



УДК 392.1(=161.2)

DOI <https://doi.org/10.15407/nz2022.04.868>

ЗМІНА СТАТУСІВ І ФУНКЦІЙ УЧАСНИКІВ УКРАЇНСЬКИХ РОДИЛЬНИХ ОБРЯДІВ

Олександр КУХАРЕНКО

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

кандидат філологічних наук, доцент,

Харківська державна академія культури,

Бурсацький узвіз, 4, 61000, Харків, Україна,

e-mail: art-red@ukr.net

Мета статті — дослідити зміни соціальних статусів головних учасників родильних обрядів: вагітної, яка внаслідок обрядових дій стає породільню й матір'ю, баби — повитухою, односельців — хрещеними батьками. Проводячи паралелі зі змінами статусів інших циклів родинних обрядів — весільних і поховальних, дослідник доходить висновку, що родильний цикл також поділяється на чотири етапи, які визначені соціальними статусами головного героя: ненароджене — народжене — немовля — дитина. Граничними обрядами, в яких здійснюються переходи до наступних етапів і статусів у структурі циклу, виявилися три обряди — пологи, ім'янаречення й хрестини; а точніше — кульмінаційні епізоди цих обрядів.

На прикладі з обрядом пострижин цілком вірогідним видається припущення, що в кінці попереднього обряду доступ до джерела сакралізації з потойбіччя припиняється та відновлюється на початку наступного. У зв'язку з цим пострижини, які відбуваються через рік після основного циклу з дев'яти обрядів, було виключено зі створеної структури родильних обрядів. Обряд пострижин має за мету лише повернення до подій річної давнини й саме до події народження, яка є складовим епізодом обряду пологів.

Актуальність і наукова новизна теми визначаються поєднанням тематичних спрямувань: з одного боку — родинні обряди, зокрема поховальні, з іншого — доцільність впровадження етнологічного підходу в узгодженні з структурно-функціональним методом дослідження, що становить прогресивну й результативну методологію студіювання об'єктів національної традиції.

Ключові слова: українська обрядовість, родинні ритуали, родильний обряд, обряди переходів, антиномії, медіація.

Oleksandr KUKHARENKO

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

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,
Associate Professor of the Kharkiv State Academy
of Culture,

4, Bursatsky Descent, 61000, Kharkiv, Ukraine,

e-mail: art-red@ukr.net

CHANGE OF STATUSES AND FUNCTIONS OF THE PARTICIPANTS OF UKRAINIAN MATERNITY RITES

The article is devoted to the study of changes in the social status of the main participants in maternity rites: a pregnant woman, who as a result of ritual actions becomes a woman in labor and a mother, an old woman — a midwife, fellow villagers — godparents. Drawing parallels with changes in the statuses of other cycles of family rites — wedding and funeral, the researcher concludes that the birth cycle is also divided into four stages, which are determined by the social status of the protagonist: unborn — born — baby — child. The border rites, in which the transitions to the next stages and statuses in the structure of the cycle are carried out, were three rites — act of delivery, naming and baptism; or rather — the culminating episodes of these rites.

In the example of the rite of first haircut, it seems plausible to assume that at the end of the previous rite, access to the source of sacralization from the afterlife is terminated and resumed at the beginning of the next. As a result, first haircut that takes place one year after the main cycle of the nine rites have been excluded from the established structure of maternity rites. The rite of first haircut is aimed only at returning to the events of a year ago and to the event of birth, which is an integral episode of the delivery rite.

A necessary condition for the development of ritual action should be the presence of conflict, which is a confrontation and arises between antinomic oppositions male — female, culture — nature, reality — afterlife, and is realized in the actions of opposing characters, mutual influences between venues (with the sacred center and without it), things and subjects used in rituals.

Important for the development of ritual action are the characters-mediators, who give impetus to further events in clearly defined mediative episodes. The study revealed an interesting pattern: the entrance to the rite in the first three rituals of the cycle is carried out by mediators — a woman, a man and an old woman, and the exit — a midwife, a father and a mother. These are the same characters, but in the first case — before obtaining new social statuses, and in the second — after that.

The topicality and scientific novelty of the topic are determined by a combination of thematic directions: on the one hand, family rites, in particular funeral ones, on the other hand, the expediency of implementing an ethnological approach in coordination with the structural-functional method of research, which constitutes a progressive and effective methodology for studying objects of national tradition.

Keywords: Ukrainian ritualism, family rites, maternity rite, rites of transitions, antinomy, mediation.

Вступ. Виходячи з наукової концепції обрядів, зокрема достатньо популярної теорії Арнольда ван Геннепа [1, с. 9—10], внаслідок певних обрядових дій відбуваються зміни соціальних статусів їхніх учасників, заради чого ці дії проводяться. Такі ритуали в обрядових циклах займають основне місце та виділяються на фоні інших: для весільного циклу перехідними обрядами є заручини, вінчання й комо-ра, для поховального — конання, поховання на кладовищі й поминальний обід. У підсумку цих обрядів, а саме в кульмінаційних епізодах, відбуваються зміни статусів головних дійових осіб; під час весілля такими статусами є: парубок/дівка — наречений/наречена — молодий/молода — чоловік/жінка [2, с. 42—44]; при похованні головний персонаж змінює статуси наступним чином: помираючий — мрець — похований — покійний [3, с. 135—139]. При цьому перші статуси є початковими, відправними чи вихідними для ритуальних дій; останні — кінцевими чи підсумковими, заради яких відбуваються такі дії; інші статуси — проміжні чи, за термінологією Геннепа, лімінальні [1, с. 15—17]; вони існують лише в межах обряду й перехід до них стає можливим унаслідок сакралізації. Кожен момент переходу поділяє структури обрядових циклів на етапи, які, як і переходи, можуть бути розподілені на початковий, кінцевий і проміжні чи лімінальні етапи; всього етапів в одному й іншому з названих циклів нараховується по чотири.

Актуальність і наукова новизна теми визначаються поєднанням тематичних спрямувань: з одного боку — родинні обряди, зокрема поховальні, з іншого — доцільність впровадження етнологічного підходу в узгодженні з структурно-функціональним методом дослідження, що становить прогресивну й результативну методологію студіювання об'єктів національної традиції.

Основна частина. Таку чи подібну їй обрядову структуру переходів, композиційно вибудованих сюжетів із розширенням хронотопу та розповсюдженням сакралізації слід створити також і для родильного циклу обрядів. Проводячи аналогію з поховальним обрядом, який є антиномним до родильного й відбувається, як зазначалося, в протилежному за розвитком дії напрямку, можна визначити перший перехід циклу родильних обрядів. Якщо для поховальних церемоній необхідною умовою є перехід від

статусу *помираючого до мерця*, то родильний обряд вимагає, щоб *ненароджене* народилося, тобто стало *народженим*. Відбувається такий процес в обряді пологів, вірніше — кульмінаційному його епізоді.

Ця дія дає початковий розподіл на етапи: першим етапом, що бере свій початок із моменту входження до обряду, є частина обрядової дії від зачину прологу до кульмінації пологів, від існування статусу головного персонажа чи майбутнього головного персонажа, як *ненародженого*, до того часу, коли статус зміниться й *народжене* з'явиться на світ.

Якщо внаслідок поховального ритуалу, який займає позицію антиномного родильному обряду, небіжчика необхідно позбавити залишків реального світу й доставити до потойбіччя, то родильний переслідує мету позбавлення народженого ознак того світу й надання йому інших ознак, приналежних до реальності [4, с. 43—44]. Тому наступними етапами, а отже й наступними переходами мають виникнути статуси, що відзначать певні обряди як перехідні в зміні статусів; ще їх називають сакральноритуальними чи лімінальними, на відміну від початкового й кінцевого.

Важливими моментами для переходів є отримання народженим імені та проведення над ним таїнства православної церкви; відзначимо ці обряди — ім'янаречення та хрещення, в кульмінаціях яких і мають відбутися відповідні зміни соціального стану, де доходить кінця попередній етап і починається наступний.

Внаслідок проведеної роботи з поділу обрядового циклу на етапи й визначення статусів головної дійової особи отримуємо таку схему:

- перший етап — ненароджене*
- 1) пролог
 - 2) **пологи:** *другий етап — народжене*
 - 3) **ім'янаречення:** *третій етап — немовля*
 - 4) провідини
 - 5) **хрестини:** *четвертий етап — дитина*
 - 6) похрестини
 - 7) зливки
 - 8) заганяння «до раю»
 - 9) очищення матері
 - 10) пострижини

Назви статусів, яких набуває персонаж, як і в структурах інших родинних обрядів — весільних і поховальних, є умовними, вони не претендують на за-

гальне визнання й запроваджені лише для цього конкретного дослідження та побудови структури. Такі назви є необхідними, щоб означити зміни, які тягнуть за собою здійснювані обрядові дії. Таким чином, ми отримали три перехідних обряди, три зміни статусів і чотири етапи розвитку обрядової дії — за кількістю все виглядає з точністю так само, як це було під час побудови структури весільного й поховального циклів. І зроблено це не в угоду подібності структур трьох циклів родинних обрядів, а виходячи з об'єктивних умов проведення тих чи інших церемоній, які були визначені в результаті здійснених студій.

Не можна не звернути увагу на важливий за значенням обряд пострижин, що проводиться, коли дитині виповнюється рік. Він безумовно має ініціальний характер і для того, щоб визначитися, як його слід позначити в структурі циклу, припустимо наявність в ньому ще одного переходу: скажімо, зміну статусу дитини на *пострижене*.

Розкладений на епізоди обряд пострижин виглядає наступним чином:

1. Запрошені гості сходяться до обійстя батьків дитини.
2. На простелений посеред хати кожух садовлять малюка.
3. Хрещений батько навхрест вистригає хрещеникові волосся.
4. Обдаровування гостями дитини — «на зубок».
5. Святкове застілля.

Це основні обрядові дії десятого обряду в циклі, які, залежно від регіону й часу, мають певні відмінні деталі. Так під час перебування дитини на постеленому кожусі перед нею в деяких місцях проведення викладали символічні предмети й спостерігали, який з них вона візьме першим; від цього начебто має залежати, до якого заняття чи професії дитина буде вказувати схильність у дорослому житті. У всякому випадку, якими б подробицями не обростав указаний обряд, структура його залишиться незмінною й такою самою, як наведена вище. Кульмінацією, також цілком очевидно, є третій епізод, у якому хрещений батько навхрест вистригає хрещеникові волосся. Саме після такої сакральної дії повинен здійснитися перехід від одного статусу до іншого, як було домовлено — від дитини до постриженого.

Наскільки такий підхід може бути виправданим з огляду на те, що річниця основної події обряду

також відзначається у весільному й поховальному циклах? Щодо річниці з дня весілля, то її взагалі притаманно відзначати щорічно з настанням кожної наступної дати, а круглі числа, згідно з новітніми уявленнями, означені певними назвами: 10 років — трояндове весілля, 15 — кришталеве, 25 — срібне, 50 років — золоте. Поминання покійника також прийнято здійснювати, якщо не щороку, то на круглі дати й обов'язково в першу річницю після його смерті.

На фоні двох останніх обрядів річниця з дня народження й обряд пострижин є більш значимими й популярними. Але ж із часу найвищого рівня сакралізації, якої набула обрядова дія в кульмінації всього циклу обрядів, не залежно від того, весільний, поховальний чи родильний цикл мається на увазі, проходить цілий рік. Рік з того часу, коли доступ до потойбіччя було відкрито, коли рівень сакралізації з кожним обрядом наростав, досяг максимуму, після чого пішов на спад і, з його закінченням, відбулося закриття сакрального джерела з потойбіччя та стався вихід з обряду. Кожна наступна дата після цієї події є нічим іншим, як згадкою про те, що вона дійсно відбулася. Єдине, що відрізняє три основні обрядові цикли: в чоловіка й жінки з кожним роком все менше й менше залишається від того, як вони виглядали в статусах наречених чи молодих; покійний узагалі є відсутнім у цьому світі під час усіх поминань; а ось дитина щороку додає в зрості й розвитку, дорослішає й перша річниця від дня народження є відправною точкою відзначення подальших річниць. Судячи з усього, саме такий привід указує на те, що річниця в пострижинах за своїм ритуальним значенням і обрядовою сутністю є більш важливою за річницю з дня весілля чи дня смерті.

Однак для розгляду структури циклу такий аргумент не може бути визначальним, оскільки найсуттєвішим є те, що в усіх трьох випадках головне завдання обряду полягає в згадці про важливу, етапну подію в житті людини, котра була головним персонажем ритуальних дійств рік тому. Тому, якщо вже відмовилися від залучення до структури циклу обрядів річниці з дня весілля чи смерті, те саме слід зробити у відношенні до пострижин. Так, цей обряд існує в обрядовому циклі, він повноправно входить до циклу, але в порівнянні з іншими обрядами є допоміжним, головна мета його — згадування основної

події, що покладена в основу весільних, поховальних чи родильних обрядів. У такому випадку пострижини з повною відповідальністю слід було б виключити зі структури родильного циклу, а очищення матері, на сороковий день після пологів, стає останнім, дев'ятим за рахунком, обрядом у родильному обрядовому циклі.

Але значимість обряду пострижин нашої нашої думку, яка не була врахована при дослідженні двох попередніх циклів: може джерело сакралізації в прикінцевих обрядах комори й поховання перекривається не остаточно, а така сама ситуація відбувається повторно в подальших обрядах? Таке припущення видається переконливим, оскільки, якщо можливо припустити, що приданки, перейма й переважа з весільного циклу чи поминальний обід з поховального існують за рахунок залишкової сакралізації після закриття виходу джерела сакралізації, то обряд пострижин свідчить, що залишкова сакральність не може існувати цілий рік. Тому вихід енергії з потойбіччя має дозуватися в усіх обрядах, що розташовуються після кульмінаційного обряду всіх без виключення циклів — весільного, поховального, родильного. Такі обряди також визначають сакральні зони чи зони сакралізації або ієрофанії.

Якщо це дійсно так, то цілком можливим може бути ще одне припущення: доступ до джерела сакралізації припиняється після закінчення кожного попереднього обряду з указаних циклів і відновлюється на початку наступного. І такий доступ до сакрального дозується залежно від того, який рівень сакралізації має забезпечити той чи інший обряд. Так детальна зацікавленість могла бути несуттєвою для будь-якого іншого дослідження, але в цьому, де сакралізація родючості є основним предметом студіювання, проігнорувати зазначену проблему ніяк не можна. Більш того, на зазначеному етапі слід внести правки в сприйняття цієї проблеми під час дослідження попередніх двох циклів традиційних родинних обрядів.

Що ж стосується всієї структури родильних обрядів, то пострижини можуть займати в ньому таке саме місце, як відзначання кожної наступної річниці з дня народження, першою з яких мають стати пострижини; як обряди ініціації на кшталт прийняття до парубоцького чи дівочого гуртів. Тобто йдеться про обряди не скільки родинного циклу, скільки ка-

лендарного, чи, говорячи точніше, обряди, що знаходяться на межі між родинними й календарними.

У будь-якому випадку обряд пострижин має бути виключеним зі структури родильного обрядового циклу чи, навпаки, включеним до нього разом з обрядами відзначання кожного наступного дня народження та обрядів ініціації, що побутували в даний конкретний час на даній конкретній території. Так само, як у структурі поховальних обрядів можуть бути включеними чи виключеними традиції будити покійника наступного ранку після поховання, відзначати три, сім чи дев'ять днів із часу смерті, піврічні, річні та інші поминання, що повторюються й знаходяться на межі календарного й родинного обрядових циклів. Те ж саме стосується весільних обрядів та побудованої структури. Указані обряди можуть повноправно знаходитися в ній чи не знаходитися, й відбувається це залежно від того, яку мету студіювання ставить перед собою дослідник, використовуючи структурно-функціональний аналіз і побудовану для цього структуру.

Важливим моментом для вчення про структуру є визначення бінарних чи дуальних антиномій — пар протилежних понять, між якими відбувається взаємодія під час обряду. Для пологів найактуальнішими є такі антиномії: чоловіче — жіноче, культура — природа, реальність — потойбіччя. Щодо чоловічого й жіночого показовими 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, 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 (цього й того). Останній є постійним місцем перебування небіжчиків, світом мертвих; звідти приходять предки роду на Свят-Вечір й перед Великоднем [5, с. 50, 252]; туди відправляється герої чарівної казки, щоб повернути назад найдорожчу йому людину [6, с. 242—248].

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, а внаслідок родильних обрядів на-

лежно зустріти того, хто прийшов з того світу; при цьому новонароджений має не лише народитися, а й стати повноцінним мешканцем реальності. Напрямок переміщення померлого: реальність — потойбіччя, а немовляти навпаки: 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 будуть здійснені поховальні ритуальні дії, так само без обряду народжене не може сприйматися за повноцінну людину.

Входом до потойбіччя й виходом із нього, а, скоріше, прообразом такого входу/виходу в різні моменти проведення 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 з залишками потойбічного слід повернути назад — на той світ. Немовля звільняється від будь-яких ознак потойбіччя й головне завдання обряду в результаті його проведення полягає в остаточному встановленні належності народженого до реального світу [4, с. 41].

Щодо останньої, наведеної тут антиномії «культура — природа» необхідно вказати, що вона максимально пов'язана з попередньою парою й являє собою філософські поняття, котрі відображають практично те ж саме: оскільки культура щодо обряду збігається з реальністю, а природа — з потойбіччям. Таким чином, можливо пояснити важливість бінарних антиномій для побудови структури й здійснення подальшого структурно-функціонального аналізу.

Про антиномії, які шляхом зіткнення спонукають розвиток обрядової дії, вже згадувалося, однак антиномність родильних обрядів на цьому також не вичерпується, оскільки на антиномії розподіляються не лише вказані поняття, а й персонажі та топографічні

об'єкти. У родильних обрядах такий поділ не є настільки очевидним, як у весільних, однак він також прослідковується: помешкання породіллі, де на світ з'являється новонароджене, якому в результаті обрядів належить стати повноцінною людиною, протиставляється помешканням інших учасників обрядів, у першу чергу — кумів, родичів, сусідів. Там узагалі не відбувається будь-яких суттєвих дій, але туди повертаються після закінчення одного обряду й постійно знаходяться до початку наступного всі активні учасники — куми, родичі, сусіди. Тому антиномія в цьому випадку може бути означена наступним чином: сакральний центр — антицентри сакралізації.

Уже згадувалися два об'єкти, що в змозі виступати як антиномні — церква й корчма; хоча церква, як інститут реального світу, також протиставляється існуючим входам до потойбіччя — межі чи сакральної зони, де закопується послід; підпічку, куди прикопують пуповину; вікно, через яке хрещені подають батькам немовля після повернення з церкви. У такому разі родильний обряд дає кілька пар антиномних понять серед топографічних об'єктів: церква — корчма, об'єкти реального світу (церква, помешкання кумів, родичів, сусідів та ін.) — об'єкти, що символізують вхід до того світу (підпічок, межа, вікно тощо).

Антиномними парами персонажів є священник, як представник реального світу, та повитуха, що безпосередньо пов'язана з потойбіччям; батьки реальні й хрещені батьки, останні також мають відношення до того світу. Це свідчить про те, що процес, названий сакралізацією, відбувається лише в рамках обряду й саме завдяки взаємодії з потойбіччям. Сакральне зароджується на початку обрядових дій і змінюється з їхнім розвитком: з розширенням хронотопу, воно збільшується, займає все нові й нові частини простору; а в останніх обрядах, коли в обряді хрестин настає загальна для циклу кульмінація, відбувається зворотній процес: топографічні межі звужуються 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 із нього — в кінці. Сакралізація й зв'язок із потойбіччям відбувається в рамках обряду, завершення обрядових дій відобра-

жає повернення до реальності й повне закриття входу до потойбічного, що був відкритим лише певний, визначений і необхідний для цього час.

Важливим питанням, пов'язаним з учасниками обрядових дій, є визначення персонажів-медіаторів і епізодів медіації [7, с. 262—264]. За логікою міфомислення рух свідомості здійснюється завдяки побудові й зняттю опозицій, де 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 вказана медіативна дія провокуючих її осіб-медіаторів. Як правило, епізод медіації передує кульмінаційному епізоду в структурі майже кожного обряду всього родильного циклу, тому такий епізод може бути названий передкульмінацією — терміном, що повноправно використовується в теорії драматургії.

Так на початку (а першому обряді пологів у структурі передує вступ або пролог, що має на меті включити до структури всі обрядові дії) вагітна, відчувачи наближення часу пологів, посилає когось із домашніх із хлібом по бабу. Частіше це був чоловік, який і здійснював медіативну дію — зводив породілля з повитухою, а отже виступав як персонаж-медіатор. Без цього персонажа обрядове дійство не могло б продовжуватися й узагалі бути можливим, оскільки саме таким чином реалізується медіація, 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. З чотирьох епізодів, що передують кульмінації й є підготовчими до пологів дії, медіативним має бути визнаний другий, де баба відгороджує постіль вагітної «від лихих очей», чим створює обрядовий атрибут і закладає основу для відкриття центру сакралізації. Тому з усіх чотирьох епізодів цей у ході підготовки відіграє найважливішу роль і безумовно є передкульмінаційним чи медіативним, а функції персонажа-медіатора в ньому виконує баба, якій належить найближчим часом стати повитухою.

Обряд ім'янаречення визначає основними його персонажами немовля, з одного боку, й священни-

ка, що дає йому ім'я, — з іншого. При цьому вони також утворюють антиномну пару: священник представляє реальний світ, а дитинча ще продовжує належати до потойбічного. Але сам процес обряду ім'янаречення був би неможливий, якби повитуха з немовлям, хлібом і грошима не прийшла до священника; таким чином, медіатором цього обряду також виступає повитуха, вірніше, персонажем-медіатором є та сама баба, яка після народження немовляти набуває статусу повитухи.

Наступний обряд, що має назву родин або провідин, проводиться через кілька днів після народження та ім'янаречення. Здавалося б цілком пересічна подія, під час якої молодіці-поселянки домовляються, готують подарунки та навідують породілля. Однак це той випадок, про який згадувалося під час дослідження весільних обрядів, коли до молодої дружини на ранок понеділка приходили колишні дружки, щоб пригостити її ласощами [8, с. 24]. Тоді вказувалося, що відвідини є не чим іншим, як прощанням зі своєю подругою, яка більше не належить дівочій громаді. Вона стала заміжньою жінкою, але ще не ввійшла до жіночої спільноти, не включена до колективу молодіць, і відбувалося таке входження лише після народження першої дитини.

Провідини молодіць якраз і підтверджували той факт, що породілля тепер є повноцінним членом нового для неї жіночого колективу й має повне право брати участь у всіх його заходах. Більш того, обряд провідин містив у собі елементи ініціації та надання певних повноважень; після цього відбувався перехід породілля до нового статусу, який назвемо статусом «матері». Таким чином, родини також слугували обрядом переходу, але не лише для немовляти, а й для породілля, в результаті якого вона отримувала новий соціальний статус. Якщо ж молодіці навідували породілля після народження другої дитини чи наступних після неї, такі провідини вважалися менш значимими й їх слід розглядати лише як вітання повноцінного представника колективу з поповненням у сімействі.

У зв'язку з описаними подіями та їхнім сприйняттям виникає можливість визначити медіативний епізод обряду, ним має бути визнана та подія, коли молодіці домовляються й приходять із подарунками до породілля, щоб повідомити, що вона пройшла випробування пологами, народила немовля й може

вважатися повноправним членом громади молодичь села. Сам процес провідин є кульмінацією обряду та одночасно моментом переходу породіллі до нового соціального статусу.

В обряді хрестин медіативна функція знову повертається до чоловіка, який тепер є батьком немовляти, й його дії відкривають можливість для приходу до обійстя майбутніх хрещених батьків. Епізодами медіації в указаному обряді є похід батька до майбутніх кумів із хлібом-сіллю й проханням бути за хрещених батьків його синів чи доньці. Вірніше, йдеться про два походи, спочатку до чоловіка, вибраного хрещеним батьком, потім — до жінки, котра має стати хрещеною матір'ю. Ці два епізоди розділені ще двома пунктами та представляють епізоди медіації, де медіатором виступає саме батько немовляти.

Обряд похрестин був би неможливим без приходу вчорашніх гостей до обійстя батьків дитини, тому саме цей прихід і є медіативною дією, де медіаторами обряду похрестин виступають переважно родичі й сусіди, що були гостями на хрестинах. Сам обряд завершується в корчмі, куди гості тягнуть бричку з кумами й повитухою, та після пригощання закінчується лише вказаний обряд, а обрядові дії цього дня мають бути продовженими.

Після похрестин відбувається обряд злинок, коли повитуха веде матір із дитиною додому, а та зливає їй на руки воду та вручає подарунки й гостинці. У зазначеному обряді медіатором є повитуха, епізодом медіації — той, де вона веде матір з дитиною додому, а кульмінацією — процес обмивання рук і вручення подарунків.

Та й після цього обрядові дії продовжують тривати, бо додому повертаються всі гості, запрошені батьком, щоб подивитися, як повитуха водить матір із дитиною навколо столу та «заганяє до раю». Указаний епізод є кульмінацією обряду, а медіативним той, де батько в корчмі запрошує гостей до себе додому; ну і, звичайно ж, саме він є персонажем-медіатором подальших обрядових дій.

Обряд очищення, включений останнім до створеної структури, надає право матері, яка сорок днів після пологів не навідувала церкву, проявити ініціативу та, після вказаного терміну, відвідати храм разом з дитиною, щоб бути присутніми на службі. У результаті сорокаденного очікування й відвідин церкви мало відбутися остаточне очищення матері після

пологів, то ж медіатором в обряді є саме вона, епізодом медіації — похід з дитиною до церкви, а кульмінацією — відвідини церковної служби та очищення від первородного гріха (за християнськими канонами) чи від взаємодій з потойбічним світом (згідно з народними уявленнями).

Дев'ять обрядів родильного циклу, що ввійшли до структури, дають наступний перелік персонажів, що на тому чи іншому рівні розвитку обрядових дій беруть на себе медіативні функції: чоловік — баба — повитуха — молодичі — батько — гості — повитуха — батько — мати. А оскільки вхід до обряду здійснює не лише чоловік, попередньо він отримує посил від жінки, яка й відправляє його до баби, тому вірогідніше вважати, що в провокуванні майбутніх обрядових дій є також і її внесок. Таким чином, вхід до обряду визначається групою медіаторів: жінка — чоловік — баба, а вихід: повитуха — батько — мати. Це одні й ті самі дійові особи, але в різних статусах: жінка стала матір'ю, чоловік — батьком, а баба — повитухою ще одного немовляти. Таке зауваження, отримане внаслідок опрацювання створеної структури обрядового циклу, є достатньо значимим для всього дослідження.

Виходячи із зазначеного, медіація в структуральній теорії міфомислення є головним механізмом провокування й забезпечення подальших дій і, як результат, стає можливим здійснення обряду, бо забезпечуються необхідні умови для його виконання. Готовність реалізації медіативної функції в національних обрядах родильного циклу пов'язана з приходами персонажів-медіаторів до місць здійснення обрядів і провокуваннями ними традиційних та конче необхідних обрядових дій.

Висновки. Таким чином, після визначення критеріїв поділу родильних обрядів на епізоди як необхідної умови побудови структури, після встановлення композиції кожного обряду та наявності в них антиномних пар, після наведення прикладів дій персонажів-медіаторів і епізодів медіації — створена структура стає наочною ілюстрацією всіх ритуальних дій усередині кожного обряду та взаємних зв'язків і залежності між різними обрядами родильного циклу. Наступними спрямуваннями дослідження мають стати вплив потойбічного на процес сакралізації реальності та віднаходження в структурі циклу родильних обрядів образів поліфорії, що ототожню-

ються з жінкою-породіллею, з одного боку, та природою, в якій родючість не лише складає основу її сутності, а й бере участь в обдаровуванні найближчого оточення, зокрема учасників обрядів, здатніс-тю до репродуктивної функції.

1. Геннеп А. ван. *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов.* Москва: Восточная лит-ра, 1999. 198 с.
2. Кухаренко О.О. Критерії поділу структури весільних обрядів. *Парадигма пізнання: гуманітарні питання.* Київ, 2016. № 8. С. 36—49.
3. Kukhareno O. Funeral Ceremony in the System of Structural-Functional Studies of Family Objectives. *Paradigm of Knowledge. Multidisciplinary Scientific Journal.* Muscat, 2018. № 2 (28). P. 132—144.
4. Байбури А.К. *Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов.* Санкт-Петербург: Наука, 1993. 238 с.
5. Воропай О.І. *Звичаї нашого народу: етнографічний нарис.* Київ: Оберіг, 1993. 592 с.
6. Пропп В.Я. *Исторические корни волшебной сказки.* Москва: Лабиринт, 2000. 336 с.
7. Леви-Строс К. *Структурная антропология.* Москва: Глав. ред. восточной литературы, 1985. 536 с.
8. Кухаренко О.О., Кухаренко А.В. Цілі ритуальних церемоній і визначення характеру дій епізодів у структурі циклу національної весільної обрядовості. *Мистецтвознавчі записки: Зб. наук. праць.* Вип. 35. Київ: ІДЕЯ ПРИНТ, 2019. С. 22—27.

REFERENCES

- Genep, A. van. (1999). *Rites of passage. Systematic study of rituals.* Moscow [in Russian].
- Kukhareno, O.O. (2016). Criteria for dividing the structure of wedding ceremonies. *The Paradigm of Cognition: humanitarian Issues*, 8, 36—49 [in Ukrainian].
- Kukhareno, O. (2018). Funeral Ceremony in the System of Structural-Functional Studies of Family Objectives. *Paradigm of Knowledge. Multidisciplinary Scientific Journal.* Muscat, 2, 132—144.
- Baiburin, A.K. (1993). *Ritual in Traditional Culture: Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites.* St. Petersburg [in Russian].
- Voropai, O.I. (1993). *Customs of our people.* Kyiv: Amulet [in Ukrainian].
- Propp, V.Ya. (2000). *The historical roots of the fairy tale.* Moscow: Labyrinth [in Russian].
- Levi-Strauss, K. (1985). *Structural Anthropology.* Moscow [in Russian].
- Kukhareno, O.O., & Kukhareno, A.V. (2019). Aims of ritual ceremonies and determining nature of the actions of episodes in the structure of the cycle of national wedding ceremonies. *Art Notes: A Collection of Scientific Papers* (Issue 35, pp. 22—27) [in Ukrainian].