и Финляндии // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. Материалы международного семинара. Вып.5. — СПб., 1997.

Смирин Г. “Что с нами случилось”: мемуары узника Рижского гетто Георга Фридмана // Материалы X Ежегодной Международной конференции по иудаике. Ч.1. — М., 2003.

Темкина А. Сценарии сексуальности и сексуальное удовольствие в автобиографиях современных российских женщин // Гендерные исследования. — 1999. — № 3. — С. 23–28.

Тэк Н. У партизан // Женщины на краю Европы. — Минск, 2003.

Устная история и биография: женский взгляд / Под ред. Е.Мещеркиной. — М., 2004.

Уэст К., Зиммерман Д. Создание гендера // Гендерные тетради. Вып. 1. — СПб., 1997.

Фуко М. Рождение тюрьмы. — М., 1999.

Халимова Н. Война без документов. Воспоминания женщин Таджикистана о гражданской войне 1992–1997 годов // Женская устная история. Ч. 1. — Бишкек, 2004.

Чуйкина С. Границы и повседневная жизнь диссидентской среды // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ. — СПб., 1997.

Шаповалова В. Женские лагерные мемуары: лагерь как образ жизни // Социальная история. Ежегодник. — М., 2003.

Швейбиш С. Еврейский партизанский отряд Ш.Зорина // Вестник еврейского университета в Москве. — 1996. — № 3. — С. 13–21.

Thompson P. The Voice of the Past: Oral History. — Oxford, 2000.

Wood E. The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia. — Bloomington, 1997.