

ВІКТОРІЯ СУКОВАТА,

кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна

Гендерна ідентичність і конструювання пам'яті кризових моментів історії: жіночі стратегії виживання¹

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 Статтю присвячено пам'яті моєї бабусі Євгенії Савеліївни Московченко, яка пережила війну в окупованому Харкові.

“Історична пам’ять” як проблема самоідентичності у масовій пострадянській свідомості

У країнах колишнього Союзу, які пережили сталінський тоталітаризм, розпад СРСР і травму краху “колективної ідентичності”, проблема відтворення або/і “перевідновлення” історії виявилася надзвичайно гострою, спровокувавши справжні битви за “історію”, за надання нових смислів подіям минулого, за героїзацію окремих подій і, навпаки, свідоме “забування” інших. Якщо сфокусуватися на ідеї гендерної історії (“herstory”), котра в західному академічному дискурсі зароджувалася як альтернативна історія, можна помітити, що затребуваність в ній була усвідомлена мас-медіа ще в середині 1990-х років: в “усних історіях” з Оксаною Пушкіною, в першій профеміністській передачі з Юлією Меншовою “Я сама”. Проектами, стилізованими під жанр жіночих “усних історій”, можна назвати романи Марії Арбатової і Дар’ї Асламової, що зажили скандальної знаменитості завдяки введенню у фокус уваги аудиторії суто жіночого досвіду сексуальності: пологів, абортів, романтичних стосунків; на іншому кінці цього ряду опиняться глянсові часописи та розважальні щотижневики, які публікують “листи” жінок про ті чи ті події їхнього інтимного або сімейного життя.

Безперечно, журнальні публікації й напіврозважальні телепрограми не є аналогом наукового дискурсу і слугують іншим завданням, проте поява і широка популярність їх засвідчують високу потребу пострадянського суспільства в розширенні поля культурних суб’єктивізацій, які багато років перебували під пресом колективної ідентичності й “масштабно-державної” точки зору.

Стосовно гендерної та жіночої історії це видається особливо справедливим. Теоретикам гендерної історії на Заході знадобилися десятиліття, аби пояснити широким верствам жіноцтва, що інтереси “раси/нації” та “гендеру” далеко не ідентичні¹ і що “раса/нація” складається з людей — чоловіків і жінок, і коли жінок закликають жертвувати специфічно “жіночими” інтересами заради інтересів “народу”, “нації”, “держави”, то фактично викреслюють з конструкту “нації” жіноче, залишаючи лише “чоловіче”. У колишньому СРСР жіноча самовіддача та самовідданість були ресурсом, що активно сприяв здешевленню виробництва як у масштабах країни, так і на рівні сімейної економіки. Саме апеляція до жертвовності жінок, до добровільної відмови їх від реалізації власних індивідуальних потреб (в ім’я “держави”, “нації” тощо) ставала умовою обмеження асигнувань на сферу соціального захисту й охорони здоров’я, “мізогенічної” гінекології, нерозвиненості сфери послуг і ринку товарів: у державі, де жінок зобов’язують жертвувати заради “чоловіків” і “нації”, вся країна стає заручницею інтересів військово-промислового комплексу чи олігархічних кланів, які перебувають при владі, — залежно від того, *що в конкретний момент влада воліє розуміти під інтересами нації*.

¹ Першим і класичним прикладом у цьому ряду незмінно залишається праця Сімони де Бовуар “Друга стать”; з-поміж найвпливовіших досліджень останніх років передусім слід згадати праці Ніри Юваль-Девіс, Зіли Айзенштайн, Патрисії Коліз, Джоан Скот та ін.

Держава і “я”: концепція “усної історії” як “альтернативної історії”

Жанр “усних історій” як історії “з уст до уст”, у вигляді розповідей “від матері до доньки”, “від подруги до подруги”, жанр розповідей про “перший поцілунок, про пологові будинки й стосунки зі свекрухою” існував завжди. Проте в межах глобальної історії війн і наукових досягнень повсякденний досвід особистості в курсі історії не був легітимований. Французька Школа Анналів уперше визнала “історію повсякденності” як академічний інтерес. Повсякденність, тілесні практики розглядалися як важливі складники історичного суб'єкта, знання й пізнання яких перетворювалися на ключ до розуміння “ідеї” минулого. Використовуючи різноманітні тексти — вербальні, візуальні, архітектурні, поведінкові — представники Школи Анналів зверталися до аналізу суспільної “уяви” (термін Ле Гофа), тих ментальних форм і колективних уявлень, що визначали ставлення людей минулого до світу і до самих себе.

Основні висновки, що їх можна було дійти завдяки методології, запропонованій Школою Анналів, були такі: відмова від позитивістського розуміння історії як послідовного і логічного процесу і від завдання історика як накопичення фактографії; звернення до тези Ф.Ніцше, згідно з якою “не існує факту, існують тільки його інтерпретації”; утвердження множинності, “плюральності” “історій”, що існують одночасно, — “високої” та “низької”, письмової та усної, чоловічої та жіночої, історії символічних форм та історії тілесних практик, що взаємно перетинаються і відокремлюються одна від одної тільки під увагою історика, який сам (за ідеєю М.Фуко) конструює свій предмет; визнання “права історика” на вияв його власної суб'єктивності в конструюванні історії, адже сам історик є особистістю і продуктом свого часу, людиною, яка живе у певному соціальному й ідеологічному середовищі, тож минуле, яке він реконструює, неминуче забарвлене особистим досвідом існування — національним, гендерним, сексуальним, політичним. Ця концепція “іншої історії”, історії національних, релігійних і сексуальних меншин, “жіночої” історії, історії “жертв”, історії “засуджених”, історії “дисидентів”, сукупність усіх різноманітних *історій*, що відбувалися в один час з історіями “переможців” чи “тих, хто осуджує”, — все це робило ідею історії не лише “всеосяжною”, а й плюральною.

Нові методології й загальна лібералізація свідомості у 70-х роках ХХ століття привернули увагу інтелектуалів США і Західної Європи до вивчення суб'єктивності маргінальних членів суспільства: правопорушників, безхатченків, представників сексуальних, расових, мовних меншин. Наприклад, праці Чиказької соціологічної школи були присвячені реконструкції ментальних уявлень чорних чоловіків-пенсіонерів; іспаномовних лесбіянок-чicana; біографіям жертв Голокосту; життєвим історіям хронічно хворих людей [див.: Биографический метод, 1994: с. 6–7]. Поза всяким сумнівом, дослідження усної історії від початку мали “політичний” відтінок ліберальної альтернативи. На протипагу ідеї про “кінець індивідуума” прихильники цього методу впроваджували процес суб'єктивізації в соціальних групах, що не володіють привілеями влади чи статусу, і цей підхід уможлилював “більш

реалістичну і чесну” [Thompson, 2000: р. 7] реконструкцію минулого, всупереч усталеним історичним міфам і штампам.

Дослідження усної історії у пострадянському просторі

Дослідження усної жіночої історії у країнах колишнього Радянського Союзу стали можливими після його розпаду, внаслідок необхідності осмислення нового досвіду ідентифікацій, а також поширення постмодерністської й феміністської методології та картини світу в суспільній свідомості. Перші праці були революційними вже тому, що зверталися до аналізу табуйованих тем радянського суспільства: дисидентство, національна ідентичність, сексуальність, ставлення до держави, громадянська самосвідомість [див.: Постсоветские идентичности, 1998; Кристл, 1997; Чуйкина, 1997 та ін.]. Як розвиток теми війни та пам'яті був задуманий і реалізований проект зі збирання й публікації усних історій оstarбайтерів Харкова в період Другої світової війни [Невигадане, 2004] (на базі Харківського національного університету імені В.Н.Каразіна). Вперше у пострадянській академії були опубліковані дослідження усної історії жертв Голокосту на території колишнього Союзу [Смирин, 2003; Швейбиш, 1996 та ін.]. Вивчення усної жіночої/гендерної історії посідає в цьому контексті особливе місце. Сама репрезентація жіночого розцінювалася радянською (як будь-якою патріархатною) владою, як щось “антидержавне”, майже “непристойне”, а перші феміністські організації в СРСР мали чіткий відтінок інакомислення, протистояння офіційній ідеології [Малаховская, 1999]. У радянській офіційній ідеології роль особистості зводилася до функції “гвинтика” в добре налагодженому механізмі “колективного тіла”, а прояви суб’єктивності не схвалювалися зовсім, тим паче суб’єктивності жіночої. Дослідження, проведені на матеріалах жіночих мемуарів, щоденників, літературних автобіографій та усних історій, стали внеском не лише у справу створення “альтернативної історії” СРСР, а й початком написання власне “жіночої історії”, що довгі роки залишалася “невидимою” — тією самою мірою, що й “травматичною”. Праці А.Тьомкіної [Темкина, 1999], К.Здравомислової [Здравомыслова, 1996], А.Роткирх [Роткирх, 1997], Е.Мещеркіної [Устная история, 2004], В.Шаповалової [Шаповалова, 2003], присвячені різним аспектам жіночого “травматичного” досвіду, являли собою не тільки зміну академічного дискурсу стосовно жіночої суб’єктивності, а й були політичним проектом конструювання нової академічної свідомості на підставі двох “травматичних” (для колишнього СРСР) дискурсів — “заборонного” (“антирадянського”) і “непристойного” (жіночого). Дослідження жіночої усної історії починають стрімко зростати наприкінці 1990-х років: часопис “Социологические исследования”¹ присвячує цілий випуск публікаціям, написаним за матеріалами усних інтерв’ю та біографій пострадянських жінок.

¹ Наприклад, серед авторів випуску (Социологические исследования. — 2002. — № 11) були Т.Гурко (“Опыты сексуальных отношений, материнства и супружества несовершеннолетних женщин”), О.Балабанова (“Гендерные стратегии совладания с жизненными трудностями”), В.Суковата (“Бизнес-леди: мифы и реальность”) та ін.

Мінський гендерний альманах “Іншої взгляд” опублікував оригінальні праці, присвячені гендерній компаративістиці, зустрічі Сходу і Заходу у просторі романтичних відносин [Зеликова, 2002]. Нарешті у 2004–2005 роках у рамках міжнародного проекту вийшов друком двотомник “Жіноча усна історія”, в якому подано праці дослідників країн колишнього Союзу, що стосуються проблеми методології інтерв'ю та його аналізу, розуміння розвитку гендерної суб'єктивності в контексті етнічних і релігійних традицій, жіночих біографій воєнного і повоєнного періоду [див.: Халимова, 2004 та ін.].

Жіноча/гендерна історія в Україні: проблеми інтерпретування

Моя стаття — це результат дослідження, проведеного в рамках проекту “Україна ХХ століття в пам'яті жінок” (керівник проекту О.Кись), що розвиває концепцію жіночої усної історії на українському матеріалі. Архів проекту становить 17 автобіографічних інтерв'ю з жінками, які народилися між 1910-ми й 1940-ми роками і проживають зараз у трьох регіонах України: 7 — із жінками, які мешкають у Харкові, 4 — із жінками зі Львова, 6 — із Сімферополя. Цих жінок, городянок на момент інтерв'ю, можна розглядати як представниць старшого покоління української інтелігенції, долі яких, за всього різноманіття та відмінностей, зіставні у головному: на їхню долю випало пережити чи не найжахливішу трагедію ХХ століття — Другу світову війну і Голокост, їхня молодість прийшлася на період формування радянського тоталітаризму, кожна з цих жінок — більшою чи меншою мірою — мала досвід зіткнення із радянською каральною системою; вони пережили руйнацію СРСР і міфу про “нову радянську людину”, створення нової національної міфології, що трансформує ідею історичної та соціальної пам'яті.

Інтерв'ю відбувалися у вільній формі, їх можна порівняти із методом вільних асоціацій у класичному психоаналізі, коли людина, керуючись внутрішнім імпульсом, переходить від однієї теми до іншої, сама визначає міру розгортання подієвих тем і структуру сюжету.

Метою дослідження було: визначити, як жінки похилого віку реконструюють свій життєвий шлях, які раціональні схеми використовують для інтерпретування тих чи тих соціальних, політичних і особистих подій; з'ясувати, яке місце у свідомості й ідентифікації цих жінок посідає категорія гендерної суб'єктивності, сексуальності, досвіду тіла, власне жіноча проблематика.

У процесі аналізу інтерв'ю я виходжу з того, що всі жінки-респондентки літнього віку, чие дитинство і юність прийшлися на радянський період, були сформовані “дисциплінарними практиками”. Під “дисциплінарними практиками” я розумію той комплекс вимог, який застосовували до середньої радянської людини і який включав: “високе почуття обов'язку”, жертвність, абсолютне прийняття влади, що експропріювала не лише суспільне, а й приватне життя індивіда. Дисципліна, за М.Фуко, про-

дукує “слухняні” тіла, передовсім через “розподіл індивідів у просторі”. При цьому використовуються такі методи: 1) “клітинне” відгороджування (“кожному індивідові — своє місце, кожному місцю — свій індивід”); 2) функціональне розміщення; 3) організація простору за рядами тощо. Разом із тим дисципліна встановлює “контроль над діяльністю” [Фуко, 1999].

Інший “дисциплінарний” момент — це комплекс вимог стосовно саме жінки на рівні сім’ї, школи, професійної й суспільної діяльності. Як пише М. Богачевська-Хомяк, незалежно від індивідуальних інтересів, творчих амбіцій, інтелектуального потенціалу, гендерний статус жінки — не тільки в сільській місцевості, а й у місті (бо місто значною мірою наповнялося селянами), визначав вимоги й очікування стосовно Жінки, тобто бути жінкою в Україні 1920–1930-х років означало передусім бути “господи-нею” — вправною кулінаркою і домоправителькою; жіночі інтелектуальні й духовні якості не мали цінності, крім як в інтересах економіки роду, сім’ї [Богачевська-Хомяк, 1995: с. 232–233]. Жінки виховувалися в переконанні, що вищою цінністю їхнього існування є інтереси якоїсь *зовнішньої* стосовно них інституції — сім’ї, роду, суспільства; все навколишнє оточення навівало жінкам, що жіночий внутрішній світ сам по собі не має цінності, що цінність жінки полягає в її “господарській”, “пологовій” чи сексуальній здатності. Таким чином, жінка в тоталітарному суспільстві перебувала під подвійним тиском — як особистість, і як жінка. До цього незрідка додається обмеження національного чи расового характеру.

Однак якщо “національна травма” створила свою топіку вираження в українській суспільній думці й масовій свідомості, то для вираження гендерної травми адекватної мови не було. “Травмована” жінка залишається “мовчазною” жінкою, оскільки для висловлення своєї гендерної суб’єктивності їй необхідно протиставити себе патріархатним цінностям і здобути, неминуче, статус “опортуністки” та “зрадниці”. Проте біль гендерної рани триває у глибинах свідомості й підспудно впливає на рішення, вчинки, настрої жінки. В одних ця травма і неможливість самовираження викликають смиренність, в інших — відчуття тривоги. У когось обмеження індивідуальності зумовлюють потребу реалізувати себе в якійсь “протестній” діяльності, інші “вписують” себе в запропоновану культурно-гендерну нішу, як у прокрустове ложе. І внаслідок того, що мова артикулювання гендерної травми не сконструйована і не легітимована в патріархатному суспільстві, що прирівнює жіночу суб’єктивність до “егоїзму” (у термінах патріархату), жінці залишається використовувати вже наявну мову говоріння про “інше” — національне, соціальне, політичне, — розглядаючи цю “іншу” проблему як можливість заявити про свою гендерну травмованість. *Травми* полягають у враженнях, що були пережиті в минулому й відкинуті свідомістю через забування або сублимацію, однак лягли в основу формування суб’єктивності як свого роду емоційні “шрами”, “рубці”, які відчуваються тілом, навіть якщо у свідомих діях майже не викликають за непокоєння.

На заняттях в університеті я запропонувала студенткам філософського факультету дати визначення тому, що таке, на їхню думку, “гендерна травма”. Відповіді були такі: “Гендерна травма — неможливість репрезентувати себе як жінку, необхідність забути (на якийсь час), що ти жінка”; “Наприклад, самотня жінка воліє піти ввечері до бару — без подруги і без друга — у неї буде і моральна, і гендерна травма, бо її всі засуджуватимуть”; “Аспірантка пише дисертацію, а їй говорять — краще б ти дитину народила”; “Сексуальні домагання”; “Жінка знає, що вона не зробить кар’єри, бо вона — жінка”; “До жінки більше вимог — і до домашнього господарства, і до зовнішності”; “Почуття провини через невідповідність гендерним очікуванням”; “Припинення жіночих якостей і сексуальності”; “Придушення жіночої індивідуальності”. Двадцятилітні дівчата відповідали виходячи зі свого життєвого досвіду і тих стандартів гендерного егалітаризму (патерналізму), що циркулюють у сучасній масовій культурі та громадських дискусіях. А яким є досвід “гендерної травми” у того покоління, яке пережило сталінізм, війну, репресії, голод і передусім переймалося виживанням — себе, сім’ї, дітей? Який тип травми найбільш артикульований у розповідях літніх українських жінок?

Сексуальність і гендерна травма: репрезентації жіночності

Що таке жіночність? Як відбувається конструювання жіночності/жіночого гендеру? Процитую фрагмент відомої праці К.Веста і Д.Зімермана “Створення гендеру”: “Робити гендер означає створювати відмінності між хлопчиками і дівчатками, чоловіками і жінками, відмінності, які не є *природними*... (курс. мій. — В.С.). Гендер може рутинно демонструватися... у ситуаціях... що видаються конвенціонально експресивними та презентують “безпорадних” жінок поряд із важкими об’єктами... Як робиться гендер у робочому оточенні поза домашньою сферою, де панування і підкорення є надзначущішими темами? ... категорія “жіночого” ментально асоціюється із нижчим статусом і меншою владою ... тому, створюючи гендер, чоловіки продукують панування, а жінки — підкорення...” [Уест, Зімерман, 1997: с. 108–111].

Однак те, що пишуть західні автори про “виробництво” гендеру, має стосунок до західних суспільств зі стабільною економікою й переважно до представників середнього (вищого) класу. Радянське суспільство, особливо перших десятиліть, стабільним не було. Це було суспільство “після війни” і “напередодні війни”, коли метою держави було аж ніяк не розв’язання гуманітарних завдань (здоров’я жінки, здоров’я нації, підвищення рівня життя, мультикультуралізм тощо), а завдання встановлення диктатури й утримання влади. Наприклад, дослідниця Ю.Г.Лідерман вважає, що суспільство радянського періоду в метакультурному плані можна описати як суспільство “екзистенціальних ритуалів” [див.: Лідерман, 2003], коли все *життя* “нової радянської людини” мислилося й конструювалося як сукупність

соціальних “перевірок”, “випробувань” і “виживань”¹. І саме тому в радянській суспільній свідомості центральною виявляється тема війни — як найсерйознішого екзистенціального випробування; і також тема самовідданої праці, що її теж обов’язково розуміють як “*трудовий* подвиг” чи “битву за врожай”.

Як формується гендер за ситуацій, коли жінка *позбавлена* можливості продемонструвати той стандартний набір ознак — носіння спідниці, користування косметикою і демонстрація своєї слабості на тлі “масивних меблів”, про що пишуть західні теоретики? Які ресурси саморепрезентації використовують жінки на підтвердження свого “жіночого” статусу? Наведу кілька прикладів.

Модель 1: “Справжні жінки ніколи не плачуть”

Респондентка А.Б. (інтерв’ю УК-2-04) народилася в Баку 1921 року, в багатодітній (семеро дітей) російській сім’ї. Розповідаючи про своє дитинство доволі докладно (майже 30% усього інтерв’ю), жінка наголошує, що сім’я була дуже бідною, матері доводилося тяжко заробляти гаптуванням. Інтерв’юєр уточнює, яким чином велика сім’я розміщувалася в будинку із двох кімнат. Жінка відповідає не одразу, тільки на повторне запитання: “*Я, наприклад, 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 чином, крім опису факту матеріальних негараздів, респондентка дає зрозуміти, що за умов порушення приватності як середовища існування, так і тіла, за відсутності вільного простору для тілесного вираження члени сім’ї, щоб зберегти її, мусили придушувати (сублімувати) агресію, і цей шлях смиренності, тілесної аскези на той момент був єдиним способом збереження і виживання членів сім’ї. Тому замість акцентувати увагу на незручностях такого життя респондентка “забороняє” своїй свідомості заглиблюватися в цю

¹ Я згодна з цією концепцією і за підтверджувальний приклад наведу характерне для радянських часів визначення друга — “я би з ним пішов у розвідку” (або “не пішов”), де друг мислиться насамперед як партнер з екзистенціального випробування, помічник (“тобі — половина, й мені — половина”); на відміну від цього в американській культурі “друг” — це радше людина, з якою зазвичай разом п’ють пиво, грають у шахи та їздять на барбекю, тобто той, із ким ви ладні проводити свій вільний час, *поза роботою* й не за *примусом*. Ще один варіант визначення “друг” я почула у приватній бесіді від одного британського професора, який заявив, що у нього є друг, радянський професор, який працює в Ліверпулі і з яким вони не бачилися вже років п’ятнадцять. На моє запитання: “У чому ж полягає ваша дружба?”, — він відповів, що за часів холодної війни він урятував “цього росіянина” від КДБ, допоміг йому втекти до Англії, а потім влаштуватися на роботу. “Зараз у нього все гаразд, сім’я, діти з ним... Ми телефонуємо один одному на Різдво, і я його запитую: “Тобі нічого не потрібно?” Якщо все нормально — навіщо нам зустрічатися, адже я можу прочитати його статті”. Тут дружба розуміється як певний синтез професійної (колежанської) і моральної солідарності людей на підставі спільних цінностей і взаємоповаги. Вельми екзотичне, як для “радянської” свідомості, тлумачення дружби.

тему і зводить проблему тілесних незручностей (зумовлених соціально) до проблеми любові й прихильності до сім'ї, матері. Якщо перша проблема перебуває на межі критики влади і респондентка, повертаючись до своїх відчуттів минулого, немов повертається і до свого колишнього розуміння того, що про владу необхідно мовчати, то друга тема — любові до матері — заохочувана в радянській масовій свідомості як близька дискурсу “любові до батьківщини” і абсолютно легітимна в плані гендерних очікувань.

“В начальній 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 забирала, неся ему ботинки в школу”, — веде далі та сама респондентка, розвиваючи тему практик тілесної смиренності, “перетворення гендеру” на амбівалентний — і брати, і сестри мають одне й те саме взуття без розрізнення за статтю, зрозуміти індивідуальні преференції й бажання неможливо. Мрія про нові гарні речі набуває майже сексуального значення, образом щастя стає образ тілесної розкутості, естетичного самовираження. Для жінки, чия жіночність, індивідуальність і сексуальна експресія впродовж багатьох років — у дитинстві, в юності й у період розквіту жіночності — конструюється суто через смиренність і тілесну аскезу, моральні й матеріальні обмеження, дискурс “бідності” стає легальною конструкцією вираження “гендерної травми”. Матеріальну бідність і тілесну аскезу в дитинстві можна розглядати як метонімізацію емоційної й сексуальної аскези. Сексуальність і підкреслена жіночність в офіційній радянській культурі нелегітимні, тому жінка не намагається виражати своє розчарування від браку культурних ресурсів конструювання жіночого гендеру — красивого одягу, жіночого взуття, окремого (жіночого) спального місця — прямо. Своє відчуття “гендерної травми” вона легітимує в рамках соціальної опозиції багатство/бідність, а не гендерної опозиції — сексуальність/асексуальність.

Тут я звертаюся до теорії неофрейдиста Вільгельма Райха, який, використовуючи дані клінічної практики, показав зв'язок між типом домінуючої в суспільстві сексуальної моралі та політичним режимом, між витісненням бажання й характером соціальних конфліктів. Райх стверджував, що перші ознаки придушення сексуальності виявляються вже за встановлення авторитарного патріархату, коли в результаті морального стримування природної сексуальності дитини розвивається полохливість, боязкість, страх перед авторитетом, покірність, “доброта” і “слухняність” в авторитарному смислі цих слів. Таке стримування паралізує дію бунтівних сил в людині, адже кожен життєвий порив тепер обтяжений страхом; оскільки секс став забороненою темою, критична здатність і думка людини також стають забороненими... Завдання моралі полягає у формуванні слухняних особистостей, котрі, незважаючи на злидні й приниження, мають відповідати вимогам авторитарного суспільства [Райх, 1997]. Оскільки радянська держава була тоталітарною й авторитарною, то, згідно з теорією В. Райха, придушення сексуальності було невідворотним і необхідним важелем формування “слухняних” членів суспільства. (Пригадаймо, що в художній свідомості цей взаємозв'язок — сексуальності і політики, придушення сексуальних ба-

жань заради збереження авторитарної деспотії — був геніально вгаданий Дж.Орвелом у романі “1984” і М.Замятініним у романі “Ми”.)

На протигагу доволі стислим і нечастим фразам про приголомшливі злидні свого дитинства і юності оповідачка напрочуд докладно і яскраво (приблизно п'ята частина тексту всього інтерв'ю) описує ті матеріальні можливості доброгo й “гарного” (щедрого) життя на Кавказі того часу, причому, розпочавши з описань плодоносного саду, багатющих овочевих ринків, вишуканої моди переходить до можливостей культурних, що їх оповідачка у своєму наративі ніби об'єднує в один загальний потік чудового довоєнного життя — як казкового Едему, віднесеного річкою часу: *“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>, равномерно 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, що “красивий одяг” мовою оповідачки мав символізувати і “гарну”, “благополучну” жіночу долю, можливість “турботи про себе”, тоді як бідний, померклий (“скромний”) одяг стає метафорою репресування тіла й жіночої індивідуальності, репресуванням “тілесного низу” взагалі. Описи гарних суконь, туфель набувають образу того чудового світу, в якому жінка вже може не відчувати себе “робітницею”, а радіти і любити своє тіло, не наражаючись на закиди в тому, що вона “міщанка”.

Що означала шуба для східної жінки в місті, де не буває снігу? Жінкам 1930-х років, які зазвичай залишалися домогосподарками в менш забезпечених, багатодітних сім'ях, шубу (або коштовності) міг подарувати лише чоловік (наречений, коханець). І цей подарунок означав: “я ціную тебе як жінку” (адже “господиням” зазвичай дарують кухонне начиння). Одяг був метонімією сексуальності, і неможливість сконструювати свій зовнішній вигляд, свою репрезентацію жіночності й сексуальності бажаним чином, без сумніву, була джерелом гендерної травми для багатьох радянських жінок.

Ретельні описи одягу, включно з фасонами суконь, в аналізованому наративі плавно переходять в описи східних страв, тогочасних бенкетів і завершуються докладними описами театрального й естрадного життя тієї доби (17 театрів у довоєнному Баку, концерти Утьосова, походи в кіно), розповідями про знайомства з культурними і впливовими людьми міста, про яких оповідачка

повідомляє, що вони мали “шикарні бібліотеки” і дозволяли в них копіюватися. Кульмінується ця тема в картині освіти, школи, чому присвячено чимало уваги в інтерв'ю. Важливим акцентом, на мій погляд, є образ іноземного посольства, який у спогадах оповідачки постає як “чарівне задзеркалля”: *“Ну, а наша школа 132-я, як щас помню, як раз против Бакзет, 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”.*

Що символізувало посольство в гендерній уяві оповідачки (а також масовій свідомості того періоду)? Амбасада, Париж, іноземці, розкішні східні моди, ясна річ, уособлювали інший світ, світ інших тілесних практик. Оскільки хронічний дефіцит визначав побут радянської людини багато років, а зовнішня естетика базувалася на ідеї утилітарності (“простенько й зі смаком”), то й гендерні ресурси конструювання себе як жінки, вираження своєї гендерної суб'єктивності були вельми обмежені й ідеологізовані. “Відчуття міри”, “простота” і “скромність” домінували в радянській моді з двох причин, — пише Ольга Вайнштейн. — По-перше, ще діяла інерція аскетичних ідеалів перших десятиліть Радянської влади... По-друге, “скромність” заохочувалася в рамках ідеології колективізму — дисципліна вимагала не вирізнятися з маси. У цьому контексті епітет “скромний” вбудовувався вже в інший синонімічний ряд: “серйозний”, “надійний”, “чесний” і навіть “партійний” [Вайнштейн, 2000: с. 34–35].

Додам ще дві причини, які, на мій погляд, сприяли утвердженню скромності як загального стилю в одязі й інших тілесних практиках: скромність мала символізувати “робітничче” походження і центрованість не на матеріальному світі “буржуазної” розкоші, а на духовних ідеалах. Крім того, “скромна жінка” символізувала слухняну й “приборкану” сексуальність, що не становить небезпеки ані для “домінантного чоловіка”, ані для суспільства (як ми пам'ятаємо, за твердженням В.Райха, індивідом, чия сексуальність придушена, а тілесні практики репресовані, управляти набагато легше). Тому в радянській офіційній пропаганді не існувало “суспільного замовлення” на “вродливу” (читай — сексуальну) жінку. Так, у контексті інтерв'ю проглядається опозиція, в якій *Париж, зарубіжжя і довоєнна юність* оповідачки в Баку виступають синонімами “шику”, “богеми” благополуччя, невечерпних можливостей естетичного, емоційного і, вочевидь, сексуальної насолоди, вони об'єднані спільною ідеєю — стабільності та достатку. На іншому полюсі опозиції перебувають власне дитинство жінки, подальше життя в Казахстані, в Україні радянського періоду, що описано в сірих тонах, без подробиць, суто інформативно.

Порівняймо попередні фрагменти з іншим тематичним періодом, присвяченим першим пологам оповідачки, що відбувалися в Казахстані під час війни, які респондентка описує буквально кількома реченнями: *“я работала до последнего, никаких декретных, никто даже не знал. У меня как раз 3 дня выходных, свободных дней, мне выходит 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 фронті... Кто-то її остановил и говорит: да кто ж это у вас так кричал, ночью? Когда мужчин в деревне нет, беременных женщин 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 сътал снег, не... он не сътал, 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”.

Дивна річ: жінка-інформантка ходила на роботу до останнього дня вагітності, й ніхто з навколишніх навіть не здогадався, що вона вагітна! Це означає, що впродовж багатьох тижнів вона жодного разу не поскаржилася на слабкість, не звернулася по допомогу, не ділилася жодними переживаннями — всім важко, війна! Буквально за пару днів після пологів вона знову вийшла на роботу до шпиталю. Що ж це значить? Майже на п'ятнадцяти сторінках затранскрибованого інтерв'ю ця жінка описує, які сукні носили в Баку за її юності, що їли, які робили зачіски, як шили і готували. І приділяє один абзац такій події, як пологи. Пологи “після роботи”, що перетворюються на продовження буденної, необхідної роботи. Коли навіть кричати вона вчилася в перебігу пологів...

Цю ситуацію можна проінтерпретувати так, що дуже важку, майже героїчну подію — народити першу дитину без медичної допомоги, без підготовки, і наступного дня вийти на роботу — ця жінка розглядала як буденне, повсякденне явище, що не потребує жодних коментарів саме з огляду на звичайність цієї тяжкості — адже всі жінки (на думку респондентки) жили тоді так і народжували так, вони не могли вимагати й розраховувати стосовно себе на особливу увагу навіть з боку люблячого чоловіка, навіть у кризовій ситуації, саме тому, що вся радянська гендерна система була побудована на ідеї постійного долання труднощів, а пологи — як акт біологічний — вважалися частиною жіночого несвідомого досвіду, “біологічної пам'яті”. І внаслідок “природності” цього досвіду жінка не може вимагати до себе “суспільної” уваги. Навпаки, “особливу” увагу приділяли жінкам, які не народжували, як таким, що “не виконали свого обов'язку”. Взагалі “жінка” і “мати” в радянській свідомості були практично взаємозамінними категоріями, у жодній іншій функції, крім “матері” (“продукувальниці” воїнів-чоловіків) і “робітниці” (“продукувальниці” танків для воїнів-чоловіків), жінку не розглядали. Тому опис пологів, незважаючи на їх майже “героїчний характер”, ніби “відкидається” оповідачкою, витісняється на узбіччя її розповіді про своє життя.

Крім того, на мій погляд, весь комплекс жіночих почуттів, страхів, надій перед пологами настільки складний, що висловити їх мовою “маскулінної” культури неможливо. Це залишається особистою, гендерною травмою жінки, особливо глибокою через її неартикульованість. Одначе визнавати травматичність цієї ситуації жінка не намагається, бо ця травма — “всезагальна”, колективна, стереотипна для покоління. Це травма жінки, яку суспільство примушує до героїки — за примусом, а не за особистим вибором. На протиприроду цьому опису моди, нарядів, романтичного замилювання вчителями, театром належить чимале місце у спогадах цієї жінки, оскільки для неї це

спосіб виходу за межі тієї “героїчної” повсякденності, що влада визначила для її існування, тієї повсякденності, де необхідно було постійно виживати.

Як формувалася гендерна ідентичність цієї жінки? Мабуть, через ідентифікацію себе з матір'ю (“*Я, наприклад, спала с мамочкой...*”, “*мне кажется, все это отношение к матери...*”) і відчуття свого зв'язку із традицією — в процесі інтерв'ю респондентка неодноразово згадує, як шкодує, що мало знає про своїх предків і родовід тощо. Засобами конструювання гендеру респондентка вважає використання традиційних ресурсів — (жіночого) одягу, материнства, кулінарії, вишивання, що відповідає гендерним очікуванням суспільства. Проте екстремальні ситуації радянської історії постійно коригують традиційний образ “жіночності”: наприклад, народження дитини у воєнний час майже без будь-якої медичної допомоги мало б спровокувати велику розповідь про труднощі пологів, у контексті якої респондентка продемонструвала би свою слабкість (жіночність). Цього не відбувається, важкі пологи описані як елемент повсякденності саме тому, що належать до моделі іншого типу — “радянської жіночності”, котра починає конкурувати із жіночністю традиційного типу й виходить на перший план у роки війни і розрухи. Пологи, описані респонденткою, — це майже переказ “революційних” пологів у В.Гросмана (“Справа була в Бердичеві”; кіноверсія “Комісар” у блискучому виконанні Нонни Мордюкової і Ролана Бикова): “нова радянська жінка” народжує дитину в перерві між боями і після пологів одразу повертається в сідло, залишивши немовля в багатодітній єврейській сім'ї. Незважаючи на те, що “традиційна жіночність” залишається домінантною у свідомості респондентки, скористатися “привілеями” її статі (термін Сimoni де Бовуар) їй не дозволяє радянська влада.

Модель 2: “Неправильна жінка — нормальна радянська жінка”

Я обрала таку підназву для описання життєвого сценарію іншої респондентки тому, що її гендерна саморепрезентація абсолютно не збігається із тими ресурсами жіночності, які зазвичай описують західні теоретики і на яких наполягають національні ідеологи (“скромна”, “тиха”, “романтична”, “слухняна”, “залежна від чоловіка”, “берегиня” тощо). З іншого боку, ця респондентка, на мій погляд, демонструє свідомість і життєві практики типової “радянської жінки”, тієї, яку вдалося “сконструювати” більшовикам. Кажучи при цьому про “нормальність”, я маю на увазі, що життєві обставини цієї жінки демонструють “типову (радянську) людину” за “типових обставин” радянської історії

Респондентка Л.М. (УК 3-04) народилася у Слов'янську 1914 року в українській сім'ї із підприємницькими схильностями: знаючи таємний рецепт “карамельки”, що його колись привезла її бабця-туркеня з Туреччини, її дід і мати за часів розрухи виживали тим, що виробляли і продавали цю карамельку, конкуруючи, за словами респондентки, з німецькою фабрикою Жоржа Бормана. Напевно, якби не прихід більшовиків до влади і не повна зміна економічної системи й морально-політичних цінностей, це була б заможна капіталістична (торгова) сім'я, що бере активну участь у місцевому громадському житті.

Що сталося після Жовтневого перевороту? Радянська влада і відносини з нею пронизують усю розповідь жінки, і, спостерігаючи за всіма перипетіями її долі та долі сім'ї, можна бачити, що бажання вижити — за будь-яку ціну і всупереч геноциду влади щодо власного народу — було головним прагненням цих людей. Буквально в перших абзацах інтерв'ю постає образ радянських каральних органів післяреволюційного періоду: *“...фабрики разбитые, заводы стоят, работают 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 дають, землі не дають, роботи немає, троє дітей, де ж я должен брать? Він узав, порвав білет партійний 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 насиліе, за насиліе. Він виступав против этого. Его арестовали и посадили в тюрьму”*.

Вочевидноється, що жодних ілюзій з приводу цілей і характеру Радянської влади батьки респондентки не мали з перших років установалення більшовизму, і хоча батько став комуністом (напевно, плекаючи надію на можливість розвитку приватного підприємництва після приходу до влади більшовиків), він відверто виступав проти колгоспів і недолугого більшовицького менеджменту в економіці. Про те, що його запроторили до в'язниці, респондентка згадує одним реченням і більше до цієї теми не повертається, попри популярність теми більшовицьких репресій у сучасному суспільному дискурсі. Очевидно, ув'язнення батька стає тією поворотною подією в її свідомості, яка на все життя навчає її ніколи відкрито не виступати проти правлячої партії. Пізніше, в доволі ранньому віці — 18–20 років — вона сама вступає до лав КПРС і конструює свою долю як долю “зразкової радянської громадянки”.

Ця жінка достатньо рано усвідомлює себе як особистість, як індивідуальність, у процесі інтерв'ю вона неодноразово зазначає, що вже в дитинстві вміла ставити перед собою мету і реалізовувати її, демонструючи неабиякий творчий потенціал, фінансові амбіції, працьовитість, завзятість і жагу знань та навчання¹: *“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 старалась читать, дуже хотіла учиться. Родителей своих я ні до чога не обязувала и не имела понятия с них что-нибудь требовать, уже старалась заработать. Я и нянечкой была у 7–8 лет, я и печки мазала, я и уголь собирала, и думала про те, шо читать. <...> А кода вже стало холодно, трудно, то я, комнатка ж одна, лампы немає, а хлопці хочуть спать, так я під*

¹ Слід відзначити той важливий момент, що майже всі респондентки, які здобули освіту, неодноразово згадують про своє “божевільне бажання” навчатися, “жагу знань”, котру їм удалося реалізувати попри несприятливий збіг обставин.

кровать полізу, на животі ляжу, а лампочку... зроблю собі фітільок з масла, а я читаю і не замітю, як це утро прийде, вилазу 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 дивитесь, яка вона умничка, вона отчество своє 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 председатель учкома <...> От, и я в техникуме уже стала учиться, пришла до дому, 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”.

Тут з'являється епітет “бедова” стосовно самої себе, яким згодом респондентка скористається понад 9 разів при описі різноманітних подій. Фактично “бедова” залишається єдиним гендерним ресурсом конструювання суб'єктивності респондентки, що “спливає” і допомагає їй вижити в різних життєвих ситуаціях. Наприклад, респондентка згадує, що завдяки своїй “бедовості” вона вже в технікумі наблизилася до влади і розподілу владних привілеїв: “ *літом приїхав до нас вербовщик из Луганска, вербовать студентов... на учебу у институт. <...> Я так йому помогала, цьому вербовщику... а він каже, Надя, а ти скіки закончила? <...> О, я тебе встрюю 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 какой паек получить, по 5 килограммов муки на каникули, а я уже путевками распорядилась, от. І то він мене замітив, шо дівка бедова, каже, я тебе встрюю в институт. <...> А в тебе отец хто? Та він уже рабочий, він уже на содовом заводе работает машинистом <...> ну так ти, каже, підходиш по біографії. Думаю, я-то по біографії підхожу, а по знаниям? Там же экзамены надо держать...”*

Респондентка доводить, що вона легко засвоїла “правила гри” з диктатурою, і хоча її сім'я була критично налаштована стосовно нової влади, на життєвому роздоріжжі, коли в неї з'являється можливість реалізувати свою мрію і здобути вищу освіту, вона надає “правильну” інформацію про своє пролетарське походження, що полегшує їй вступ до інституту. Саме про свою “бідовість” згадує респондентка, коли розповідає про знайомство з майбутнім чоловіком, у стосунках із яким вона, мабуть, була лідером. Бути бідовою — означає бути активною, рішучою, наполегливою, хуткою, самовпевненою, ініціативною, іноді навіть безпардонною. Ясна річ, цю якість не слід розглядати як маркер “ідеальної” гендерної героїні. Проте радше не всупереч своїй “бідовості”, а завдяки їй героїня впродовж життя неодноразово бере шлюб, причому щораз сама виступає ініціатором початку, продовження чи припинення відносин.

Свою “бідовість” вона підтверджує численними фактами подальшого життя — вона бере участь у громадській діяльності й за радянських часів

пише листи-заступництва до ЦК, Щербицького, вибиваючи пенсію літнім колгоспникам; вона ж бере участь в акціях захисту професорів Одеського університету, коли їх звільняють, очевидно, в період “переслідувань космополітів”. Проте властива їй амбівалентність, пов’язана із необхідністю виживати за будь-яку ціну, залишає її відносини з владою такими ж “двоїстими”, як і колись. Кількаразово в процесі інтерв’ю респондентка згадує про свою знайому єврейку Єву, якій вона дала тисячу рублів на виживання. Цей спогад нібито слугує для неї вагомим доказом проти звинувачень в антисемітизмі, який у неї, очевидно, стає джерелом несвідомого конфлікту. Пошук “чужого”, “ворога” в найближчому оточенні, пошук “змови”, про яку повідомляла радянська пропаганда 1940–1950-х років, перетворюється на маніакальну ідею і продукує страх, брехню, доносительство на різних рівнях суспільства: “... наш директор школи, єврей, собрав на 75% євреїв до себе в школу, а я йому і кажу, наше це ти таке зобрав, а він каже, начальник присилає. <...> Я держала зв’язь із КГБ, кажу, хлопці, що це таке? У русских, українцев забирає часи. <...> Кажу, я не против євреїв <...> у мене друзя: Лиза Богданович, єврейка. Для мене вопрос этот не стоїть, нет. <...> У мене друзя и в Киргизии, у мене и поляки, у мене и евреи друзя, Лиза Богданович — єврейка, она пишеться русская, но я знаю, хто вона...”

Так мимохідь респондентка повідомляє про свою співпрацю з радянськими каральними органами, про свою участь в антисемітських кампаніях, чітке відстежування національного статусу кожного зі знайомих, але при цьому й далі апелює до фразеології “радянського” інтернаціоналізму. Певна річ, тут ми бачимо приклад “тоталітарного мислення”, адже відповідно до визначення, тоталітаризм як ідеологія існує не лише на рівні державної монополії на інформацію, а й як диктатура над приватним життям, не тільки у вигляді заборон, а й у розпорядженнях; тоталітаризм набуває квазірелігійного характеру, замінюючи здоровий глузд вірою, у результаті чого громадяни настільки “просякуються” ідеологією, що багато хто, сам того не усвідомлюючи, починає думати у рамках офіційної ідеології [Поспеловский, 2003].

Аналогічну амбівалентність оцінок і вчинків виявляє респондентка, розповідаючи про свій досвід роботи і проживання в Західній Україні під час і після війни: “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 поехал за границу в тяжелую минуту для нашей родины, это в период перестройки. Как же так, на таком переломном моменте тяжело надо сгрунтоваться, помогают 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 що 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 Польша, 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 убивають восточных, восточных. Хотя Восточная Украина 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. Ёх повісили, я це бачила, но я потеряла сознание”.

Показовим моментом, на мій погляд, є “амбівалентність” мови респондентки: вона переходить на російську мову, коли вдається до дискурсу радянської ідеологічної пропаганди (“*Нет большей тоски, чем тоска по родине. Я поражаюсь тем, кто поехал за границу в тяжелую минуту для нашей родины, это в период перестройки*”), однак повертається до мовного суржику, розповідаючи про деталі своєї біографії (“*Я, було, чую пісню, українську, заливаюся слізьми*”). Чи означає ця амбівалентність, що жінка нещира у своїх почуттях? Я гадаю, вона найщиріша, коли говорить про любов до батьківщини, але вона користується для самовираження розхожою мовою газетних штампів, яка за багато років стала для неї звичною. Зрештою вона починає мислити цими штампами, тим самим репрезентуючи двозначність радянської свідомості, необхідну індивіду для збереження себе у відносинах із владою. Травма радянської реальності виявляється настільки серйозною, що нормальна, “здорова” свідомість просто не в змозі охопити *двозначності* цієї реальності: гоніння радянської влади проти євреїв — після Голокосту, репресії радянської влади проти власних військовополонених, які дивом вижили в нацистських концтаборах, убивства українців українцями після звільнення рідної землі від фашистів. Намагаючись дати раціональне пояснення тому, що відбувається¹, респондентка звертається до історії, виправдовуючи актуальну жорстокість етнічними чистками минулого. Вочевидь раціоналізація (за наявності чіткої атеїстичної позиції) стає необхідною через нерозв’язаність моральної проблеми, що виникає у свідомості респондентки при спробі осмислити побачене після війни: чи можна насильством минулого виправдати вбивства в теперішньому? Безумовно, радянська влада, що заявила себе як “соціальний реванш” за пригноблення пролетаріату, утверджувала себе терором і породжувала у відповідь аналогічний терор. Та якщо антивладні рухи починають використовувати у боротьбі з цією владою аналогічну жорстокість, чи не означає це, що вони поділяють мораль цієї влади і, зрештою, нічим не відрізняються від неї?

Цій жінці довелося пережити всі перипетії радянської історії: її другий чоловік потрапив у полон і, щоб вижити, погодився служити диверсантом. Після підготовки в Німеччині його скинули в Донбасі, а він пішов служити до УПА: “*Він ніде нічого не зробив, ніякої диверсії, нічого. Його продержали*

¹ *Раціоналізація*, за Фрейдом, — один із головних захисних механізмів особистості, яка відчуває крайню тривогу через нездатність скоординувати взаємосуперечливі факти й інформацію, внутрішні імпульси й потреби.

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 Джебзказгане просидів 7 лет. Як оце змінилося все, оце змінилося, їх почали освобождати. Ви думаєте, я не їздила туди? У мене ж син росте, син росте! Мальчику нужен батько”.

Після цього респондентка порівнює свою історію з історією героїв Л.Толстого — Катюші Маслової і Нехлюдова, який приїздить до неї після того, як її засудили на заслання. Можна припустити, що образ дружини декабриста — стереотип вірної, відданої дружини, яка їде за чоловіком у заслання, впроваджуваний пропагандою в масову радянську свідомість, виявився смисловою домінантою, що вплинула на вчинки і рішення респондентки.

Залишаючи за кадром чимало інших фрагментів біографії респондентки, можна зробити таке узагальнення: суперечливість суджень, оцінок цієї жінки на тлі її залізної волі й рішучості віддзеркалює комплекс “гендерних якостей”, характерних для “нової радянської жінки”, актуалізованих більшовистською політичною системою — жінки з діловим і практичним хистом, але позбавленої можливості реалізувати свої фінансові амбіції через відсутність політичних й економічних свобод; жінки, котра прагне наблизитися до влади, щоби скористатися її привілеями, змушеної переживати моральний конфлікт при виконанні аморальних настанов.

Виявляється, за тоталітарного режиму сам факт розуміння “нелегітимності” дій влади, її “двозначності” є небезпечним насамперед для індивіда, а не для влади, тому “двозначність” і “замовчування” стають найефективнішими стратегіями, застосовуваними в радянському суспільстві. Саме тому, що предметом розповіді цієї жінки майже не виступали суто жіночі теми — романтичні стосунки, сексуальність, емоційні вподобання, можна припустити, що в її полі свідомості гендерна суб’єктивність не мала самостійної цінності. Тут нам варто пригадати ідею М.Фуко про два боки влади — “репресивний” (що виявляється в найекстремальнішій формі) та “дисциплінарний” (що втілюється у створенні практик поділу й маргіналізації) — через вироблення знань, привілеїв, соціального нагляду. З одного боку, такий поділ викликає “спротив”, а з іншого боку — бажання “мати владу”, адже влада еротизується, а отождолення з нею стає ресурсом конструювання індивідуальної ідентичності й відчуття індивідуальної “правильності”, правомірності вчинків. Об’єктом бажання нашої респондентки виступає саме Влада, саме “роман із Владою” залишався головним романом у житті цієї жінки. Влада, мати яку вона прагнула, але яка постійно створювала такі екзистенціальні ситуації, виживання за яких було можливе тільки ціною відмови від власної особистості.

Модель 3: “Я була як кішка”

Що ми знаємо про радянських партизанів? Що ми знаємо про гендерні аспекти партизанського життя в період Великої Вітчизняної війни? Або узагальнено: що нам відомо про гендерні аспекти Другої світової війни, Голокосту, про масові згвалтування, статус жінки в тилу й у діючій армії, і нарешті, їхню пам’ять про це?

Дослідження становища жінок під час війни — як учасниць партизанського руху, як ув'язнених концтаборів — почали з'являтися наприкінці 1990-х років у межах “культурного фемінізму” і так званих компенсаторних досліджень історії (термін Герди Лернер). Наприклад, Джоан Рингельгайм писала, що довгі роки “тотальність” війни немов унеможливила розгляд її у феміністській перспективі. Подібність долі людей, які зазнали нацистських переслідувань, вважалася важливішою за їхні гендерні відмінності [Рингельгайм, 2000]. Проте Рингельгайм висунула концепцію, згідно з якою репресії проти жінок і чоловіків під час війни не можна розглядати як подібні, позаяк жінки і чоловіки через відмінність гендерних ролей мають різні ресурси виживання. Скажімо, єврейські жінки зазнавали подвійного гноблення — як жінки і як єврейки; крім того, єврейські жінки стикалися із сексизмом з боку чоловіків-євреїв. Ці ідеї, поряд із даними статистики і матеріалом усних історій, вимагали переосмислення досвіду воєнної історії.

Н.Тек у статті “У партизанів” розглядала ті аспекти перебування жінок у партизанських загонах (Білорусі й Україні), які в радянській і пострадянській історіографії ніколи не висвітлювалися: чи охоче командири партизанських загонів приймали жінок, особливо жінок із дітьми або втікачок з гетто і концтаборів, а також жінок зі зруйнованих сіл. Є ще низка питань: що таке “сімейний партизанський загін”; в яких умовах жили в ньому жінки; чи зазнавали ці жінки сексуальних домагань; чи була різниця між становищем у загоні між жінками різних національностей; яку роль відігравали сексуальні стосунки у стратегії жіночого виживання; як секс перетворювався на платню за можливість бути прийнятою до загону або не померти з голоду; яка різниця існувала між жінками із професією (радистки, лікарі, кухарі), тобто “корисними” жінками і жінками “непотрібними”, які не мають необхідної *в лісі* професії. Базуючись на інтерв'ю з учасницями партизанського руху, Н.Тек пише, що аборти в партизанському таборі були систематичною практикою, а якщо народжувалася дитина, турбота й відповідальність за неї цілковито лягала на плечі жінки. Дотепер, зазначає автор, жінки з неохотою згадують про пережите [Тэк, 2003].

Одне з інтерв'ю жіночого архіву проведено із жінкою, яка прожила три роки серед радянських партизанів. Респондентка Л.Н. (UL 3-05) народилася в Гомельській області 1922 року, працювала в колгоспі із семи років, чотири роки прожила у партизанів, а по завершенні війни залишилася домогосподаркою. Унікальність її досвіду полягає в тому, що попри найважчі випробування, відчуття своєї жіночої сутності постійно перебуває у фокусі уваги респондентки, будь-яку подію вона сприймає і репрезентує як міжособистісний діалог. Навіть самоописання, використовувані впродовж усієї розповіді, комунікативно й емоційно зорієнтовані. Ця жінка часто-густо характеризує себе такими словами, як “розумниця”, “така дотепна!”, або в діалозі з матір'ю: “Мама каже, що “ти їм міським не догодиш”; я кажу: “Я усім догджу. <весело сміється> Писати вмію красиво, грамотно, ну учити етих дітей я, говорю, способна <гордо>”. Очевидно, від самої юності респондентка усвідомлює себе як активну, а не споглядальну силу у формуванні відносин, як домашнього психолога і дипломата. Пізніше в її самовизначенні

кілька разів з'являється слово “кішка” — тварина, що символізує гнучкість і здатність виживати.

Розповівши про дитинство, респондентка повідомляє: життя в колгоспі ставало дедалі важчим, тож її тітка з міста пропонує забрати її до себе. Невдовзі її видають заміж, і саме в перше воєнне Різдво вона має народити: “Я осталася в тети, и тетья умерла, я остаюся 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 у всех немец у нас уничтожал, этих людей. Ну что, приносят меня, привозят, ночью забирают меня, а у меня еще роды, некая 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 дытынкай”. 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 дет моего человека, эта Сергея, двоярудный брат був с немцами переводчик, а сам с партизанами связь мав... (Бо сильно начал немец селы палить. Так вся партизанишна 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, только ще помню, один момент: одна жинка каже: “А хто ж її дытынку возьме?” — “Она шо, ще дытынку має!” Он не знав”.

Бачимо, що навіть у такому трагічному епізоді (арешт німцями одразу після пологів, із дитиною на руках) жінка не розгубилася і змобілізувала всі свої творчі здібності (дотепність), віру в себе, щоб врятуватися: розуміючи, що їй загрожує загибель як комсомолці, вона представляє себе як жертву режиму (“а хто комсомольцем не був?”).

Інший момент, що привертає увагу, — відчуття інфантициду, побажання смерті своїй щойно народженій дитині. Ця фраза з'являється ще раз, коли хвору і непритомну респондентку доправляють до партизанів: “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 малого, и вже вводили, откачали глюкозами”.

З раціональних позицій побажання смерті своїй дитині можна пояснити післяпологовою гарячкою, скрутними обставинами, в яких перебувала жінка, нервовим і психологічним зривом. Крім того, виживати з дитиною куди сутужніше, ніж самій, і свої сили жінка мала розподіляти на двох, розуміючи, що врешті-решт без зовнішньої допомоги вони обоє загинуть. Водночас слід зазначити, що цей фрагмент дає змогу деконструювати “міф про материнство”, характерний як для радянської пропагандистської машини,

так і для пострадянської української міфології. “В українців материнство було серцевиною... невіддільною складовою... стереотипу фемінінності (як для більшості... європейських народів), — пише етнограф Оксана Кись. — На практиці це означало психологічну установку на обов'язкове виконання жіночої соціальної ролі матері” [Кись, 2003: с. 159].

Насправді дані етнографії свідчать, що побажання смерті власній дитині було нерідкістю в бідних селянських сім'ях, де дитину розглядали передовсім у плані її практичної користі та якостей працівника, інфантицид був жорстокою економічною необхідністю у традиційних суспільствах за ситуацій виживання [Кон, 1983]. Незважаючи на повсюдно декларований культ материнства, мотиви інфантициду зберігаються в радянському суспільстві революційних і воєнних років; пригадаймо оповідання В.Гросмана “Справа була в Бердичеві” і знаменитий фільм “Комісар” А.Аскольдова. Мотив інфантициду “Матері-батьківщини” стосовно власних дітей (громадян) чітко пролунав у широко відомому фільмі “Сволота”, чим спричинив не лише палкі дискусії, а й хвилю обурення серед прихильників офіційної версії радянської історії та радянського образу материнства. Численні приклади з життя реальних жінок воєнного покоління, вихованих як “дисципліновані радянські громадяни”, також підтверджують цю тенденцію: скажімо, Віра Хоружа, пізніше Герой Радянського Союзу посмертно, пішла до партизан вагітна у липні 1941-го, а невдовзі після пологів її схопили гітлерівці та стравили [Гапова, 2003]. Війна змушувала жінок долати притаманну їхній статі *тілесність* в ім'я колективних цінностей — виживання суспільства, держави — відмовлятися від індивідуальної цінності — дитини. Поза всяким сумнівом, вижити в партизанах із дитиною було куди важче, ніж самій, і сучасні дослідники біографій жінок в армії, у партизанських загонах, у підпіллі вказують, що травматичні аборти, передчасні пологи були звичною справою у партизанських загонах і підпіллі.

Наша респондентка залишається у партизанів і намагається стати “корисною” жінкою — ходить у розвідку, збирає відомості про підготовку репресій проти євреїв і вивезення радянських людей до Німеччини, аби запобігти цьому. Вона майже нічого не розповідає про побутове життя у партизанів, але згадує два трагічні випадки, що викликали у неї найбільший шок: коли всіх євреїв з одного села німці загнали на баржу і закидали гранатами, і річка була червоною від крові ще кілька днів; інший випадок — коли на її очах німці прив'язали за ноги молоду дівчину до двох танків і розірвали навіпіл: *“Все люди кидалися, хто как может узнавать и мстить, за то, што сёлы пагарели... Што вы думаете, легко была в тех лесах? Правда, старались, 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 знаешь, шо я уже мама!”*

Респондентка повідомляє, що з Білорусі вона поїхала до Львова розшукувати чоловіка. У Львові її вражає те, що місто майже не зруйноване, *“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!”*

Офіцер у шпиталі, дізнавшись, що вона приїхала з Білорусі, починає її розпитувати: *“Как же вы там?” Я говорю: “Бедные, голые, босые, голод-*

ные, я говорю, после войны все пропало, говорю... То, шо государство даст, говорю, то мы так, говорю, сильно тяжело, говорю. Ни одецца, ни обуцца — все пропало”.

Далі вона повідомляє, що людям у Білорусі не було де жити, і вони займають квартири тих, кого вивезли або розстріляли під час війни: *“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 зрабив 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 йдите на бяду, это чужое, чтоб наживы были”.* Вислів її батька є парафразою до відомої приказки “На чужому нещасті свого щастя не побудуєш”, і, мабуть, це була та мораль, якої респондентка дотримувалася в житті (тому вона й цитує свого батька).

Невдовзі респондентка вирішує переїхати до Львова, адже це місто порівняно із білоруськими містами та селами видається їй вельми благополучним: *“Думаю, ну в самом деле, як бы мне перебрацца у Львов? < > Так мне понравился этот Львов. < > Треба робыты знов пропуск на постоянное место жительства, штоб... Я прыхожу (все связи были, эти военные, партизанские) до своих начальств и кажу: “Знаете шо, дайте мне пропуск, вот, штоб я, говорю, могла пратписацца у Львови!” Начинаю их обманывать: “Там, мой муж устроился 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 помогает. < > Думаю, зла я ж не делаю, а добро себе. Ну, начальник каже: “Ну... ты такая, каже, лиса, шо тебе, каже, хоть бы хотел отказать, то ни позволяе выговорит!” И он даёт мне пропуск”. Тут з’являється ще одне самоописання респондентки — “лиса”, “хитра”, “починаю обманювати”. Поряд із гнучкістю “кішки” респондентка показує, що вона використовує всю свою жіночу чарівність, здатність подобатися чоловікам, знання психології, щоб домагатися своїх цілей і поліпшити власне життя і життя дитини. Можна припустити, що її не тільки приваблювало зовнішнє благополуччя повоєнного Львова; пережите під час війни відлунювалося таким боєм, що вона не могла залишатися в місцях, де їй довелося побачити стільки жаху і трагедій.*

Цікаво відзначити особливості сприйняття нею моралі: вона вважає, що брехати не можна, але Бог простить її безневинну хитрість. І вона бореться за ліпше життя. Проте, на відміну від інших людей, навіть у боротьбі за виживання вона (і її сім’я) не хоче займати чуже житло, де раніше жили знищені люди, позаяк це суперечить її моралі, це не по-християнському. Я б зазначила, що в перебігу інтерв’ю респондентка демонструє систему певних моральних переконань, щораз приймаючи таке рішення, яке б не порушувало її душевної гармонії та самоповаги. Називаючи себе “лищицею” і “кішкою”, вона в кожній новій ситуації вибору узгоджує своє рішення з якимсь стандартом моральних цінностей, не масового, а індивідуального характеру.

Війна, як і раніше, залишається найжахливішим, трагічним спогадом для цієї жінки, незважаючи на чудово прожиті мирні десятиліття з дітьми та дру-

гим чоловіком. Коли інтерв'юєр пропонує їй докладніше розповісти про “те”, партизанське життя, вона уникає деталей і майже нічого не говорить про себе, ніби наголошуючи, що іншим було значно гірше, куди страшніше: *“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! Бачить 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 вспоминаешь — аж мороз по теле идёт!... Што люди пережили... < > Зверь и той: когда попросишь, заплачешь — и той останавливается, не кусае, а то — людьина. 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!..”*

У її розповіді з'являється тема відповідальності всієї німецької нації та її наступних поколінь за злочиння минулого. Вочевидноється, що оповідачці бракує слів, щоби висловити весь жах пережитого за чотири роки “під німцями”, і вона навіть не намагається переказувати сцени з минулого. Вона ніби пунктирно повідомляє про свої емоції тих років — страх, жах, повсюдна трагедія багатьох людей і, напевне, відчуття провини перед загиблими¹. Можна припустити, що масштаб трагедії виявляється настільки непередаваним у термінах повсякденної мови, що змушує оповідачку перейти на мову біблійного “високого стилю”: в її мові з'являються повтори певних слів, звернення до Бога (подібно до вигуків старозавітного Іова “Господи, як Ти міг допустити це?”). Мабуть, оповідачка й досі не може підібрати раціональних схем для пояснення того, що вона бачила у воєнні роки, відтак її свідомість — заради самозбереження — “забороняє” згадувати про це. Вона ніби співвідносить своє “знання про війну” з есхатологічними образами Біблії, з Апокаліпсисом. Можна припустити, що нелюдські випробування вимагали від людей надлюдських зусиль і волі до виживання. Звідси — самопорівняння з тваринами — лисицею, кішкою. Гендерна травма полягає не лише в тому, що жінці доводилося виживати *фізично* в холоді, голоді й постійному страху, а й у тому, що жінка мусила на *власні очі* бачити все те, чого в нормі людина не має бачити навіть у кіно; і в тому, що ця жінка дотепер зберігає в пам'яті те, що найбільше за все воліла б забути.

¹ Порівняймо, як аналогічне відчуття описав О.Твардовський у вірші 1966 року: “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...”

Що стосується джерел гендерної ідентичності респондентки, то вони, напевно, лежать у сфері традиційних гендерних стереотипів, яким дала визначення Симона де Бовуар: “в очах чоловіків і незліченної кількості жінок... недостатньо мати жіноче тіло й виконувати жіночі функції в ролі коханки, матері, щоб бути “справжньою жінкою”... вона має сприйматися людьми і сприймати себе як Інше... протилежність сутнісному, як об’єкт на противагу суб’єкту” [Бовуар, 1997: с. 310]. Свої особисті ситуації респондентка щораз інтерпретує як “примусово здійснювані”, в яких вона опиняється в результаті активних дій інших людей (тітка видає її заміж без її згоди; другий чоловік також одружується з нею обманом), тобто вона виступає як “об’єкт” дій інших “суб’єктів”. Вона репрезентує “жіночність”, затребувану в патріархатному суспільстві. Проте зусилля жінки, спрямовані на виживання, її самостійність у висловленні власної думки, рішучі вчинки за ситуацій вибору доводять, що насправді ця жінка — емоційний лідер і цілком сформована особистість, а демонстрація якостей “об’єкта” — лише виконання гендерної ролі. Так, сильна жінка змушена грати роль “слабкої”, щоб залишатися “жіночною” в очах суспільства, попри найтрагічніші обставини історії.

Основні висновки

За всього розмаїття “життєвих сценаріїв” жінок у них існує низка компонентів, які дають змогу побачити риси одного покоління і культурної спільноти, що має схоже світобачення. За ситуації “відсутності мови” для вираження гендерної ідентичності жінки похилого віку оперують тими культурними сюжетами, котрі можуть правити за “план вираження” для їхньої *нелегітимної* (у воєнному і поствоєнному суспільстві) жіночності. В офіційній радянській культурі епохи війни і розвиненого сталінізму гендерна ієрархія була вибудована доволі жорстко, й ідеальним образом була “жінка-громадянка” — робітниця, комсомолка, активістка, віддана владі та сім’ї. Однак цей позитивний варіант “ідеальної жінки” конструювався в опозиції до негативного: чи то до світу “аполітичних бабів, сповнених забобонів” (у термінах ранньої радянської пропаганди), чи то до світу “легковажних міщанок, які думають тільки про свою зовнішність і задоволення” [Wood, 1997: р. 225]. Особисте, жіноче, сексуальне, тілесне задоволення в СРСР 1930–1950-х років офіційною культурою засуджується; проте це не означає, що уявлення про такі речі відсутнє в масовій та індивідуальній свідомості. Аналіз інтерв’ю засвідчує, що теми “гендерного задоволення” — від гарного одягу, від комфортного побуту, сексуальних стосунків і краси власного тіла, сексуальної влади над чоловіком — жінки похилого віку у своїх наративах виражають через дискурси, які були “легітимними” в радянській офіційній культурі. Умовно ці дискурси можна позначити як: “утопічний”, “авантюрно-патріотичний” і дискурс “любові до матері/сім’ї”.

У першому наративі респондентка переважну частину розповіді присвячує описам своєї юності в Баку, приховано репрезентуючи в рамках цієї розповіді свої уявлення про “ідеальну жіночність” і “тілесні задоволення”, що в контексті радянських ідеалів мали виглядати “міщанськими”. Вона ніби виправдує ці майже раблезіанські описи південної розкоші тим, що

вони мають “історико-культурний” характер відтворення минулого для інтерв'юєра, котрий цього минулого не знає. Насправді за допомогою цих описів відбувається конструювання “гендерної утопії”, пам'яті про “ідеальну жіночність” у формі “ностальгічної жіночності”, чий ідеал віднесений в “інший час” і в “інший простір”, порівняно з тим, де перебуває респондентка.

Конструкція другого “життєвого сценарію” чітко нагадує сюжет “драбини”, усвідомлено вибудовуваного образу “сходження” і “подолання” перешкод. У термінології пропівської школи я б назвала цей сценарій “поверненням утраченого”. Пригадаймо, що розповідь про своє дитинство респондентка розпочинає описанням “секретної карамельки”, яку вміли варити в її сім'ї краще, ніж на цукерковій фабриці Бормана, і яка, судячи із сюжету, мала відігравати роль “чарівного горщика з кашею”, здатного забезпечити благополучне життя сім'ї. Проте радянська влада заборонила підприємництво, кинула до в'язниці батька респондентки, зруйнувавши ці очікування. Самоописання розпочинається зі страшених злиднів, у яких мусила жити сім'я респондентки у Східній Україні після революції. Шкільна освіта, технікум, вступ до лав партії, до інституту, заміжжя, доступ до “партійних привілеїв” виявляються тими сходами, здіймаючись якими, респондентка підвищує свій матеріальний добробут. Тут важливо пригадати, що прагнення матеріальних благ — абсолютно неприйнятна тема в радянському дискурсі, тож респондентка вдало уникає її, ніде не вербалізуючи, що здобуття освіти і партійний активізм для неї були головними можливостями досягти тілесного комфорту. Злидні власної сім'ї, жахливий голод в Україні у 1930-х (в інтерв'ю є фрагмент, в якому респондентка повідомляє, що з іншими комсомольцями їздила в села Харківської області, і там була свідком випадків людожерства) виявляються найтрагічнішими спогадами юності, про принизливість яких за ситуації офіційного радянського аскетизму не можна говорити відкрито. Респондентка неодноразово наголошує, що ніколи не докоряла батькам за їхню бідність і готова була зробити що завгодно, аби “мама більше не працювала на чужих людей”. Можна сказати, що в її сценарії прагнення досягти матеріального успіху щораз обґрунтовувалося цінностями, легітимними в традиційній і радянській культурі: спершу турботою про матір, потім — про сім'ю та дітей.

Одразу після війни чоловіка респондентки заарештовує НКВС за те, що, перебуваючи в полоні й бажаючи вижити, він погоджується стати диверсантом, а потім йде в УПА — Українську повстанську армію; після війни його засилають у табори Джебкагану, і дружина їде за ним, порівнюючи себе із декабристками, тобто з легітимним у радянсько-російській культурі символом жіночої відданості. Можна спостерігати надзвичайне зіткнення націоналізму в масовій свідомості, однак віддана дружина члена УПА порівнює себе не з *українськими*, а з *російськими* символами “позитивної жіночності”. Чому це відбувається? Видається обґрунтованою позиція австралійського дослідника Марка Павлишина [Павлишин, 1997: с. 224–225], на думку якого, українську масову культуру радянського періоду слід розглядати в контексті постколоніальних теорій Х.Бхабхі та Ф.Фенона. Згідно з цією позицією культура-домінант створює ієрархії, в контексті яких найвищу цінність здобувають “культурні продукти” імперії, створені в її власному цент-

рі. (Наприклад, у радянський період Пушкіна перетворюють на культурну ікону навіть у Таджикистані; Фазиль Іскандер, Чингиз Айтматов здобувають статус “усенародних” письменників тільки з моменту виходу їхніх творів у радянській столиці.) У цій ситуації національні “околиці” не мають права брати участь в конструюванні ідеальних зразків фемінності та маскулінності, це право належить центру: ідеалами жіночності на теренах усього СРСР виступають героїні, росіянки за походженням — Тетяна Ларіна, Наташа Ростова. Декабристки — одна із версій ідеальної жіночності, добре відома українці, яка закінчила радянську школу: національні моделі гендеру можуть посідати в цій школі місце “вторинних” і “додаткових”, і респондентка обирає гендерні зразки, легітимовані владою.

Аналізуючи етапи “подолання” героїнею екзистенціальних ситуацій, можна дійти висновку, що свою жіночність вона усвідомлює у плані визнання її цінності владою. Хоча вона кілька разів виходить заміж, “нормальна радянська жінка” приділяє зовсім мало уваги таким традиційним тематизаціям жіночності, як пологи, аборти, сексуальне задоволення. Її сексуальність “прихована” в образах шлюбу і сім’ї. Причому “сім’я” розуміється вельми розширено, поширюючись на всю радянську державу як “сім’ю народів”, яку очолює “батько народів”, волю якого втілюють “органи”. Саме про свою співпрацю з “органами” повідомляє мимохідь респондентка. Співпрацю з “органами” можна інтерпретувати як спосіб максимально висловити свою “совітськість” і звернути на себе увагу влади — тієї влади, що після революції заарештовує її батька і позбавляє сім’ю засобів до існування. Однак саме влада виявляється заміником образу “втраченого батька”, а потім чоловіка, влада виявляється силою, що наділена найбільшою “маскулінністю” у свідомості героїні. Конструюючи свою жіночність через модель “сильний чоловік — слабка жінка” і переживши кількаразову втрату чоловіків у своїй сім’ї, респондентка розуміє, що тільки сама радянська влада наділена “абсолютною маскулінністю”, здатною підтвердити її власну жіночність. Тому її гендерна стратегія вибудовується навколо відносин із владою, яка то дозволяє наблизитися до себе, отримати певні привілеї й таким чином утвердити власну цінність; то відштовхує і позбавляє всіх попередніх досягнень, чоловіка, налагодженого побуту.

Гендерну модель третього нарративу (“я була як кішка”) умовно позначмо як “авантюрно-патріотичний” дискурс, відповідно до тих подій, у контексті яких респондентка виявляє свою жіночність. Це: пологи напередодні приходу німців у село; перебування з немовлям у гестапо і дивовижний порятунок; життя у партизанів; переїзд зі зруйнованого білоруського колгоспу до Львова всупереч законам воєнного часу; допомога загонам УПА і роман з одним із командирів УПА. Ця модель принципово відрізняється від попередньої в тому плані, що перед жінкою ніколи не стояла мета бути “правильною” радянською громадянкою; понад те, низка висловлень (наприклад, згадування про Голокост, про своє небажання використовувати скрутне становище євреїв після війни тощо) демонструють опору більшою мірою на індивідуальні цінності та християнську мораль, а не на стереотипно-радянську. У цьому сценарії вочевидноється більш раннє і глибоке усвідомлення

своєї еротичності, здатності використовувати сексуальну принадність для досягнення цілей.

Привертає увагу те, що “комемографічні піки” (найяскравіші й найдетальніші спогади) сприймаються респонденткою в контексті її психосексуальності. Один із таких моментів — це перші пологи респондентки, що описані через “військово-патріотичний” дискурс (прихід фашистів у село, арешт гестапо, її спротив і порятунок партизанами), і водночас — через “авантюрно-пригодницький” сюжет (пологи в оточенні ворогів, перебування у в'язниці й побажання смерті власній дитині, що мало символізувати безнадійність ситуації; дивовижний порятунок; протестна активність; участь у національно-визвольному русі УПА).

Ці події дають змогу інтерпретувати жіночу долю подібно до долі героїнь романів Вальтера Скота чи “шпигунських детективів” — на вибір (у масовій свідомості широко відомий аналогічний авантюрно-патріотичний сюжет, що став частиною пострадянської міфології — про радистку Кет з її знаменитою історією “дивовижного” порятунку від гестапівців із двома немовлятами на руках, під кришкою каналізаційного люка). У цьому наративі ситуація пологів і чарівного порятунку ніби слугує підтвердженням унікальної здатності героїні знайти вихід із будь-якої, найвідчайдушнішої ситуації — завдяки випадковій зустрічі, допомозі закоханих чоловіків, особистій хитрості, Божому провидінню. Важливо відзначити, що дотримуючись загальної моделі, характерної для жінок похилого віку — замовчування власного сексуального досвіду, сексуальних практик і насолод, респондентка — “лисиця” — знаходить таки можливість повідомити інтерв'юєра про свій позашлюбний сексуальний досвід і наявність у неї сексуальних партнерів крім офіційних чоловіків: вона дуже стисло повідомляє про свою допомогу оунівським формуванням у повоєнному Львові, про те, що коли вже уявнилося, що розгром оунівців частинами НКВС неминучий і верхівка загону вирішує тікати за кордон, один із лідерів ОУН приїжджає за нею й запрошує тікати з ним. З'ясовується, що жінка допомагала “бандерівцям” не так із ідеологічних міркувань, як тому, що: 1) вважала “незручним” відмовляти в допомозі “лісовим братам” на тлі тієї допомоги, що надавали ОУН її львівські сусіди (так вона, етнічна білоруска, залучається до українського повстанського руху); 2) оскільки один із лідерів ОУН був її коханцем, і їхні нечасті й таємні зустрічі, обтяжені подвійною небезпекою, — з боку держави, і з боку чоловіка, викликали у жінки, очевидно, загострене відчуття сексуальної насолоди. І те, що ці зустрічі були формою “сексуальної пригоди”, реалізацією “еротичних фантазій”, підтверджує той факт, що респондентка відмовляється тікати зі своїм коханцем до іншої країни, без жалю згадуючи, що тільки майже п'ятдесят років по тому отримала від свого колишнього друга листа з Канади.

Свою суб'єктивність жінка вибудовує як опозитивну стосовно домінуючої в радянському суспільстві системи гендерних цінностей. У традиційному суспільстві затребуваним є лише один аспект жіночого гендеру — фізіологічна здатність до народження і психологічна якість “відповідальності”, відданості об'єкту “догляду” — чоловікові, дитині або тому, хто посідає це місце. Вияви будь-якої іншої активності — професійної, політичної, твор-

чої — не те щоб неможливі, але не заохочувані, й кваліфікуються або як “доповняльні”, або як “неправильні”. Респондентка конструює тип жіночої ідентичності, який зовнішнім чином, не порушуючи традицій радянських ідеалів “жінки-робітниці”, створює індивідуальну модель “сексуальної жінки”, чий еротизм виявляється навіть у найекстремальніших ситуаціях.

Наведені наративи вибудовування життєвих стратегій, ясна річ, не охоплюють усього спектра гендерних ідентифікацій у пострадянській Україні; через обмеженість місця розгорнені інтерв'ю подано епізодами, в яких одночасно можуть міститися як взаємодоповняльні, так і конфліктні дискурси — загальні й індивідуальні. Разом із тим можна стверджувати, що представлені долі є *типовими*, в тому плані, що містять *типіку* культурних сюжетів покоління (голод у Східній Україні, колгоспи, війна, репресії НКВС, рух національного протесту в Західній Україні, різне ставлення до цього руху, виживання у повоєнний період), а також *типіку* індивідуальних виборів.

Ці три наративи вочевидь репрезентують різні, але типові випадки вписування своєї долі в історію радянського суспільства й України: у першому наративі жіноча сексуальність конструюється метафорично, як образ “культурної утопії”, якій немає місця в реаліях справжнього, воєнного і повоєнного часу, коли держава вимагає від жінки “бути сильною і ніколи не плакати”. Ностальгуючи за “романтичною жіночністю”, респондентка, втім, дотримується всіх вимог суспільства і ставить індивідуальні переживання на периферійне місце.

Другий наратив — це модель гендерної ідентичності, що вибудовується впродовж усього життя як “роман із владою”: жінка намагається не просто відповідати вимогам гендерного порядку, а й активно підтримувати владні моделі (мабуть, несвідомо сприймаючи патріархатну логіку давньоруської приказки “будь-яка влада від Бога”), попри їхню руйнівність для її власної сім'ї. Ми спостерігаємо проникнення тоталітарної ідеології в інтимну царину, коли жінка вважає, що прийнявши цю ідеологію як “свою”, вона зможе захистити себе від насильства. Насправді влада завжди залишається у вигазі, й насильство, фізичне чи символічне, є способом самоутвердження влади.

Ідеал третього типу, “жінки-лисиці”, можна умовно позначити як модель “протестного” типу, в рамках якої жінка конструює власну етику і систему цінностей, опозитивну офіційно затвердженим гендерним моделям. У рамках цієї моделі жінка знаходить місце вираженню сексуальності, насолоди, вибору партнерів, унікальності тілесного і духовного досвіду. Гадаю, що наявність цих різних і взаємно-опозитивних моделей можна розглядати як характерну для пострадянської України, у масовій свідомості якої конкурують гендерні цінності, пов'язані з різними епохами — сталінізму й “одержавлення гендеру”, традиційного суспільства і традиційних гендерних ролей, а також пошуків нової фемінності вже після розпаду СРСР.

Література

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.

Ганова 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.

Кристл 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.

Шатовалова 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.