

**О.О. Кухаренко,**  
кандидат філологічних наук,  
доцент кафедри  
телерепортерської майстерності  
Харківської державної  
академії культури

## **НАЦІОНАЛЬНІ РОДИЛЬНІ ОБРЯДИ В СВІТЛІ СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНОГО МЕТОДУ ДОСЛІДЖЕННЯ**

Побудова структури обрядів родинного циклу відкриває широку перспективу для подальших наукових вивчень цих, здавалося б, досконало досліджених проявів народної традиції. Не є виключенням із правила й родильний обряд, а коли бути більш точним, то слід указати, що насправді йдеться не про поодинокий ритуал, а про цикл обрядів, який включає пологи, ім'янаречення, провідини, хрестини, похрестини, зливки, заганяння «до раю», очищення матері, пострижини.

Національні обряди, зокрема родильні, на сучасному етапі досліджують В. Балушок, О. Боряк, І. Ігнатенко, Г. Кабакова, О. Кісь, С. Лашенко, М. Маерчик, Н. Пушкарьова. Структурно-функціональний метод дослідження обрядовості використовували А. Байбурін, К. Леві-Строс, В. Пропп, В. Топоров, Б. Успенський. Ця доповідь є своєрідним продовженням попередніх студій автора, присвячених структурі циклу весільних і поховальних обрядів [3, с. 5–18; 7, с. 132–144]. Родильний обряд, що також входить до складу родинної обрядовості, можна досліджувати аналогічним чином.

Це дослідження ставить за мету визначити критерії поділу структури родильного обряду на епізоди як складові обрядової дії та визначити взаємозв'язки її з обрядами переходу, що становлять процес змін соціальних статусів головного об'єкта, над яким здійснюються традиційні обрядові дійства; означити розширення меж сакралізації та її залежність від композиційної побудови обрядових сюжетів.

Так само, як згадані структури обрядових весільного й поховального циклів, структура родильних обрядів складається з певної послідовності епізодів та є поліепізодною чи поліелементною. Критеріями членування окремих обрядів на епізоди є наступні ознаки: 1) новорівневий, узагальнюючий повтор події; 2) матеріально-духовна метаморфоза персонажів сакральної дії; 3) зміна сакрального хронотопа;

4) принцип постійного оновлення. Наявність указаних ознак, або хоча б однієї з них, означає перехід від одного епізоду до іншого.

Звичайно, що в межах однієї доповіді дослідити чи, навіть, розкласти на епізоди всі обряди, що являють собою родильний цикл, неможливо. Тому зосередимо увагу лише на одному з них, а саме пологах, до якого, крім народження, входить обрізання пуповини та обмивання дитини й матері. Але перш необхідно зазначити, що, згідно з другою ознакою матеріально-духовної метаморфози в рамках цього обряду відбувається перехід принаймні двох його учасників: після народження дитини баба стає повитухою, оскільки лише після народження вона повиває дитинча, а вагітна – породіллею. Саме таким чином обряд пологів здійснює перехід учасників до нових соціальних статусів згідно з ученням Арнольда ван Геннепа про обряди переходу [2, с. 15].

Так само свої статуси змінюють інші учасники обрядових дій родильного циклу: під час ім'янаречення новонароджене, отримавши власне ім'я, стає немовлям; у результаті провідин молодиць породілля переходить у статус матері; хрестини також дають кілька трансформацій – охрещене немовля стає дитиною, а односельці хрещеними стосовно дитини й кумами стосовно батьків [5, с. 38].

Щодо побудови структури необхідним початковим і основним етапом є розкладення обряду на складові частини. Пологи, враховуючи чотири ознаки членування, можна розподілити на такі епізоди:

- ◆ купання породіллі в бочці чи відрі – повитуха здійснює перше очищення матері після пологів;
- ◆ на межі під тином закопують послид; туди ж (або під піл) вилівають воду після купелей [6, с. 2–6].

Зрозуміло, що головним, а отже кульмінаційним епізодом є перший епізод народження дитини. Саме в ньому відбуваються зазначені переходи та зміни статусів.

Важливим моментом для вчення про структуру є визначення бінарних чи дуальних антиномій – пар протилежних понять, між якими відбувається взаємодія під час обряду. Для пологів актуальними є такі антиномії: чоловіче – жіноче, культура – природа, реальність – потойбіччя. Щодо чоловічого й жіночого найпоказовішими є другий і третій епізоди: якщо дитина не плаче чи якщо задихається, хлопчику на вухо кричать ім'я батька, а дівчинці ім'я матері; відрізання пуповини хлопчику здійснюється на сокирі, а дівчинці – на гребені.

Пару антиномій «реальність – потойбіччя» можна вважати основною, оскільки на рівні примітивного народного уявлення саме під

час здійснення обряду відбувається взаємодія двох світів – реального й потойбічного. Останній є постійним місцем перебування небіжчиків, світом мертвих; звідти приходять предки роду на Різдво й перед Великоднем; туди відправляється героїня чарівної казки, щоб повернути найдорожчу людину.

Із родинної обрядовості, якщо, навіть, весілля відображає звернення до того світу, то для поховального й родильного обрядів такий зв'язок є більш, ніж очевидним: під час першого небіжчика слід доставити до потойбіччя, в результаті родильних обрядів новонароджений має стати повноцінним мешканцем реального світу. Напрямок переміщення померлого: реальність – потойбіччя, немовляти: той світ – цей світ. Таким чином стає зрозумілим, чому обряд, зокрема поховальний має більше значення, ніж фізична смерть, а родильні обряди за рівнем сакралізації значно перевершують сам факт народження. Виходячи з таких уявлень померлий не може вважатися небіжчиком, поки над ним не буде проведено поховальний обряд, без обряду народжене не може сприйматися за повноцінну людину.

Входом до потойбіччя й виходом із нього, а скоріше образом такого входу / виходу в різні моменти здійснення обрядів уважалися двері, вікно, піч, підпічок, огорожена тином межа з сусіднім земельним наділом, яма-могила на кладовищі, де хоронять небіжчика; вагіна породіллі, звідки з'являється немовля. Для казкової оповіді більш притаманними атрибутами входу до потойбіччя є чарівний ліс, бездонне провалля, печера, колодязь тощо.

У структурі обрядових дій пологів слід зазначити, що в третьому епізоді відрізана пуповина закопується в хаті під полом, а в останньому десятому на межі під тином закопують послід і виливають воду після купелей породіллі й немовляти. Це повністю підтверджує те, що послід, пуповину, воду із залишками потойбічного слід повернути назад – на той світ. Немовля звільняється від будь-яких ознак потойбіччя і задача обряду – встановити його належність саме до реального світу [1, с. 41].

Щодо останньої, наведеної тут антиномії «культура – природа» слід сказати, що вона максимально пов'язана з попередньою парою; це філософські поняття, що відображають практично те ж саме, оскільки культура асоціюється з реальністю, а природа – з потойбіччям. Таким чином, можливо пояснити важливість наявності бінарних антиномій для побудови структури й подальшого структурного аналізу.

Наступним спрямуванням дослідження за допомогою структурно-функціонального методу є зміна хронотопа – взаємопов'язаних

хронологічних і топографічних меж дії обряду. Розглядати цей напрям студіювання на прикладі обряду пологів неможливо оскільки той проводиться лише в одному за рідкісними виключеннями місці – помешканні породіллі, та протягом обмеженого часу – від початку пологів до закопування посліду на межі під тином і виливанням води після купелей матері й немовляти.

Про антиномії, які шляхом зіткнення спонукають розвиток обрядової дії, вже згадувалося, однак антиномність родильних обрядів на цьому не вичерпується, оскільки на антиномії розподіляються не лише поняття, а й персонажі та топографічні об'єкти. В родильних обрядах такий поділ не є настільки очевидним, як у весільних, однак він також чітко просліджується: помешкання породіллі, де на світ з'являється новонароджене, якому в результаті обряду належить стати повноцінною людиною, протиставляється помешканням інших учасників обрядів, у першу чергу – кумів, родичів, сусідів. Уже згадувалися два об'єкти, що можуть виступати як антиномічні – церква й корчма; хоча церкви, як інститут реального світу, також протиставляються існуючим входам до потойбіччя – межі, де закопується послід; підпічок, куди прикопують пуповину; вікно, куди хрещені подають батькам немовля після повернення з церкви.

Антиномними парами персонажів є священик, як представник реального світу, і повитуха – безпосередньо пов'язана з потойбіччям; батьки реальні й хрещені батьки, що пов'язані з тим світом. Це наштовкує на думку, що процес, названий сакралізацією, відбувається лише в рамках обряду й саме завдяки взаємодії з потойбіччям. Сакральне зароджується на початку обрядових дій і з їхнім розвитком, разом із розширенням хронотопу воно збільшується, розширюється, займаючи все більшу й більшу частину простору; а в останніх обрядах відбувається зворотний процес: топографічні межі зменшуються до єдиного помешкання, в якому тепер знаходиться немовля; обрядова дія скорочує оберти й, як результат, згортається сакралізація – від потойбічного здійснюється поворот до реальності.

У такому випадку є всі підстави розглядати цей процес як вхід до обряду на початку дії й вихід з нього в кінці. Сакралізація й зв'язок із потойбіччям відбувається в рамках обряду, завершення обрядових дій відображає повернення до реальності й повного закриття входу до потойбічного.

Також слід указати, що обряди складаються з повторень одних і тих самих дій, однак на різному рівні сакральних значень. Такими

діями за їхнім характером, як і в циклі весільних обрядів, у обрядах родильних є домовленості, запросини, приходи й повернення, гостини й гуляння, благословення й обдаровування, пошанування сакральних дій, стихій і предметів. Приміром, гостини й гуляння в родильному циклі обрядів зустрічаються дев'ять разів: батько пригощає повитуху горілкою під час ім'янаречення; гостей запрошують за стіл, пригощають стравами й напоями в обряді провідин; батько пригощає односельчан перед хрещенням; загальні гостини й частування після хрещення; пригощання присутніх у корчмі в обряді похрестин; мати пригощає повитуху горілкою при зливках; гості стелять на лавки кожухи й сідають вечеряти під час заганяння «до раю»; частування гостей в обряді очищення матері; святкове застілля під час пострижин. Подібним чином можна розкласти й інші епізоди на ті дії, що вказані вище. А тут можна констатувати, що обряди дійсно складаються з повторів одних і тих самих дій.

І останнє – це персонажі-медіатори й епізоди медіації [4, с. 262–264]. За логікою міфомислення рух свідомості здійснюється завдяки побудові й зняттю опозицій, а ліквідації чи зм'якшенню протиріч між антиномними парами сприяє механізм медіації, що являє собою активне начало чи прогресивне посередництво. При цьому з'являється можливість виявити не лише персонаж чи персонажів, котрі здійснюють медіацію, а й епізоди, в рамках яких відбувається медіативна дія вказаних персонажів-медіаторів. Як правило, епізод медіації передує кульмінаційному епізоду в структурі кожного обряду всього родильного циклу.

Так, на початку (а першому обряді пологів у структурі має передувати вступ або пролог) вагітна, відчуваючи наближення часу народження, посилає когось із домашніх із хлібом по бабу. Частіше це був чоловік, який і здійснював медіативну дію – зводив породіллю з повитухою, а також виступав як персонаж-медіатор. Без цього персонажа обрядове дійство не могло продовжуватися й взагалі бути можливим, оскільки саме таким чином здійснювалася медіативна функція, необхідна як для обряду, так і для побудови обрядової структури.

Під час пологів медіативна роль повністю переходить до повитухи, оскільки вона є головним і єдиним розпорядником усієї обрядової дії. Обряд ім'янаречення визначає основними його персонажами немовля з одного боку та священика, що дає йому ім'я, – з іншого. Але сам процес цього був би неможливий, якби повитуха з немовлям, хлібом і грошима не прийшла до священика; таким чином, медіатором даного обряду також виступає повитуха.

В обряді хрестин медіативна функція знову повертається до чоловіка, батька немовляти, дії якого відкривають можливість для приходу до обійстя майбутніх хрещених батьків.

Таким чином, медіація в структуральній теорії міфомислення є головним механізмом провокування подальшої дії й, як результат, здійснення обряду стає можливим. Готовність виконання медіативної функції в національних обрядах родильного циклу пов'язана з приходами персонажів-медіаторів до місць здійснення обрядів і провокуваннями традиційних і конче необхідних обрядових дій.

Звичайно, що в форматі статті чи доповіді неможливо детально зупинитися на всіх можливостях, які відкриває структурно-функціональний метод дослідження, але в загальних рисах, сподіваюся, це вдалося здійснити.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. — СПб.: Наука, 1993. — 238 с.
2. Геннепван А. Обряды перехода (систематическое изучение обрядов) / Арнольд ван Геннеп; пер. с фр. — М.: Восточ. лит-ра, 1999. — 198 с.
3. Кухаренко О.О. Побудова структури української весільної обрядовості // Парадигма пізнання: гуманітарні питання. — Київ, 2016. №7. — С. 5–18.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология. — М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. — 512 с.
5. Маерчик М.С. Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. — Київ: Критика, 2011. — 326 с.
6. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования / собр. П.П. Чубинским. Т. 4: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. — СПб., 1877. — XXX. — 715 с.
7. Kukharenko O. Funeral Ceremony in the System of Structural-Functional Studies of Family Objectives / O. Kukharenko // Paradigm of Knowledge. MultidisciplinaryScientificJournal. — Muscat, 2018. № 2 (28). — S. 132–144.