

СТАТУСИ ГОЛОВНИХ ДІЙОВИХ ОСІБ УКРАЇНСЬКИХ ВЕСІЛЬНИХ ОБРЯДІВ

Олександр Кухаренко

STATUSES OF THE MAIN CHARACTERS OF UKRAINIAN WEDDING RITES

Oleksandr Kukharenko

The use of Gennep's theory of the rites of passage is an important component of structural and functional studies of the cycle of wedding ceremonies. From the point of view of transitions of the main characters from one social status to another (young man, girl – groom, bride – newlywed – man, woman), the ritual structure is divided into four stages.

It is established that the transitions take place in the culminating episodes of the rites of engagement, wedding and komora (wedding night), which are the points of the highest level of sacralization of reality due to the energy of the afterlife. The main condition for achieving this level is the conscientious performance of the functional duties of all participants in the rites. As the main characters receive new statuses, their functions change and expand, and other participants are given certain responsibilities to perform.

The culmination of the whole great cycle of cycles is the rite of the komora and the final transition to the status of a man and a woman. At the same time, the initial and final statuses are profane, because they constantly exist in real life. The statuses «groom – bride» and «newlywed» are temporary, sacred, because they exist within the rite. But without them, without the rite, without the influence of sacralization from the afterlife, it is impossible to make the transition from the initial status of a young man and a young woman to the final – a man and a woman.

The rite of the komora, which is the main, culminating rite of the whole wedding cycle, during which anti-behavioral actions are widely used, when personal and even intimate relationships become the property of community, carries out not only the transition of the main characters, but all participants of wedding ceremonies. There is an exit from the rite, and hence the return of profane statuses that existed before entering the rite.

In the Ukrainian language, the terms that mean ritual or sacred social statuses are monosyllabic (groom – bride; newlywed; bridesmen), while profane statuses differ from each other (man - woman; boys – girls).

Keywords: Ukrainian rituals, family rituals, wedding ceremony, structural and functional method, rites of passage, sacred and profane.

Традиційні весільні обряди ґрунтовно досліджені українською етнологією завдяки напрацюванням учених класичного періоду Ф. Вовка, О. Малинки, М. Сумцова, П. Чубинського, а також сучасних дослідників Н. Здоровеги, Ф. Кирчіва, С. Маховської, Н. Петрової, М. Пилипака та багатьох інших. Однак це дослідження присвячене побудові структури циклу весільних обрядів, зокрема зміні головними дійовими особами соціальних статусів у процесі проведення того чи іншого ритуалу.

Ім'я Арнольда ван Геннепа та його вчення про обряди переходу стало знаковим для української етнології останніх десятиліть. За цей час до загальновідомих досліджень англійських соціологів Макса Глюкмана (Gluckman 1962, с. 1–50), Віктора Тернера (Тернер 1983, с. 104–264), Едмунда Ліча (Лич 2001) та польських дослідників Міхала Буховського (Buchowski 1985, с. 63–73) й Ганни Червінської-Буршти (Czerwińska-Burszta 1986, с. 51–65) додалися студії Олександра Кирилюка (Кирилук 2001), Оксани Косміної (Космина 2001, с. 66–71), Марії Маєрчик (Маєрчик 2011, с. 45–50), Олексія Юдіна (Юдин 1998, с. 29–32).

Для цього дослідження, що є своєрідним продовженням використання структурно-функціонального аналізу, заснованого на напрацюваннях Клода Лесі-Строса, для студіювання родинної обрядовості (Кухаренко, 2016, с. 5–18; Кухаренко 2019, с. 22–27), переходи є надважливою складовою створеної автором структури весільних ритуалів. Але дослідження не базується лише на студіях переходів до нових соціальних статусів головних осіб циклу весільних обрядів. Воно розглядає процеси переходів в середині створеної структури, сформованої з довірливого, весільного й післявесільного малих циклів, кожного окремого обряду та епізодів цих обрядів. Дослідник переймається питанням, де саме, в якому обряді та епізоді відбувається перехід дійових осіб обрядів до нових соціальних статусів. Саме це складає основу дослідження, результати якого викладені в цій статті.

Обряд, на думку Геннепа та його послідовників, складається з сукупності певних дій, що відбуваються в чітко установленому порядку; при цьому дослідник визначає три основні категорії обрядів: відділення індивіда від суспільства (виключення) – передлімінарні, перетин межі між опозиціями (проміжні) – лімінарні, набуття нового статусу (включення) – постлімінарні. Ці категорії в різноманітних пропорціях можуть відображатися в різних обрядах, що ж стосується весільного обрядового циклу, то заручини й пов'язані з ними обряди засновуються на відділенні, далі відбувається проходження через проміжні дії й закінчується цикл включенням до нового середовища існування індивіда (Геннеп 1999, с. 109).

Під час заручин у національному весільному циклі обрядів відбуваються не лише перехід парубка й дівки до статусів нареченого й нареченої, а ще й відділення їх від молодіжних громад – парубоцької й дівочої. Але й цим не обмежується акт вилучення, оскільки «одружитися – це означає перейти із суспільства дитячого чи юнацького до суспільства дорослих, або з одного клану до іншого, або з однієї родини до іншої, або часто з одного поселення до іншого» (Геннеп 1999, с. 115). Звичайно, що необхідність переходу до іншої родини чи поселення стоїть частіше за все лише одного з двох головних персонажів – жіночого, але цього цілком достатньо, щоб заручини ще й із цієї причини вважати обрядом виключення.

Натомість обряди вінчання, викупу, розпускання коси, приїзду нареченої та комори, що відбуваються в день весілля, є обрядами включення до громади сімейних пар у статусі жонатого чоловіка й заміжньої жінки. Ті обряди, що знаходяться між заручинами та вінчанням і входять до малого весільного циклу – оглядини, торочини, бгання короваю, гільце, – відносяться до обрядів лімінарних або проміжних між виключенням з однієї суспільної групи й включенням до іншої, між отриманням сакрального статусу й поверненням до профанного, але вже на значно вищому рівні. Саме зміна рівнів свідчить про те, що відбувся перехід до наступного соціального статусу в житті людини чи людей, і відбувся він завдяки проведеному обряду.

Отже, повністю приймаючи тезу А. Геннепа, що будь-який обряд являє собою перехід від одного соціального стану до іншого (Геннеп 1999, с. 15), доповнимо її ще й тим, що весільний цикл обрядів призначений виконати не один, а принаймні три переходи. Парубок і дівка після сватання та заручин здійснюють перший перехід і стають нареченим і нареченою. Такий соціальний стан і таке найменування існує до самого дня весілля, а саме до обряду вінчання, після чого відбувається наступна зміна, в результаті якої нареченого іменують молодим, а наречену – молодою. Але й цей стан є тимчасовим, оскільки під час весілля молоде подружжя має набути інших і остаточних статусів – чоловіка й жінки.

У всьому зазначеному виділяються три переходи від одного етапу до іншого й чотири соціальні статуси головних дійових осіб – парубка й дівки, котрі в результаті обрядових дій змінюються на нареченого й наречену, молодого й молоду, чоловіка й жінку. Такий процес слушно назвати метаморфозами дійових осіб сакральної дії, що тягнуть за собою, окрім зміни статусів, ще й зміни найменувань персонажів.

У результаті весь весільний цикл розподіляється на чотири етапи в залежності від назви статусів і тих станів, у яких знаходяться головні персонажі обряду; а всі процеси вказаних переходів за сутністю являють собою не що інше як ініціацію, а також зміну такого важливого елемента як сакральний аперитив чи ім'я-функцію, коли з переміною статусу, міняються не лише сакральні імена, а й функції дійових осіб.

Зупинимось на розгляді цих етапів і зміні статусів детальніше. До входження майбутніх головних осіб до обрядового циклу в сільській молодіжній громаді є парубок і дівка, які мріють по-братися й у подальшому жити разом. На певному етапі таких відносин відбувається узгодження їхніх намірів особисто, потім із батьками, далі відбуваються перемовини щодо подальших дій на рівні двох родин, здійснюється пролог обрядового весільного циклу, реалізується входження до обряду й запускається механізм сакралізації. Але вказані дії ще не здатні вплинути

на зміну соціальних статусів персонажів: до певного часу вони так і залишаються парубком і дівкою, аж поки не здійсняться необхідні для цього обрядові дії та рівень сакралізації досягне потрібного ступеня. При цьому рівень сакралізації повинен досягнути такої висоти, щоб мати змогу під час певних обрядових дій здійснити такий перехід.

Приміром, якщо замість священика церковний обряд проведе особа, не посвячена в сан, результат цього обряду не можна вважати належним і він має бути скасованим відразу після того, як стане відомо, що за слугителя культу видавала себе стороння особа. А стороння особа не здатна довести сакралізацію до того рівня, щоб здійснити хрещення, вінчання, причастя із залученням до процесу вищих сил – богів чи надприродних істот, предків чи інших представників потойбіччя.

Те саме відбувається в процесі виконання народного обряду: за сватів обов'язково вибирали поважних у селі людей, при цьому людей, що знаються на проведенні обряду; і не лише для того, щоб уникнути ймовірності відмови, а й для досягнення сакралізації необхідного рівня. Для цього сватам потрібно здійснити всі передбачені традицією в такому випадку обрядові дії й саме в зазначеній тією ж традицією послідовності. Будь-яка дія не може бути пропущеною, проігнорованою чи проведеною в інший час: пов'язування рушниками й хусткою не може відбутися під час обряду сватання, а лише під час заручин і не раніше, ніж прийде парубок із дружком і почнуться гостини в батьків дівки; так само батьки не можуть благословити наречених, поки не здійсниться головна дія обряду заручин. У всіх наведених випадках ідеться про те, що в кожній дії, як і кожного обряду, є своє чітко визначене місце в структурі й здійснюються вони в певній послідовності та в свій чітко визначений час.

Існують власні функціональні обов'язки в рамках обряду не лише в сватів, а й інших дійових осіб: батьки до певного часу мають відмовляти, посилаючись на юний вік дочки чи якісь інші підстави, свати повинні умовляти, розхвалюючи парубка, й переконувати, що це найкращий для них зять, дівка – колупати піч, сусіди – відгукнутися на запрошення на «на першу чарку» й т. і. Усе це – традиційні обрядові дії, виконання яких необхідне для збереження традиції, з одного боку; а з іншого, що є значно важливішим, – для досягнення певного рівня сакралізації, здатного забезпечити перехід від одних соціальних статусів до інших. А саме в цьому полягає сенс і необхідність проведення певних обрядів великого весільного циклу циклів, зокрема заручин.

Уже вказувалося, що в пролозі до весільних обрядів дії дівки й парубка не перетинаються між собою: спочатку на сімейній раді з батьками до обрядової сакральної дії долучається парубок, при цьому дівка не бере в ній безпосередньої участі; однак діє як певний генокод – дієве ім'я, оскільки парубок із батьками обговорюють саме її, як потенційну претендентку на вакансію нового члена родини. Далі відбувається зміна персонажа: парубок виключається з обрядової дії, а натомість відбувається включення дівки. Представник парубка йде до помешкання батьків дівки для наступної ради, наступних перемовин уже між членами двох родин. Демократичність українського традиційного суспільства дозволяла дівці брати участь у цих перемовинах батьків, тому дівка в указаному епізоді діє уже як реальний обрядовий персонаж, а парубок, оскільки мова під час перемовин ведеться саме про нього, виступає як дієве ім'я чи ім'я-функція, без особистої його присутності.

Звичайно, поза межами обряду молоді люди могли зустрічатися так часто, як вони того хотіли, але це ніяким чином не мало впливу на обрядове дійство, в якому до певного часу парубок і дівка не зустрічаються, не бачать один одного й їхні дії не перетинаються. Лише на початку заручин парубок із дружком приходять до помешкання дівки, де відбувається перша його зустріч з обраницею в межах обряду; й з'являється парубок саме в той час, коли без нього подальша дія не може просуватися далі, коли слід здійснити необхідний перехід. При цьому найближчого товариша парубка називати дружком також передчасно, це майбутній дружок, а поки що – товариш, друг, побратим. Далі, після гостини в хаті батьків дівки, при належно проведених до цього перемовинах, відбувається головна кульмінаційна дія обряду – дівка подає сватам рушники, а парубку на руку пов'язує хустку. Це й є найважливіший момент усього обряду, перед яким за рівнем сакралізації поступаються й благословення батьків, і перемовини про майбутнє весілля, й усі подальші дії; бо саме в цьому кульмінаційному епізоді здійснюється головне дійство не лише обряду заручин, а всього довесільного циклу – подання рушників і пов'язування хустки свідчать про перехід дійових осіб на принципово інший рівень стосунків, що мають відношення до нових статусів – нареченого й нареченої.

При цьому, окрім статусів, як зазначалося, змінюються ще й функції персонажів: наречений отримує право мати друзів, а наречена – дружок. Тепер цілком обґрунтовано можна говорити про те, що найближчий товариш головного персонажа є дружком з усіма повноваженнями цієї

дійової особи. Тепер наречений може абсолютно відкрито залишатися ночувати в нареченої; навіть, не може, а зобов'язаний, згідно до умов обряду заручин. Подія зміни статусів накладає певні обов'язки й на інших учасників обрядів: батькам і родичам нареченої слід іти до помешкання нареченого, щоб подивитися на умови, в яких буде мешкати їхня дочка й здійснити обряд оглядин; а всім без виключення треба готуватися до весілля й подальших обрядів – торочити рушники, бгати короваї, готувати подарунки.

Кульмінація вказаного обряду не лише змінює статуси та імена дійових осіб, її наявність поділяє все обрядове дійство великого циклу на два етапи: перший – до кульмінації, де персонажі мали статуси парубка й дівки, другий – після кульмінації та зміни статусів на нареченого й наречену. При цьому закінчення першого й початок другого етапів відбувається прямо посеред обряду заручин, ближче до його завершення, в місці, де знаходиться кульмінаційний епізод, у якому дівка приносить і пов'язує рушники й хустку.

Наступна зміна статусів відбувається в день весілля під час вінчання в церкві й припадає вже на весільний обрядовий цикл. Саме церковний обряд, що є складовою частиною обряду народного, здійснює не лише одне з семи таїнств православ'я, а й перехід обвінчаної священником пари (нареченого й нареченої) до нових статусів – молодого й молодої. У цьому випадку звичайно можна припустити, що християнський обряд є значно пізнішим нашаруванням на давніх віруваннях і такий перехід є певним нововведенням до існуючих на той час традицій. Але вже в другій половині XIX ст. він увійшов у настільки тісне співіснування з іншими обрядами, що в результаті всі весільні церемонії слід розглядати як єдине ціле, не залежно від природи виникнення й шляхів їхнього становлення. Із цим процесом, названим у науковій літературі дуалізмом релігій, пов'язував свій висновок дослідник традиційного білоруського обряду М. Никольський, який стверджував, що в дохристиянські часи з трьох існуючих етапів весільний цикл налічував лише два (Никольський 1956, с. 38).

Усе, що відбувається після цього, є підготовкою до переведення головних персонажів весільного циклу обрядів до остаточних соціальних станів, у чому й полягає завдання обрядового церемоніалу. Молодий викупує свою обраницю, їй розплітають косу й покривають голову наміткою чи серпанком, молодий привозить молоду до свого дому й під час наступного обряду здійснюється ще один перехід – останній, найочікуваніший, основоположний.

Структура весільного циклу обрядів доводить, що здійснення остаточної метаморфози, головний перехід до соціальних статусів чоловіка й жінки містить обряд комори; саме в ньому відбувається не лише пертурбація статусів, а й зміна приналежності з особистого на громадське. Свого часу ще Геннеп указував на особливість лімінальної фази, під час якої для учасників ритуалу припиняють свою дію суспільні норми моралі, вони опиняються поза соціальним контролем і демонструють поведінку, що порушує встановлені правила й норми (Геннеп 1999, с. 106–107). На цій особливості поведінки учасників наголошував і Еміль Дюркгайм, коли аналізував стан, названий ним «колективним закипанням» (Дюркгайм 2002, с. 38–39). Стан лімінальності цікавив і послідовників теорії переходів, а феномен притаманного стану Віктор Тернер охарактеризував поняттям «ліміноідність» (Тернер 1983, с. 169–170).

Існує також термін «антиповедінка», під яким Борис Успенський розумів «зворотну поведінку, поведінку навпаки – поведінку, що свідомо порушує прийняті соціальні норми... За своїм походженням ця магічна антиповедінка пов'язана з язичницькими уявленнями про потойбічний світ» (Успенський 1994, с. 131). Антиповедінка, за Успенським, співвідносилася з календарним циклом і в певні періоди визнавалася доречною й, навіть, виправданою чи практично необхідною. Таким дійством є також весілля й інші родинні обряди, коли антиповедінку використовували як необхідний атрибут обрядових дій.

Мораль українського суспільства класичного періоду вказувала на те, що зберігати цноту до весілля чи ні – є особистим правом дівки. Така позиція прийнятна для будь-яких обставин, окрім умов обрядової дії. В обряді те, що до цього було особистим, стає справою громади, якій вона тепер має доводити, що цнота збережена. При цьому, якщо порушницю головного весільного табу буде викрито, вона піддається різноманітним приниженням і глузу з боку гостей молодого; й не лише вона, а й батьки зазнають моральних і фізичних знущань, під час яких навіть не намагаються протистояти їм чи хоча б уникнути.

Пояснень такої поведінки з одного й іншого боку існує безліч, починаючи від неможливості власного продовження роду, оскільки сорочка зі слідами дефлорації вважалася символом готового до дітонародження жіночого тіла (1995, с. 36), й закінчуючи загрозою для врожаю від погодніх умов – засухи, зливи й граду, які начебто провокувала порушниця давньої заборони. У тому й іншому випадках пересторога «втратити вінок» пов'язана з родючістю та її

сакралізацією в межах народних уявлень, але якщо в першому прикладі йдеться про особисте покарання, то в другому воно досягає рівня громадської проблеми, накликаної й на тих, хто мешкає поруч.

До яких би тлумачень не вдавалися фахівці семантики, семіотики й спеціалісти в галузі давніх вірувань, очевидною причиною збереження цноти до шлюбу, й саме обряду комори, є необхідність досягнення чи не найвищого за весь час весілля рівня сакралізації в усьому циклі української обрядовості з метою переведення головних персонажів до остаточних статусів чоловіка й жінки. Лише таким чином можливо пояснити збереження обряду й вірування про нього так довго, що вони дійшли до часу фіксації, завдяки чому стали надбанням наукової спільноти. В інших обрядах, пов'язаних із публічною демонстрацією інтимних речей, усі елементи з часом змінювалися на символічне їхнє ототожнення й лише обряд комори залишив у своїй структурі оголення й коїтус аж до ХХ ст. І це з тієї причини, що акт дефлорації й пред'явлення доказу цнотливості може називатися основоположною дією всього великого циклу циклів, оскільки всі обряди весільного дійства спрямовані на те, щоб у результаті надати головним дійовим особам нових соціальних статусів.

Слід указати, що в цьому місці переходи до інших статусів здійснюють не лише головні персонажі – молодий і молода, а й інші учасники обряду: дружки й дружки знову повертаються до розрядів парубків і дівок – членів сільської молодіжної громади, весільні старости в молодого й молодої стають просто гостями, а гості з двох таборів об'єднуються в єдину групу гостей, що вже не належать до того чи іншого табору, оскільки колишні парубок і дівка, колишні наречений і наречена, колишні молодий і молода здійснили перехід і перетворилися на одне ціле – родину, що складається з чоловіка й жінки. Останній і головний перехід усього великого циклу обрядів забезпечив і виконав метаморфозу всіх без виключення учасників ритуальної дії, а отже рівень сакралізації в цьому місці має бути найвищим для того, щоб такий перехід став дійсно можливим.

Говорячи про поняття антиповедінки, протиставленої загальноприйнятим нормам моралі, тут також маємо справу з антиноміями й зміною звичних дій на антиповедінкові; в результаті отримуємо ще два протиставлення: особисте – громадське, поведінка – антиповедінка. При цьому саме другі визначення в дуальних парах можуть з'являтися й існувати лише в рамках обряду, а це означає, що такі явища пов'язані з потойбічним, яке також має доступ до реальності лише під час проведення обрядових дій. Отже головними антиноміями, до яких зводяться всі поняття є реальне – потойбічне, життя – смерть. В обрядах переходу Геннеп звернув увагу на характерну для них і чітко визначену метафору смерті й відродження під час зміни статусу об'єкта обряду (Геннеп 1999, с. 162–165). А його послідовники зауважили, що будь-який обряд пов'язується з помиранням особи в одному статусі та народженням в іншому. Тому цілком доцільно буде зауважити, що, згідно з давніми віруваннями, здійснюється не просто перехід з одного статусу до іншого, а відбувається помирання молодої й відродження її в статусі заміжньої жінки, а також смерть молодого й переродження його в статусі жонатого чоловіка.

Усі три процеси переходів, які містить великий весільний цикл обрядів, із проведенням комори вичерпуються, але сам цикл циклів не закінчується; він продовжується, бо його складовою є ще малий післявесільний цикл. На ранок до молодої дружини, щоб пригостити її ласощами, приходять колишні весільні дружки в рамках обряду й подруги в реальному житті, також уже колишні. Насправді це є не чим іншим, як прощанням зі своєю подругою, яка більше не належить дівочій громаді; вона вже заміжня жінка, хоча ще офіційно не ввійшла до жіночої спільноти. В обряді провідин, що входить до складу родильних обрядів, породіллю так само будуть навідувати молодіці, які також уранці та з подарунками прийдуть до її помешкання, щоб засвідчити цим остаточне входження до жіночого колективу. Лише після народження першої дитини жінка може бути повноцінним членом громади молодниць, а отже від весілля та отримання статусу жінки й до народження першої дитини дружина знаходиться в перехідному становищі між одним колективом – дівочим, з якого вийшла, та іншим – жіночим, до котрого ще має ввійти. Указані метаморфози містять важливі зміни на шляху досягнення молодими людьми певних соціальних статусів, а отже існують підстави наполягати на потрійній зміні й існуванні чотирьох імен-функцій і архетипів як в одного персонажа, так і в іншого: парубок – наречений – молодий – чоловік, дівка – наречена – молода – жінка.

Слід звернути увагу на ономастологічні зміни назв персонажів, які в різні моменти вступають до обрядової дії. До першого переходу головні дійові особи іменуються так, як усі їхні ровесники, що входять до складу молодіжної громади, – парубок і дівка. Але після набуття сакральних обертів, під час обряду заручин відбувається перший перехід і зміна імен-функцій – наречений

і наречена. Таке найменування означає, що вони вже призначені (наречені) один одному і в найближчому майбутньому мають стати подружжям. Обрядові імена-функції головних осіб під час сакральної весільної дії мають один корінь, принаймні в українській мові: наречений – наречена, молодий – молода, на відміну від тих, що використовуються до обряду та після нього: парубок – дівка, чоловік – жінка (чи дружина). Саме наявністю схожих імен, їхньою однокореневістю відрізняється обрядове сакральне від профанного, котре існує до й після ритуалу.

Подібні ономастичні трансформації відбуваються з іменами й інших учасників, а саме однокоренів, ровесників, що залучаються до обряду й являють собою двійників головних персонажів; вони змінюють імена «парубків» і «дівок» на «дружків» і «дружок», які також є однокореневими. І лише після обряду комори, під час виходу з сакрально-обрядової дії, дружки й дівки знову набувають попередніх профанних статусів парубків і дівчат; і відбувається це в той самий час, як головні дійові особи стають чоловіком і жінкою. У тому й іншому випадках імена персонажів більше не мають спільних рис, а суттєво відрізняються. Таким чином, однаковий корінь у найменуваннях представників різних статей є свідченням приналежності до обрядової дії, до сакрального; перед входженням до нього й після виходу нічого подібного не спостерігається.

Важливим зауваженням є те, що названі статуси головних персонажів, як імена-функції, також мають поділятися на сакральні й профанні; профанними є парубок і дівка – статуси, від яких здійснюється перехід, чоловік і жінка, котрими перехід завершується. Сенс обряду полягає в тому, щоб парубок із дівкою стали чоловіком і жінкою; але без обрядових дій, без сакралізації реальності, без втручання потойбічного, без протистояння антиномних пар такий перехід здійснити неможливо. Тому виникає необхідність, згідно до ритуальних умов, в проміжних сакральних статусах: нареченого й нареченої, молодого й молодої. В українській мові, як вказувалося, сакральні імена персонажів є однокореневими (наречений – наречена, молодий – молода), на відміну від імен профанних (парубок – дівка, чоловік – жінка).

Профанні статуси існують у реальному житті представників громади, де її члени доводяться один одному чоловіком чи жінкою, сином чи дочкою, другом чи подругою. Натомість сакральні статуси можливі лише в ритуальних межах, до обряду вони можуть існувати лише в мріях, а після – спогадах і переказах: імена нареченого й нареченої персонажі носять від заручин до вінчання, молодого й молодої – від вінчання до комори. На цей же період обрядової сакралізації реальності припадає існування статусів інших персонажів – дружків і дружок, старшого дружка й старшої дружки, сватів і свах, весільних старостів і коровайниць.

Список джерел та літератури

- ГЕННЕП, А., 1999, Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва: Восточ. лит-ра, 198.
- ДЮРКГАЙМ, Е., 2002, Первісні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії. Київ: Юніверс, 424.
- КИРИЛЮК, О. С., 2005, Універсалії культури і семіотика дискурсу. Казка та обряд. Одеса: ЦГО НАНУ, 372.
- КОСМИНА, О. Ю., 2001, Венки как символ ритуала перехода в украинско-белорусских традициях. Беларуская Асветніцтва: вопыт тысячагоддзя. Матэрыялы Міжнароднага кангрэса, 3, 1. Мінск, 66–71.
- КУХАРЕНКО, О. О., 2016, Побудова структури української весільної обрядовості. Парадигма пізнання: гуманітарні питання, 7, 5–18.
- КУХАРЕНКО, О. О., КУХАРЕНКО, А. В., 2019, Цілі ритуальних церемоній і визначення характеру дій епізодів у структурі циклу національної весільної обрядовості. Мистецтвознавчі записки, 35, 22–27.
- ЛИЧ, Е., 2001, Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. Москва: Восточ. лит-ра, 125.
- МАЄРЧИК, М. С., 2011, Ритуал і тіло. Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу. Київ: Критика, 326.
- НИКОЛЬСКИЙ, Н. М., 1956, Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск: Изд-во АН БССР, 275.
1995. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5 т. Москва: «Международные отношения», 2, 696.
- ТЭРНЕР, В., 1983, Ритуальный процесс. Структура и антиструктура. Символ и ритуал. Москва: Наука, 104–264.
- УСПЕНСКИЙ, Б. А., 1994, «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева. Избранные труды. Т. 2. Москва: Гнозис, 129–150.

- ЮДИН, А. В., 1998, Семиотичность и ритуализованность поведения военнослужащих срочной службы Советской Армии (первая половина 1980-х годов). Живая старина, 2, 29–32.
- BUCHJWSKI, M., 1985, Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia. Lud, 69, 63–73.
- CZERWIŃSKA-BURSZTA, H., 1986, Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie structuralistycznym. Lud, 70, 51–65.
- GLUCKMAN, M., 1962, Les rites de passage. Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester, 1–50.

References

1995. Slavianskie drevnosti: Etnolingvističeskii slovar: v 5 t. [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary: in 5 volumes]. Moskva: «Mezhdunarodnye otnosheniia», 2, 696. [In Russian].
- BUKHOVSKI, M., 1985, Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia. [Ethnological interpretation of the rites of passage]. Lud, 69, 63–73. [In Polish].
- CHERVINSKA-BURSHTA, H., 1986, Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie structuralistycznym. [Arnold van Gennep's theory of transition rites and its reception on structuralist grounds]. Lud, 70, 51–65. [In Polish].
- DIURKGAIM, E., 2002, Pervisni formy relihiinoho zhyttia. Totemna systema v Avstralii [Primitive forms of religious life. Totem system in Australia]. Kyiv: Yunivers, 424. [In Ukrainian].
- GENNEP, A., 1999, Obriady perekhoda. Sistematičeskoe izučenie obriadov [Rites of passage. Systematic study of rituals]. Moskva: Vostoč. lit-ra, 198. [In Russian].
- GLUCKMAN, M., 1962, Les rites de passage. Essays on the Ritual of Social Relations. Manchester, 1–50. [In English].
- KOSMINA, O. Yu., 2001, Venok kak simvol rituala perekhoda v ukrainsko-beloruskikh traditsiakh [A wreath as a symbol of the ritual of transition in the Ukrainian-Belarusian traditions]. Belaruskae Asvetnitstva: vopyt tysiachagodzia. Materyialy Mizhnarodnaga kangresa, 3, 1. Minsk, 66–71. [In Russian].
- KUKHARENKO, O. O., 2016, Pobudova struktury ukrainskoi vesilnoi obriadovosti. [Construction of the structure of Ukrainian wedding ceremonies]. Paradygma piznannia: humanitarni pytannia 7, 5–18. [In Ukrainian].
- KUKHARENKO, O. O., KUKHARENKO, A. V., 2019, Tsili rytualnykh tseremonii i vyznachennia kharakteru dii epizodiv u strukturi tsykladnogo natsionalnoi vesilnoi obriadovosti [The purposes of ritual ceremonies and to determine the nature of the actions of the episodes in the structure of the cycle of national wedding ceremonies]. Mystetstvoznavchi zapysky, 35, 22–27. [In Ukrainian].
- KYRYLIUK, O. S., 2005, Universalii kultury i semiotyka diskursu. Kazka ta obriad [Universals of culture and semiotics of discourse. A fairy tale and a rite]. Odesa: TsGO NANU, 372. [In Ukrainian].
- LICH, E., 2001, Kultura i komunikatsiia. Logika vzaimosviasi simvolov. [Culture and communication. The logic of the relationship of symbols]. Moskva: Vostoč. lit-ra, 125. [In Russian].
- MAIERCHYK, M. S., 2011, Rytual i tilo. Strukturno-semantychnyi analiz ukrainskykh obriadiv rodynnogo tsykladu [Ritual and body. Structural and semantic analysis of Ukrainian rites of the family cycle]. Kyiv: Krytyka, 326. [In Ukrainian].
- NIKOLSKII, N. M., 1956, Proiskhozhdenie i istoriia beloruskoi svadebnoi obriadnosti [The origin and history of Belarusian wedding rituals]. Minsk: Izd-vo AN BSSR, 275. [In Russian].
- TERNER, V., 1983, Ritualnyi protsess. Struktura i antistruktura. Simvol i ritual [Ritual process. Structure and anti-structure. Symbol and ritual]. Moskva: Nauka, 104–264. [In Russian].
- USPENSKII, B. A., 1994, «Zavetnye skazki» A. N. Afanasieva. Izbrannye Trudy, 2 [«Treasured Tales» by A. N. Afanasyev. Selected Works, 2]. Moskva: Gnozis, 129–150. [In Russian].
- YUDIN, A. V., 1998, Semiotičnost i ritualizovannost povedeniia voennosluzhaschikh sročnoi sluzhby Sovetskoi Armii (pervaia polovina 1980-kh godov). [Semiotic and ritualized behavior of conscripts in the Soviet Army (first half of the 1980-s)]. Zhyvaia starina, 2, 29–32 [In Russian].

Статуси головних дійових осіб українських весільних обрядів

Використання теорії переходів Геннепа є важливою складовою структурно-функціональних досліджень циклу весільних обрядів. З точки зору переходів головних дійових осіб від

одного соціального статусу до іншого (парубок, дівка – наречений, наречена – молодий, молода – чоловік, жінка) обрядова структура поділяється на чотири етапи.

Установлено, що переходи відбуваються в кульмінаційних епізодах обрядів заручин, вінчання та комори, що являють собою точки найвищого рівня сакралізації реальності за рахунок енергії потойбіччя. Головною умовою для досягнення такого рівня є добросовісне виконання функціональних обов'язків усіх учасників обрядів. З отриманням головними дійовими особами нових статусів змінюються та розширюються їхні функції, а на інших учасників накладаються певні обов'язки, необхідні для виконання.

Кульмінацією всього великого циклу циклів є обряд комори та остаточний перехід до статусів чоловіка й жінки. При цьому початкові та кінцеві статуси є профанними, оскільки постійно існують в реальному житті. Статуси «наречений – наречена» та «молодий – молода» є тимчасовими, сакральними, бо існують в межах обряду. Але без них, без проведення обряду, без впливу сакралізації з потойбіччя неможливо здійснити перехід від початкових статусів парубка й дівки до остаточних – чоловіка й жінки.

Обряд комори, що є головним, кульмінаційним обрядом усього весільного циклу, під час проведення якого широко використовуються антиповедінкові дії, коли особисті й навіть інтимні стосунки стають надбанням громади, здійснює не лише перехід головних дійових осіб, а всіх без виключення учасників весільних обрядових дій. Відбувається вихід з обряду, а отже повернення профанних статусів, які існували до входу в обряд.

В українській мові терміни, що означають обрядові чи сакральні соціальні статуси, є однокореневими (наречений – наречена; молодий – молода; дружки – дружки), тоді як профанні статуси різняться між собою (чоловік – жінка; парубки – дівки).

Ключові слова: українська обрядовість, родинні ритуали, весільний обряд, структурно-функціональний метод, обряди переходу, сакральне та профанне.

Oleksandr Kukharenko, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor Kharkiv State Academy of Culture, applicant of the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine.

Кухаренко Олександр, кандидат філологічних наук, доцент Харківської державної академії культури, здобувач Інституту народознавства НАН України.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5421-1004>

Received: 21.09.2021

Advance Access Published: October, 2021