Татьяна Журженко

ВПИСЫВАЯ(СЬ) В ДИСКУРС «НАЦИОНАЛЬНОГО»: УКРАИНСКИЙ ФЕМИНИЗМ ИЛИ ФЕМИНИЗМ В УКРАИНЕ?

Феминизм и гендерные исследования уже перестали быть в Украине чем-то экзотическим: в университетах читаются курсы по гендерной проблематике, проводятся конференции и защищаются диссертации, публикуются статьи и книги. Возникло несколько независимых центров гендерных (женских) исследований, некоторые из них существуют уже более десятилетия. Наибольшую известность получили Киевский, Харьковский, Львовский и Одесский. Их деятельность и интеллектуальная продукция послужили основным материалом для моего анализа. В этой статье я не собираюсь присоединяться к дискуссии о том, что можно считать феминизмом на постсоветском пространстве, оправдано ли использование западного термина «гендер» в украинском (русском) языке и чем отличаются постсоветские гендерные исследования от западных. Я исхожу из того очевидного факта, что феминистский дискурс, а точнее, множество дискурсов, существуют в современной Украине, как существуют и разнообразные академические проекты гендерных или «женских» исследований. В мою задачу не входит оценивать или классифицировать их с точки зрения «феминистского канона» – если таковой вообще существует. Гораздо более интересными мне представляются другие вопросы – как эти разнообразные дискурсы и интеллектуальные проекты соотносятся с доминирующим дискурсом национализма, как позиционируют себя по отношению к задачам национального возрождения, к ситуации незавершенности формирования нации и «размытости» национальной идентичности, как они видят свою роль в этих процессах. Стремясь уйти от традиционной постановки вопроса – как национализм манипулирует женскими интересами и искажает феминистское сознание в Восточной Ев-

ропе, – я хочу посмотреть на эту взаимосвязь с другой стороны: как феминистские дискурсы участвуют в «изобретении» украинский нации, в переопределении ее границ, в формировании коллективной памяти и национальной идентичности.

Пожалуй, уникальная даже для Восточной Европы специфика украинской ситуации состоит в ее двойной неопределенности. Неясно не только, что представляет собой феминизм в постсоветской Украине, но и его «национальные границы». Сколько национализма требует феминизм? Кто репрезентирует украинский феминизм, всякий ли феминизм в Украине является «украинским»? Может ли украинский феминизм быть русскоязычным? Какое место занимают в современном постсоветском феминизме представительницы украинской диаспоры на Западе? Эти вопросы пока не стали предметом открытой феминистской дискуссии, да и общее дискурсивное пространство для нее пока отсутствует. Причина состоит в исторически сложившихся региональных различиях и фактическом двуязычии, сохраняющемся расколе в украинском обществе в отношении исторической памяти и культурной идентичности. Однако случай Украины – несовпадение национальных границ и границ национального дискурса феминизма – может помочь увидеть сконструированность, множественность и подвижность этих границ и в тех случаях, когда их стабильность и тождественность кажутся само собой разумеющимися.

Различные направления феминизма и феминистских исследований в Украине (критически дистанцируясь от национализма или будучи сознательно ангажированы в проект национального возрождения) так или иначе вынуждены самоопределяться по отношению к проблемам национального строительства, национальной идентичности и идеологии национализма. Сознательные стратегии такого самоопределения, равно как и имплицитная, часто непроговоренная зависимость украинского феминизма от националистического дискурса, и будут исследованы в этой статье. Прежде всего мы будем опираться на материалы тех центров гендерных исследований, что успели создать свою «школу», то есть специфическое направление, заметное на интеллектуальном фоне Украины, и прежде всего на те из них, идеи и концепции которых релевантны для обсуждения поставленной выше проблемы о связи феминистского и национального дискурсов в Украине. Но, прежде чем перейти к обсуждению конкретных феминистских проектов, я хотела бы сформулировать некоторые принципиальные соображения, касающиеся данной темы.

I.

1. «Национальный феминизм»: защитный альянс двух идеологий

«Феминизм мертв – перефразируя Ницше, отважусь я сказать на пороге третьего тысячелетия. И это наполняет мою душу печалью. То же самое можно констатировать и относительно национализма. У нас нет здоровой правой идеи, и у нас нет здоровой феминистской идеи». С этой пессимистической констатации

«конца истории» применительно к Украине начала София Онуфрив свое предисловие к № 17 журнала «Ї» за 2000 г., посвященного феминистской проблематике[1]. Этот пассаж передает характерный настрой части украинского общества в эпоху Кучмы, реакцию женщины-интеллектуала на «постсоветское состояние», которое заключается в отсутствии пассионарности в украинском политикуме, в способности власти присваивать, обезвреживать и использовать в своих интересах альтернативные идеологии и радикальные дискурсы. Однако для нас он интересен как характерный пример, демонстрирующий тесную связь феминистского дискурса с национализмом в украинском контексте.

Если сегодня, по ностальгическому замечанию Софии Онуфрив, «золотой век» как национализма, так и феминизма лежит в прошлом, то их история, особенно в Восточной Европе, тесно связана. На протяжении XIX–XX вв. процессы эмансипации женщин шли рука об руку с процессами национальной эмансипации, распада империй и формирования национальных государств. Американский историк Марта Богачевская-Хомяк, на протяжении последних лет работающая в Украине, на примере западноукраинского женского движения показала, что национализм и феминизм были по сути двумя сторонами процесса социальной и политической модернизации[2]. Женщины принимали активное участие в работе по пробуждению национального самосознания, созданию массовых организаций, формированию политических движений и партий. Борьба за национальное освобождение и участие в национальном строительстве стала для них школой публичной и политической деятельности, а работа в женских организациях дала опыт, необходимый для «большой политики». Во многих странах Восточной Европы женское движение возникло как побочный эффект национальной мобилизации и в то же время стало самостоятельным фактором национального строительства.

Национализм, несомненно, обладает патриархатным потенциалом и стремится предписать женщинам определенные социальные роли, в то же время подавая себя как универсальную идеологию, отвечающую в том числе интересам женщин. По словам Богачевской-Хомяк, национализм оказывается привлекательным для них по двум причинам: во-первых, поскольку он обещает заботу о семье и детях и, во-вторых, потому что он превозносит женскую самоотверженность – как матерей и как национальных героинь[3]. В то же время, по ее мнению, сводить национализм к патриархату было бы ошибкой: демократический национализм способствует эмансипации женщин, обещая им равные с мужчинами права и открывая возможность участия в публичной деятельности. На определенном историческом этапе интересы нации и интересы женщин во многом совпадают. Поэтому украинские феминистки первой половины XX в. видели свою задачу в том, чтобы использовать демократический потенциал национализма в интересах женщин, а женскую энергию и способности задействовать в деле строительства нации.

В своем историческом исследовании украинского феминизма, опубликованном еще в конце 1980-х гг., Богачевская-Хомяк во многом предвосхитила дис-

куссии последующего десятилетия: об амбивалентности феминизма в Восточной Европе, его заимствованном/автохтонном характере, исторической связи с националистической идеологией и правыми политическими движениями. В отличие от стран Западной Европы, где процессы создания национальных государств были в основном завершены раньше (и без массового участия женщин) и где феминистские движения поэтому заняли позицию во многом критическую по отношению к собственным национальным государствам, в Восточной Европе задачи освобождения женщин и достижения равенства полов оказались подчинены первостепенным целям борьбы за национальное освобождение. Оправдывая «особый путь» украинского женского движения и ссылаясь на аналогичный опыт стран третьего мира, Богачевская-Хомяк предложила определение, учитывающее специфику положения женщин безгосударственных наций на окраине Европы: «прагматический феминизм». Поскольку задача создания украинской нации все еще не завершена, опыт «прагматического феминизма» остается релевантным и в новых исторических и геополитических условиях – в независимой Украине после распада Советского Союза.

В этой статье я хочу показать, что нарратив, исходящий из общих исторических корней национализма и феминизма и акцентирующий прогрессивную, демократическую основу двух идеологий, является сегодня доминирующим в украинских гендерных исследованиях. Что стоит за этим нарративом «национального феминизма»? Очевидно, что феминизм – отнюдь не самая популярная в современной Украине идея. Что же касается украинского национализма, то на протяжении 1990-х гг. и, по крайней мере, до 2004 г., он оставался, по определению британского украиниста Эндрю Вильсона[4], «верой меньшинства» и был представлен маргинальными партиями. Используя элементы националистической идеологии в своих интересах, «партия власти» позиционировала националистов как опасных радикалов, при случае проводя исторические ассоциации с фашизмом. Подобным же образом власть использовала в своих интересах риторику гендерного равенства, в то время как феминизм оставался в глазах большинства чуждым продуктом Запада. Поэтому «национальный феминизм» исходит из того, что обе идеологии, находясь преимущественно в маргинальной позиции, нуждаются друг в друге, хотя и в разном качестве. Дискурс «национального феминизма» стремится реабилитировать национализм, ссылаясь на его изначальный демократический потенциал и отвергая авторитаризм и патриархат как неизбежное зло. Феминизм, который никогда не ставил своей целью достижение политической власти и поэтому не несет политической ответственности за безумия XX в., может служить национализму надежным союзником, обеспечивая его демократическую легитимность. В то же время лояльность по отношению к «национальной идее» оправдывает присутствие феминизма в постсоветской Украине, ведь одной из его задач является цивилизаторская функция по отношению к национализму. Как настаивает, например, Нила Зборовська, только феминизм способен придать национализму «человеческое», т.е. женское, лицо[5].

Национализм и феминизм оказываются союзниками еще и потому, что оба предстают сегодня в качестве жертв коммунистической идеологии и тоталитаризма. Сталинский тоталитаризм положил конец проекту украинской нации, который из сегодняшней исторической точки представляется единственной существовавшей тогда демократической альтернативой коммунизму. Коммунистический режим репрессировал носителей этого проекта (украинскую интеллигенцию) и, используя голод как средство террора, подорвал его массовую базу – экономически независимое украинское крестьянство. Этот же антидемократический режим объявил женский вопрос решенным и блокировал любую независимую женскую инициативу, используя в то же время женскую рабочую силу и репродуктивные способности в своих интересах. Таким образом, феминизм и национализм видятся естественными союзниками, ведь общая задача состоит в преодолении последствий коммунистического режима и колониального статуса Украины. При этом социализм, его эмансипационная роль, исторические связи с женским движением и с национализмом с середины XIX в. вплоть до 1930-х гг. – эти сюжеты, как правило, остаются маргинальными для «национального феминизма». Государственный социализм ассоциируется с репрессивной политикой советского режима (империи), которая с позиций сегодняшнего дня оценивается как направленная одновременно и против интересов женщин, и против украинской нации.

Следует отметить, что дискурс «национального феминизма» – это не синтез двух идеологий, он возник в результате сознательного размежевания как с националистическим мейнстримом, неизбежно выталкивающим женщину в сферу приватного, так и с западной феминистской традицией, тяготеющей к космополитизму. Как известно, национализм неизбежно порождает матерналистский дискурс, вменяя женщинам функцию биологического и символического воспроизводства нации в качестве основной социальной роли[6]. Поэтому феминизм обычно позиционирует себя в качестве последовательного критика матернализма и неотрадиционализма. Украинский «национальный феминизм» не приемлет патриархатной идеологии и дискриминационных практик национализма, связывая возрождение нации с женской эмансипацией, а не с возвращением к традиционным гендерным ролям. В то же время «национальный феминизм» сам оказывается во многом вовлеченным в матерналистский дискурс. Мифы о Берегине – хранительнице домашнего очага и об изначально матриархатном характере украинской культуры подвергаются научной критике, но в то же время используются для исторической легитимации феминистской традиции в Украине, ее укорененности в национальной культуре[7]. «Национальный феминизм» сталкивается также с проблемой определения своей позиции по отношению к украинскому женскому движению, которое является сегодня основным носителем матерналистского дискурса[8].

В то же время аффирмативная позиция по отношению к национализму, акцентирование его эмансипаторской и прогрессивной роли противостоит традиции западного феминизма, вплоть до «постколониального поворота» в 1980-х гг., игнори-

рующего национальный вопрос[9]. Занимая последовательную антимилитаристскую, антишовинистическую позицию и даже отрицая значение национальности для женщины[10], представительницы феминизма «старых наций» часто рассматривали одержимую национализмом Восточную Европу в терминах «отсталости» и «опасности». Западный феминизм интернализировал характерную для социальных наук дихотомию «хорошего» (западного) и «плохого» (восточноевропейского) национализмов[11]. Воссоединение Европы после 1989 г. обострило дискуссии между «западным» и «восточным» феминизмом, одним из основных пунктов которой стало «право» восточноевропейских женщин на аутентичный, национальный феминизм. К тому же война в бывшей Югославии, обернувшаяся массовыми преступлениями националистических режимов против женщин, способствовала новой ориентализации Восточной Европы и дискредитации национализма в глазах Запада.

Поэтому «национальный феминизм» в Украине, отстаивающий легитимность (демократического) национализма, конфронтирует в этом вопросе с западным феминизмом. С точки зрения национального феминизма, независимость нации открывает для женщин новые сферы публичной деятельности – хотя доступ к ним не дается без борьбы. Национализм дает украинским женщинам возможность обретения собственного голоса. Поэтому «национальный феминизм» вынужден позиционировать себя двояко: заявляя о европейском происхождении украинской культуры и политической ментальности, об общих корнях с западным феминизмом, он в то же время обращается к опыту постколониальных стран для оправдания своей пронациональной позиции.

Наконец, последнее замечание, касающееся связи феминизма и национализма, относится к профессиональным и, шире, жизненным стратегиям представительниц украинского феминизма. В Украине, как и на всем постсоветском пространстве, формирование феминистских идентичностей, начавшись в конце 1980-х гг., происходило параллельно с процессами формирования национального самосознания, в первую очередь среди интеллектуальной и политической элиты. Структурно и институционально академический и НГО-феминизм сформировался как часть новой национальной элиты, как одна их своеобразных групп национальных интеллектуалов[12]. Зачастую исходным материалом была старая советская (или «имперская») элита: как заметила американская социолог Александра Грыцак, многие из «феминисток-основоположниц» были русскоговорящими женщинами с высшим образованием, некоторые вышли из комсомольской среды[13]. Однако не язык имеет в данном случае решающее значение. Гораздо более важной основой самоидентификации стал после 1991 г. новый социальный статус интеллектуала, непосредственно занятого в культурном производстве нации. Работа в «национальном» университете или академическом институте предполагает необходимость публиковаться и читать лекции на украинском языке, репрезентировать украинскую науку и украинские женские организации за рубежом. Новую «национальную» феминистскую идентичность подкрепляет и зависимость как от государственных источников

финансирования, так и от западных фондов и академических программ, поощряющих, как правило, использование украинского языка и ориентацию на украинскую проблематику. Важным фактором стало также обращение к наследию «золотого века» украинского национализма и феминизма, когда функция интеллектуала виделась в том, чтобы просвещать и воспитывать массы в национальном духе, т.е. вписывание себя в заново открытую «традицию». В этом контексте совмещение национальной и феминистской идентичности стало естественным выбором для большинства женщин, вовлеченных в новый проект развития и институциализации гендерных исследований.

2. История женщин как национальная история

Как и другие сферы академического знания, начиная с конца 1960-х гг. западная историческая наука подверглась интенсивному воздействию феминизма. По мнению феминистских критиков, традиционная историография как история войн, революций, дипломатических конфликтов оставляла мало места для женщины. «Женская история», возникшая как самостоятельное направление и как новая парадигма в исторических исследованиях, ставила своей задачей «вернуть женщин в историю», сделать их «видимыми». Женское участие в социальных движениях, в политике и структурах власти, изменения социального статуса женщины, трансформации приватной сферы, зарождение и развитие феминизма и женских движений стали первыми темами «женской истории» в США, а затем и в Европе. Однако в целом феминизм оказался только одним из факторов более общего процесса смены перспективы в историографии – поворота к социальной истории. «Гендерная история», история повседневности, материнства и детства, форм семьи и брака, сексуальности, интерес к маргинальным социальным группам изменили лицо истории как академической дисциплины[14]. В то же время парадигма «национальной истории» утратила свое монопольное положение, уступив место региональной, «местной» истории, «транснациональной» истории, histoire croisée, истории империй и т.д. В объединенной Европе эти изменения были ускорены, что называется, «сверху», в результате процессов интеграции и попыток конструирования наднациональной европейской идентичности.

Распад СССР и освобождение социальных наук от диктата официального марксизма создали предпосылки методологического и концептуального плюрализма и в постсоветских странах. «Женская» и гендерная история, хотя и остается маргинальным направлением, постепенно завоевала себе право на существование[15]. Как заметил немецкий историк Вильфрид Йильге, процесс написания новой национальной истории в Восточной Европе рассматривается сегодня в моральных категориях: на место «ложной» советской истории возвращается подлинная, украденная, замалчиваемая память нации[16]. Проект «женской» или «гендерной» истории

также соответствует пафосу возвращения «альтернативной памяти» из небытия: в новой национальной истории тем самым находится место и для репрессированной женской памяти. В то же время в отличие от Запада «женская история» в постсоветских условиях не означает перехода к постнациональной парадигме, она позиционирует себя, как правило, в качестве составной части нарратива «национальной истории», всего лишь дополнения к нему.

Не только в Украине, но и в большинстве постсоветских стран историческая наука оказалась заложницей нового нациоцентрического нарратива. Сегодня «национальная история» в этом регионе является доминирующей парадигмой в науке и образовании. Это неудивительно, ведь история, как никакая другая общественная наука, оказалась востребована в процессе строительства нации, для легитимации права на государственную независимость и в целях консолидации новой коллективной идентичности.

Украина, существующая как независимое государство с 1991 г., сталкивается с необходимостью конструирования национального нарратива, который бы обеспечил историческую преемственность разорванных во времени проектов украинской государственности (Киевская Русь, гетьманат, УНР и ЗНУР, постсоветская Украина), переоценку советского (имперского), прошлого и примирение исключающих друг друга региональных версий исторической памяти (Восток и Запад). В отличие от «старых» наций, исторические нарративы которых также представляют собой культурные и политические конструкты, в «новой» украинской истории разрывы, натяжки и проблемные точки особенно заметны. Таким образом, женской и гендерной истории приходится бороться за существование в условиях, когда «право» Украины на собственную национальную историю все еще является предметом дискуссий[17], но в то же время ограниченность парадигмы «национальной истории» становится все более очевидной.

С 1991 г. было опубликовано несколько серьезных исследований в области женской истории, большинство из которых посвящены развитию феминистских идей и женских движений в Украине. Кроме уже названной книги Марты Богачевской-Хомяк, это работа Людмилы Смоляр, исследующая становление женского движения Наддніпрянской Украины[18], а также изданный под ее редакцией сборник[19], объемная работа Оксаны Маланчук-Рыбак о женском движении на западноукраинских землях в XIX – начале XX в.[20] Эти и другие публикации предлагают оценку социального и экономического статуса женщины в разные исторические периоды, различные схемы периодизации женского движения и обобщения закономерностей его развития, попытки классификации женских организаций. Кроме того, речь идет о новой интерпретации хорошо известных фигур, например украинской поэтессы Леси Украинки, а также об открытии новых или забытых – как, например, Милены Рудницкой[21]. Обращение к истории женского движения отражает интерес к собственным корням, поиск исторической идентичности украинского феминизма.

Поэтому результатом исследований в области женской истории является реконструкция национальной традиции украинского феминизма и женского движения.

Если в США и Западной Европе академический феминизм возник под влиянием женского движения 1960-х гг., то в постсоветских странах он стал скорее продуктом более общих социальных и политических преобразований, демократизации общества и открытости Западу. Поэтому отправной точкой реконструкции феминистской традиции в Украине неизбежно оказывается 1991 г. – год провозглашения украинской независимости. Начало нового этапа («возрождения») женского движения и феминизма в Украине совпадает, таким образом, с возрождением украинской государственности. Из этой же точки (1991) реконструируется традиция украинского феминизма – «возникновение и развитие» женских организаций в конце XIX – начале XX в., которая обрывается с наступлением эры сталинизма в советской Украине и с началом Второй мировой войны – в западноукраинских землях. Зарождение женского движения совпадает с зарождением национального самосознания на территории Украины, а его огосударствление – с репрессиями против национального возрождения 1920-х гг.

Встраивание «женской истории» в доминирующий национальный нарратив обогащает и усиливает его, но отнюдь не ставит под сомнение нациоцентрический принцип написания истории. Впрочем, и сами авторы видят свою задачу именно таким образом. «История женского движения в Украине второй половины XIX – начала XX ст., его опыт и традиции являются важной частью исторического опыта нации»[22], – пишет Людмила Смоляр в предисловии к своей книге. «Изобретение традиции», включая собственную оригинальную традицию феминизма, обеспечивает дополнительную легитимность проекту украинской нации как модерной, европейской и демократической. В то же время результатом «конгруэнтности» национального и женского исторического нарративов является то, что «женской истории» приходится иметь дело с теми же дилеммами, разрывами и проблемными точками, с которыми сталкивается национальная история.

Во-первых, речь идет о необходимости «сшивания» пространственных и темпоральных разрывов в общенациональном историческом нарративе. Территория Украины в ее нынешних границах формировалась на протяжении XX в.: в 1939 г. в результате пакта Молотова – Риббентропа к советской Украине была присоединена Галиция и Волынь, в 1944 г. чехословацкое правительство под давлением Сталина уступило ему Прикарпатскую область, ставшую «Закарпатьем», и, наконец, в 1954 г. Никита Хрущев передал Крым в состав Украины. Очевидно, что различные регионы являются «украинскими» в разной степени. Территория нынешней Украины находилась в течение веков под властью нескольких империй: Российской, Австро-Венгерской, Османской; ее фрагменты были в разное время в составе Советского Союза, Польши, Венгрии, Чехословакии, Румынии. А особая роль диаспоры в новейшей украинской истории делает общую картину еще более сложной. Женские организации и движения возникали и развивались поэтому в крайне отличаю-

щихся политических и социальных условиях, испытывали влияние различных политических культур, традиций, административных и правовых систем. Не удивительно, что первые работы по истории женского движения представляют собой региональные нарративы. Это объяснимо и с практической точки зрения, принимая во внимание территориальное расположение архивов, традиционную специализацию историков на «родном регионе» и т.д. В то же время конструирование единого общеукраинского нарратива «женской истории» ограничивается пока скорее механическим соединением фрагментов в одно целое. Одной из редких попыток обсуждения этой проблемы с точки зрения методологии является статья Марты Кичоровской Кебало[23], которая предлагает рассматривать историю украинского женского движения как многоэтапный, идеологически многогранный, а главное – транснациональный феномен.

Во-вторых, попытки создания общенационального нарратива «женский истории» неизбежно сопровождаются иерархизацией региональных вариантов женского движения, как правило, с точки зрения зрелости национального сознания и завершенности национальной идентичности. В этой связи характерные выводы делает Оксана Маланчук-Рыбак, анализируя монографию Богачевской-Хомяк:

> «Наилучший пример такого сочетания (феминистских и национальных стремлений. – *ТЖ.*) видим в общественной деятельности женщин Западной Украины. В сравнении с другими украинскими землями историческое развитие на этом пространстве наиболее благоприятствовало приближению женского движения к европейским стандартам и типологическим характеристикам. В противоположность этому, история эмансипационной борьбы женщин в Наддниприянщине в составе Российской империи не всегда четко соответствовала сочетанию национальной идеи и феминизма. Здесь мировоззрение украинских женщин формировалось, как правило, под влиянием русскоязычной феминистской литературы (в лучшем случае национально индифферентной, в худшем – имперско-шовинистической), они принимали участие в российских общеимперских женских организациях»[24].

Если «либеральный феминизм в Галиции и Буковине формировался по типично европейскому, собственно центральноевропейскому образцу[25], то в подроссийской Украине, следуя логике автора, эти процессы были искажены имперским влиянием.

Этот нарратив соответствует тенденции к переоценке роли различных регионов в современной украинской историографии. Роль Западной Украины в борьбе за национальное освобождение и в процессах национального строительства оценивается как определяющая («украинский Пьемонт»), ее политическая культура и идентичность – как европейская. Соответственно восточные регионы, и особенно Донбасс, бывшие флагманами советской модернизации, рассматриваются сегодня скорее как препятствие для национального строительства вследствие значительной

русификации и несформировавшейся национальной идентичности. Символическая иерархия «двух Украин»[26] постоянно воспроизводится в украинском политическом дискурсе и поэтому является важным фактором украинской политики, особенно проявившимся во время «оранжевой революции». Новый постсоветский дискурс «женской истории», следуя логике «национального нарратива», также воспроизводит символическую иерархию востока и запада Украины.

В-третьих, как было замечено критиками этой парадигмы, «национальный нарратив» ведет к этнизации истории (т.е. к концентрации на одной этнической группе при маргинализации остальных)[27]. Эта опасность подстерегает и «женскую историю», воспроизводящую логику национального нарратива. Так, история женского движения на западноукраинских землях оказывается историей прежде всего и главным образом «украинского женского движения», хотя вплоть до Второй мировой войны эта территория оставалась мультинациональным регионом, где действовали как украинские, так и польские, еврейские, русинские женские организации. Взаимодействия и конфликты между ними если и попадают в фокус анализа, то лишь в качестве фона, на котором развивалось украинское женское движение. В то же время «национальный нарратив» подчеркивает сотрудничество между украинскими женскими организациями в обеих империях, их естественную приверженность идеям ирредентизма и соборности украинской нации. Так возникает конструкция «украинских женщин» как коллективного субъекта, обладающего постоянной, заранее определенной национальной и гендерной идентичностью, которая реализует себя в ходе истории.

В-четвертых, «женская история», как и новая украинская историография в целом, сталкивается с проблемой советского прошлого, его адекватной оценки и инкорпорации в национальный нарратив. На первый взгляд, «женские исследования» пока еще остаются в стороне от острых дискуссий об исторической памяти, особенно обострившихся после «оранжевой революции»: об антиукраинском характере сталинских репрессий, о «голодоморе» как геноциде, о значении Второй мировой войны в украинской истории и роли УПА. Попытки дистанцироваться от коммунизма и советского режима как чуждого и навязанного нации извне посредством «оккупации» – характерная для Центральной и Восточной Европы тенденция. В логике «национального нарратива» как подлинной, «моральной» истории в фокусе оказываются в первую очередь репрессии и жертвы режима, а советский период предстает как пробел в национальной истории, как время, потерянное для нации и даже отбросившее ее назад (например, демографические потери в 1930-е гг.).

Следуя логике «национального нарратива», украинский феминизм также позиционирует себя в качестве жертвы коммунизма. Неразвитость женского самосознания, низкая популярность феминизма в Украине нередко рассматриваются как «обратный эффект» советской гендерной политики. Так, Оксана Кись пишет о «прерванной на долгое время традиции женских исследований в Украине, отравленных коммунистической идеологией и дискредитированных социалистической прак-

тикой основополагающих идеях феминизма»[28]. Соломия Павлычко также пишет об «пропущенном столетии»[29], после которого украинским феминисткам вновь приходится обращаться к аргументам вековой давности. Поэтому «женские исследования» в Украине развиваются не столько в результате потребности заново осмыслить достижения и провалы советского проекта женской эмансипации, сколько как возрождение «традиции», насильственно прерванной в начале XX в. Оценка противоречивой советской политики равенства полов – часть болезненного вопроса об отношении к советскому прошлому, и «женская история» пока еще не приступала к этой проблеме.

3. Украинский феминизм в поисках идентичности: между Россией и Европой

В результате дезинтеграции СССР независимое государство Украина оказалось в центре новой амбивалентной геополитической зоны – «пограничья» между Европейским союзом и Россией. Необходимость (и невозможность) окончательного геополитического выбора, тяготеющая над украинской политической элитой – «с Россией или в Европу», – стимулировала дебаты о степени принадлежности украинской культуры к европейской традиции, о ее месте между Востоком и Западом. Доминирующий «национальный нарратив», опирающийся на историческую схему Михайла Грушевского, подчеркивает изначальные различия украинской и российской политической традиций (традиции выборной власти, элементы демократии и конституционализма в Гетьманщине в противоположность московскому самодержавию), открытость украинской культуры западным влияниям, вестернизаторская роль украинской интеллектуальной элиты в России конца XVII – начала XVIII в. Переяславский договор, заключенный между Россией и Украиной в 1654 г., рассматривавшийся в советской историографии как важный шаг к «воссоединению» двух братских народов, оценивается теперь как результат неудачного стечения обстоятельств и ошибочных политических решений, приведший Гетьманщину под власть Москвы. Советский период истории Украины также описывается прежде всего в терминах ее насильственной изоляции от Запада и навязывания чуждой культурной и политической идентичности. Как и в других странах этого региона, дискурс «возвращения в Европу» стал доминирующим в дебатах об основных направлениях и содержании посткоммунистических реформ. Он приобрел особенно идеологизированные формы с приближением президентских выборов в 2004 г. Конец президентства Леонида Кучмы совпал, с одной стороны, с расширением Евросоюза на Восток, а с другой – с ростом антидемократических, авторитарных тенденций в России. В этих условиях выбор дальнейшего политического курса был сформулирован как выбор между демократической «Европой» и авторитарной «Азией».

Дискуссии вокруг культурной и исторической идентичности украинского феминизма во многом воспроизводят основные линии вышеописанного дискурса.

Так, в «женской истории» украинская женщина представлена обычно как более свободная[30] и обладающая в семье и обществе более высоким статусом, чем русская женщина, прежде всего в силу особенностей украинской культуры и истории. В качестве аргумента приводятся этнографические данные и свидетельства путешественников о высоком статусе украинской женщины в обществе и в семье, о праве на развод, относительной имущественной независимости и т.д. Одним из основоположников этого дискурса, крайне типичного для украиноведения, был историк Микола (Николай) Костомаров[31].

Миф о традиционно матриархатном характере украинской культуры также служит целям дистанцирования украинской идентичности от российской. Так, украинская американская исследовательница Марьяна Рубчак, критикуя идеологическую инструментализацию мифа о матриархате в постсоветской Украине, приводит исторические и этнографические свидетельства его существования в прошлом. Этот аргумент она использует в полемике с российским историком Натальей Пушкаревой, которая, по мнению Рубчак, не видит различий в культурной эволюции России и Украины и рассматривает их всего лишь как региональные особенности одной национальной общности. Украинская традиция матриархата – относительная свобода, высокий социальный статус женщин, уважение к их традиционным ролям – были утрачены, согласно интерпретации Рубчак, в результате политического доминирования России и ее культурного влияния[32].

Эта логика характерна для дискурса «национального феминизма», в рамках которого отношения патриархата в украинском обществе рассматриваются как результат имперской колонизационной политики, а утрата женщинами своих властных позиций тождественна упадку украинской культуры. И наоборот, национальное возрождение, преодоление колониального статуса украинской культуры способствуют возрастанию роли женщины в обществе. Статус женщины в национальной культуре, степень ее свободы становится маркером, обозначающим не только границу между украинской и российской культурами, но и между двумя цивилизациями – «Европой» и «Азией», то есть между демократией и авторитаризмом.

Если имперская (авторитарная) Россия и соответственно российская патриархатная культура являются одним из полюсов конструирования идентичности «украинской женщины» и «украинского феминизма», то вторым полюсом является Запад и западный феминизм. Хотя украинский феминизм позиционирует себя как часть общеевропейского движения, он рассматривает национальную культуру и «историческую традицию» скорее как ресурс для достижения гендерного равенства, чем как препятствие. Ведь если украинские женщины, в отличие от женщин Западной Европы, обладали относительной свободой и высоким социальным статусом, то очевидно, что задачи эмансипации и равенства полов, сформулированные западными феминистками, оказались для них слишком «узкими». Поэтому украинский феминизм не копирует западный, а в чем-то даже опережает его: так, Милена Рудницка говорит о западноевропейском феминизме равноправия как пройденном этапе,

предлагая новое видение феминизма гражданских обязанностей и практического действия[33].

Обсуждение вопроса об идентификации украинского феминизма по отношению к «Западу», как и вопроса об отношении к национализму, было бы неполным без рассмотрения особой роли украинской диаспоры. Первая волна украинской эмиграции, преимущественно экономическая, пришлась на конец XIX – начало XX в. Начиная с 1945 г. украинская диаспора (прежде всего в США и Канаде) пополнилась десятками тысяч новых эмигрантов, преимущественно из Западной Украины. Большинство из них были сознательными националистами, многие боролись за независимость Украины с оружием в руках и поэтому имели все основания опасаться советских репрессий. Сильная национальная идентичность, а также традиции самоорганизации, экономической и социальной взаимопомощи были перенесены на новую почву и помогли украинской диаспоре избежать культурной ассимиляции. Украинские женщины-активистки, как правило, видели свою задачу в том, чтобы поддерживать культурные и религиозные традиции, передать детям свою культуру и язык[34]. Женские организации стремились также сохранить традиции украинского женского движения. С провозглашением Украиной независимости диаспора стала достаточно важным фактором национального строительства – если не политическим, то идеологическим и культурным. Влияние диаспоры испытало в определенной мере и возрождающееся в Украине женское движение, особенно на начальной стадии. В начале 1990-х гг. происходил своего рода реэкспорт назад в Украину традиций организованного женского движения (прежде всего имеются в виду организации Союз Украинок и Товарищество Олены Телиги). Влияние женских организаций диаспоры было достаточно амбивалентным: с одной стороны, они стали своего рода мостом, соединяющим «прерванную традицию» с потребностями настоящего и предлагая альтернативную советской культуру женского активизма. С другой стороны, они способствовали укоренению в женском движении идеологии матернализма и национализма, рассматривая в качестве первоочередной для женских организаций задачу национального строительства.

В то же время представительницы украинской диаспоры сыграли важную роль в развитии в Украине феминизма и женских исследований. Упоминавшиеся выше Марьяна Рубчак и Марта Богачевская-Хомяк были одними из первых, кто использовал язык феминизма для артикуляции проблем женщин в постсоветской Украине. Сосредоточившись на обсуждении проблемы национализма и мифа о матриархате, они по сути задали направление феминистских дебатов в Украине. Кроме того, они сыграли важную роль и как организаторы женских исследований, инициируя и редактируя публикации, организовывая конференции, содействуя научным стажировкам украинских исследовательниц за рубежом, непосредственно участвуя в интеллектуальных дебатах. Феминистские исследовательницы из украинской диаспоры оказались, особенно вначале, посредниками между «Востоком» и «Западом», важным каналом коммуникации для зарождающихся в Украине женских исследо-

ваний, компенсировали недостаток международных контактов. Но, будучи представителями «Запада», они в то же время были и остаются частью общеукраинского феминистского дискурса. Феминизм украинской диаспоры, оставаясь «пограничным случаем», отнюдь не является маргинальным в украинских феминистских дискуссиях, что подтверждает его de facto транснациональный характер.

II.

1. Киев: феминизм как модернистский проект в украинской культуре

Киевский центр гендерных исследований был создан в 1998 г. группой исследовательниц Института литературоведения Академии наук Украины: Соломией Павлычко[35], Верой Агеевой, Нилой Зборовской. Близкую к ним позицию занимает Татьяна Гундорова, а также известная писательница Оксана Забужко. Наверное, не случайно одна из первых и наиболее плодотворных феминистских инициатив возникла именно в этой среде. Представители узкой прослойки украиноязычной интеллектуальной элиты, сосредоточенные в Институте литературоведения и других подобных ему академических организациях, были в позднюю советскую эпоху первыми «профессиональными» носителями национальной идентичности и безоговорочно поддержали зарождающееся национально-демократическое движение. В то же время, будучи экспертами в области украинской культуры, вытесненной из повседневной жизни в сферу «экзотического» и видя свою задачу в ее «сохранении», многие представители этой среды занимали достаточно консервативные позиции. Поэтому феминистский проект в литературоведении возник, с одной стороны, в результате активной ангажированности женщин в национально-демократическое движение, а с другой – как протест против его консервативных культурных, в том числе гендерных, ориентаций[36]. Уже в 1991 г. Соломия Павлычко опубликовала программную статью «Нужна ли украинскому литературоведению феминистская школа?»[37]. В этой статье необходимость полноценной «нормальной» европейской культуры рассматривается в качестве основного побудительного мотива для развития феминистского литературного критицизма в Украине, а тексты украинских женщин-модернисток конца XIX – начала XX в. впервые интерпретированы как феминистские. С самого начала феминизм киевских литературоведов заявил себя в качестве инструмента анализа патриархата в литературе и проекта преодоления постколониальной ситуации. Главная исследовательская стратегия – поиск феминистских корней украинского модернизма и его новая «женская» интерпретация – сочетается с утверждением европейской идентичности украинской культуры и необходимости преодоления сохраняющегося провинциализма и постколониального статуса.

В 1997 г. Соломия Павлычко опубликовала книгу «Дискурс модернизма в украинской литературе», в которой предприняла попытку решительной деконструкции

сложившегося культурного канона. В противоположность традиционной народнической и «революционно-демократической» интерпретации украинской культуры, некритически заимствованной из советской эпохи, Павлычко сосредоточилась на менее известных и недооцениваемых модернистских тенденциях. По ее мнению, модернизм, открывший для украинской культуры новые перспективы в начале XX в., предполагал ориентацию на Европу, индивидуализм, интеллектуализм, отказ от культурных табу, но прежде всего – феминизм. В конце XIX в. модернизм возник как альтернатива и оппонент народничеству, для которого литература была средством просвещения масс в целях их социальной и национальной эмансипации. Конфликт модернизма с народничеством представлен в работе Павлычко как попытка вырваться из замкнутого круга колониальной культуры, ограниченной горизонтом национальной идеи, преодолеть комплексы периферийной и безгосударственной нации. Политическое и культурное народничество, рассматриваемое в качестве безусловно «прогрессивного» течения как советскими, так и национальными критиками, предстает в интерпретации Павлычко как патриархальная идеология. Она подразумевает существование идеального коллектива («громада») и высокую нравственность «народной души», идеализацию крестьянского образа жизни, патриархальной семьи и, конечно же, крестьянской женщины – представительницы народа. Литература в народнической традиции также предстает как пространство патриархата: большая семья во главе с «отцом» – Тарасом Шевченко – и его последователями – «сыновьями». Вызов установленной традиции рассматривается здесь как предательство народа, измена идее национального освобождения. В своей книге Соломия Павлычко показала, что Леся Украинка (псевдоним Ларисы Косач (1871–1913)) и Ольга Кобылянская (1863–1942) были первыми представителями модернизма в украинской литературе и что их радикальный модернизм был тесно связан с культурной ориентацией на Европу и с феминистскими идеями. Феминизм не был для украинских писательниц заимствованием западной моды или политической идеологией, он стал скорее способом артикуляции собственной позиции и ответом на наиболее болезненные вопросы современности. Феминизм открывал для украинской культуры европейскую перспективу, обещал освобождение от консерватизма, доминирования этнографического и дидактического подхода. Соломия Павлычко представила конфликт модернизма с народничеством в украинской культуре как гендерный конфликт, вызов женщин-литераторов господствующей патриархатной традиции.

Как показала Соломия Павлычко, новеллы Ольги Кобылянской, отражающие жизнь образованной женщины среднего класса, открыли новую страницу в украинской литературе. Эти «новые женщины», поглощенные собственными переживаниями и опытом, игнорирующие культурные табу, бросали вызов традиционному романтическому женскому идеалу. Мотив женской силы – мужской слабости возникает не только в повестях Ольги Кобылянской, но и в драмах Леси Украинки, причем мужская слабость ассоциируется с провинциальным консерватизмом и патриар-

хатом, а женская сила – с европейской ориентацией и открытостью культурной модернизации, другими словами, порабощающая дух «Земля», или «Природа», представлена как мужское начало, а эмансипирующая «Культура» – как женское.

Темы, поднятые Соломией Павлычко, были развиты ее коллегами. Так, Тамара Гундорова предприняла детальное психоаналитическое исследование творчества и интеллектуальной концепции Ольги Кобылянской на фоне европейских культурных и философских течений того времени (Ницше, Фрейд, социал-дарвинизм и пр.)[38]. В творчестве Ольги Кобылянской «сопротивление, с одной стороны, романтическому отождествлению женщины с “Природой”, а с другой – протест против дарвинистского истолкования ее как биологической, репродуктивной силы рода»[39] порождают аполлонический миф «новой женщины» как культуротворческой силы. Ее «гендерная утопия», по определению Гундоровой, – это «феминная модель высокой модерной культуры», в которой она реализовывает себя как культурная героиня.

Вера Агеева посвятила специальное исследование творчеству Леси Украинки[40], которое она, так же как Соломия Павлычко, рассматривает в контексте модернистских тенденций fin de siecle. В своей работе она опирается на постмодернистскую методологию, в частности феминистский анализ текста. Предметом исследования Агеевой являются главным образом драматические произведения Леси Украинки, не вошедшие в школьный канон литературы и посвященные радикальной реинтерпретации классических тем мировой литературы. В ее понимании Леся Украинка является одной из немногих, кто защищал индивидуалистические и «аристократические» ценности в провинциальной украинской культуре, и практически единственной, кто делает это с позиции женщины. Индивидуализм и «элитизм» поэтессы Вера Агеева рассматривает как свидетельство начавшейся переориентации украинской интеллигенции от народнической программы просветительства к формированию европейской по духу элиты. Вдохновленный философией Ницше, но отвечающий потребностям украинского культурного ренессанса, этот элитизм оказывается феминистским по своей сути. Литературные героини Леси Украинки бросают вызов массе, традициям и «здравому смыслу» ради того, что выше непосредственных интересов «народа». Они защищают творческий дух и свободу против примитивного прагматизма, правду против формальной законности и узкого рационализма, женскую любовь, невозможную без индивидуального выбора – против христианской «любви к ближнему». Антиавторитарная критика христианства, перекликающаяся с ницшеанской философией, обретает у Леси Украинки феминистское звучание, а украинский модернизм говорит языком европейской культуры.

В своей следующей книге[41] Вера Агеева обращается к феномену женского письма в украинской культуре. Один из разделов посвящен, например, отношениям «мать – сын» в украинской культуре. Доминирование в украинской литературе образов сильной деспотической матери и инфантильного сына, лишенного маскулинных качеств, она объясняет комплексом колониальной нации: «Мужчина, пред-

ставитель колонизованного народа, живет с двойным бременем вечной сыновней вины и долга... Нереализованный сыновний долг вытесняет все другие жизненные роли. Сын не может разорвать материнскую пуповину, не может преодолеть детскую инфантильность и предстать в роли авторитетного мужчины, мужа»[42] . В то же время мать в патриархатной культуре принимает на себя функции власти и контроля по отношению к детям: мотив амбивалентности чувств по отношению к матери характерен для украинского модернизма. Эти тенденции радикализируются в литературе XX в.: тема матереубийства в новеллах Мыколы (Николая) Хвылевого может быть прочитана как принесение нации в жертву в угоду коммунистической идее. Десакрализация образа матери в современной украинской литературе символизирует гибель «подлинной», досоветской Украины, трагедию утраченной национальной идентичности, бессмысленность жертв гражданской войны и «голодомора».

Таким образом, Соломия Павлычко, Вера Агеева, Оксана Забужко не только реинтерпретируют историю украинской литературы, но и анализируют сегодняшнюю культурную ситуацию, в которой, по их мнению, по-прежнему воспроизводятся старые колониальные комплексы: неонародничество и утилитарное отношение к литературе как к «сознанию нации», ограниченность горизонтом нереализованной национальной идеи, мизогиния, обусловленная инфантильностью колониальной нации. Оживленные дискуссии на эту тему были во многом инициированы публикацией нашумевшего романа Оксаны Забужко «Полевые исследования украинского секса». Свое видение «гендерного конфликта» в современной украинской культуре Оксана Забужко сформулировала в программном эссе «Женщина-автор в колониальной культуре»[43]. Геокультурная ситуация Украины как провинции второй степени, периферии другой провинции – России является крайне неблагоприятной для женщины как агента культуры. Нереализованная национальная идея оказывается для нее западней: ведь, сосредоточившись на «женских темах», она тем самым избегает наиболее актуальных для нации проблем, однако, принимая на себя мужскую роль борца за национальную культуру, тут же оказывается под прессом жесткой системы маскулинных ценностей. Как показывает пример Леси Украинки, колониальная культура готова услышать голос женщины-автора, только если она способна доказать свои мужские качества. Украинская женщина-автор оказывается маргинализированной не только как представитель этой колониальной культуры, но и внутри нее – в силу иерархии гендерных ролей. Воспринимаемая коллегами-мужчинами в качестве «экзотического», «несерьезного» несущего угрозу или дискомфорт, женщина является колониальным субъектом вдвойне.

Позицию киевской феминистской школы образно сформулировала Нила Зборовская, противопоставив национализму как идеологии, эксплуатируемой и потребляемой структурами власти, утопию «женского национализма» как приватного, интимного чувства, не поддающегося присвоению и манипуляции. Парадоксальным образом именно феминизм способен породить альтернативу маскулинному дискурсу традиционного национализма, архаического, мертвого и неадекватного со-

временной реальности. «Женский национализм» – не отчужденная идеология, а глубокое личное чувство, непосредственное переживание, альтруистическая любовь (именно такие феминные мотивы видит она в творчестве Тараса Шевченко). Национализм и феминизм в таком прочтении разделяют общее качество – маргинальность, они противостоят как имперскому/космополитическому мышлению, так и господствующему патриархатному дискурсу власти.

2. Одесса: Вернуть женщину в национальную историю

Одесский научный центр женских исследований получил известность главным образом благодаря работам Людмилы Смоляр, ставшей основоположницей «женской истории» в Украине. Опубликованная в 1998 г. монография Смоляр «Прошлое ради будущего. Женское движение Наддниприянской Украины (вторая половина XIX – начало XX в.)» представляет собой фундаментальное исследование истории женского движения на той части территории Украины, которая находилась в составе Российской империи. Таким образом, оно дополняет работу Богачевской-Хомяк, посвященную в основном западноукраинскому женскому движению. Основанная на обширных архивных материалах, детально освещающая процессы в разных регионах (Киев, Одесса, Харьков и др.), монография Людмилы Смоляр включает, помимо собственно истории женского движения, анализ правового статуса женщин разных социальных сословий на украинских землях, обзор демографической ситуации, рассмотрение образовательного уровня женщин и их экономического положения в различных сферах занятости.

Безусловно, парадигма «национальной истории» служит автору своего рода канвой конструирования истории украинского женского движения. Возникновение «женского вопроса» структурно и хронологически связано с первой стадией украинского национально-освободительного движения, с бурным развитием этнографических, филологических и исторических исследований, интересом к прошлому Украины и национальной самобытности ее народа. Открытие женской проблематики во второй половине XIX в. оказалось частью «открытия» интеллигенцией национальной традиции, то есть особенностей отношения к женщине в украинской культуре, ее роли в семье, обществе и т.д.[44]

Формулируя особенности женского движения Наддниприянской Украины, Людмила Смоляр связывает первые две характеристики с правовой и политической ситуацией Российской империи: речь идет, во-первых, об абсолютизме царской власти, отсутствии политических прав не только у женщин, но и у мужчин и, во-вторых, об относительной экономической независимости женщины, обусловленной особенностями имущественного права в России, которое в отличие от кодекса Наполеона позволяло замужним женщинам владеть и распоряжаться собственностью. Две другие особенности являются исключительно национальными. Во-первых, речь идет о традиции гендерного равенства в украинском обществе, отличающей

украинских женщин не только от западноевропейских, но и от российских. Вторая особенность характерна, согласно Людмиле Смоляр, для всех безгосударственных наций: возникновение женского движения на волне национального возрождения, поисков решения «национального вопроса». В целом все четыре особенности обусловили универсальный, а не партикулярный, узкогрупповой характер феминизма, который «в Надднипрянской Украине развивался в своей гуманистической версии и никогда не впадал в крайность типа объявления “войны полов”»[45]. Феминизм, таким образом, стал частью национально-освободительной борьбы (в другой работе она присоединяется к определению украинского феминизма как прагматического, данного ранее Богачевской-Хомяк)[46].

Определение украинского женского движения (и соответственно определение нации), используемое Людмилой Смоляр, является максимально широким. Национал-демократическое направление женского движения в Надднипрянской Украине рассматривается в ряду других, не менее репрезентативных течений – либерально-демократического и социал-демократического (хотя структура книги указывает на эволюцию, связанную с пробуждением национального сознания). Этот нарратив, подчеркивающий существование различных направлений в женском и феминистском движении, ориентированных не только на проект национального возрождения и разрыв с империей, но и на различные проекты общеимперской модернизации и демократизации (в том числе революционными методами), выходит за рамки парадигмы «национальной истории». Более того, этот нарратив открывает простор для обсуждения методологических вопросов, важных для «женской истории»: если «украинское женское движение» шире его национально-демократической составляющей, как можно определить границы «украинского» в XIX в., когда Украина была частью Российской империи? Здесь становится очевидно, что феминистский дискурс, даже не отдавая себе в этом отчета, склоняется к тому или иному определению украинской нации, участвует в конституировании ее границ.

С одной стороны, Людмила Смоляр вроде бы отдает предпочтение территориальному определению нации, сосредоточившись на женском движении в украинских губерниях Российской империи. Однако этот подход в контексте размежевания с имперской историей имеет свои пределы: женщины дворянского сословия не обладали в XIX в. «национальной идентичностью» в современном смысле, не идентифицировали себя с этническим окружением, в лучшем случае они разделяли региональный патриотизм членов своей семьи. Как мы узнаем из книги Людмилы Смоляр, «украинские» семейные корни имели математик Софья Ковалевская и революционерка Софья Перова, которых привычно считают персонажами российской истории. К тому же центрами политической активности были Москва и Петербург, поэтому общественная и политическая деятельность многих женщин протекала именно в центрах империи. С другой стороны, в подходе Людмилы Смоляр присутствует определенная «презумпция этничности», поскольку другие национальные

группы, проживающие на этой территории (например, поляки и евреи), остаются за пределами ее исследования.

Трудности вычленения «национальной истории» из истории общероссийской и имперской указывают на проблему, общую для всей украинской историографии: насколько глубоко в прошлое могут быть экстраполированы категории «национального». Украинские дворянские семьи, ведущие свое происхождение от казацких гетманских родов, были, как правило, интегрированы в общеимперскую элиту, а региональный малороссийский патриотизм долгое время сочетался с лояльностью империи. Как показал, например, российский историк Алексей Миллер, помимо проекта украинской нации, на этих же территориях существовали и другие конкурирующие проекты идентичности: польской, а позднее «большой российской нации», включающей украинцев и белорусов, и выбор в пользу какого-либо из этих проектов не был предрешен заранее[47].

«Женская история» представлена в работах Людмилы Смоляр как одна из глав нарратива национальной истории, она дополняет и обогащает последний и даже придает ему дополнительную легитимность. В сборнике «Женщина в истории и сегодня», изданном под ее редакцией[48], Людмила Смоляр делает попытку сконструировать последовательный и гомогенный метанарратив украинской «женской истории» – от древности до украинской независимости. Тем самым создается неизменный и монолитный исторический субъект – «украинская женщина», обладающая постоянным и практически не меняющимся на протяжении истории характером. В статье, опубликованной в австрийском журнале L'HOMME, Людмила Смоляр ссылается на свидетельства иностранных путешественников, посетивших Украину в XVI–XVIII вв. и указывавших в своих путевых записках на особый статус украинской женщины в обществе и ее непревзойденные качества – прием, широко распространенный в украиноведческом дискурсе[49]. Эссенциализация и идеализация украинской женщины усиливается ссылками на Юрия Липу, одного из видных идеологов украинского национализма. Его эссе «Украинская женщина» – текст скорее политический, чем научный, – Людмила Смоляр использует не как пример определенного типа дискурса, а как научный аргумент: цитата «о женщине как носителе общественной и расовой морали» даже вынесена на обложку.

3. Львов: от этнологии к устной истории женщин

В 1999 г. группа молодых ученых создала во Львове научно-исследовательский центр «Женщина и общество». Содиректор центра Оксана Кись приобрела известность в Украине своими работами по этнологии и гендерным исследованиям. Защитив в 2002 г. кандидатскую диссертацию на тему «Женщина в украинской крестьянской семье второй половины XIX – начала XX в.», она первой в Украине предприняла попытку последовательно применить гендерный подход в историко-

этнологических исследованиях национальной культуры. Многочисленные публикации Оксаны Кись посвящены различным аспектам украинской культуры этого периода, например процессам социализации девочек в украинской семье, социальным ролям женщины, распределению обязанностей в семье, материнству и детству[50]. Впрочем, Оксана Кись пишет и о современной гендерной проблематике в Украине[51] , например, она обращается к анализу фигуры Юлии Тимошенко в украинской политике и объясняет ее популярность сознательным комбинированием двух нормативных моделей постсоветской женственности – Берегини и Барби[52]. В последние годы Оксана Кись обратилась к теме женской памяти – под ее руководством Львовский центр принимал участие в международном проекте, посвященном женской памяти в странах Восточной Европы. Оксана Кись одной из первых в Украине обратилась к биографическому методу и Oral History и, пожалуй, первой использовала эту методологию в гендерных исследованиях. Добавим, что интересы Оксаны Кись не ограничиваются исследовательской деятельностью: она читает курсы по гендерной проблематике и много сделала для институционализации гендерных исследований в высшей школе. Центр «Женщина и общество» организовал несколько феминистских акций, одна из которых была, например, посвящена сексистским стереотипам в украинской рекламе. Оксана Кись способствовала популяризации феминизма и гендерных исследований среди широкой аудитории: под ее редакцией вышли два тематических номера культурологического журнала «Ї», посвященные этой проблематике, и антология переводов феминистских текстов[53].

Работы Оксаны Кись интересны в данном случае тем, что позволяют увидеть, какие возможности открывает и какие ограничения налагает этнология как особый тип академического дискурса на исследователя, пытающегося реализовать в ее рамках феминистский проект. Нельзя не отметить, что с конца 1980-х гг. этнология оказалась одной из дисциплин, особенно задействованных в процессах возрождения национальной культуры и строительства новых наций. Подтверждением этого в Украине является, например, институциализация украиноведения как обязательной дисциплины в высшей школе, повсеместная трансформация бывших обществоведческих кафедр в кафедры истории украинской культуры и рост числа диссертаций по специальности «этнология». О политической ангажированности этнологического дискурса свидетельствует и появление новых направлений, претендующих на статус научных дисциплин – этнополитологии, этнопсихологии и т.д. Этнология, ориентированная на обслуживание процессов национального строительства, ориентирована, как правило, на концепцию культуры, утвердившуюся еще в XIX в. В ее основе лежит, по словам Ниры Ювал-Дэвис,

> «эссенциалистское видение “культуры” как имеющей определенную фиксированную “культурную начинку”, состоящую из символов, способов поведения и артефактов, которые в своей целостности и непротиворечивости составляют культуры национальных и этнических коллективов»[54].

Возникновение и развитие этнологии (этнографии) в Восточной Европе было во многом связано с развитием национальных движений (если перевернуть известное положение Мирослава Гроха о том, что первой фазой национального возрождения малых наций – фазой А – была активная деятельность интеллектуалов по сбору и изучению материалов, касающихся языка, культуры и истории угнетенной национальности)[55]. Безусловно, империи со своей стороны нуждались в экспертном этнографическом знании, необходимом для выработки соответствующей административной, культурной и экономической политики в отношении этнических и религиозных групп, проживающих на их территории. В любом случае этнография была инструментом конструирования этнических и национальных групп, хотя и с различными целями. Советская этнографическая наука, как показала, например, историк Франсис Хирш, также была средством «концептуального завоевания земель и народов». Как научная дисциплина со своей историей, враждующими течениями и концептуальными разногласиями, научным языком и корпоративными интересами, она была непосредственно вовлечена в создание новых советских наций[56]. После 1991 г. этнография (этнология), апеллируя к «традиции» и «культуре» как субстанциальным признакам этноса, стала формой легитимации постсоветских проектов нации.

Этот этнологический дискурс, между прочим, всегда структурировался вокруг фигуры женщины, – как правило, матери, представительницы этноса, носительницы ее характерных особенностей. В фокусе интересов этнологии – семья и родство, обычаи, традиции – все то, что традиционно связано со сферой «женского» и составляет в то же время сердцевину народной культуры. По замечанию Ювал-Дэвис,

> «гендерные отношения часто видятся как конституирующие сущность культуры... Особое значение имеет здесь конструкция “дома”, включая отношения между взрослыми, а также между взрослыми и детьми, приготовление и потребление пищи, домашний труд, игры и рассказы на ночь, все те элементы, из которых возникает и воспроизводится целостная картина мира, этическая и эстетическая»[57].

«Гендер» встроен здесь в этнологический дискурс заданным образом и непосредственно связан с конструированием этноса/нации.

Свою задачу Оксана Кись видит не только в том, чтобы дополнить и углубить наши знания о положении женщины в украинской крестьянской семье прошлого века, но и в том, чтобы внести свои, феминистские акценты в общепринятые в этнологии представления. Демистификация материнства и других табуированных тем, борьба против идеализации и романтизации традиционного уклада в интересах политической конъюнктуры – первые шаги феминистской критики в украинской этнологии. Не случайно ее интерес привлекают маргинальные женские

роли – одинокие и бездетные, вдовы, ведьмы. Во многих случаях Оксана Кись стремится использовать этнологическое знание как инструмент феминистской критики. Объектом этой критики является прежде всего матерналистская идеология, стереотип украинской женщины как Берегини и миф об украинском матриархате. Так, используя обширный этнографический материал, Оксана Кись показывает в одной из своих публикаций несостоятельность мифа об «идеальном материнстве», укорененном как в обыденном сознании, так и в социально-гуманитарных науках. Основные постулаты этой мифологемы сводятся к тому, что ребенок якобы является безусловной ценностью в украинской семье, а материнство всегда было основной социальной ролью женщины и составляло смысл ее жизни. Ссылаясь на работы Адриен Рич и Нэнси Чодоров, Оксана Кись выступает против эссенциализации материнского инстинкта и рассматривает материнство как социальный конструкт[58]. Она подробно прослеживает, как установка на материнство (реализация женского предназначения) программировалась на каждом этапе социализации девочки. Анализ распределения женщиной времени между различными обязанностями, связанными с домом и семьей, показывает, что материнские функции были часто подчинены хозяйственным интересам семьи, а мать нередко испытывала к новорожденному амбивалентные чувства. Демистификация материнства и других табуированных тем, борьба против идеализации и романтизации традиционного уклада в интересах политической конъюнктуры – первые шаги феминистской критики в украинской этнологии, которые сделала именно Оксана Кись[59].

В последние годы ее интересы распространились на новое для Украины исследовательское направление – устную женскую историю. Оксана Кись связывает особую продуктивность этого подхода с возможностью изучения бессознательных, скрытых, неартикулированных смыслов, которые особенно актуальны для посттоталитарного, по ее определению, украинского общества. Женщины в большей степени были лишены репрессивной властью индивидуального голоса и памяти, поэтому задача устной истории состоит в том, чтобы инкорпорировать индивидуальный женский опыт в наше знание о прошлом. Речь, таким образом, идет о восстановлении полноценной национальной памяти, включающей женскую память как наиболее табуированную. На фоне характерного отсутствия исследовательского интереса к советскому периоду украинской истории (за исключением отдельных политизированных тем) и очевидной ограниченности концептуального аппарата для этих целей «устная история» видится как одна из возможностей проникнуть в «смысл» советского прошлого через индивидуальную память и индивидуальный нарратив. Тем не менее феминистский проект возвращения «женского голоса» в историю с политической и методологической точки зрения не всегда однозначен. «Женский голос» не существует сам по себе – выбор фрагментов для анализа, интерпретационная рамка задаются исследователем. Так, статья Оксаны Кись «Рассказывая о несказанном: репрезентации этнических и региональных идентичностей в автобиографиях украинских женщин» основывается на интервью с двумя

пожилыми женщинами – выходцами с востока и запада Украины[60]. Их жизненные истории отражают прошлое на уровне индивидуального женского опыта, что позволяет увидеть советскую историю в новом ракурсе. Однако две версии женской памяти ожидаемо расходятся в том, что касается отношения к советскому режиму и его оценки, подтверждая базовую для украинского политического дискурса дихотомию «украинский Запад – советизированный Восток». Интерпретация индивидуальной женской памяти оказывается подчинена доминирующему нарративу «национальной истории».

4. Харьков: феминизм как деконструкция национализма

Последний пример, который будет здесь рассмотрен, – это Харьковский центр гендерных исследований, созданный в 1994 г. Лицо этой организации определяет супружеская пара Сергей и Ирина Жеребкины. Инициатор и бессменный руководитель центра Ирина Жеребкина получила философское образование в Киеве, позднее ее карьера была связана с работой в Институте философии Российской академии наук. Концептуальной основой феминистских исследований Харьковского центра стала философия постмодернизма, литературный критицизм и психоанализ. Благодаря профессиональной маркетинговой стратегии Жеребкины смогли обеспечить для своих проектов стабильное финансирование, которым, как правило, не могут похвастаться женские организации подобного рода. С середины 1990-х гг. центр регулярно проводит международные летние школы, посвященные феминистской методологии в социальных науках, где собираются участники из бывших советских республик. Рабочим языком школ, традиционно проводимых в Форосе (Крым), является русский. На русском языке публикуется также журнал «Гендерные исследования», практически единственное регулярное феминистское издание не только в Украине, но и на всем постсоветском пространстве. Книги, публикуемые центром (в основном переводы зарубежных авторов и монографии Ирины Жеребкиной[61]), выходят в последние годы в России, главным образом в санкт-петербургском издательстве «Алетейа».

Позицию Ирины Жеребкиной (а это, несомненно, сознательно избранная позиция) отличает от других рассмотренных выше феминистских проектов то, что она сознательно позиционирует себя вне дискурса «национального феминизма». Ирина Жеребкина не определяет ни свою локализацию, ни объект исследования как «Украину», предпочитая скорее временные категории: «постсоветские страны», «переходные общества» или «в бывшем СССР». Она не идентифицирует себя с украинским феминизмом и дистанцируется от того, что другие определяют как его «традицию». Ирина Жеребкина сознательно ускользает от определения своей позиции в навязанных извне категориях: «важно не участвовать в дискурсивном выбре и/или вновь предоставленном политикой сегодня, какие бы формы он ни принимал (гло-

бализация или локализация, универсальное или партикулярное, национальное или мультикультурное и т.д.)»[62]. В отличие от своих коллег она ставит под сомнение саму возможность феминизма и гендерных исследований в постсоветских странах, указывая на их симулятивный и манипулятивный характер.

Методологические предпочтения Ирины Жеребкиной и интерес к западным теоретикам «постфеминизма» (Рози Брайдотти, Джудит Батлер, Зила Айзенштайн, Рената Салецл) во многом объясняют ее позицию. Речь идет о кризисе и смене парадигм в современном феминизме, что подразумевает переход от «феминизма равенства» к «феминизму различия», критику классического либерального феминизма, тематизацию женской субъективности, деконструкцию бинарных оппозиций в самом феминизме (например, Восток – Запад). По мнению Жеребкиной, эта методология не является монополией Запада. Более того, она может быть эффективно применена для анализа особенностей постсоветского общества, функционирующего на уровне коллективного бессознательного. Каким образом власть в постсоветском обществе присваивает право говорить от имени и в интересах женщин? Как «женские интересы» сконструированы и представлены в официальном дискурсе и националистической идеологии? Сама постановка проблемы отрицает оптимистический взгляд на украинскую культуру как изначально «предрасположенную» к феминизму, ставит под сомнение нарратив «возрождения» женского движения.

Национализм в понимании Ирины Жеребкиной – скорее категория психоанализа, чем социологии или политической теории. Опираясь на предложенное Бенедиктом Андерсоном понятие «национального воображаемого», но интерпретируя его, вслед за Славоем Жижеком, в лакановском духе, она полагает, что именно «потеря» или «нехватка» стимулирует структуры воображаемого: например, утраченное единство территории стимулирует возникновение мифа о единой идентичности. Кроме того, в переходных обществах, в силу крушения старой идентификационной системы, символическое оказывается для людей более значимым, чем реальные экономические и социальные проблемы. Новая национальная идентичность, предлагаемая властью дезориентированным массам, служит компенсацией повседневных трудностей и «скрывает... новое перераспределение собственности и власти». Национализм, таким образом, носит исключительно манипулятивный характер. Наконец, «в национальном воображаемом образ “другого” чаще всего принимает коннотацию врага»[63] – национализм в интерпретации Ирины Жеребкиной с неизбежностью предполагает исключение «другого» и агрессию против него. Этот механизм объясняет, с ее точки зрения, рост насилия по отношению к женщинам в переходных обществах: «женщина служит архетипической жертвой, которая аккумулирует на себе невероятные потоки насилия, поднятые наружу общим состоянием коллапса идентичности»[64]. Понятно, что такая трактовка национализма как идеологии и политики, однозначно виктимизирующей женщин, в корне противоположна дискурсу «национального феминизма».

В книге «Женское политическое бессознательное», опубликованной ХЦГУ в 1996 г. (и переизданной в 2002 г. в Санкт-Петербурге), Ирина Жеребкина непосредственно обращается к теме взаимодействия националистического и феминистского дискурсов. По сути, это единственная в Украине работа, где данная проблема рассматривается теоретически, кроме того, это единственная книга Ирины Жеребкиной, касающаяся непосредственно украинской проблематики. Поэтому интересен тот факт, что монография не была переиздана на украинском языке и практически не обсуждалась в украиноязычных феминистских публикациях, если не считать резкой критики «антиукраинской позиции» автора. Предметом анализа в книге становится «традиция украинского феминизма», однако в отличие от упомянутых выше авторов, Ирина Жеребкина занимает по отношению к нему критическую дистанцию. С ее точки зрения идеология национализма, оперируя романтическими образами «матерей нации», готовых к самопожертвованию ради своего народа, «насилует женщин символическим», предписывая им заранее определенные роли и мешая осознать собственные интересы. Основываясь на разнообразном историческом и культурном материале (украинская литература XIX–XX вв., история женского движения, документы современных женских организаций и конференций), Жеребкина демонстрирует трансформацию традиционных женских образов в украинской культуре, а также историческую преемственность украинского феминизма в до- и постсоветскую эпоху, детерминирующую роль национализма в женском движении. Таким образом, оперируя тем же историческим материалом, что и Марта Богачевская-Хомяк, Ирина Жеребкина практически пишет историю *несостоявшегося* украинского феминизма.

Используя те же мотивы и символы украинской культуры, что и феминисткилитературоведы Киевского центра, она приходит к противоположным выводам. Например, обращаясь к женским образам в поэзии Тараса Шевченко, отражающего пробуждение национального самосознания в середине XIX в., она анализирует центральный для его творчества образ «матери-покрытки»: украинской девушки, соблазненной и брошенной москалем. Символ «изнасилованной матери» является, с точки зрения Ирины Жеребкиной, центральным для политики национальной идентичности, символизируя колониальную Украину, страдающую под гнетом империи. Это позволяет ей сделать вывод о том, что украинская национальная идентичность формируется в результате противопоставления ненавидимому «другому» – имперской России и что этот образ Врага является центральным для украинской национальной идентичности.

Другой пример касается интерпретации гомосексуальных мотивов в украинской культуре. Если для Соломии Павлычко, Веры Агеевой и других феминистских литературоведов лесбийские мотивы в текстах Леси Украинки и Ольги Кобылянской символизируют принадлежность украинской культуры к европейской традиции модернизма, то Сергей Жеребкин, интерпретируя культуру украинского казачества как гомосексуальную, десакрализирует один из наиболее значимых наци-

ональных мифов[65]. Тексты Ирины и Сергея Жеребкиных подверглись резкой критике со стороны сторонников «национального феминизма»[66]. Критикуя противопоставление национализма и феминизма «как конкурирующих, враждебных друг другу дискурсов», а также «русоцентричную языковую и культурную политику школы», оппоненты зачастую обозначают «харьковский феминизм» как «имперский» и «антиукраинский». «Похоже, что, как и многие другие постсоветские русофоны, представители харьковской гендерной школы не осуществили “работы траура” по Российской империи и находятся в состоянии меланхолической ностальгии по объединенному русскоязычному культурному пространству»,[67] – заметил Виталий Чернецкий. Другими аргументами критиков было упрощенное, с их точки зрения, видение национализма как исключительно репрессивной идеологии, отождествление украинской культуры с национализмом, а последнего – с государственной культурной политикой, а также сознательно занятая Жеребкиными позиция «постороннего» по отношению к украинской культуре.

Критическая рефлексия в отношении национализма и «нациоцентрического дискурса» в гендерных исследованиях отличает позицию Харьковского центра от других феминистских школ. Однако своеобразный проект «ненационального» феминизма имеет свои ограничения. Структурируя его вокруг «постсоветского», а не «национального», Жеребкины сталкиваются с проблемой неизбежной эссенциализации переходных, т.е. временных, моментов. Избранная ими локализация – «в бывшем СССР» – становится все менее оправданной концептуально и политически по мере дезинтеграции постсоветского пространства. Харьковский центр, приобретя известность и авторитет в русскоязычном интеллектуальном пространстве, сознательно занимает маргинальную позицию в украинском феминистском дискурсе.

Заключение

Рассмотренные выше феминистские проекты, возникшие внутри (и на пересечении) различных социальных и гуманитарных наук, по-разному решают вопрос о взаимоотношениях национализма с феминизмом. Их диапазон довольно широк: от феминистской реинтерпретации национального культурного канона, «изобретения традиции» национального феминизма и возвращения женщины в (национальную) историю до последовательной деконструкции идеологии и политики национализма на основе постмодернистской и постфеминистской парадигмы. В одних случаях самоопределение по отношению к национализму является сознательно избранной политической стратегией, в других эта связь не проговаривается, хотя горизонт «национального» так или иначе определяет цели, выбор парадигмы и методологию феминистского исследования.

Очевидная проблематичность (и идеологичность) определения «украинский феминизм» указывает на отсутствие в обществе консенсуса по более широкому во-

просу – об определении украинской нации и ее символических границах. Не всякий феминизм в Украине является «украинским», если понимать под этим языковую и культурную идентичность. Однако стоит ли рассматривать эту ситуацию как постколониальную и переходную, возможна ли вообще утопия окончательной «национализации»? Приведенные выше примеры показывают, что, несмотря на доминирующий нацио центрический дискурс, украинский феминизм представляет собой de facto транснациональный феномен. В столкновении различных феминистских дискурсов становится виден зазор, возникающий между культурно-этническим и территориальным определениями нации, проявляется несовпадение национальных границ с границами дискурса украинского феминизма. Конфликты между феминистскими школами (или их демонстративное игнорирование друг друга) отражают также борьбу за культурную гегемонию, за право использования западного языка феминизма и постколониальной парадигмы для легитимации своих академических проектов и политических стратегий.

Примечания

1 Онуфрів С. Вступ. // Ї. Незалежний культурологічний часопис. n.17. 2001.

2 Bohachevsky-Chomiak M. Feminists Despite Themselves. Women in Ukrainian Community Life, 1884-1939. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1988. Украинский перевод: Богачевська-Хомяк М. Білим по білому. Жінки в громадському житті України. 1884–1939. Київ: Либідь, 1995.

3 Богачевська-Хомяк М. Націоналізм і фемиинізм: провідні ідеології чи інструменти для з'ясування проблем? // Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / Під ред. Л. Гентош, О. Кісь. Львів: ВНТЛ-Класика, 2003. С. 173.

4 Wilson A. Ukrainian nationalism in the 1990s: A minority faith. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

5 Зборовська Н. Феміністичні роздуми. На карнавалі мертвих поцілунків. Львів: Літопис, 1999.

6 Yuval-Davis N. Gender and Nation. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage, 1997.

7 Rubchak M. J. In Search of a Model: Evolution of a Feminist Consciousness in Ukraine and Russia // European Journal of Women's Studies. Vol. 2. Issue 2. May 2001; Rubchak M. J. Christian virgin or pagan goddess: feminism versus the eternally feminine in Ukraine // Rosalin March (ed.). Women in Russia and Ukraine. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 315–330.

8 О матерналистском дискурсе в украинском женском движении см.: Hrycak A. Foundation Feminism and the Articulation of Hybrid Feminisms in Post-Socialist Ukraine // East European Politics and Societies. Vol. 20. No. 1. P. 69–100.

9 Например, Гизела Каплан рассматривает обе идеологические позиции как «почти всегда несовместимые», а противоречащие этому правилу примеры Италии и Финляндии – как «экстраординарные» и «исключительные» (Kaplan G. Feminism and Nationalism: European Case // Feminist Nationalism / Ed. by Lois A. West. NY, London: Routleadge, 1997).

[10] Например, Вирджиния Вульф: Woolf V. Three Guineas. New York: Harbinger Book, 1938. P. 107–109.

[11] Историк Ханс Кон первым противопоставил западный национализм как либеральный, основанный на гражданских институтах и правах личности – восточноевропейскому национализму, рожденному в среде интеллектуалов и определяемому через «культуру» и «этнос», отдающему преимущество интересам целого перед правами индивидуума (Kohn H. Western and Eastern Nationalism // John Hutchinson and Anthony D. Smith (eds.). Nationalism. Oxford: Oxford University Press, 1994) . В той или иной степени это различие проводили и другие авторы: Михаель Игнатьефф, Энтони Смит, Эрнст Геллнер (см. подробную критику у Тараса Кузьо: Kuzio T. The Myth of the Civic State: A Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism // Ethnic and Racial Studies. Vol. 25. № 1 (January 2002). P. 20–39). Эта схема неявно предполагает, что западный национализм уже «в прошлом», тогда как Восточная Европа все еще никак не может переболеть этой болезнью молодых наций.

[12] Гапова Е. О политической экономии «национального языка» в Беларуси // Ab Imperio. 3/2005.

[13] Hrycak A. Foundation Feminism.

[14] Пушкарева Н. Гендерная проблематика в исторических науках. Введение в гендерные исследования. Ч.1. Учебное пособие / Под ред. И.А. Жеребкиной. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя 2001. С. 277–311.

[15] См. публикации Людмилы Смоляр, Оксаны Кись, Оксаны Маланчук-Рыбак (Украина), Натальи Пушкаревой (Россия), сборники под редакцией Елены Гаповой, Ирины Чикаловой (Беларусь).

[16] Wilfried Jilge. The Politics of History and the Second World War in Post-Communist Ukarine (1986/1991–2004/2005) // Jahrbuecher fuer Geschichte Osteuropas. Band 54. 2006. Heft 1. Franz Steiner Verlag. S. 50–81.

[17] Hagen M. von Does Ukraine have a History? // Slavic Review. 54 (1995) 3. S. 658–673.

[18] Смоляр Л. Минуле заради майбутнього: жіночий рух Наддніпрянської України II пол. XIX – поч. XX ст. Сторінки історії. Одеса: Фстропринт, 1998.

[19] Жіночі Студії в Україні. Жінка в історії та сьогодні // За ред. Л. Смоляр. Одесса: Астро-Принт, 1999.

[20] Маланчук-Рибак О. Ідеологія та суспільна практика жіночого руху на західноукраїнських землях XIX – першої третини XX століття. Чернівці: Книги – XXI, 2006.

[21] Рудницька М. Статті, листи, документи / Упорядник М. Дядюк. Львів, 1998.

[22] Смоляр Л. Ук. соч. С. 8.

[23] Kichorovska Kebalo M. Exploring Continuities and Reconciling Ruptures. Nationalism; Feminism, and the Ukrainian Women's Movement // Aspasia. International Yearbook of Central; Eastern and Southeastern Women's and Gender History. Vol.1. 2007. P. 36-60.

[24] Маланчук-Рибак. Ук. соч. С. 82.

[25] Там же. С. 255.

[26] Рябчук М. Дві України // Критика. № 10. 2001.

[27] Миллер А. Империя Романовых и национализм. М., 2006. С. 21.

[28] Кись О. Рецензия на книгу "Жіночі студії в Україні. Жінка в історії та сьогодні" / За ред. Л. Смоляр. Одеса: Астро-Принт, 1999. www.franko.lviv.ua/Subdivisions/um/um4-5/Retsenziji/7-KIS%20Oksana.htm

29 Павличко С. Фемінізм. Київ: Основи, 2002.

30 В этой связи часто ссылаются на поэму Леси Украинки «Боярыня», повествующую о судьбе украинской девушки, вышедшей замуж по любви за соотечественника, находящегося на службе у московского царя. Запертая в тереме и лишенная привычной свободы, она гибнет не только от тоски по родной Украине, но и от гнета чуждых ее культуре патриархатных традиций Домостроя.

31 Костомаров Н. Две русские народности // Основа. СПб., 1861. № 3. С. 33–80.

32 Rubchak Marian J. In Search of a Model. P. 154.

33 Рудницька М. С. 195–200.

34 Kichorovska Kebalo. Ук. соч. С. 52.

35 Соломия Павлычко, организатор и вдохновитель Киевского центра, трагически ушла из жизни в 1999 г. Она была не только страстным популяризатором феминистских идей в Украине (см. посмертный сборник ее статей: Павличко С. Фемінізм. Київ: Основи, 2002), но и активно способствовала модернизации украинской культуры в качестве переводчика и издателя. Основанное ею издательство «Основы» публикует переводы классической зарубежной литературы на украинский язык.

36 См., например: Павличко С. Листи з Києва. Київ: Основи, 2001.

37 Павличко С. Чи потрібна українському літературознавству феміністична школа? // Слово і Час. 1991. № 6.

38 Гундорова Т. Femina Melancholica. Стать і культура в гендерній утопії Ольги Кобилянської. Київ: Критика, 2002.

39 Там же. С. 227.

40 Агеєва В. Поетеса зламу століть. Творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації. Київ: Либідь, 2001.

41 Агеєва В. Жіночий простір. Феміністичний дискурс українського модернізму. Київ: Факт, 2003.

42 Там же. С. 46.

43 Забужко О. Жінка-автор в колоніальній культурі, або знадоби до української гендерної мифології // Хроніки від Фортінбраса. Київ, 2001.

44 Смоляр Л. Минуле заради майбутнього. С. 61.

45 Там же. С. 62.

46 Smolyar L. The Ukrainian Experiment. Between Feminism and Nationalism or the Main Features of Pragmatic Feminism // L'OMME Schriften 13. Reihe zu Feministischen Geschichtswissenscaft. Women's Movements. Networks and debates in post-communist countries in the 19th and 20th centuries. Edith Saurer, Margareth Lanzinger, Elisabeth Frysak (Hg.). S. 397–411.

47 Miller A. Shaping Russian and Ukrainian identiries in the Russian empire during the 19th century: some methodological remarks // Jahrbuecher fuer Geschichte Osteuropas. 2001. Band 49. Heft 4. S. 257–263.

48 Жіночі Студії в Україні. Жінка в історії та сьогодні // За ред. Л. Смоляр. Одесса: Астро-Принт, 1999.

49 Smolyar L. The Ukrainian Experiment. P. 400–401.

50 Кісь О. Особливості соціалізації дівчаток в українській сім'ї XIX – початку XX століття. Етнічна історія народів Європи. Традиційна етнічна культура слов'ян. Зб. Наук. Праць. Київ: Стилос, 1999. С. 49–55; Она же. Украинская ведьма (эскиз социального портрета). Гендерные исследования // ХЦГИ. 2000. № 5. С. 274–285.

51 Кісь О. Моделі конструювання гендерної ідентичності жінки в сучасній Україні // Незалежний культурологічний часопис "Ї". № 27. Львів, 2003. С. 109–119.

52 Кісь О. Жіночі стратегії в українській політиці // Пошуки гендерної паритетності: український контекст / Під ред. І. Грабовської. Ніжин: ДС Міланік, 2007. С. 121–140.

53 Гендерний підхід: історія, культура, суспільство / Під ред. Л. Гентош, О. Кісь. Львів, "ВНТЛ-Класика", 2003.

54 Yuval-Davis N. Op. cit. P. 41.

55 Hroch M. Social Preconditions of National Revival in Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 22.

56 Hirsch F. Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. Ithaka, London: Cornell University Press, 2005.

57 Yuval-Davis N. Op. cit. P.43.

58 Кись Оксана. Материнство и детство в украинской традиции: деконструкция мифа. Социальная история. Ежегодник 2003. Женская и гендерная история / Под ред. Н.Л. Пушкаревой. М.: Российская политическая энциклопедия, 2003. С. 156–172.

59 Кісь О. Кого оберігає Берегиня, або матріархат як чоловічий винахід // Дзеркало тижня. № 15. 23 квітня-6 травня 2005 року.

60 Kis O. Telling the Untold: Representations of Ethnic and Regional Identities in Ukrainian Women's Auto biographies // Writing About Talking: Orality and Literacy in Contemporary Scholarship / Ed. by Keith Carlson, Natalia Shostak, and Kristina Fagan. Toronto: University of Toronto Press, forthcoming.

61 Жеребкина И. Страсть. СПб: Алетейа, 2002; Она же. Гендерные 90-е или Фаллоса не существует. СПб: Алетейа, 2003; Она же. "Прочти мое желание..." постмодернизм, психоанализ, феминизм. М.: Идея-Пресс, 2000.

62 Жеребкина И. Женское политическое бессознательное. СПб: Алетейа, 2002. С. 10.

63 Там же. С. 20.

64 Там же. С. 23.

65 Жеребкин С. Гендерые «политики идентификации» в эпоху козачества // Гендерные исследования. 1/1998. С. 228–252.

66 Например: Богачевська-Хомяк М. Тендер довкола гендеру // Критика. Рік 2 (1998). Число 3(5); Зборовська Н. Феміністичні роздуми.

67 Чернецький В. Протистоячи травмам: гендерно та національно маркована тілесність як наратив та видовище у сучасному українському письменстві // Виднокола. Інтернет-видання Київського Інституту гендерних досліджень. Число 3. http://www.vidnokola.kiev.ua/Magazine/N3/Num3.htm.