
*Гендерні виміри
культури*

Наталія КОНОНЕНКО
Переклад з англійської
Світлани КУХАРЕНКО

**ЯК БОГ ЛЮДЕЙ ПАРУВАВ: АПОКРИФИ
ТА ВІДРОДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ
В ПОСТРАДІАНСЬКІЙ УКРАЇНІ***

Natalie Kononenko. How God Paired Men and Women: Religious Stories and Religious Revival in Post-Soviet Ukraine.

Що це значить, коли замість прямої відповіді на своє запитання фольклорист отримує оповідання? Що цим хочуть сказати наші респонденти? Для сьогоденнішніх науковців рефлексивність має велике значення. Цей термін стосується фольклориста чи етнографа, який мусить усвідомлювати свою позицію в ситуації інтерв'ю (Berger&Del Negro 2002). Що змусило людей, у яких я брала інтерв'ю, ставати в позицію виконавців, а не респондентів? І що в мені провокувало таку їхню поведінку?

Я маю українське коріння, проте все своє життя прожила за межами України. Я поділяю мову та традиції людей, у яких беру інтерв'ю, але я також тісно пов'язана з північноамериканською культурою. Мій статус впливає не лише на те, як мене сприймають мої респонденти, але також і на те, як я сприймаю отриману під час інтерв'ю інформацію. Якщо би я дивилася на записані мною апокрифи очима західної людини, я вважала би, що респондентка позиціонує себе насамперед як жінка та використовує те, що Джоан Раднер (Joan Radner) і Сюзан Лансер (Susan Lanser) (Radner&Lanser 1993) назвали "кодом" для пропаганди феміністичних ідей (див. також Meyer 2000). Феміністичний підхід вплинув на антропологію, фольклор і ряд інших

дисциплін, змушуючи науковців шукати підтексти чи якусь приховану ідею інтертекстуальності (Mascia-Lees&Sharpe 1989, Jordan&de Caro 1986, Messick 1987). То ж, коли мої українки-інформантки описують жінку неабиякої фізичної сили, витримки та рішучості, в мене виникає спокуса порівняти те, про що вони розповідають, з проаналізованими Елізабетою Файн (Elizabeth Fine 1999) жіночими варіантами аппалачівських казок про Линового Джека. Авторка розглядає аппалачівські казки як засіб утвердження жіночої рівності та незалежності. Водночас, мені також кортить розглянути жіночу моральність, як це робить Домінік Рейби (Dominique Raby 2007), коли аналізує мексиканські етіологічні казки, чи розглянути спробу маніпулювати чоловічою поведінкою, як це робить Чарльз Бріггз (Charles Briggs 1992) у своєму аналізі голосінь венесуельської групи Уарао.

Втім, українка в мені підказує, що жінки, від яких я почула наведені далі апокрифи, в жодному разі не були феміністками. Патріція Савін (Patricia Sawin) пише, що "естетичне виконання — це центральна арена, на якій виступають гендерна ідентичність і нерівність, що коріняться в гендерних відмінностях. Саме під час виконання ці начебто сталі ідентичності або тимчасово стабілізуються за допомогою програвання, або ж руйнуються і трансформуються в нові" (Sawin 2002, 48). Жінкам, яких я записувала, бракувало стабільності в їхньому житті. Ідентичності змінювалися, проте не з огляду на чоловіче домінування, а з огляду на перегруповання локусів влади в чоловічій сфері. Ці жінки не намагалися знову утвердити пануючі норми чи піддати їх сумніву. Натомість, за допомогою стабільної, традиційної та начебто архаїчної форми апокрифів, вони намагалися примиритися з новими політико-соціальними реаліями життя.

Розпад радянського союзу витворив ситуацію, коли було багато радості та розпачу. І часто люди не мали жодної можливості розрядити свої конфліктні емоції й подолати страх. Галіна Ліндквіст (Galina Lindquist 2006) писала про московських магів, які через свої ритуали "створювали надію", і в такий спосіб допомагали людям подолати негативні емоції та налагодити життя. Подібних екстрасенсів було багато в Україні після 1991 і чимало їх усе ще працюють "за фахом"¹. Але багатьом впоратися з глобальними

* Natalie Kononenko. "How God Paired Men and Women: Religious Stories and Religious Revival in Post-Soviet Ukraine," in *Canadian-American Slavic Studies*, 2010, Vol. 44, Nos. 1-2: 105-133.

Стаття в перекладі дещо перероблена, адаптована для українського читача.

¹ Дивиться Нанчук 1999, а також Phillips 2004 про обряд зливання воску.

змінами в їхньому житті допомогли саме традиційні тексти. Саме так сталося з побожними жінками.

З незалежністю України відновили чи наново побудували церкви майже в кожному селі. Жінки, які підтримували жевріння віри впродовж усіх років радянської влади, надзвичайно раділи, що знову почули богослужіння, однак, вони одночасно пережили й негативні почуття, і це їх бентежило. Апокрифи допомагали їм упоратися з цими почуттями; з їхньою допомогою жінки переконували одна одну і самих себе прийняти новий стан речей. Спираючися на Річарда Баумана (Richard Bauman 1984) та розглядаючи контекст виконання апокрифів, розглянемо, як повернення релігії вплинуло на тих, для кого віра мала особливе значення.

Апокриф про те, як Бог людей парував, був одним із перших, які я записала. Це було в 1998 р., коли мені випала нагода провести польові дослідження в селах незалежної України². В записаній легенді Бог із апостолами мандрує світом, а за версією Мотрі Андріївни Перепечай разом із Богом подорожує Іоанн Богослов³. Дорогою вони бачать дівку, яка працює в городі. Вона вся охайна, чистенько вбрана, а на її город можна замилюватися: рядочки рівненькі, бур'яну зовсім немає і врожай чудовий. Ідуть вони далі та бачать іншу дівку: сама неохайна, город її в бур'яні, а вона сперлася на тяпку та мріє замість працювати. Йдуть далі, аж ось парубок косить сіно: сам гарний і працює вправно: махне косою — сіно лягає рівненькими рядками. Ідуть далі та бачать іншого парубка, який мав би косити також, бо коса обперта на грушу, та парубок лежить під грушею, роззявивши рота, і сподівається, що груша сама впаде туди.

Бог запитує апостолів (або Іоанна Богослова), як треба попарувати молодих людей. Апостоли пропонують попарувати подібних до подібних, тобто трудящу дівку — з трудящим парубком, а ліниву дівку — з таким самим парубком. Але Бог вважає навпаки: трудящому парубкові треба дати ліниву дружину, а трудящій дівці — лінивого чоловіка. Бог пояснює, що якщо поберуться двоє лінивих, вони обоє помирають із голоду, а двох роботящих парувати не можна, бо таке подружжя швидко стане заможним і забуде про Бога.

² За радянських часів польові дослідження поза межами великих міст були неможливими для іноземців. Їм давався список архівів, в яких можна було працювати.

³ Список респондентів див. наприкінці статті. Повний перелік історій і подробиць інтерв'ю дивіться на сайті <http://projects.tapor.ualberta.ca/UkraineAudio/>.

Я не вишукувала цього апокрифа навмисно. Більше того, темою мого дослідження була родинна обрядовість, зокрема весілля, родини, хрестини та похорон. Та я знову й знову чула цей апокриф, а також історії про те, чому чоловік має бути головою родини, чому людина не може змінити власної долі чи долі іншого і т. ін. Під час дослідження трапляється багато випадковостей. Як вказують Роберт Джорджем (Robert Georges) і Майкл Джоунз (Michael Owen Jones), незважаючи на детальне планування, чимало несподіванок трапляється, коли об'єктами дослідження є люди (Georges&Jones 1980, 9-12). Так і я зовсім не очікувала натрапити на апокрифи: після 70 років радянського режиму та заборон на будь-які прояви побожності, я вважала, що апокрифи вже геть зникли⁴. Та вони існували! Більше того, мої респондентки самі починали розповідати апокрифи; вони вважали, що саме ці оповідання мені варто почути. Така поведінка респондентів свідчить про важливість для них цього типу оповідань. Додатковим свідченням цієї важливості були повтори. 1998 року я вперше проводила дослідження по селах України. З того часу я навідуюся туди майже щороку, повторно відвідую деякі села, і намагаюся потрапити до нових. Під час моїх відвідин я чула ці апокрифи знову й знову: їх повторювали не лише ті жінки, які мені їх уже розповідали, але й нові респондентки.

Апокрифи оповідала певна категорія людей: цей жанр є улюбленим у побожних жінок, які беруть активну участь у житті церкви, і які за радянських часів дотримувалися церковних обрядів. Вони розповідають їх у тісному колі сусідів і знайомих, а також під час церковних подій, як-от репетицій церковної півчої. Апокрифи рідко розповідають людям, які не належать до цього вузького кола. Сьогодні в Україні жінки, які розповідають апокрифи, співають у церковному хорі (півчій) або можуть виконувати обов'язки вівтарних, допомагають прибирати церковне приміщення та подвір'я. Коли після здобуття незалежності по селах відкривалися церкви, ці жінки допомагали збирати рушники й ікони, щоби прикрасити церкву. Коли нові священики прибули до сіл, ці жінки допомагали їм освоїтися на новому місці та допомагали по господарству⁵.

⁴ Уільям Нолл доводить, що церкву переслідували з особливим завзяттям, бо вбачали в ній суперницю державної влади (Нолл 1999, 261-271).

⁵ Бібліотека інтерв'ю на сайті: <http://projects.tapor.ualberta.ca/UkraineAudio/>.

Жінки, які розповідають апокрифи, також вважаються спеціалістами в галузі обряду. Коли я прибувала до нового села та повідомляла, що збираю матеріал про весілля, родини, хрестини та похорон, мене часто спрямовували до таких жінок, бо вважалося, що саме вони про ці справи знають найкраще. Уіллям Нолл пише, що до колективізації обрядова активність зосереджувалася довкола церкви, і що після заборони релігії велика частина обрядової культури зникла (Нолл 1999, 261-269). Результати моїх досліджень доводять, що обрядова культура збереглася й усе ще пов'язана з релігією, навіть після 70 років радянського режиму.

Жінки, в яких я брала інтерв'ю, не з'явилися зненацька після 1991, з відновленням церкви. Такі жінки були як категорія за радянських часів, хоча жодного офіційного статусу на кшталт півчої вони не мали. Щоби зрозуміти позицію цих жінок і їхні функції, треба проаналізувати те, що вони розповідають самі про себе. Коли я починала польові дослідження, то не запитувала про релігійну активність, бо не хотіла створювати проблем для своїх респондентів, адже відкрито виявляти свою релігійність було небезпечним. Як зазначає Нолл, церква мала величезний політичний вплив у селі та володіла значними фінансовими ресурсами. Обидва ці чинники зробили її мішенню для упосліджень (Нолл 1999, 269-271). Фізично встояла лише невелика кількість церков, і ще менше їх продовжувало функціонувати. В більшості сіл, до яких я регулярно навідуюся, церкви знесли, а будматеріали розтягли. Приміщення деяких церков використовували не за призначенням: їх перетворювали на клуби, будинки культури (Нолл 1999, 271-275) чи навіть зерносховища. Саме так сталося з кам'яною церквою в селі Яворівка, збудованою ще 200 років тому. Будівлю тепер знову переробили на церкву, та з крокви продовжує сипатися зерно. Священиків заарештовували разом із родинами (Нолл 1999, 276-278). З огляду на всі ці репресивні заходи мені здавалося, що розпитувати про релігію було зайвим.

Однак у багатьох випадках люди спонтанно розповідали, що віра не вмерла одразу, тільки-но комуністи поруйнували церкви. Навпаки, віра в Бога тривала впродовж радянської доби. Хоча більшість церков були зачинені чи поруйновані, віру окремих людей неможливо було заборонити⁶. Якщо голова сільради не впроваджував сумлінно атеїзму, люди вдома зберігали

ікони, а деякі палкі прибічники радянської системи не вбачали нічого неприродного в тому, щоб одночасно бути комуністом і вірити в Бога та тримати ікони поряд із вишиваним портретом Леніна. Чимало людей ходило на цвинтар поминати померлих родичів на церковні свята, хоча під час цих поминок і не співали псалмів.

З точки зору релігії, початок і кінець життя мали особливе значення. Хоча весілля рідко відбувалося в церкві через те, що вінчання могло зашкодити кар'єрі молодят, люди намагалися хоронити за законами православної церкви, а також хрестили дітей⁷. Нолл підтверджує, що весілля були суто цивільною справою. Він також наводить чимало прикладів санкцій проти релігійної активності, наприклад, погрози звільнити з роботи чи унеможливити отримання вищої освіти дітьми віруючих батьків. Нолл також каже, що хрестини та похорон не практикувалися, бо проти них були суворі санкції (Нолл 1999, 278-280). Мої респондентки розповіли зовсім інше, хоча я і не запитувала їх про це навмисно. Вони оповіли, що відкрито проводити релігійні обряди уникали, проте люди неодноразово мені говорили, що обряди проводили таємно. За радянських часів таємно вставляли хрести всередину цвинтарних обелісків. Люди таємно запечатували могили рідних. Звичайне запечатування робить священник. Запечатування альтернативне відбувалося так: брали землю з могили вже похованої людини, везли її до діючої церкви і там освячували. Потім цю землю висипали назад на могилку хрестоподібно (Копonenko 2006). Релігійні дії включали читання Псалтиря над померлим, коли тіло ще знаходилося в хаті⁸. До них також належали хрестини, коли дітей або таємно везли до церкви, або групу дітей хрестив десь в усамітненому місці один із нечисленних священників.

Згадування про секретні церковні відправи змусили мене запитати, хто це робив і яким чином. У відповідь мені пояснили, що старші жінки, зазвичай із півчої чи вівтарні служки, які знали обряди, брали

на віртуальні моделі цієї церкви та інших на сайті <http://www.arts.ualberta.ca/uvp/>.

⁷ В селі Мохнач я записала прикру історію про те, що молоді не могли одружитися через релігію. Батько нареченої хотів вінчання, а наречений хотів цивільного шлюбу, бо боявся за свою посаду. Молодята влаштували цивільне весілля, сподіваючись, що батько поступиться. Але він затявся і весілля скасували. Ці двоє з часом одружилися з іншими, однак працювали разом і були одне одному постійним нагадуванням про незвершене весілля, і про життя, яке не склалося.

⁸ Нолл погоджується, що релігійні відправи під час похорону справді відбувалися, якщо були абсолютно секретними.

⁶ Церква в Великому Хуторі відзначала 125-й ювілей 12 липня 2007, на день св. Петра та Павла. Можна подивитися

на себе цю функцію. З точки зору радянської системи, ці жінки були маргіналками, отже їх не варто було упосліджувати. Чи їх вважали забобонними бабами, які трималися старих звичаїв і годі було їх перевиховати, чи їх розглядали як таких, хто вже не міг активно працювати і їх не можна було налякати звільненням, — так чи інакше, старші жінки знаходилися поза межами радянської ієрархії. Як маргіналки, вони могли собі дозволити займатися справами, яких від інших не потерпіли би. Нолл (хоча він і не приписує жінкам функцію перебирання релігійних функцій) наводить приклад, коли бабусі автоматично приписують виконання релігійного обряду (Нолл 1999, 279). Савін (Sawin 2002) пише, що жінок усувають від виконавства (перформансу), бо воно є престижним і впливовим родом занять. Коли жінки виступають у ролі виконавиць, згідно Савін, їхню значимість якимось чином нівелюють, найчастіше їх сприймають як жінок легкої поведінки. Однак Савін не говорить, що жінкам приписують виконання геть неprestижних видів занять. Саме це відбувалося в радянській Україні: коли релігію почали упосліджувати, вона стала цариною жінок. Отже те, що жінки виконували релігійні обряди, не загрожувало владі, а було прикладом її втілення.

Старші жінки перебрали на себе релігійні функції ще й з інших причин. За народним звичаєм народження та смерть супроводжують чимало обрядів, напряду із церквою не пов'язаних. У таких обрядах беруть участь жінки недітородного віку. До того, як з'явилися пологові будинки, дітей народжували вдома, за допомогою повитухи, яка забезпечувала нормальний перебіг пологів і брала на себе чималу обрядову відповідальність. Вона відповідала за те, щоб із немовлям було все гаразд, наприклад, перев'язувала пуповину конопляною ниткою, щоб дитина в майбутньому теж мала дітей. Вона купала дитинку в купелі з любистку, щоб її любили. Вона приходила на важливі події в житті дитини, наприклад, хрестини і весілля. В деяких регіонах, зокрема на Поділлі, повитуха варила на хрестини бабину кашу, що повинна була забезпечити добре фізичне здоров'я дитини. Повитусі навіть дозволялося заступати священника: якщо дитина народжувалася нежиттєздатною, повитуха "хрестила" дитину, давала хлопчикові ім'я Іван, а дівчинці — Марія. В цьому випадку немовля вмирало хрещеним, інакше його довелося би ховати поза цвинтарем і без церковної служби (Boriak 2002, Гаврилюк 1981, Чубинський 1995 [1874] II, 59-78; авторські інтерв'ю).

Повитухою могла стати лише жінка, яка сама була матір'ю, тобто знала про дітей із власного досвіду. Разом із тим, вона мала бути недітородного віку, щоб не заздрила тим дітям, яких приймала. Повитуху звали бабою та шанували наче рідну: жінки, яким вона допомогла народити, ставали їй наче дочками, а немовлята — онуками. На них накладалося табу інцесту, а на свята "дочки" й "онучата" приносили "бабі" здобні подарунки (Boriak 2002, Navylyuk 2003, Чубинський 1995[1874]). Обряд і родинні функції повитухи вважали такими важливими, що коли дітей почали народжувати виключно в пологових будинках, з'явився інститут "названої баби", чи призначеної повитухи. Ця жінка не допомагала під час пологів, але виконувала решту обрядових обов'язків повитухи (авторські інтерв'ю).

Подібною була й ситуація з похороном. До радянських часів служба за упокій відбувалася в хаті померлого, в церкві, на цвинтарі чи в кількох із цих місць. Але багато ритуальних дій, важливих для упокоєння душі, не мали стосунку до церкви. Їх виконували старші жінки: побожні жінки недітородного віку обмивали тіло покійного та вдягали його; вони сиділи біля тіла, поки воно знаходилося в хаті; допомагали родині підготувати хату до похорону, прибирали та куховарили для поминального обіду. До обов'язків магічного характеру цих жінок входило пильнувати, щоби воду, якою помили мертвого, вилили туди, де ніхто не ходить (Navylyuk 2003, Ingram 1998, Чубинський 1995 [1874] II, 189-208, Гнатюк 1912, Кононенко 2006 й авторські інтерв'ю). Вікова вимога (недітородний вік) походить від повір'я, що контакт із небіжчиком "умертвить" жіноче начало та зробить жінку неплідною (авторські інтерв'ю). Якщо розглядати репродуктивну функцію як продуктивну працю, тоді ще задовго до радянських часів жінки недітородного віку відповідали за обряди, пов'язані з народженням і смертю.

Жінки перебирали релігійну роль, якщо виникала потреба в релігійних послугах, а близько не було жодного священника. Старші жінки були поза радянською системою. Чимало з них уже знали церковний обряд. Народні обряди, пов'язані з народженням і смертю, проводили жінки недітородного віку з давніх давен, принаймні, відколи існують етнографічні записи про це. Можливо, радянська система зневажала старших жінок або ж просто не сприймала їх серйозно, але вони мали ритуальну владу та, завдяки цій зневазі, виконували релігійні обов'язки для своїх односельців у відносній безпеці. Їхні односельці спокійно сприймали

те, що жінки перебирали на себе релігійні обов'язки, бо звикли, що ті виконували народні обряди. Для жінок, які таємно хрестили дітей і запечатували могили за радянських часів, прийняти низький статус, нав'язаний радянською системою, означало підвищити статус із точки зору релігії. Це дозволяло їм почуватися затребуваними, навіть значущими, мати можливість задовольняти духовні потреби односельців.

Цей статус переважно зник, коли церкви знову відкривали. З одного боку, з жінок більше не глузували за релігійність. З іншого боку, жінки більше не могли виконувати багато з тих функцій, які вони виконували раніше: вони все ще могли виконувати народні обряди, їх все ще кликали мити небіжчиків і бути названою бабою, та вже не було потреби таємно хрестити дітей. Немовлят хрестили відкрито, а молодь радо погоджувалася ставати кумами своїх друзів. Не було більше необхідності брати землю з могили вночі, щоби таємно провести запечаткування. Вже були священики, які проводили похорон і запечатували могилу. Коли статус релігії відновився, чоловіки перебрали назад виконання обрядів. Більше того, жінкам рідко дякували за ті великі та часто ризиковані зусилля, що вони їх докладали за радянських часів. Деякі з нових священиків навіть критикували жінок за неканонічність ритуальних дій. Народні вірування й справді процвітали: я записала численні молитви, що їх забороняли в різні періоди історії. Одна з них — “Сон Божої Матері”. Ця молитва відома як замовляння, апокриф та ікона (Ryan 1999, 298-300) і її упосліджувала як цивільна, так і релігійна влада (за неканонічність).

Найприкрішим для моїх респонденток був факт, що в деяких випадках нові священики не були взірцем моральності. Необхідність збільшувати кадри швидко породила проблеми: деякі зі щойно висвячених священиків були дуже відданими та присвячували себе пастві. Але так траплялося не завжди, і в селах, до яких я навідуюся, мені доводилося чути чимало історій про всілякі неподобства. Один священик мав дві дружини: одну дружину в селі, до якого був направлений, а іншу в місті, де працював до цього. Сексуальні пригоди іншого були навіть гіршими: він, будімо, спокусив дружину одного з селян і втік разом із нею у невідомому напрямку. Священиків звинувачували в тому, що збирали серед людей гроші для ремонту церкви і втікали з тими грошима. Мені розповіли, що один привласнив собі церковну реліквію. Словом, більшість закидів стосувалися або сексуальної поведінки, або злочинства. Звинувачення в пожадливості й аморальності, здаєть-

ся, є типовими, коли критикують священиків. Нолло-ві вдалося взяти інтерв'ю в людей, які пригадували час до переслідування священиків і руйнування церков: чимало респондентів розповідали про скупих священиків або про те, як вони дурили мирян (Нолл 1999, 261-264). Треба зауважити, що розказані мені звинувачення проти священиків приймали традиційну форму та були подібні до звинувачень, які висували в минулому, проте їх висловлювали прямо, а не через апокрифи. Існують народні оповідання про непорядну поведінку священиків: класичні перекази, записані в кінці XIX та на початку XX ст., оповідають про захланних священиків, які намагалися дурити власних працівників, і про хтивих священиків, які зваблювали мирянок або примушували їх до співжиття (Haneу 2006). Здавалося б, не було жодної потреби відновлювати ці перекази, та можливою причиною було те, що непорядна поведінка священиків не була такою вже дивиною, і хоча вона непокоїла мирян, з нею було легше впоратися, ніж із соціальними змінами.

Апокрифи на кшталт “Як Бог людей парував” можуть, на перший погляд, видатися оповіданнями про суто гендерні стосунки в родині. І справді, їм передували мої запитання про дошлюбні взаємини та весілля. Але той факт, що вони зазвичай провокували інші апокрифи, вказує на те, що вони мали дещо більше значення. Апокрифи нагадують ту ситуацію, в якій опинилися побожні жінки після Незалежності. Вони показують, що, подібно до того, як роботяща дівка з апокрифа отримує лінивого чоловіка замість того, щоби отримати винагороду за тяжку працю, так і побожні жінки, які оповідали апокриф, отримують молодих і часто несерйозних або навіть аморальних священиків як несправедливу “компенсацію” за всі свої старання. Жінкам, які пронесли віру крізь десятиліття зневаги, прийняти таке було важко. Апокрифи давали змогу їм висловити свої почуття замасковано, як логічні судження людей-супутників Бога, а саме, що за важку роботу має бути винагорода, а ті, хто нічого не робить, не повинні отримувати дивіденди задарма. Втім, апокриф закінчується тим, що Бог нав'язує рішення, яке знаходиться поза людською логікою, а пострадянський світ і справді видавався нелогічним, де єдиною винагородою здавалася та, що чекає на людину в наступному житті.

Апокрифи, що зазвичай розповідали після “Як Бог людей парував”, підходили до цього самого питання з дещо іншої точки зору. Наступний апокриф оповідає про те, чому чоловік головує в родині. В

цьому апокрифі Бог і Святий Петро сперечаються щодо того, хто мусить головувати в родині: св. Петро вважає, що жінка, бо жінки народжують дітей і виконують усі обряди, а Бог вважає, що чоловік. Бог обіцяє наочно продемонструвати пояснення, і вони разом рушають у дорогу. Ввечері подорожні шукають, де би зупинитися для ночівлі. Заходять у першу-ліпшу хату та просять жінку дозволити їм переночувати, але та проганяє подорожніх, кажучи, що в неї й собі немає нічого їсти. Подорожні просяться ще до кількох хат, і щоразу жінки їх проганяють.

Іноді апокриф на цьому й закінчується, тобто відмова жінки — причина підкорятися чоловікові. Але деякі варіанти мають таке продовження: сутеніє, св. Петрові та Богові нарешті вдалося вмовити жінку в крайній хаті прийняти їх на ніч, пообіцявши, що вони переночують у сінях — один на лаві, а інший під лавою. Речі залишаються біля дверей.

Так вони й лягають: св. Петро на лаві, а Бог під лавою. Вранці жінка здоїла корову й заходить у сінні з відром молока. Вона зачіпляє за палиці подорожніх і розливає молоко. Розлючена, хапає палицю, стягує св. Петра з лави та починає лупцювати, а відлупцювавши, йде по ганчірку, аби витерти розлите молоко. Тільки-но вона виходить, Петро благає Бога помінятися з ним місцями, бо вдруге він таких стусанів не витримає. Бог погоджується, лягає на лаву, а св. Петро — під лаву. Жінка повертається, витирає молоко та раптом помічає св. Петра на підлозі. “Я ж і думала, що вас двійко було!” — скрикує вона, витягає його з-під лави та лупцює вдруге. Коли вона виходить надвір, св. Петро погоджується, що головувати в родині дійсно має чоловік.

Дуже спокусливо аналізувати цей апокриф із точки зору феміністичної теорії. Сюжет, звичайно ж, не є прямо феміністичним, бо закінчується тим, що жінка має підпорядковуватися чоловікові згідно Божих законів. Однак, якщо, згідно з Раднер і Лансер (Radner & Lanser 1993), дивитися на нібито панівний дискурс із застереженням, що передає протилежну думку, тоді дійсно з’являється феміністична точка зору, принаймні, в очах Західного науковця. В цьому апокрифі саме сила жінки призводить до того, що їй дістається підпорядкована роль. Більше того, жінка сильна не лише фізично, а й уміє твердо відмовити: вона спочатку не виказує свою гостинність подорожнім у цій версії. За іншими версіями Бог і св. Петро звертаються до господаря. Той хоче їх прийняти, та його дружина не погоджується. Чоловік не слухаєть-

ся дружини та залишає подорожніх. Дружина, знайшовши вранці небажаних гостей, лупцює їх незалежно від того, стали вони причиною розлитого молока чи ні. Жінка в цьому апокрифі має сильний рішучий характер на додачу до фізичної сили. З точки зору пострадянської ситуації в Україні, в апокрифі (в будь-якій його версії) йдеться про те, що жіноча сила та рішучість, представлені в тому, що вони зберігали релігію впродовж багатьох років радянської влади, поміщає на них тягар підпорядкованості чоловікові і, зокрема, священикам в селі. Цей наратив дозволяє жінкам похвалитися власною силою. В той самий час наратив озвучує реальну ситуацію, а саме прийняття позиції вимушеного підпорядкування священикам, попри ту мужність (чи, як у легенді, — завдяки їй), що вони демонстрували за радянських часів. Можна сказати, що історія дозволяє визнання жіночих досягнень, і в той самий час говорить про те, що ці самі досягнення змушують їхніх виконавиць працювати більше та вправлятися в смиренності.

Хоча бажання визнання можна було вловити в текстах деяких моїх респонденток, це, однак, не робить їх феміністками. Елейн Лолесс (Elaine Lawless 1988, 1992), досліджуючи жінок-священиць у штаті Міссурі, з’ясувала, що попри її намагання розглядати їхню силу, рішучість і асертивність із феміністичної точки зору, самі жінки так не вважали та занижували власні здібності, приписуючи заслуги за будь-які досягнення Богові. Саме релігійна віра не дозволяла жінкам, із якими я розмовляла, феміністичного світобачення. Більше того, в Україні, як і в інших слов’янських землях, міт про сильну жінку виправдовує відсутність жіночих прав. Маріан Рубчак (Rubchak 1996) у своїй монографії скаржилася на брак феміністичного руху в пострадянській Україні. З її точки зору, подвійний міт християнської Богоматері та язичницької Березині призвів до того, що жінки вважали, що мусять бути сильними та терпіти все, відтісняючи власні потреби. Отже, розмови про силу — це ще не домагання рівності з чоловіками. Натомість, ці розмови використовують — як і в цьому апокрифі, — щоби підживлювати жіночу підпорядкованість.

Підлеглість хвилювала жінок, які розповідали апокрифи, менше, ніж невідомість. Їх значно більше непокоїло питання “підлеглість кому”? За радянських часів усе було зрозуміло: жінки, які читали Псалтиря та запечатували могили, знаходилися в антагоністичних стосунках із цивільними функціонерами, яким вони підпорядковувалися лише в цивільних справах.

Щодо релігії, то жінки були досить незалежними та підпорядковувалися лише Богові. Після 1991 р. побожні жінки не становили вже інтересу для голови колгоспу чи інших керівників. Однак, несподівано з'явилася церковна ієрархія в особі сільського священника та вищих церковних представників, які перебували далеко в містах, і які дуже переймалися цими жінками. Між ними повинні були би скласти стосунки співробітництва, та не завжди так траплялося. Священник і церковні представники намагалися встановити контроль над півчою, звинувачуючи жінок у засміченні релігії народними обрядами, які завжди були жіночою цариною. Я спостерігала суперечку щодо використання жита під час похорону та виконання псалмів, що не походили зі Псалтиря. Деякі священники ставилися до таких псалмів цілком спокійно, в той час як інші вважали, що вони відносяться до тієї ж категорії, що й "Сон Богородиці" та інші молитви, тавровані як замовляння⁹.

В апокрифах досить однозначно йдеться про те, що неможливо визначити, що є священним, а що ні. Народні оповідання зазвичай мають багато значень і апокриф про те, чому чоловік мусить головувати — це, з одного боку, історія про те, що не можна знати чи вгадати, що є священним, а, з іншого, — про гендерні стосунки. Жінка з апокрифа б'є св. Петра (а за деякими варіантами й самого Бога), бо не впізнає їх, тобто вона поводить так через те, що не признала в них небожителів. Підтекстом іде те, що, якби вона знала, вона би не поводитися так брутально та не втратила би своєї панівної ролі в родині¹⁰. Нездатність розпізнати, що є правильно, а що ні, чудово характеризує стан сум'яття пострадянських часів — і не лише з точки зору священного. Впродовж 70 років людям говорили, що вони крокують до світлого комуністичного майбутнього і що капіталізм напасть на робітничий клас, а після 1991 р. ринкова економіка виявилася шляхом у майбутнє. Впродовж 70 років бути релігійним означало бути забобонним і відсталим, а тепер церква повернулася. Церква повернулася, проте деяких священників важко було назвати побожними. І навіть те, що було нормальним релігійним обрядом, піддавалося великим сумнівам.

⁹ Один священник (я не вказую його імені) змінив своє ставлення щодо псалмів за ті кілька років, що я його знаю. Певно, воно тепер ближче до ставлення його церковного керівництва.

¹⁰ Цей апокриф часто має назву "Чому жінки втратили свої права". Див. Hapey 2003, 68-69.

Нездатність жінки розпізнати природу священного є центральним моментом наступного апокрифа, що його часто називають "Як Бог у гості приходив", і в якому йдеться про дуже побожну жінку та її бажання побачити Бога. Вона молиться і просить Бога дозволити їй бачити себе. Одного вечора жінка чує голос Божий: "Завтра я до тебе прийду". Жінка щаслива; вона всюди поприбирала та накуховарила всіляких страв. Вранці хтось стукає в двері. Жінка відчиняє та бачить на порозі вбогу молодицю. Молодиця просить чогось попоїсти, та хазяйка проганяє її зі словами: "В мене для тебе нічого немає. Не бачиш, я чекаю на поважного гостя?" Жінка далі продовжує чекати на Бога. За кілька годин знову стукають у двері. Цього разу на порозі стоїть брудний чоловік, який простягає руки та просить попоїсти. Жінка проганяє і його, кажучи, що не може йому нічого дати, бо чекає на почесного гостя. Очікування триває. Ближче до вечора знову стук у двері. Цього разу на порозі стоїть старий жебрак із простягнутою рукою. Жінка скрикує: "Та що це таке? Чому ви всі сьогодні приходите до мене? В мене нічого для вас немає, я чекаю на поважного гостя". І вона проганяє старця. Опівночі жінка починає молитися та запитує Бога, чому він не прийшов, як обіцяв. Бог відповідає: "Я тричі приходив до тебе сьогодні, та кожного разу ти виганяла мене".

Цей апокриф також багатозначний: з одного боку, тут дилема, як з'ясувати, що насправді є святим; з іншого боку, в ньому ідеться про потребу поважати тих, хто нижчий. Так само, як жінка не впізнала Бога, коли він прийняв образ прошаків, так і жінки, які приймали низький статус і терпіли насмішки за радянських часів, аби виконувати релігійні функції, могли відчувати, що їх не помічають. Апокриф дозволяє їм висловити прохання про визнання тієї важливої роботи, яку вони проводили.

Непокоїв жінок не лише брак визнання чи навіть власна неспроможність розпізнати когось, а й відсутність можливості зробити що-небудь. Принаймні за радянських часів жінки відігравали активну роль, якої тепер їх позбавили. Бажання діяти — тема іншого апокрифа. Ця історія також починається з того, що Бог і св. Петро мандрують світом. Коли надходить вечір, вони шукають, де переночувати. В одній оселі хазяїн каже, що він би радо дозволив зупинитися, але в його дружини от-от мають початися пологи. Бог і св. Петро бачать, що у дворі стоїть чумацький віз і просять хазяїна дозволити їм переночувати під возом, аби лише укритися від собак.

І от вони сплять, аж опівночі в хаті засвітилося. Бог каже Петрові: “Певно, наша хазяйка народила. Піди подивися крізь віконце над піччю і побачиш долю немовляти”. Св. Петро йде та незабаром повертається. “Що ти бачив?” — питається Бог. Петро відповідає, що жінка народила гарного здорового хлопчика, але він утопить під час власного весілля.

Чумак на возі все чув, але не знав, що це розмовляли Бог і св. Петро. Наступного дня він іде до хати й каже батькам новонародженого, що хоче бути йому хрещеним батьком. Батьки відповідають, що він здалека і не зможе бути справжнім хрещеним, але чоловік запевняє їх, що буде найкращим хрещеним батьком у світі. Гріх відмовляти зустрічному, який хоче бути хрещеним, то ж батьки погоджуються. Чумак дотримується своєї обіцянки та добре виконує обов’язки хрещеного батька.

З хлопчика виріс сильний і здоровий парубок. Настав день його весілля. Хрещений батько приходить на весілля та ретельно пересвідчується, щоби ніде не було води: річка далеко, а єдина небезпека — це колодязь, і він накриває його фанерою та оббиває пластикою — так, про всяк випадок. Весілля триває і все чудово, аж ось усі виходять надвір. Несподівано починається сильна злива. П’яний наречений послизається, падає в калюжу й захлинається.

В цьому апокрифі знання не допомагає, бо навіть якщо хтось знає долю дитини, і навіть якщо сам Бог розкрив таємницю тієї долі, люди не здатні її змінити. Цей апокриф має багато інших цікавих аспектів, наприклад, це єдиний почутий мною апокриф, де головний герой — чоловік, отже в ньому відбувається не лише гендерна зміна, а ще кілька змін. Наприклад, у цьому апокрифі знання не наділяє владою: чумак має знання, та все одно нічого не може вдіяти. Якщо підходити з цієї точки зору, апокриф нівелює знання, що його має чоловік (або щойновисвячений священник). Священники, на відміну від побожних жінок, отримали добру освіту; вони можуть стверджувати, що їхнє знання канонічне, від Бога, проте його джерело все одно не впливає на перебіг людського життя.

Апокриф цей примітний і в іншому плані: формально маючи форму апокрифа, він більше відомий як історія про повитуху. В більшості варіантів повитуха, яка поспішає до породіллі, помилково заглядає до її хати через віконце над піччю і бачить нещасливу долю дитини, яка от-от має народитися (Boriak 2002, 34). Засмучена з того, що хлопчик загине в день власного весілля, вона докладає всіх зусиль, аби вберегти його.

Він усе одно топиться (зазвичай — у колодязі). Якщо жіночі обрядові функції, як-от повитуство, дійсно допомогли жінкам взяти на себе релігійну роль у радянський час, тоді ця історія говорить про те, що якби чоловіки перебрали на себе жіночі обрядові функції так, як жінки перебрали чоловічі, вони би не були більш ефективними. А чоловіки перебрали, чи, радше, взяли назад, обрядові функції, коли релігія відновилася. Якщо в апокрифі про те, як Бог у гості приходив, висловлюються сумніви щодо жіночого знання, історія про повитуху поширює ці сумніви й на чоловіків.

Зв’язок між змістом апокрифів і ситуацією, в якій опинилися побожні жінки в пострадянській Україні, зрозуміла. Але чому жінкам було потрібно виговоритися через свої оповідання, і чому вони розповіли все це мені? Цьому є багато причин. Апокрифи — це не просто розповідь, це — виконавство. Коли право виконувати канонічні релігійні тексти забрали собі назад чоловіки, жінки перейшли на інший тип виконання — на народні релігійні тексти, оповідання яких можна розглядати як спробу заволодіти правом на виконавство. Виконавство, як стверджують Савін (Sawin 2002), Біман (Beeman 2007) та інші, створює особливу емоційну атмосферу. В ситуації емоційного напруження виконавство дає більше, ніж просто розповідь. Аналогічну ситуацію можна вбачати в пострадянських цілителях, про яких пише Ліндквіст (Lindquist): вони, можливо, й пропонували психотерапію та інші послуги, та центральним моментом лікування було виконавство, а саме обряд зцілення.

Я була “цільовою аудиторією” з багатьох причин. Якщо апокрифи допомагали передати словами ту ситуацію, в якій опинилися побожні жінки, можна сказати, що я була живим втіленням її. Так само, як жінки опинялися між зруйнованою радянською системою, ностальгією за дорадянським минулим і непевним майбутнім, так і я представляла минуле (бо моя родина покинула Україну давно) і майбутнє (бо я з Заходу — центру капсвіту). Можливо, важливіше те, що я глибоко занурена в народну культуру, але разом із тим я також частина освіченого світу. За радянських часів не мали Біблії чи Псалтиря було нормою, і побожні жінки, які зберігали релігію, поклалися на пам’ять і усну передачу знання. З відновленням церкви письмове слово стало дуже важливим. Святе Писання стало мірилом валідності релігійних дій жінок. Аби довести валідність їхньої віри, жінки говорили мені, що їхні апокрифи походили з письмових джерел: вони твердили, що церква

розповсюджувала книжечки, з яких вони й вичитали апокрифи. Коли я просила показати книжечки, вони казали, що загубили, віддали знайомим або що взяли в приятельки та вже повернули. Я не сумніваюся, що книжечки були; в якийсь момент навіть думала, що відшукала одну з них (Дмитренко 1992), допоки не побачила, що жоден із письмових апокрифів не збігався з тими, які я чула. Джерела, очевидно, були усні, бо всі перелічені тут апокрифи є міжнародними казковими сюжетами, що існують не лише в україн-

ській, але й інших народних традиціях. Незалежно від того, чи за походженням усні, чи письмові, оповідачки розглядають апокрифи як такі, що дорівнюють Писанню. Те, що я, освічена людина, виявила велику цікавість до апокрифів, надавало їм ще більшої ваги. Я не мала можливості провести "взаємну етнографію", за яку агітує Лолесс (Lawless 1993), але я сподіваюся, що мої респондентки схвалили би мою інтерпретацію. Їм завжди дуже приємно бачити мої книжки та статті, написані з їхніх слів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев).— К.: Наукова думка, 1981.
- Гнатюк В. Похоронні звичаї і обряди. Етнографічний збірник.— Т. XXXII.— Львів, 1912.
- Дмитренко М. К., ред. Українські міфи, демонологія, легенди.— К.: Музична Україна, 1992.
- Нолл У. Трансформація громадянського суспільства: усна історія української селянської культури 1920-1930 років.— К.: Родовід, 1999.
- Чубинський П. Мудрість віків: Українське народознавство у творчій спадщині Павло Чубинського. У 2 т.— К.: Мистецтво, 1995 [1874].
- Bauman, Richard. 1984. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- Beeman, William O. 2007. "The Performance Hypothesis: Practicing Emotions in Protected Frames." In *The Emotions: A Cultural Reader*, ed. Helena Wulff. Oxford and New York: Berg Publishers.
- Berger, Harris M. and Giovanna P. Del Negro. 2002. "Bauman's Verbal Art and the Social Organization of Attention: The Role of Reflexivity in the Aesthetics of Performance." *Journal of American Folklore* 115 (455): 62-91.
- Boriak, Olena. 2002. "The Midwife in Traditional Ukrainian Culture: Ritual, Folklore, and Mythology." *SEEFA Journal* VII(2): 29-49.
- Briggs, Charles L. 1992. "Since I am a Woman, I Will Chastise my Relatives." *American Ethnologist* 19(2): 337-361.
- Fine, Elizabeth C. 1999. "Lazy Jack: Coding and Contextualizing Resistance in Appalachian Women's Narrative." *NWSA Journal* 11 (3): 112-137.
- Georges, Robert A. and Michael O. Jones. 1980. *People Studying People: The Human Element in Fieldwork*. Berkeley: University of California Press.
- Havryliuk, Natalia. 2003. "The Structure and Function of Funeral Rituals and Customs in Ukraine." *Folklorica* VIII(2): 7-23.
- Hanchuk, Rena Jean. 1999. *The Word and Wax: A Medicinal Folk Ritual Among Ukrainians in Alberta*. Edmonton: Canadian Institute for Ukrainian Studies.
- Haney, Jack V. (ed. and trans). 2003. *Russian Legends; The Complete Russian Folktale* Vol. V. Armonk N.Y.: M. E. Sharpe
- Haney, Jack V. (ed. and trans). 2006. *Stories of Clever Fools; The Complete Russian Folktale* Vol. VII. Armonk N.Y.: M. E. Sharpe
- Ingram, Anne Marie. 1998. *The Dearly Not-Quite Departed: Funerary Rituals and Beliefs about the Dead in Ukrainian Culture*. PhD dissertation, University of Virginia.
- Jordan, Rosan A. and F. A. de Caro. 1986. "Women and the Study of Folklore." *Signs* 11(3): 500-518.
- Kononenko, Natalie. 2006. "Folk Orthodoxy: Popular Religion in Contemporary Ukraine," in *Letters from Heaven, Popular Religion in Russia and Ukraine*, eds. John-Paul Himka, and Andriy Zayarnyuk, Toronto: Univ. of Toronto Press, 46-75.
- Lawless, Elaine. 1988. *Handmaidens of the Lord: Pentecostal Women Preachers and Traditional Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lawless, Elaine. 1992. "I Was Afraid Someone Like You... An Outsider... Would Misunderstand: Negotiating Interpretive Differences between Ethnographers and Subjects." *Journal of American Folklore* 105(417): 302-314.
- Lawless, Elaine. 1993. *Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries of Wholeness Through Life Stories and Reciprocal Ethnography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lindquist, Galina. 2006. *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*. New York and Oxford: Barghahn Books.
- Mascia-Lees, Frances E. and Patricia Sharpe, Colleen Ballerino Cohen. 1989. "The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective." *Signs* 15(1): 7-33.
- Messick, Brinkley. 1987. "Subordinate Discourse: Women, Weaving, and Gender Relations in North Africa." *American Ethnologist* 14(2): 210-225.
- Meyer, Rachel S. 2000. "Fluid Subjectivities: Intertextuality and Women's Narrative Performance in North India." *Journal of American Folklore* 113(448): 144-163.
- Phillips, Sarah D. 2004 "Waxing Like the Moon: Women Folk Healers in Rural Western Ukraine." *Folklorica* IX(1): 12-46.
- Raby, Dominique. 2007. "The Cave-Dwellers' Treasure: Folktales, Morality, and Gender in a Nahua Community in Mexico." *Journal of American Folklore* 120(478): 401-444.
- Radner, Joan N. and Susan S. Lanser. 1993. "Strategies of Coding in Women's Culture," in *Feminist Messages: Coding in Women's Folk Culture*. Edited by Joan N. Radner. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1-29.
- Rubchak, Marian. 1996. "Christian Virgin or Pagan Goddess: Feminine versus the Eternally Feminine in Ukraine" in *Women in Russia and Ukraine*. Edited by Rosalind Marsh. Cambridge: Cambridge University Press, 315-330.
- Ryan, W.F. 1999. *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- The dream of the Virgin is 298-300.
- Sawin, Patricia E. 2002. "Performance at the Nexus of Gender, Power, and Desire." *Journal of American Folklore* 115(455): 28-61.
- ### Список респонденток:
- Вашенко Катерина Павлівна, 1992 р. нар. Село Королівка Макарівського району Київської області. Інтерв'ю 9 та 11 листопада 1998 р.
- Дзюба Ніна Антонівна, 1938 р. нар. Яготин, Київська область. Інтерв'ю 5-6 червня 2000 р.
- Заєць Олена Іванівна, 1938 р. нар. Село Литвяки Лубенського району Полтавської області. Серія інтерв'ю, починаючи з 12 червня 2000 р.
- Кобець Ольга Михайлівна, 1941 р. нар. Село Добраничівка Яготинського району Київської області. Серія інтерв'ю, починаючи з 2000 р.
- Компанець Євдокія Сергіївна, 1914 р. нар. Село Плоске Носівського району Чернігівської області. Серія інтерв'ю, починаючи з 2000 р. Її наративи також надруковано в монографії Бріціної і Головахи.
- Красовська Євдокія Федосівна. Село Свидівок Черкаського району Черкаської області. Інтерв'ю 16 серпня 1998 р.
- Криворіт Оксана Федорівна, 1918 р. нар. Село Великий Хутір Драбівського району Черкаської області. Інтерв'ю в 1998 р. та багато разів по тому.
- Латиш Поліна (Параскева) Яківна, 1927 р. нар. Село Яворівка Драбівського району Черкаської області. Серія інтерв'ю, починаючи з 2000 р.
- Левченко Тетяна Оксентіївна, 1923 р. нар. Село Королівка Макарівського району Київської області. Інтерв'ю 10 листопада 1998 р.
- Литовка Ганна Сергіївна, 1915 р. нар. Село Плоске Носівського району Чернігівської області. Інтерв'ю 22 травня 2000 р.
- Перепечай Мотря Андріївна, 1923 р. нар. Село Плоске Носівського району Чернігівської області. Серія інтерв'ю, починаючи з 2000 р. Її наративи також надруковано в монографії Бріціної і Головахи (2004)
- Підгайна Тетяна Степанівна, 1927 р. нар. Село Яблунів Канівського району Черкаської області. Інтерв'ю 18 серпня 1998 р.
- Ходорівська Ніна Арсенівна, 1936 р. нар. Яготин, Київська область. Інтерв'ю 5-6 червня 2000 р.
- Хнукало Марфа Якимівна, 1905 р. нар. Село Домантове Золотоніського району Черкаської області. Інтерв'ю 13 серпня 1998 і 2001 рр.
- Шакун Марія Микитівна, 1940 р. нар. Село Кропивне Золотоніського району Черкаської області. Інтерв'ю 11 серпня 1998 р.
- Шкляр Ганна Вакулівна, 1916 р. нар. Село Вовчик Лубенського району Полтавської області. Інтерв'ю 14-15 червня 2000 р.
- Штига Антоніна Миколаївна, 1927 р. нар. Село Яблунівка Білоцерківського району Київської області. Інтерв'ю 11 листопада 1998 р.