

ДО ПИТАННЯ ПРО СТАТУС ЖІНКИ В ТРАДИЦІЙНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

На фоні політичної історії соціальна та етнічна історія народів пострадянського простору, в тому числі українців, на жаль, вивчена недостатньо. Етносоціальні процеси довго розглядалися лише з погляду класової боротьби. Однак етнічна історія – це не механічна сукупність окремих локальних кризових ситуацій, а тривалий еволюційний і трансформаційний процес, для якого повстання чи війна є ситуацією екстремальною і винятковою, хоча й закономірною. Що ж саме відбувалося з народом століттями, які форми самоорганізації, самовиживання притаманні українцям, – ці питання лишаються практично невисвітленими.

Однією з актуальних проблем соціальної історії будь-якого народу є модель і форми взаємодії двох статей, які в різних традиціях є інакшими. Тривалий час суспільство орієнтувалося на європейські стереотипи гендерних стосунків. Нині досить популярними в світі є американські моделі. Однак вивчення етнічних традицій статусних питань статей може лише збагатити соціальну практику. Леопольд фон Захер Мазох, який чимало прожив у Галичині, вважав: “Латинський, італійський, французький впливи довго і необмежено панували в освіченому світі; багато в чому вони повинні були пом’якшити німецький та англійський; слов’яни теж братимуть участь у загальному творенні людської культури. Європа має багато чого очікувати від них, і насамперед – у перетворенні суспільства та в стосунках чоловіка й жінки”¹.

Щоб уявити собі деякі особливості статусу жінки в традиційному українському суспільстві, треба бодай кількома словами окреслити соціальну організацію українського села доіндустріального періоду. Традиційне село – це досить складний етносоціальний організм, який кардинально відрізняється від соціальної організації міста. Воно має принципово інакшу (ніж у місті) мережу соціальних зв’язків, для якої характерним є пріоритет різних типів спорідненості (кровної, свояцтва, духовної, фіктивної, територіальної тощо). Їй притаманна чітка ієрархія, базована не тільки і не стільки на майновій та професійній диференційованості (у порівнянні з містом село в цьому плані було досить однорідним), не на відношенні до продуктивних сил, а передусім на статево-віковій стратифікації, на відмінності економічних і соціальних (обрядових і необрядових) функцій окремих статево-вікових груп. Це означає, що мешканці одного села, становлячи певну цілісність, територіальну спорідненість, були поділені, з одного боку, на родинні групи, з нечітко окресленими межами. Система спорідненості мала дифузійний характер, характер “родинної неперервності”, оскільки в одну родинну (кровно-споріднену) групу через зв’язки свояцтва, духовної і фіктивної спорідненості проникали представники інших кровно-споріднених груп, так що в кожному селі практично всі були пов’язані зв’язками чи то кровної спорідненості, чи свояцтва або інших, фіктивних чи духовних, типів спорідненості. З іншого боку, населення села було поділене на статево-вікові групи. Кожна така група мала свої права (зокрема, у сфері звичаєвого права) й обов’язки, чітко визначені економічні функції (скажімо, види робіт, які належало виконувати); соціальні функції (ритуальні та громадські обов’язки); етикетні норми (кожен представник статево-вікової групи знав правила комунікації з іншою групою, у ці правила входили комунікативні формули й типи поведінки). За нормами звичаєвого права (звичаєво-нормативної традиції), порушення усталених норм, що стосуються статево-вікової стратифікації, викликали різну реакцію громадськості: від співчуття заперечення (громадські осуд, висміювання, бойкот, ігнорування тощо).

Така схема соціальної структури патріархального села більш-менш стабільна для всіх, принаймні європейських, традицій. Відмінності полягають не в суті, а в формі і ціннісних орієнтаціях. Так, наприклад, що стосується поділу соціальної активності на дві великі соціальні сфери – приватно-родинну й громадсько-общинну, то вся світоглядна система українців, а також форми самоорганізації, землевладіння та землекористування, виживання і соціальної саморегуляції свідчать про те, що для українця традиційного суспільства центр Всесвіту – це він сам зі своєю родиною і садибою². На відміну від росіянина, зорієнтованого на колектив, громаду (общину), пріоритетом для українця є не общинне, громадське³, а приватне, родинне. Це не звує громадську активність українців, як ми побачимо далі, а лише ставить ціннісний акцент.

Саме така модель соціальної організації українського села і є висхідною точкою дослідження статусу жінки. Часом наші сучасники переносять свої уявлення (як представників постіндустріального (інформаційного) суспільства) про ідеальний розподіл соціальних функцій між статями – на доіндустріальне суспільство і вбачають в останньому дискримінаційні тенденції. Це принципово хибний підхід.

Адже цілком імовірно, що наші нащадки через сто років вважатимуть наші устремління до унісексу не такими вже й ідеальними. Кожну епоху, кожне суспільство треба приймати як даність. Для традиційного суспільства актуальною є статеві-вікова стратифікація. Це означає, що питання про статус жінки у традиційному суспільстві має сенс, якщо воно розглядається не на фоні усього суспільства, а в межах окремих статево-вікових груп.

Сучасний погляд на статус жінки в суспільстві зводиться до того, що він тим вищий, чим активніша участь жінок у громадсько-політичному житті, а також у професійній діяльності. У традиційному суспільстві основна соціальна функція жінки реалізувалася у родинній сфері. Це питання, природно, досить детально розглядалося етнографами у зв'язку з вивченням сімейного побуту, обрядовості, історії сім'ї тощо⁴. Ми не будемо зупинятися на функціях жінки як “хранительки”, “жінки-матері”, які досі мають як палких прихильників і прихильниць, з одного боку, так і скептиків та противників (противниць), з іншого. Наше завдання не ідеалізувати їх і не боротися проти них як дискримінаційних, а лише дати історичне обґрунтування їхньої стійкості.

З погляду світоглядних і ціннісних констант, для людини традиційного суспільства головна мета життя і головна ціннісна домінанта – це продовження роду. Решта – суєта суєт, другорядне, відносно, минуле. В основі ідеї продовження роду лежить інстинкт самозбереження, і до того ж не збереження власного “я” (для первісних суспільств поняття “я” не існувало), а збереження певної спільноти, соціуму. Саме тому в усіх народів виробилася ціла система відтворення і збереження здорових, повноцінних нащадків. У цю систему входили не лише чисто фізичні форми захисту, а й форми захисту соціального. До останніх належав й інститут шлюбу, і особливо суворі (з нашого погляду) правила поведінки жінки: адже колись саме від неї більшою мірою, ніж від чоловіка, залежало повноцінне відтворення і збереження роду. На думку наших сучасників, уявлення про священність шлюбу, заборону розлучень, дівочу честь можуть видаватися смішними й атавістичними забобонами, моральними рудиментами. Однак мораль не виникає на голому місці, вона завжди має під собою реальне підґрунтя. І цим підґрунтям завжди був інстинкт колективного самозбереження. Саме тому народна мораль, по суті, – це система колективного самовиживання, збереження роду, соціуму і, як наслідок, етносу.

Статус жінки традиційного суспільства завжди пов'язаний зі шлюбом. Чим більше наближався шлюб до ідеального, тим вищий статус мала жінка (це стосується також і чоловіка) в суспільстві. В поняття ідеального шлюбу входили такі показники: здорове тілом і духом подружжя з купою здорових, доглянутих дітей; порядок, тобто не лише фізичний порядок у домі та в господарстві, а й правильний спосіб життя з дотриманням календарного річного й тижневого розпорядку, всіх табу, вимог, моральних принципів та етикетних норм, прийнятих у даному суспільстві.

Жінка, яка не реалізувала себе в шлюбі – покритка, стара дівка, вдова, “московка” (“солдатка, “соллом’яна вдова”), дружина п’яниці тощо, – вже автоматично ставала позастатусною. Таких жінок не кликали у хресні матері, у коровайниці, у весільні свахи, оскільки вважалося, що вони своєю участю в сакральних діях (весілля, народження) можуть “запрограмувати” подібну долю дитині чи подружжю. З ними також неохоче кумилися, родичалися, сваталися, вступали у майнові стосунки.

Особливо жорсткими були громадські санкції проти “покриток”, про що існує велика кількість свідчень⁵. Фактів покарання спокусників набагато менше⁶. Народна приказка з цього приводу каже: “На козаку нема знаку”⁷. Сучасні культурологи й соціологи вбачають у цьому дискримінацію жінок у традиційному суспільстві, етнографи ж – той самий інстинкт колективного самозбереження, де функція продовження та збереження роду і формально і фактично залежала більшою мірою від жінок, аніж чоловіків.

Каліки й блаженні також були позастатусними особами на селі, що не було жорстокістю, а означало, що вони “випадали” з кола внутріобщинної комунікації. Традиція ізоляції фізично неповноцінних осіб з общини є дуже давня. Вивчаючи етнографічні матеріали первісних і потестарних суспільств, бачиш закономірність: до таких людей виявляли різні форми громадського неприйняття – від “не помічання” до убивств новонароджених дітей-калік. “Слово “у-род – позбавлений “роду” в прямому значенні, тобто “фізично ушкоджена людина”. Це і скопець, і безумний, і епілептик – кожен, хто не може з певних причини продовжити свій рід. Християнство поставилося по-новому до цієї групи людей, усіяко опікувалося ними, підготовувало їх при церквах, оскільки “блаженні нищі духом”, і особливу ціну мають ті, на кому закінчується рід. (...) Фізичні недоліки немовби гарантували святість духу – думка, абсолютно неможлива в родовому суспільстві”⁸. Саме тому у ставленні до таких людей в українському традиційному селі виявлялася амбівалентність. Їх жаліли, допомагали, однак водночас ізолювалися від них.

Фізичні дані жінки були дуже важливими для її індивідуального статусу. Стереотип “жіночої краси” в суспільстві відповідний до економічних і соціальних функцій жінки, з одного боку, і до антропологічного типу, що склався в тій чи іншій місцевості, з другого. У степових і лісостепових районах України, де жінці доводилося долучатися до видів робіт, пов'язаних з фізичною витривалістю, цінувалася так звана “козацька” порода – велика, міцна жінка. Статні жінки користувалися “великим попитом” у шлюбній практиці чумацьких родин, де специфіка промислу вимагала від усіх членів сім'ї фізичної сили.

“Галицькі жінки не є господинями дому в німецькому сенсі, вони вмюють керувати господарством у широкому розумінні...”, – спостеріг в українських жінках Л.Мазох⁹. Саме тому у фольклорі можемо зустріти такі слова: “Був собі чоловік да жінка, і мали собі три дочки, і такі були погані, що гидко й скіпками взять, а сама менша дак така ж гидка, така гидка – шкварливая (тобто худа. – М.Г.), низенькая, броватая, губатая, вирячковатая...”¹⁰. А в поліських регіонах, де поширений був низькорослий антропологічний тип, оптимальний для виживання у лісистій зоні, побутовала приказка: “Велика жінка – для роботи, маленька – для любові”¹¹.

Для авторитету в сільській громаді важливе значення мало уміння господарювати. Багата, однак ледача, невміла, марнотратна господиня, у якої господарство йшло “на спад”, не користувалася повагою в селі, на відміну від біднішої, у якої все “прибувало в дім”.

Тобто сімейний статус жінки був водночас і статусом громадським. Між громадським і сімейним не було теперішньої чіткої межі. Сімейне життя було на виду у всієї громади. Вона пильно стежила за поведінкою кожного: у суспільстві виробилися різноманітні громадські санкції проти поганих сім’янинів¹². Життя сімейної пари стосувалося усієї родини (як з боку дружини, так і з боку чоловіка), кумів сусідів. Сімейний гандж (наприклад, покритка, п’яниця) автоматично понижував статус усієї сім’ї та роду. Таких сімей і родів цуралися, до дочок рідше засилали сватів, синам частіше відмовляли (не “подавали рушників”, “носили гарбуза”) тощо.

Ми можемо вбачати в цьому негуманність, жорстокість, дискримінацію, однак варто зрозуміти, що для малих соціальних організмів, якими є сільські громади, найважливішою умовою виживання є стабільність. Будь-які дестабілізуючі елементи руйнували громаду як спільноту, вносячи хаос, конфліктність, психологічне напруження в життя людей, агресивність, тож громада піклувалася, щоб у селі був порядок. Уявлення про порядок передбачало суворе дотримання всіх норм звичаєвого права, ритуалу і народного етикету. Вчинки, що ігнорували якусь із цих норм, вважалися аморальними, деструктивними, тож засуджувалися громадою. Існування однакових норм і принципів у різноетнічних традиційних суспільствах свідчить про те, що вони були абсолютно необхідними на тому етапі розвитку суспільства; це були механізми виживання малих соціумів – сільських громад.

Отже, стосовно традиційного суспільства, українського особливо, родинна сфера не є різко відділеною від громадської. Авторитет жінки у сім’ї, в родині, її “слава” (репутація) – це водночас і її громадський статус.

Але жінка посідала певне місце і у власне громадському житті села. Перш ніж розглянути це питання, нам потрібно дещо змінити наші стереотипні уявлення про громадську діяльність у межах сільської спільноти, яку ми слідом за етнографами XIX ст. пов’яжемо лише з управлінськими функціями сільської громади. Якщо дивитися на громадське життя традиційного села лише під таким кутом зору, то громадська активність дійсно є прерогативою чоловіків, адже старостами (війтами) і членами староств (сільських рад, управ, громадських урядів тощо) жінки не обиралися і не призначалися¹³. Це не є чимось винятковим. Практично в усіх суспільствах – і дополітичних (потестарних) і політичних – влада, вище керівництво завжди перебувало в руках чоловіків. Однак щодо традиційних суспільств цей факт аж ніяк не свідчить про загальний статус жінки, а лише про розподіл соціальних функцій між двома статями. Такий розподіл зберігався і в українському селі.

Однак що таке керівництво сільською громадою? По-перше, ця діяльність, як правило, не була суто громадською, а лише адміністративною, і певним чином залежала від владних структур. Якщо й існувала практика демократичних виборів керівників сільських управ, то загальна тенденція – це менша або більша залежність цих керівників від повітового (земського, полкового) начальства. Для мешканців села статус таких осіб пов’язувався якоюсь мірою з офіційною владою. І цей статус значною мірою не є фактичним, а лише формальним. По-друге, в компетенцію сільських рад (управ, урядів) входили такі питання, які без сімейної ради, без участі жінки не могли вирішуватися одноосібно чоловіками. Передусім це стосується проблем, пов’язаних з землею, з облаштуванням доріг, дотриманням санітарно-гігієнічних норм, виконанням громадських робіт тощо.

Щоправда, жінки могли й не бути фізично присутніми на зборах, сходках, не брали участі у виборах сільського керівництва. Опитування старшого покоління в різних регіонах України показало, що питання про участь жінок у сільській управі, в адміністративній діяльності, у виборах сільської адміністрації просто не виникало. Щодо перерахованих пунктів респонденти знизували плечима, говорили: “не положено”, “не прийнято”, “не обирали і все”. По-третє, порівнюючи життя російських общин, які мали досить широкі повноваження¹⁴, з українськими, відзначається певна декоративність останніх.

Отже, адміністративно-управлінська функція не може вважатися ідеальним показником статусу чоловіка в українському суспільстві, а тим більше, статусу жінки. Взагалі, для українок був актуальним чинник особистої свободи, демократизму, як у власній сім’ї, так і поза нею. Він реалізувався якнайповніше, звичайно, наскільки це було можливо в умовах патріархального суспільства. “Коли полька володіє чоловіком, великоросіянка хоче йому підкорятися, як німкеня, то малоросіянка вимагає рівності з ним. При кожній нагоді в ній спалахує нестримна козацька вдача, що не визнає жодного пана і жодного

слуги”¹⁵. Саме тому жінка досить іронічно ставилася до “чоловічих забав” у намаганні керувати в принципі некерованою українською сільською громадою, що мала вигляд сукупності приватно-власницько-родинних колективів. На Київщині на збори, де старосту “настановляли” десятники (представники окремої вулиці, кутка), “баби не йшли: сміялися, як яка йшла”¹⁶.

Однак управлінськими питаннями життя сільської громади не обмежувалося. Громадське життя – це щоденна внутріобщинна комунікація і діяльність, передусім ритуальна, календарно-обрядова, яка є потужною формою не просто внутріродинної, а внутріобщинної комунікації. У святкові періоди відбувається активна внутріобщинна комунікація як по горизонталі (окремі статево-вікові групи активно спілкуються: разом виконують певні ритуальні й аригуальні обов’язки; куми, сусіди, родичі ходять у гості один до одного), так і по вертикалі (старші спілкуються з молодшими, передаючи досвід виконання календарних обрядів, пісень, танців; молодші активно відвідують старших, зокрема, досі існує звичай, коли на Різдво та Великдень вся родина збирається у найстаршого члена роду).

Треба зазначити, що календарна обрядовість як частина народного календаря – це не просто спосіб святкування, відпочинку, вона несе в собі важливі соціальні функції, будучи однією з форм самоорганізації і самозбереження соціуму сільської громади. Чим насиченіший календар традиційних свят і обрядів, тим більшою мірою група, община чи громада є консолідованою і зорганізованою, тим менше піддається зовнішнім впливам і руйнаціям. Надзвичайно важлива річ, яку дослідники часто випускають з огляду, це те, що з народним календарем у традиційному суспільстві пов’язуються уявлення про порядок. Адже народний календар – це відшліфований досвідом багатьох поколінь оптимальний для даної місцевості розпорядок життя сільської громади: черговість виконання різних видів робіт, поперемінна зміна інтенсивності праці і відпочинку, різних раціонів харчування, оптимальних термінів для репродуктивних функцій тощо¹⁷.

Як свідчать етнографічні записи й численні опитування, головним гарантом і охоронцем чіткого дотримання та правильного виконання народного календаря і народного обряду була жінка. Оскільки в її розпорядженні була кухня, тож саме від неї залежало дотримання посту (хоча й без нього рослинна їжа переважала в раціоні пересічного українця). Від жінки залежав вчасний розпочаток підготовки до свят, адже перед усіма святами відбувалося обов’язкове напівритуальне очищення, оздоблення хати тощо. Старші жінки завжди консультували молодих у проведенні тих чи інших календарних свят або весільного обряду. Заборони серед тижня (окрім неділі, коли заборонялося працювати усім) мають “жіночий характер”: табу на всі види жіночих робіт, а також на вживання скоромної їжі в “жіночі дні” (середа та п’ятницю).

Перейдімо тепер до інших видів громадської – неритуальної – діяльності, на якій етнографи рідше концентрували увагу. Умовно назвемо її “благодійницькою діяльністю”. Від форм “колективної взаємодопомоги” вона відрізняється тим, що це була цільова допомога. В кожному селі завжди були старі, самотні люди, сироти, каліки, неповні сім’ї вдів та вдівців, багатодітні сім’ї, які перебували в особливо скрутному становищі. Традиція веліла допомагати таким людям. Вона мала часом напівритуальний, часом побутовий характер. Ми спробували провести опитування зусиллями студентів кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського університету, концентруючи увагу респондентів на цій деталі громадського побуту.

Практично в кожному селі на великі свята – Різдво, Великдень, храмове свято, часом просто в неділю жінки розносили їжу чи одяг тим, хто цього потребував. У с. Ничипорівка Яготинського р-ну (Київщина) роздавали на Різдво “кутю з узваром, на інші свята – пиріжки, хто що міг: ковбасу, сало, часом – речі”¹⁸. Той, хто розносив, зайшовши в хату, казав: “Зрастуйте вашій хаті! Як Ви маєте? Як здоров’я?”. Той, хто приймав дар, ставав навколішки і казав: “Вам Бог дав, а Ви нам дали”; “Ліпше давати, чим брати”¹⁹. Місцева назва звичаю рознесення їжі в цьому селі – “щедрівки”²⁰. У багатьох селах спеціального “звичаю на свята розносити по хатах бідних людей чи багатодітних м’ясо, випічку, страви не існує масово, але, звичайно, на кожній вулиці є дві чи більш добрих господинь, які з радістю і своєю сім’єю нагодують і віднесуть біднішим, чи в сім’ю, де багато діточок, чи так, щоб була причина зайти до когось погомоніти”²¹. Зокрема у с. Вертіївці Ніжинського р-ну Чернігівської обл. такого спеціального звичаю також немає, але “просто так допомагали старим людям, хто чим може. Інколи город допомагали обробити. Чоловіки заготовляли на зиму дрова. В день поминок роздавали старим випічку, яблука, щоб пом’янули померлих, а ті, приймаючи, говорили відповідні слова”²². Взагалі практично в усіх селах України досі існує звичай, коли жінки, приходячи на похорони, приносять яйця, сир, молоко, консервації, м’ясо, ковбаси, хліб, горілку. У с. Гатне Києво-Святошинського р-ну звичаю розносити їжу не існувало. Здебільшого запрошували бідних людей, якщо хтось справляв поминки по померлому²³. А ось як це було на чорнобильському Поліссі: “У нас, наприклад, там як от уже хто багатший трохи, до як які вже счітається поміналніе там празнікі, док у нас по хатах там у кого є м’ясо, там у кого є, хто наловіт ріби, а то разнеє, док на поміналніе: скукі поміналніх дедов є так за год, то їх помінают. У нас помінают чотири чи п’ять разов за год. А в нас помінают і в церкві, дома варят вечеру, от уже такий день, дак хто

наловіт риби, док хоче шоб і пятым і шестым обделіть. Ну, шоб і тому, і тому даяь, занесті. Шоб, так сказаяь, помінкі своїх родітелей. Отаке. А у вас не-е. У вас як йому шо даяь от себе, дак он уже і лучше би око дав выколоть... Мелочни, не такіе, як у нас. Не. Або як у нас, напрымер, у кого, чувствуюш, молюка нема, дик не раз і не два, а сколькі на протяженіі сезона лета, а у вас толькі купі, а больше нікто не вздумаяь в жыні, або заробі у його, дак за те зароблене, до ще йому іще заплаі. А в нас не так уже"²⁴. У с. Ніжыловічі Макарывського р-ну Кыівської обл., куды перейхала автор сказаного пільа аваріі на Чорнобыльській АЕС, подібного звычайу не було; хоча часом на Рїздво чы на Паску, господыня несла шматочок сала чы м'яса комусь. "А так бідні ходылы просыть, то ім давалы"²⁵.

Прыродно, шо ці звычайі є надзвычайно важлывымы не лыше з погляду простої людської гуманності, а й збереження сільської громады як соціуму, як спільноты. Ця важлыва соціорегулююча функція была прерогатывою жыноцтва, хоча, рїшення могы прыйматыся колектывно, разом з чоловікымы.

Цікавым аспектом гендерных проблем є пытання розподілу трудовых і професійных обов'язкыів між чоловіком і жынкыю, до вывчення якого етнографы ставылыся досыть уважно. У ХІХ ст. чоловікы-селяны займалыся хлїборобством і частково ремеслом (ковыальством, шевством, гончарством); "жынкы – прыготуванням обїду, вечері, пранням білызны, выготовленням пражі, полотна, утрыманням хаты в чыстоті, роботыю в полі разом з чоловікымы: жалы, громадылы, сапалы, – а також няньчылы дїтей"²⁶. "На дружыну прыпадають такі роботы: готуваты їжу, слїдкуваты за молочным господарством, выховуваты дїтей, обшываты дїтей і чоловіка, улїтку їздыты в поле, полоты, громадыты, в'язаты хлїб, а іноды навіть і возыты як сїно, так і снопы. Якщо чоловік йде на заробіткы, то для тых робіт, які падалы на чоловіка, наймається поденчык або робітнык за грошы чоловіка"²⁷. "Маты пры жывому батькові корыстується владыю розпорядныці домашнього господарства, вона завїдує молочною справою, птыцею і взагалі рїзнымы прудуктамы, за вынятком зернового хлїба і велыкої рогатої худобы, чым розпоряджається батько"²⁸. Вважається, шо жынкы на Україні не выконувалы фізычно важкых робіт, хоча антропологычний тып (статура) жынкы центральної та південної зон Україны свідчыть про її фізычну сылу. В радянський час показныком рївноправності чоловікыів і жынок стало долучення останніх не просто до "чоловічых" професій, а до выконання фізычно тяжкых выдів робіт. Ідеалом стала жынка-ударныця, жынка-стахановка, жынка з відбїйным молотком у руках. Ныні суспільство вбачає в цьому дыскрымінацію жынок.

Колы шо до пытання розподілу робіт інформацияі не бракує²⁹, то дешо менше увагы дослїдныкы й збырачы надавалы так званым сільськым спеціалызаціям чоловікыів і жынок. Якщо проаналызуваты дїялыньсть статей поза основнымы обов'язкымы, то можна переконатыся, шо чоловікы-спеціалысты булы пов'язаны здебільшого з матеріалным (ремесламы передусім), в той час як жынкы – з сакральным, віталым. Це – "бабы-пупорїзкы" (акушеркы); бабы, шо "стерезуть мерцїв" чы обмывають їх; бабы-шептухы (попередныці лікарыів); коровайныці (жынкы, шо выпїкають весільны хлїб, який символызував шлюб); голосільныці; кухаркы (цікаво, шо в українців традыціі чоловічого кухарства не існувало). Перелїчені особы корыстувалыся велыкым авторытетом і повагою у громаді. Адые для традыційного світогляду надзвычайно суттєвымы є пытання жыття і смерті, прычетності до кльчовых точык жыттьового цыклу, сакрального³⁰.

Отже, традыційне україньске село доіндустрїального перїоду належыть до патрыархального тыпу. На жынку покладалося набагато більше відповідальності за якісьньсть прудовження роду і соціалызацію, тому до ных булы пїдвыщені вемыгы у сфері моралі й досыть суворі санкціі за їх порушення. Однак, як відзначают дослїдныкы норматывної етнографії шо до традыційных суспільств, "незважаючи на те, шо більшысть (...) порядкыів дїють надзвычайно жорстко, вони далеко не завжды вызначають реалньні відношення й індывїдуальну поведїнку"³¹. Шо до україньского суспільства можна сказаты, шо патрыархальньсть укляду мала свою спецыфіку. Главенство чоловіка було скорїше більше формальным, етыкетным, аныж фактычным. З жынкыю ж пов'язаны уявлення про порядок, про сакральне й віталне. Жыноцтво грало суттєву роль у внутрыобщынній комунїкаціі, у вытворенні громадської думкы, в регуляціі соціалньных відносын та в збереженні етнїчної традыціі. "Якщо польку называють француженкою, то велыкоросїянка – це брытанка, а малоросїянка – іспанка Сходу. Полька прагне наказуваты, малоросїянка ж – буты вільною"³².

¹Мазох З. Жыночі образкы з Галычыны // Мазох Л. Выбрані творы. – Львів, 1999. – С.31.

²Докладньше про це дыв.: Грымич М.В. Традыційныи світогляд та етнопсыхологычні константы українців. – К., 2000.

³Під "громадськым" мы розумїемо не те, шо стосується або належыть громаді = общыні (тут мы вжыватыmemo термін "общынньныи"), а як сынонім до "суспільныи" (рос. "общественньныи").

⁴Подаємо деякы з ных, в якіх містыться докладна бібліографія: Пономарев А.П. Развыте семьи и брачно-семейных отношений на Украйне. – К., 1989; Борысенко В.К. Весільні обрыды та звычайы на Україні. – К., 1989; Чмелык Р. Мала україньска сім'я другої половыны ХІХ – початку ХХ ст. – Львів, 1999.

⁵Клебановскыи П. Средства исправления от развратной жызы в крестьянском быту Малороссыи // Архыв Императорского Русского Географыческого общества. – Разряд 16, оп.1. – № 29; Гнатыюк Д. Пїсня про покрытку, шо втопыла дытыну. – Львів, 1919. – С. 46; Кузеля З. Дытына в звычайых і віруваннях україньского народа // Матеріалы до україньско-руської етнології. – Т.8. – Львів, 1906; Сумцов Н.Ф. Досыткы и посыделкы. – К., 1886. – С. 2;

Вовк Хв. Студії з української етнології та антропології. – К., 1995. – С. 228; Пономарьов А.П. Шлюбні звичаї // Українці. – Т.1. – К., 1999. – С.421.

⁶Пономарьов А.П. Шлюбні звичаї. – С.431.

⁷Зап. студенти кафедри етнології та краєзнавства історичного ф-ту Київського університету ім. Т.Шевченка в с. Ничипорівка Яготинського р-ну Київської обл. від Н.Ф.Горієнко і А.О.Гаврилко в січні 2000 р. за питальником з соціальної антропології, складеним М.Гримич.

⁸Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л., 1986. – С.31 – 32.

⁹Мазох З. Жіночі образки з Галичини. – С.30.

¹⁰Народна казка “Песинський, жабинський, сухинський й золотокудрий сини цариці” // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край: Материалы и исследования, собранные П.Чубинским. – Т.2. – СПб., 1878. – С.40.

¹¹Почту з вуст народної артистки України Ніни Матвієнко, родом з житомирського Полісся.

¹²Клебановский П. Средства исправления от развратной жизни в крестьянском быту Малороссии... – Арк. 19 – 22.

¹³Докладніше про сільську громаду див.: Луцицкий И.В. Малороссийская сельская община и сельское духовенство в XVIII в.в. – К., 1884; Сироткін В. Громада // Українці. – Т.1. – К., 1999. – С.343 – 351; Сироткін В. Община та общинні звичаї // Поділля: Історико-етнографічне дослідження. – К., 1994. – С. 138 – 144.

¹⁴Див.: Александров В.А. Типы сельской общины в позднефеодальной России (XVII – начало XIX в.) // Проблемы типологии в этнографии. – М., 1979. – С. 92 – 104; Александров В.А. Сельская община в России (XVII – начало XIX в.). – М., 1982.

¹⁵Мазох Л. Жіночі образки з Галичини. – С.21.

¹⁶Зап. О.Романова в с. Ніжиловичі Макарівського р-ну Київської обл. у лютому 2000 р. від Єфросинії Павлівни Цибенко, 1907 р.н., неграмотної.

¹⁷Докладніше про це див.: Гримич М.В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000.

¹⁸Зап. студенти кафедри етнології та краєзнавства історичного ф-ту Київського університету ім. Т.Шевченка в с. Ничипорівка Яготинського р-ну Київської обл. від Н.Ф.Горієнко і А.О.Гаврилко в січні 2000 р. за питальником з соціальної антропології, складеним М.Гримич.

¹⁹Там само.

²⁰Зап. студенти кафедри етнології та краєзнавства історичного ф-ту Київського університету ім. Т.Шевченка в с. Ничипорівка Яготинського р-ну Київської обл. від О.М.Шадльської та М.І.Палішко в січні 2000 р. за питальником, складеним М.В.Гримич.

²¹Зап. студенти кафедри етнології та краєзнавства історичного ф-ту Київського університету ім. Т.Шевченка в с. Моринці Звенигородського р-ну Черкаської обл. в січні 2000 р.

²²Зап. студенти кафедри етнології та краєзнавства історичного ф-ту Київського університету ім. Т.Шевченка в с. Вергіївка Ніжинського р-ну Чернігівської обл. у листопаді 1999 р. за питальником, складеним Гримич М.В.

²³Зап. студенти кафедри етнології та краєзнавства історичного ф-ту Київського університету ім. Т.Шевченка в с.Гатне Києво-Святошинського р-ну Київської обл. у листопаді 1999 р.

²⁴Зап. О.Романова від М.Ф.Кравченко, переселенки з с.Гусова Чорнобильського р-ну, у с. Ніжиловичі, в листопаді 1998 р.

²⁵Зап. Романова від Є.П.Цибенко, 1907 р.н.

²⁶Архив РГО в Санкт-Петербурге. – Разряд 30, опись 23, с. 45 об.

²⁷Шаровкин И.С. Юридические обычаи крестьян Печенежской волости. – С.10.

²⁸Там же. – С.11.

²⁹Тарнавский В.В. О делимости семейств в Малороссии. – К., 1853. – С.10; Чубинский П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии. – СПб., 1869. – С.8 – 9; Шаровкин И.С. Юридические обычаи крестьян Печенежской волости Волчанского уезда Харьковской губернии. – Харьков, 1896. – С.10 – 11; Інформативний матеріал про види жіночих та чоловічих робіт у Київській та Житомирській округах у 1927 р. // Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України. – Ф. 1-д, од. зб. 332; Чмелик Р. Мала українська селянська сім'я. – С.88 – 101.

³⁰Див. детальніше про це: Гримич М.В. Традиційний світогляд...

³¹Артемова О.Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. – М., 1987. – С.72.

³²Мазох Л. Жіночі образки з Галичини. – С.21.