

Оксана ЛАБАЩУК
(Тернопіль)

НАРАТИВИ МАТЕРИНСЬКОЇ СУБКУЛЬТУРИ: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

На початку ХХІ століття однією з найактуальніших проблем фольклористики стає доля традиційної народної культури. Науковцям усе частіше доводиться спостерігати, як тексти й обряди, які можна було зафіксувати у наших селах ще десять років тому, сьогодні поступово зникають. Закономірним видається припущення, що на зміну фольклорним текстам, які зникають, повинні прийти нові форми народної творчості. Саме тому для фольклористів важливо разом із фіксацією і вивченням усіх реліктових форм духовної культури, які збереглися до нашого часу, здійснювати пошук тих чинників, що сприяють виникненню і активному побутуванню нових фольклорних форм.

У статті ми спробуємо показати, що сучасні форми духовної культури українців так само повноправно виражаються у фольклорних текстах. Традиційні за структурою, ці тексти сьогодні наповнюються новим змістом, який відображає реалії сучасної доби. Одне із актуальних завдань сучасної української фольклористики – переглянути традиційні, усталені візії системи фольклору, залучити до наукового обігу корпус текстів, що досі не привертала належної уваги дослідників. Таким чином, проблема полягає передусім у розширенні поняття «поле дослідження»¹, яке,

на нашу думку, є актуальним не лише для етнології, але й для фольклористики.

Угорський міфолог К. Керенї, який працював разом із К.-Г. Юнгом, слушно запитував: «Що таке музика? Що таке поезія? Що таке міфологія? Усе це проблеми, які неможливо усвідомити, якщо людина не має досвіду переживання цих реальностей» [13, 11]. Подібне твердження можемо повною мірою застосувати і до фольклорної традиції: у чому особлива привабливість фольклору? Кожному фольклористу відоме всеохоплене відчуття долучення до чогось надзвичайно цінного й естетично довершеного, яке виникає при спостереженні за живим виконанням фольклорного тексту. На жаль, фольклор, вміщений у збірнику, уже не має в собі тої дивовижної принакності живого виконання. На цю особливість свого часу звернув увагу О. Потебня. У праці «Із записок з теорії словесності» вчений проводить думку про фольклор як поліваріантний мінливий матеріал, що виявляє свою справжню сутність лише в живому побутуванні: «Народна поезія, як і мова, за В. Гумбольдтом, не твір (ἔργον), а діяльність (ἐνέργεια), не пісня, а – *poemen action*, спів... Звідси нерідко видно те непоправне зло, якого не можна уникнути при закріпленні народнопоетичних творів писемністю і виданні у світ, коли нам дається лише декілька моментів руху, недостатніх для визначення проміжного шляху» [17, 397]. Як справедливо зазначає О. Бріцина, перекодування з усного мовлення на писемне має свої закони, відтворити на письмі усе багатство мимічно-жестового супроводу тексту, реакції аудиторії і виконавця практично неможливо [4]. Гадаємо, справа тут полягає у специфіці функціонування фольклору: будь-який фольклорний твір з'являється на потребу його виконавця, відповідає внутрішній інтенції носія фольклорної традиції. Ця важлива онтологічна риса фольклорної творчості ще раз привертає увагу до необхідності вивчення не лише фольклорного спадку, але живих явищ народної творчості, що активно побутують і динамічно розвиваються в умовах сучасного суспільства.

Теоретичні дослідження в галузі фольклористики (С. Неклюдов [16], К. Богданов [2]) відзначають, що на зміну традиційному фольклору (землеробська сільська культура) приходять урбаністична міська культура. Спостереження за динамікою фольклорних процесів на теренах Західної України примушує доволі обережно ставитися до твердження про однозначне домінування сучасних постфольклорних форм над традиційним фольклором. Швидше ми маємо справу із складним і динамічним процесом часткової еволюції традиційного фольклору, який потребує уважного і ґрунтовного вивчення. Зауважимо лише, що зміна хронотопу призводить не тільки до зміщення фольклоротворчих імпульсів із села у місто, але й до іншого осмислення часу. Час

для селянина-землероба мислився як циклічний, пов'язаний із календарним роком, а тому основний акцент в обрядовому житті припадав на календарні свята. Зараз можемо спостерігати перенесення акцентів із циклу народного календаря на індивідуальний життєвий цикл окремої людини. З огляду на це, увагу дослідників мала б привернути родинно-побутова обрядовість, як одна із «гарячих точок» сучасного культурного життя, у якій сконцентровані фольклоротворчі імпульси.

У рамках родинно-побутової обрядовості дослідницьку увагу привертає обрядовий та фольклорний комплекс, пов'язаний із народженням дитини. У силу багатьох обставин цей комплекс можна вважати найменш вивченим. Цієї сфери торкалися у своїх дослідженнях передусім етнографи: Н. Гаврилюк, О. Боряк, С. Гвоздевич [3, 5]. У традиційних етнографічних описах культури та побуту українського народу дослідники фіксували родильний обряд як складову родинно-побутової обрядовості [8, 9, 11, 12, 20]. Проте ці описи, зазвичай, торкаються лише зовнішньої сторони обрядового дійства, різноманітних прикмет, магічних дій, традицій, пов'язаних із практикою баби-повитухи. Фіксують етнографи і комплекс обрядодій, пов'язаний із соціалізацією новонародженого, причому особливо докладно описані хрестини.

Фольклористами родильно-хрестильний обрядовий комплекс та фольклор, пов'язаний із ним, вивчався лише принагідно. Фольклорні тексти, що репрезентують комунікацію матері і дитини, традиційно потрапляли у рубрику дитячого фольклору і вивчалися як фольклор дорослих для дітей. Саме тут фольклористика має найвагоміші здобутки. Особливо варто відзначити ґрунтовні роботи з дитячого фольклору Г. Довженок [6], а також праці молодшої київської дослідниці О. Марчун, присвячені колісковим пісням [15].

Традиційна класифікація фольклору «розриває» цілісний за своєю природою об'єкт дослідження, що повинен охоплювати усю сферу материнства в цілому. На нашу думку, доцільно було б запровадити у науковий обіг таке поняття як материнський фольклор. Це поняття повинно включати корпус текстів, що творяться дорослими для комунікації із дитиною, систему магічних засобів, прикмет, повір'їв, пов'язаних із сферою материнства, а також власне розповіді матерів, що відображають їхній досвід очікування, народження, плекання дитини, той нерозривний зв'язок, що існує між матір'ю та її дитиною протягом усього життя. Цінність саме такого підходу можна повною мірою виявити, якщо пригадати деякі присутні риси родильного обряду.

Ще на початку ХХ століття усі обряди родинно-побутового циклу були проаналізовані А. Ван Геннепом у класичній праці «*Les rites de passage*» [21].

За концепцією ван Геннепа, ритуали родинно-побутового циклу мають спільну структуру, яка складається з трьох частин:

1. сепарація лімінальної особи;
2. Перехід;
3. Інтеграція у соціум.

Принциповим висновком із згаданої тричленної структури є те, що людина, яка здійснює ритуал переходу, є істотою лімінальною (від французького слова *limen* – поріг), тобто вона наближається до надзвичайно напруженої, як семантично, так і емоційно, порогової ситуації, яка у традиційній культурі осмислюється як границя між життям і смертю, між тим і цим світом. Визначальним ритуалом родинного циклу є народження дитини. Він позначений подвійною лімінальністю, оскільки знаменує не лише прихід немовляти на цей світ, але й отримання жінкою нового статусу – статусу матері [1]. Лімінальність статусу жінки не обмежується лише самим періодом народження дитини, її особливий статус може бути окреслений часовим проміжком щонайменше від початку вагітності до року після пологів або ж закінченням грудного вигодовування дитини. Особливий інтерес для дослідника представляє той факт, що народження дитини, навіть у нашому, майже повністю деритуалізованому і деміфологізованому суспільстві, досі сприймається як подія сакральна, яка за аксіологічною шкалою суспільства займає найвищі сходини. Поява на світ тої «сакральної цінності» (за терміном, запропонованим Мірча Еліаде, – ієрофанії [8]) і є тим пусковим механізмом, що породжує народну творчість, у тому числі у її словесному, фольклорному варіанті. Оскільки деміфологізація, профанація народин у нашому суспільстві, на щастя, ще не відбулася, тексти, породжені цією перехідною ситуацією, повинні розглядатися комплексно, у нерозривному зв'язку із тією подією, якою вони викликані.

У системі текстів материнського фольклору слід виділити розповідні тексти (наративи), у яких жінки оповідають про свій досвід материнства: бажання мати дитину, очікування, народження дитини, про своїх дітей, про особливий зв'язок, що існує між матір'ю і дитиною все життя. Ці наративи, з огляду на їхню типовість, формальність, наявність спільних мотивів із традиційною фольклорною прозою, можуть розглядатися як сучасний різновид неказкової прози.

Носіями і виконавцями материнського фольклору та материнських наративів є переважно матері, проте подібні тексти можуть виконуватися будь-ким, хто займається опікою та вихованням дитини – батьком, бабусяю, дідусем, нянею, тіткою тощо. Зрозуміло, що ядро, основний масив текстів, звучатиме з вуст матерів, проте термін «материнський» означає, радше, «такий, що виконує материнську функцію».

У нашому дослідженні пропонується використати поняття «субкультура», що вживається у контексті антропологічних дисциплін, і є засобом для маркування культурної неоднорідності сучасного суспільства (пор., зокрема, наявність молодіжної, підліткової, дитячої, студентської субкультур). Кожна субкультура вступає у складні взаємозв'язки із домінуючою культурою суспільства [19]. Ми пропонуємо вживати поняття субкультура у вузькому та широкому значенні цього слова. У вузькому значенні поняття «материнська субкультура» охоплюватиме стихійно створювані групи матерів, що переважно мають дітей одного віку, проживають поряд, систематично спілкуються між собою під час прогулянок із дітьми, а отже, мають достатньо часу для обміну інформацією, у тому числі й фольклорною. Група матерів – це та мінімальна одиниця соціуму зі своїми законами і традиціями, яка виступає носієм і виконавцем наративів материнської субкультури. В широкому значенні до материнської субкультури може бути залучений кожен із членів соціуму, хто є носієм і транслятором знань про материнство.

Осмислення особистого материнського досвіду і розповідь про це від першої особи є сучасним явищем фольклорної творчості. Прикметно, що записи родильного обряду, здійснені наприкінці XIX – початку XX століття дослідниками-чоловіками [8, 9, 11, 12, 20], не позбавлені схематичності, певної еліптичності, недомовленості. У порівнянні із цими записами, матеріал, який вдалося зібрати Людмилі Шевченко у 20-х роках минулого століття на Поліссі, є набагато повнішим, свідчить про значну відвертість інформаторів [3]. Саме тому цей матеріал викликає довіру як такий, що відображає дійсний стан традиції. Звертає на себе увагу той факт, що опис родильного обряду в записах Л. Шевченко ведеться здебільшого від третьої особи – баби-повитухи, родички жінки, що народжує, але ніколи з точки зору самої породіллі. Найбільше, що дозволяють собі інформантки, згадуючи про власну вагітність, це розповісти про зміни смакових відчуттів, бажання з'їсти щось особливе як одну з ознак вагітності. Знаходимо також свідчення про родимі плями у дітей опитуваних жінок як наслідок порушень ними традиційних регламентацій і заборон.

Основною причиною такої загальної мовчанки вважатимемо заборону вербальної активності в особи, яка проходить через ритуал переходу. На цю особливість ритуальної поведінки молодих на весіллі вказує М. Маєрчик [14, 23]. Цей звичай відображено у весільній пісні, записаній нами на Волині у 1988 році:

А в суботу раненько

Плаче Колюня рівненько.

Тай питається в свого батенька,

Що в дівки говорити?

– Ой, ти, мій синку, нічого,
 Маєш дружбоньку до того,
 То будеш знати, будеш відати,
 Що в дівки говорити...
 [АА, Грабовев – 1989, арк. 5] ².

Вагітна жінка, рожениця, породілля у традиційній культурі є безсловесною, вона не має права на вербалізацію власного жіночого і материнського досвіду ³, а отже, зафіксувати бачення подій з точки зору жінки-матері дослідникам минулого не вдавалося. Сучасна культура частково знімає цю заборону: про це не будуть говорити з усіма і будь-коли, але близьким людям, подругам жінка розповість усе, що вона пережила і відчувала. Отже, уважний і чуйний збирач фольклору має можливість отримати доволі повну і вичерпну інформацію.

Часткове зняття табу на мовчання спостерігається у наш час і в традиційній культурі. Свідченням цього є публікація О. Кондратович, присвячена родильним звичаям Західного Полісся. Зокрема, у книжці міститься матеріал, який дозволяє побачити, що розповідь про народження дитини може функціонувати як сімейний наратив: «Наша мама розповідала, що шість днів ходила з переймами в поле за 3 км огортати картоплю. «Нагнуь на копанку, перебекаю, коли пройдуть перейми: нема дитини – працюю далі», – розповідала вона. І лише шостого дня повернулася з поля із сином» [10, 12]. Тут же натрапляємо на розповіді від першої особи: «Я свою Галю, (Настуню, Марійку) з поля в приполі принесла» [Там само]. Аналіз характеру сучасного побутування подібних розповідей засвідчує, що переважна більшість текстів розповідається від першої особи. Сучасним жінкам важливо вербалізувати передусім свій особистий материнський досвід. Характерно, що подібна вербальна поведінка властива навіть тим жінкам, які за характером своєї роботи причетні до народження дітей: лікарів-гінекологів, акушерів тощо. Поряд із випадками, які мали місце у їхній медичній практиці, завжди знайдеться місце для розповіді про власні переживання і відчуття. «Я як першу малу родила, була вже не юна дівчина, вже медінститут закінчила, і на родах бувала... Але як принесли мені мою малу, то в мене було таке відчуття, що то частина мене самої коло мене лежить: моя рука чи мій бік» [АА, 5].

Самими лише розповідями про пологи не вичерпується жанровий склад наративів материнської субкультури. Спробуємо розглянути основні сюжетні блоки таких розповідей, а також проілюструвати їх конкретними текстами.

Розповіді про вагітність. Для традиційної культури, як уже зазначалося, властиво сприймати вагітну жінку як істоту, що надзвичайно близько підійшла до границі між життям і смертю. А такий статус наділяв її здатністю бачити

віщі сні, передбачати майбутнє. Доволі стійким і розповсюдженим у сучасній материнській субкультурі є повір'я про те, що бачити уві сні живу рибу або ж ловити її руками означає вагітність. Це повір'я зафіксовано нами у численних материнських наративах: «Особисто я знаю, що іноді сниться сон, який віщує, що жінка вагітна. Я знаю, що я ловила руками рибу і таки піймала, це за першою дитиною, а за другою – це я просто інтуїтивно відчувала» [АА, 31]. Серед наративів цієї групи зустрічаємо розповіді про різноманітні регламентації і заборони, яких повинна дотримуватися жінка в період вагітності, та про наслідки порушення цих табу: «Не можна дивитися на всяких убогих, потворних людей. Не дай боже, щоб дитина такою була. В мене [як була вагітна (О. Л.)], ми ходили на дачу повз інтернат цих слабоумних дітей. Свекруха: «Так! Ніна відвернулася в іншу сторону!» <...> Коли злякаєшся, не можна хапати себе за щось, особливо за обличчя. В нас в команді був Коля Р., то він розказував, що в них в селі жінка вагітна злякалася миші і за руку себе схопила, то в дитини на руці така мишка, навіть хвостик є. Я б ніколи не повірила, але так є <...> Це свекруха мені теж говорила: «Ти дивись, себе за обличчя не вхопи!» [АА, 2].

Нового осмислення потребують тексти про специфіку спілкування матері зі своєю ще ненародженою дитиною, про зміну світовідчуття вагітної жінки.

Розповіді про пологи. Подібні тексти, наскільки нам відомо, не фіксувалися фольклористами і не досліджувалися. Цей жанр вперше виділила російська дослідниця Є. Белоусова, яка вважає його «високим жанром фольклору» [1], що описує героїчні і найбільш значимі події в житті сучасної жінки. Такі розповіді, на думку дослідниці, можна вважати одним із найцікавіших явищ міського фольклору, оскільки він відображає сферу культурних уявлень наших сучасників і «...є надзвичайно зручним об'єктом для реконструкції міфологічних елементів, які існують у свідомості сучасного жителя міста...» [1].

Розповіді про свою дитину. Ця сюжетна група найяскравіше представлена текстами, які можна було б назвати «героїчне дитинство». Дитина у таких розповідях зображена гіперболізовано великою, здоровою, вона дуже багато їсть, п'є, голосно кричить, якщо таку дитину кладуть у поліклініці на вагу, то вагу обов'язково зашкалює, тобто ця дитина має типові риси такого собі «раблезіанського немовляти». Якщо ж життя історія унеможливіло подібну типізацію, матимемо справу з історією про «героїчне материнство», про тяготи і випробовування, які довелося здолати матері, щоб довести своє дитя до пуття.

Одним із сучасних материнських наративів, які широко представлені у традиційному фоль-

клорі, є розповіді про долю новонародженого, про «чудесне зцілення». Мотив «чудесного зцілення» може реалізуватися у текстах, які розповідають про одужання дитини, про чудесного лікаря, про прощу по святих місцях, а також у наративах про вагітність та народження дитини після довгих років безпліддя. Побутують у сучасному фольклорі і тексти, у яких розповідається про зурочення жінки, після чого вона не може завагітніти чи виносити дитину: «Ми з чоловіком жили в бараці, де, крім нас жили ще три сім'ї, всі вони були з Хорватії. І зовнішнім видом, і своїми поведками ці люди дуже подібні на циган, та це не було б таке страшне, коли б вони не були завидними і недобррозичливими. Одного разу я посварилася з одною жінкою – хорваткою, зробила їй зауваження, що її діти (а їх в неї було шестеро) погано себе ведуть. «Народи своїх, тоді і будеш їм вказувати, що робити, а що ні, – зі злістю відповіла жінка, – а моїх дітей не зачіпай, знайшлася вихователька». Я не стрималася і відповіла: «Будьте впевнені, що мої діти будуть більш виховані. Я про це подбаю». І тоді я почула: «Ти подумай спочатку про те, щоб хоча б одне родити, а потім хвалися. Розумна дуже, буде тобі горе від твого розуму, це я тобі гарантую». Скоро я дізналася, що вагітна. Але на п'ятому місяці плід завмер. Друга вагітність теж була невдалою – дитина прожила лише добу. Кожний раз, вертаючись з лікарні, я бачила посмішку хорватки» [АА, 35].

Особливого драматизму сповнені наративи, у яких йдеться про важку хворобу чи навіть смерть дитини: «Я тільки дуже відчувала, от коли в мене дитина мала померти. <...> Я засипаю, мені сниться сон, що я перу лахи. Перу лахи. Перу і тут вдруг дивлюся в пральній машинці, в центрифусі – моя дитина! Розумієш, що я, ніби я... Чи вона сама впала, чи я її кинула, чи я не знаю. І тут вдруг – і вона так швидко крутиться, і я не можу її вже звідти злапати. Я з ужасом так от, знаєш. От так. І в моменті я пробудилася. Я пробудилася, за хвилини може три, чи п'ять чи може десять хвилин – дзвінок в двері. Я відкриваю двері – і поліцей стоїть. І каже: «Вас срочно викликають в лікарню». <...> Я кажу: «А що сталося?». А він каже: «Погані справи. Нам передали, що в вас дитина померла». <...> Ну той сон! Я певно вмирати буду, я не забуду такого ніколи. Що іменно в той самий період, розумієш, мама відчуває» [АА, 4].

Таким чином, материнство як індивідуальна й унікальна подія в житті жінки набуває особливо високого інтересу для дослідника. Предметом уваги повинні стати індивідуальні переживання і відчуття жінки – учасниці ритуалу і носія сакральної інформації про материнство. Ракурс бачення подій повинен змінитися – не з точки зору «об'єктивного» дослідника, а з точки зору носіїв певного типу культури.

Звернення до фольклорних текстів активного побутування дасть можливість розглянути ряд теоретичних питань, пов'язаних із функціонуванням фольклору в реальному комунікативному контексті.

¹ Про термін «поле дослідження» та про сучасні проблеми його інтерпретації у етнології див.: Аксьонова Н. Наукова літня школа «Методи дослідження культур у гуманітарних науках: старе і нове «поле» дослідження» // НТЕ. – 2005. – № 3. – С. 123–126.

² (АА) – архів автора.

³ Чи не з ритуальною «інакшістю» жінки, майже постійним перебуванням жінки репродуктивного віку в ситуації *ritas de passage* пояснюється відзначена феміністичною критикою культурна мовчанка жінок, невміння омовити свій особливий, специфічно жіночий досвід, специфічно жіночий погляд на світ. Див. Агеева В. Жіночий простір: Феміністичний дискурс українського модернізму. – К., 2003.

1. Білоусова Е. Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская культура // Автореф. дисс. на соискание ученой степени кандидата культурологии. – М., 1999.
2. Богданов К. Повседневность и мифология. Исследования по семиотике фольклорной действительности. – СПб., 2001.
3. Борjak О. З рукописних фондів ІМФЕ: матеріали до «жіночих студій» у польових записах Людмили Шевченко // Архиви України – К., 2001. – № 1–2.
4. Брицина О. Текстологічні аспекти вивчення прозової традиції фольклорного осередку // Брицина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. – К, 2004. – С. 38–57.
5. Гаврилюк Н. Картографирование явлений народной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев). – К., 1981.
6. Дитячі пісні та речитативи / Упоряд.: Г. В. Довженок, К. М. Луганська. – К., 1991.
7. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістофель і андроген; Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Пер. з нім., фр., англ. Г. Кьоран, В. Сахно. – К., 2001.
8. Зеленин Д. Восточнославянская этнография. – М., 1991.
9. Кайндль Р. Гуцули: їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000.
10. Кондратович О. Народина або дарована Богом свіча: родильні звичаї Західного Полісся. – Луцьк, 2004.
11. Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до україно-руської етнології. – Т. 8. – Л., 1906.
12. Кузеля З. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу // Матеріали до україно-руської етнології. – Том 9. – Л., 1907.
13. Керенки К. Прологомени // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. – К., 1996. – С. 11–37.
14. Маєрчик М. Ритуали родинного циклу крізь призму моделі переходу // Студії з інтегральної культурології. Ритуал. – № 2. – Л., 1999. – С. 32–55.
15. Марчун О. Питання комплексного аналізу українських колисанок (попередні результати дослідження) // НТЕ. – 2005. – № 2. – С. 97–102.
16. Неклюдов С. Несколько слов о постфольклоре // <http://www.ruthenia.ru/folklore/postfolk.htm>

