

Тетяна Талько

## Деякі аспекти містико-релігійної обдарованості українського жіноцтва в культурно-історичній ретроспективі

*Розглядаються особливості містико-релігійної обдарованості українського жіноцтва та деякі аспекти виявлення цієї харизматичності в історії української культури.*

*The features of mystical and religious endowments of Ukrainian women and some aspects of discovery of this charisma in the history of Ukrainian culture are discussed in the article.*

Актуальність заявленої теми обумовлена притаманним сьогоденню зростанням релігійної активності українського жіноцтва. Нині не лише релігійна, але й світська сфера нашого життя просякнута містичними настроями. Українки виступають не тільки об'єктами релігійного впливу, чи адептами відроджуваної традиційної християнської побожності, але все частіше самі намагаються творити нові форми релігійної духовності, репрезентуючи себе в якості харизматичних особистостей, носіїв втіленої божественної сутності, або окремих вимірів Абсолюту. Спровокована так само жіночою, як і чоловічою харизматичністю творчість у релігійній сфері призвела до своєрідного «релігійного ренесансу» 70–90-х років минулого століття, обумовивши виникнення цілого ряду неорелігійних рухів «Нью ейдж», які сьогодні досить суттєво впливають на життя української спільноти. Існування на теренах сучасної України неорелігійних утворень та скандально відомих сект, очолюваних харизматичними лідерами, потребує аналітики самого явища релігійної харизматичності та виявлення його позитивних і негативних впливів на український соціум. Дослідження подібних феноменів вимагає звернення до історичних коренів і соціокультурних передумов їх виникнення та розвитку. Відтак, акцентування уваги на містико-релігійній харизматичності українського жіноцтва з метою розкриття її суттєвих особливостей та способів історичного виявлення, є актуальним.

Ступінь розробленості теми свідчить, що у вітчизняній гуманітаристиці окремі дослідження, присвячені аналізу означеного феномену, відсутні. Російська та західноєвропейська наукова думка також не переймалася релігійними аспектами буття української жінки та її релігійною харизматичністю. Маємо лише дотичні до означеної проблематики розробки, серед яких перш за все слід звернути увагу на роботи видатних дослідників міфологічного підґрунтя слов'янської релігійності О. Афанас'єва, Є. Анічкова, Дм. Антоновича, Хв. Вовка, В. Гнатюка, М. Драгоманова, О. Знойко, М. Костомарова, Л. Леже, І. Огієнко,

М. Павлишина, А. Пономарьова, І. Срезневського, В. Шухевича та інш. [6; 12].

Концептуально-теоретичне та методологічне осмислення проблеми повинно спиратися не лише на розробки з релігійної проблематики, але й на гендерну традицію, яка започаткувала у 70-і роки минулого століття пошуки причин універсальної жіночої субординації в культурі. Гендерні дослідження дають можливість зрозуміти глибинні соціокультурні причини формування окремих особливостей жіночої релігійної харизматичності в межах тієї чи іншої історичної доби. Серед яскравих та глибоких наукових розвідок останніх років, які допомагають зрозуміти витоки та особливості релігійності українського жіноцтва, слід назвати перш за все дослідження місця та ролі жінки в традиційній українській культурі О. Кісь [5]. Цікавим є також доробок Ол. Лугового, який представив життєписи наших видатних жінок з доісторичної доби і до сьогодення [8]. На жаль, велика кількість охоплених персоналій спровокувала дещо поверхове висвітлення автором долі героїнь.

Стосовно релігійності жіноцтва можливо почерпнути корисний матеріал у книгах, брошурах, періодичних виданнях «Беседа», «Благовісник», «Вера и жизнь», «Християнське слово», «Пробудись!», «Сторожевая башня», «Минарет», «Ознаки часу», «Православная община», «Євангельська нива», «Місіонер», «Ліягона», «Єврейський обозреватель», «Православные Веды» (неоязичництво), «Троянди любові» (бахай) та інших. Ці видання дають уявлення про відношення до жінки та її духовних проблем різних релігійних течій, що існують у наш час.

Доля жінки, яка була вихована у православній традиції і пройшла шляхом воцерковлення, обговорюється самим жіноцтвом не часто. Тим більшої ваги набирають роздуми про особливості жіночої самореалізації у релігійній сфері Н. Соколової, В. Пономарьової, Л. Хорошилової, О. Ніколаєвої [16; 14; 11]. Слід звернути особливу увагу на спробу дослідниць обговорювати та критикувати ті аспекти православної традиції, які мають своїм витоком слова апостола

Павла, що «жони» повинні мовчати у церкві. Тут відзначу книгу Елізабет Бер-Сіжель «Служение женщины в церкви» [2, с. 102–172].

Цікавою і безумовно корисною у плані розвитку означеної теми є дисертаційна робота Наталії Недзельської «Проблема жінки в релігіях авраамістичної традиції». Авторка зупиняється на працях богословів різних конфесій, у яких знайшли відображення загальні принципи та сучасні тенденції і підходи до вирішення сутності та походження жіночого начала, зокрема наголошується, що чоловік і жінка рівні, але різні; підкреслюється, що у певних сферах, як то материнство, виховання дітей, створення домашнього вогнища, сімейний побут, догляд за хворими, перевиховання злочинців тощо жінка має суттєві переваги над чоловіком. Вона незамінна там, де потрібна м'якість, самовідданість, терпіння, наполегливість.

Слід зазначити, що містико-релігійна обдарованість жінки є одним із аспектів вияву її творчого початку і може оприявнювати себе не лише у сфері релігійного служіння, але й у будь-якій сфері людського життя.

На думку окремих дослідників саме уявлення про жіночий творчий початок з'явилося набагато раніше, ніж ідея харизматичного чоловіка-творця. Зокрема, на цьому наполягає М. Хоуп, підкреслюючи, що архаїчна ідея жінки-володарки, яка здатна перетворювати світ, усунена вже в прадавньому образі Великої Богині-Матері. Дослідниця зауважує, що саме завдяки харизматичності у процесі культуротворчого переоблаштування світу відбувається перехід від ставово-визначеного до загальнолюдського. Це явище, характерне для жінок минулого, спостерігається і сьогодні щодо жінок, які стали великими містиками, вчителями, реформаторами [17, с. 133–137].

Особливості релігійної харизми нашого жіноцтва вкорінені у міфологічній та релігійній традиціях прадавніх слов'ян. Космогонічний епос українців наповнений цілим сонмом божистих пар, які виконують функцію множинного у непізнаваності Бога, що в основі має дуальну чоловічо/жіночу природу. Це, наприклад, Лада і Ладю, Діва і Дів, Ягна і Ягн, Ярило і Ярила. Прадавня культурна традиція пов'язувала жіночу харизматичність із здатністю до запліднення та народження нового життя і обожнювала цю здатність. У свідомості наших пращурів втрата цноти у момент єдності Діви і Діва перетворювала їх на мить у Бога-творця, а результатом цього творчого єднання було народження божественної Дитини [15, с. 256].

У міфолого-релігійному світоуявленні наших пращурів жіноче божество матері-землі виступало як першопочаток, в якому втілювалася ідея плодючості, родючості, вегетативна сила. О. Афанасьєв відмічав, що у дощі, що падав на землю давні слов'яни вбачали чоловіче сім'я, яким бог-Небо запліднював свою дружину матір-Землю і вона народжувала із своїх надр розкішні плоди та годувала все на ній суще [1, с. 91]. Релігійне поклоніння землі, зокрема, зафіксовано у здоровіці: «Бувай здорова як риба, гожа як вода, весела як весна, а багата як земля святая!»

Видатний дослідник слов'янської міфології М. Костомаров зазначав, що суттєва частина слов'янського язичництва відноситься до світлопоклоніння і що слов'яни вірили у світлоносну істоту, батька світу Сварога, який також виступав під іменами Свентовіт, Радегаст, Сварожич, Даждьбог. Даждьбог у свідомості наших пращурів поставав як в чоловічому образі сонячного бога, так і у жіночому образі богині. Відмічаючи подібні перверсії божественної природи, в результаті якої одне й те саме поняття могло набувати форму чоловічого і форму жіночого роду, дослідники зазначають, що наше сонце спочатку було жіночого роду. «У яскраво-багряному диску сонця, що сходить бачили племініючий гнівом лик небесної цариці; чистота сонячного блиску збуджувала уявлення про дівоцьку цноту богині, виступаючої на небо у пурпуровому одязі зорі і у сяючому венці променів, як богато прибрана наречена», – писав О. Афанасьєв [1, с. 57]. На противагу більшості культур, в яких світлоносне-сонячне є статусною характеристикою чоловічого, в українській культурі жінка традиційно символізована як сонце і це символічне усунення жіночого в нашій традиції є відображенням «світлоносного» початку жіночої харизматичності.

У пантеоні богів князя Володимира серед чоловічих божеств була єдина богиня – Мокоша, яка виступала посередницею між небом і землею, покровителькою дощів та весняних обрядодійств, великою богинею милосердя, жіночої майстерності, родючості та животворної жіночої сили, покровителькою пологів і заступницею породіль [3, с. 319]. Мокоша як одна із іпостасей Матері-сирої землі була жіночою парою бога-Отця, і подекуди займала у слов'янській релігії більш важливе місце, ніж верховне чоловіче божество, стійко асоціюючись з вегетативною силою землі. Цікавим є те, що часто в традиційній українській рушниковій вишивці жінка-богиня позначалася символом світового дерева,

що вказує на її функцію бути упорядницею Все-світу.

Сакралізація архетипу Матері-землі, в якому втілювалася жіноча містична харизматичність як здатність народжувати нове життя і бути покровителькою всього живого, проходить через усю історію нашої культури. Акцентування материнського першопочатку витворювало особливий світ української культури, просякнутий жіночим лагідним і ніжним, містично-вітальним духом, що реально владарював в житті спільноти. Важливим в плані розуміння цього моменту є зауваження С. Кримського, який підкреслював: «...в Україні внаслідок акцентування образу матері земля сакрально вважалась вищою, ніж претензії верховної влади на батьківське опікування аграрних відносин. Адаже владні структури в Україні не були константними, стабільними, в той час як земля залишалась інваріантною цінністю при всіх перетвореннях влади» [7, с. 294].

Яскравим виявом жіночої релігійної обдарованості є діяльність княгині Ольги, єдиної жінки із всієї правлячої когорти епохи Київської Русі. Серед ролей нареченої, дружини, вдови, правительки, які випали на її долю, найбільш вагомим є роль передвісниці християнства на наших землях. Харизматичність цієї жінки проявилася повною мірою лише після загибелі чоловіка – князя Ігоря. Відповідно до літописних даних її яскрава особиста історія починається досить незвичайно: з помсти за смерть чоловіка. Але не хитрість, владність та жорстокість правительки принесли їй найбільшу шану, і навіть не жіноча краса, дотепність чи вірність. Саме її релігійна обдарованість спонукала літописця стверджувати, що Ольга «...яко вранішня зоря перед сонцем і яко зірниця перед світом. Вона бо сіяла, як місяць уночі. Так ся між невірних людей світилася, як перло в багні, бо були вони закаляні гріхом, не омиті святим хрещенням, а ся омилась святою купіллю, скинула с себе гріховну одіж ветхого чоловіка Адама і в нового Адама втілилась, що ним є Христос» [13, с. 39]. У справі поширення християнства Ольга виявляє риси справжньої подвижниці віри: сильну волю, стійкість, наполегливість. Харизматичність цієї жінки корінням сягає архетипу Великої Матері. Вона виступає «духовною начальницею» Руської землі, «стовпом християнської віри».

Серед містичних харизматичних рис нашого жіноцтва особлива сила й досі приписується материнському прокляттю. Накликати на себе материнський гнів вважалося страшним гріхом. Навіть спротив материнській волі сприймався як подія, що може розгнівати містичні сили

і призвести до неприємностей у житті непослуха. Одним із прикладів існування подібних уявлень є розповідь літописця про нехтування князем Святославом заохочення з боку його матері Ольги до прийняття християнства. Глухота до релігійних почувань та переконань матері, на думку оповідача, привела князя до фатального кінця. Літописець, розповідаючи про нехтування сином материнського прохання про прийняття хрещення, повідомляє про трагічну смерть Святослава, тим самим ненав'язливо спонукаючи до визнання сили містичного материнського дару.

З приходом на наші землі християнства жіноча релігійна харизматичність витісняється на маргінес соціального буття у приватну сферу. На відміну від чоловіків, які виявляли свою обдарованість у публічній сфері та релігійному служінні, жінка реалізовувала своє творче відношення до Бога переважно у сфері сім'ї, оскільки освячене авраамітичною традицією покликання жінки бути дружиною та матір'ю зумовило її другорядні ролі у суспільній та церковно-обрядовій сфері. Християнка постає перед нами у своїй основній якості охоронниці «домашньої Церкви», виступаючи в цій іпостасі як помічниця чоловіка, яка забезпечує йому можливість діяти та перетворювати світ.

Українська жінка, реалізуючи свою містико-релігійну харизматичність в якості творця сакрального домашнього простору, хранительки «домашньої Церкви», доповнює символіку концепту «Дім» як втіленого святого доквілля буття людини, де чоловіче означене як «своя правда, сила і воля», особливим жіночим виміром, що усутнюється у таких сімейних цінностях, як сердечне єднання, материнська ласка, родинне тепло та затишок, врешті, родинна захищеність. Поєднуючись з ідеєю храму як втілення благословення вищих сил, небесного заступництва, домашній простір перетворювався жінкою на місце, де зустрічається небесне та земне. «Домашня Церква» засновувалася на ідеології софійного, освяченого особливою жіночою мудрістю буття. Розглядаючи спосіб, у який жінка створювала і до сьогодні подекуди намагається створювати символіку дому-храму, слід врахувати зауваження С. Кримського, який писав: «...символіка концепту «Храм», яка маніфестує національні святині в українському менталітеті, не обмежується рамками православної церкви, бо християнство в Україні не було одноконфесійним» [7, с. 292–293]. Дім, людська оселя завдяки жіночим зусиллям перетворювався на місце приєднання родини до Благода-

ті життя та любові, ставав антропоцентричним простором, в якому превалювали моральні уявлення.

Перенісши проблему жінки у сферу моральних вимірів, автори в часи Київської Русі зосереджували свою увагу в основному на життях святих жінок. Дилема «добра жінка – зла жінка» в працях Іларіона, Кирила Туровського, Володимира Мономаха, Данила Заточника стала способом осягнення сутності жіночого християнською думкою того часу. «Добра» жінка наділялася якостями цнотливості, байдужості, а іноді й відрази, до статевого життя. «Зла» жінка була носієм неприборканої похоті і спокуси. В цей час започатковує своє життя ідея осяяної благодаттю софійності як основи нашої християнської культури. Вона утверджує богородицький культ серед нашого жіноцтва.

З XIV–XVI ст. філософи та богослови Острозької та Києво-Могилянської академії у зв'язку з міжконфесійними дискусіями поглиблюють розуміння ідеї софійності як Премудрості Божої, реалізованої у Слові. Жіноча харизма пов'язується з присутністю богородицького початку в материнстві. Обговорюються також вимоги до дружин священнослужителів.

У другій половині XIX століття праці вчених сприяли формуванню в суспільній свідомості уявлень про новий український жіночий тип, який був народжений епохою козаччини. Більш вільне й рівноправне сімейне становище українки в цей історичний період призвело до виникнення образів Берегині, нової амазонки, хороброї захисниці православної віри. Загалом жіноцтво козацької пори можна охарактеризувати словами Ол. Лугового, який писав: «...це ті новітні амазонки, що не гірше чоловіків могли постояти за себе, за свої землі і оселі» [8, 103]. Саме в час козаччини постають на південних наших землях поселення, названі жіночими іменами: Мар'янівки, Кулинівки, Ольгополі, Оленіні, Марусині тощо. Очевидно, жінки, імена яких давали назву цілому поселенню, відзначилися неабияк своїми справами та сміливістю. Жінки-войовниці боролися не лише за свою землю та дітей, але й за віру православної. На особливе місце серед таких жінок заслуговує дружина сотника Михайла Завісного Олена. Після загибелі чоловіка під час облоги поляками замку у Бушу ця жінка підпала порохівню й висадила в повітря себе, своїх дітей та решту оборонців замку, а одночасно і близько 4 тисяч поляків.

На межі XIX–XX ст. образ українки набув рис ідеалізації. Українка виступає у творах письменників у романтизованих, благородних образах,

і в той же час як жінка, яка використовує свою харизматичність як містичну здатність полонити чоловіка своєю красою та привабливістю.

Протилежною до творчої релігійної обдарованості нашого жіноцтва виступає такий аспект релігійності, як прагнення до незмінності. Один із типів харизматичних релігійних жінок, як, до речі, і чоловіків, які залишили свій слід в українській історії, можна назвати християнами-фундаменталістами, скориставшись визначенням Реймонда Моуді. Вітчизняна культура демонструє, що саме такий тип харизматичних релігійних жінок мав суттєвий вплив на її історичний розвиток. Віра, яка лежить в основі релігійної харизми носіїв цього типу християнського світогляду зазвичай засновується на абсолютно некритичній і непохитній впевненості в існуванні трансцендентного, і, врешті, кристалізується у систему пристрасних і досить жорстких переконань. Таке закріплення віри у засвоєних і послідовно відтворюваних канонах, догматах та ритуалах представляє собою досить жорсткий і непохитний, часто фанатичний тип релігійності, який претендує на визнання його єдиною істинною формою релігійної віри. При цьому саме ритуально-культува сторона релігійності вип'ячується і їй надається виключне значення. Опора на авторитети (святих подвижників, мучеників віри, кліриків) починає переважати над самостійним духовним пошуком, раціональні докази і свідчення або зовсім відкидаються, або використовуються у апологетичних цілях. Такого роду релігійність зазвичай пишається своєю ірраціональністю та бездоказовістю, засновується на позиції, свого часу проголошеної ранньохристиянським теологом Тертуліаном «Вірю, тому що абсурдно» [9, с. 161].

Релігійність фундаменталістського штибу спонукала багато поколінь жінок і чоловіків, і не лише релігійників, боротися з темною стороною жіночої містичної обдарованості, усунувши в образі відьми. Традиційно в свідомості нашого народу, писав В. Гнатюк, дуже популярною була назва «Лиса Гора», де відбувалися зборища і грища відьом, що вказує на їх обрядове значення. Описуючи відьмацький бік містичної обдарованості українського жіноцтва, дослідник спирався на свідчення «очевидця», який нібито бачив, як довкола найбільшого вогнища на Горі збиралися відьми за старшинством. Їх вигляд свідчить про екстатичний стан містичного єднання з темними демонічними силами світу: «...найстарші відьми з блискучими очима і розчухраними кудрами; між ними сидить на високому троні з хворосту славна їх цариця, з довгою

варехою в руці та з ужевою короною на голові, сама товста, бліда, з маленькими очима і з величезним туловищем. Над огнищем висів на ланцах величезний котел з якимось чортівським варом. Цариця мішала власноручно варехою в тім котлі вивар із вужів, ропух, гадюк, сердець опирів й ріжного отруйного зілля, який опісля відьми й чарівниці розносять по світі людям на отрую, хвороби й смерть. Інші відьми й чарівниці, молоді й родимі дівки з хвостами та розпутні молодичі, зовсім голі або тільки прикриті плахтами, виводили поміж тими огнищами дивні хороводи та ігрища. Одні танцювали, тупцюючи й співаючи довкола великого огнища, підскакували, вибігали з колеса, вивихалися одна другій попід руку або пересувалися поміж ноги; інші, поділені на менші громадки, переверталися догори ногами, перескакували одні другим через голови, ставали дуба, совгалися по піску або ставали з мечиками від терлиць, прискакували до себе, кололи себе і відскакували назад...» [4, с. 49]. Намагання патріархатної культури контролювати жіночу тілесність та чуттєвість спонукала протиставляти дві сторони жіночої харизматичності: святість і добро світу Діви Марії протиставлялися бісівському початку жіночої демонічної природи, світу диявола.

Віра, яка зазвичай починається як бездоказова думка про існування чогось надприродного, часто цим і обмежується. Жінка, як ніхто більше потребує віри в чудо, зокрема в існування життя після смерті. І тут у силу вступає парapsихологічний аспект релігійності, який спонукає сприймати ідею про існування життя після смерті. Втікаючи від важкої реальності у світ ілюзії поза смертного існування, жіноцтво формувало містичну основу для особливого виміру своєї обдарованості – бути вічною Христовою нареченою.

Аскеза як одна із сторін релігійної харизматичності нашого жіноцтва найбільш яскраво оприявлена в монашеському подвижництві. Серед подвижниць віри слід назвати монахинь Київського Свято-вознесеньського Флорівського жіночого монастиря Української Православної Церкви ігумені Агафії (Гуменіцької), подвижниці благочестя черниці Олени (Бахтєєвої) (+1834), постриженки Флоровського монастиря засновниці Серафімо-дів'єєвської обителі прп. Олександри (Мельгунової) (+1789), ігумені Антонії (Фільчиної), настоятельки обителі княгині Олександри Петрової. Монашеське служіння ці жінки поєднували зі справами милосердя. Вони ходили за хворими лазарету, який знаходився на те-

риторії монастиря. Про творче відношення до допомоги хворим та стражденим свідчить той факт, що перші рентгенівські апарати з'явилися в соборі всього рік по тому, як їх винайшли. В 1870 р. при обителі на власні засоби було відкрито училище для дівчаток з бідних сімей різних станів. В монастирі жінка могла зробити релігійну кар'єру, дослужитися до вищих чернечих чинів. Оцінюючи загальний вплив монашества на розвиток суспільства, Н.Недзельська зазначає: «Неминучим наслідком прийняття цього егоїстичного й аморального вчення був зростаючий відхід віруючих від служіння суспільству, концентрація на особистих духовних переживаннях і поява у них презирства до оточуючого життя, в якому вони починали бачити не більше як тимчасове випробування перед життям вічним. Найвищим ідеалом людини в народному уявленні став святий самітник, сповнений презирства до всього земного й заглиблений в екстатичне релігійне споглядання; цей ідеал прийшов на зміну давньому ідеалу самовідданого героя – патріота, готового пожертвувати життям на благо своєї батьківщини» [10].

Узагальнюючи, зазначу, що розгляд історичних вимірів містико-релігійної обдарованості українського жіноцтва спонукає до висновку стосовно її обумовленості характером відносин у патріархатному суспільстві з його есенціалістським поглядом на сутність жіночого та витісненням жінки на маргінес соціального буття у сферу приватного існування патріархальної сім'ї. Жіноча харизматичність усвідомлювалася як містична вітальна сила, пов'язана з заплідненням, виношуванням та народженням нового життя. Християнство надало їй особливого софійного характеру. Материнство було обласроджене богородицькою символікою. Жінка набула статусу Берегині «домашньої Церкви». Святість шлюбного життя та облаштування сімейної оселі як «домашньої Церкви», витворення образу «дому-храму» в нашій культурі відбулося завдяки жіночому творчому початку і стало найяскравішим втіленням її релігійної харизматичності.

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу / А. Н. Афанасьев Славянская мифология / А. Н. Афанасьев. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – 1520 с. 2. *Бер-Сижель Э.* Служение женщины в церкви / Э. Бер-Сижель. – М.: Библиейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 217 с. 3. *Войтович В.* Українська міфологія. / В.Войтович. – К.: Либідь, 2005. – 664 с. 4. *Гнатюк В.* Нарис української міфології. – Львів: Інститут народознавства НАН України. 2000. – 263 с. 5.

Кісь О. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.). / О. Кісь. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 272 с. **6.** Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Либідь, 1994. – 384 с. **7.** Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. / С. Б. Кримський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с. **8.** Луговий Ол. Визначне жіноцтво України. Історичні життєписи. / Ол. Луговий (Олександр Овруцький-Швабе). – К.: «Ярославів Вал», 2007. – 268 с. **9.** Моуди Р. Последний смех // Р. Моуди. – К.: «Софія»; М.: ИД «Софія», 2003. – 352 с. **10.** Недзельська Наталія Іванівна. Проблема жінки в релігіях авраамістичної традиції. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – Київ, 2004. **11.** Николаева О. Православие и свобода / О. Николаева. – М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергтевой Лавры, 2002. – 399 с. **12.** Огієнко І. Укра-

їнська культура. Коротка історія культурного життя українського народу. / І. Огієнко. – К.: «Абрис», 1991. – 272 с. **13.** Повесть минулих літ. // Літопис руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – XVI – 591 с. **14.** Пономарева В. В., Хорошилова Л. Б. Мир русской женщины: воспитание, образование, судьба. XVIII – начало XX века. / В. В. Пономарева, Л. Б. Хорошилова. – М.: ООО «ТИД – «Русское слово – РС», 2008. – 320 с. **15.** Рубан В. Внутрішня суть відання орійської віри українського обряду. // Космос Древньої України. Трипілля – Троянь: Мітологія. Філософія. Етногенез. – К.: Книга. 1992.- 303 с. **16.** Соколова Н. Н. Под кровом Всевышнего. / Н. Н. Соколова. – М.: Храм Преображения Господня в Тушино, 1999. – 464 с. **17.** Хоуп М. Сущность женщины: Ее сила, тайна, архетипы. Ее Богиня. / М. Хоуп. – М.: ООО Изд. дом «София». 2006. – 224 с.

## Людмила Таран

### «Бути самій собі ціллю»

(Автобіографізм у творчості сучасних жінок-авторів)

*У статті розглядаються причини до творення автобіографічних текстів жінками-авторами, які працюють у сучасній українській літературі, на тлі розгляду основних положень цієї проблеми класиками світового гендерного аналізу.*

*This paper addresses the reasons for creating autobiographical texts by female writers in contemporary Ukrainian literature. Research of the problematic of autobiographical women's writing in classical works of gender studies serves as a background for our analysis.*

#### «Дайте жінці ще сто років...»

«Чи може підпорядковане промовляти?» – свого часу саме такою словесною формулою висловила проблему присутності/неприсутності жінок у світовій культурі відома дослідниця постколоніального дискурсу Ґаятрі Чакраворті Співак. Ця формула досі, на жаль, може стосуватися й ситуації в Україні, хоча, здавалося б, жінок-авторів у нашій літературі не бракувало ніколи. Інша річ, **щ о і я к** саме вони промовляли та промовляють. Чи завжди вони виявляли свій світ як самобутній, «ізсередини», чи відтворювали себе такими, якими бачили або хотіли бачити їх чоловіки?

Можна говорити про дві умовні групи жінок-авторів: перша – ті, що пишуть у традиційному руслі патріархального дискурсу, не усвідомлюючи його «пасток». Друга – письменниці, які вириваються з загального традиційного потоку, намагаючись напрацювати нове бачення, котре відтворюють у жіночому письмі. А що таке *жіноче письмо*? «Неможливо дати визначення жіночої практики письма, і ця неможливість існуватиме завжди, якщо ця практика не буде затеоретизованою, закритою, закодованою, але це не означає, що її нема взагалі» (Гелен Сіксу) [6. с. 1].

Що ж до конкретних українських реалій, то в сукупності своїй проза сучасних жінок-авторів перебуває на марґінесі уваги поточної критики, літературознавчих досліджень. Хіба що літературна журналістика вділяє їй певну увагу. Але – який дискурс переважає в таких рецензіях? Відповідні гендерні стереотипи спрацьовують уже тоді, коли йдеться про дефініцію. Справді, чи це аж наскільки принципове питання: «проза жінок» а чи «жіноча проза»?

Активний останніми роками прихід жінок-авторів у літературу – справді помітне явище нашого культурного життя. Причин тут можна добачити як мінімум дві (коли не брати до уваги потребу самореалізації, що, звісно, дуже суттєво). Перша: зростає цікавість до приватного життя і мало оплачувана письменницька праця, яка воленс-ноленс задовольняє жінок-авторів.

Коли обговорюється їхня творчість, так чи інакше в устах чоловіків виникають словосполучення-маркери: «істерично-феміністичні тексти», «необхідно завжди залишатися жінкою», «новітня жіноча проза спробувала поєднати феміністичні ідеї з традиційними цінностями нашого суспільства». Кожна така «оцінка» чи «дефініція» потребує додаткового з'ясування