

5. Lash S. Economies of Signs and Space / S. Lash, J. Urry. – London: Sage, 1994. – 368 p.

6. Sardar Z. Postmodernism and The Other: New Imperialism of Western Culture / Z. Sardar. – London: Pluto Press, 1998. – 346 p.

Герчановская П. Э. Параметры нового мира: пре модернизм—модернизм—постмодернизм

В статье рассматриваются трансформационные процессы в современном украинском культурном поле. Констатируется, что в едином социокультурном пространстве сосуществуют аксиологические системы пре модерна, модерна и постмодерна.

Ключевые слова: пре модерн, модерн, постмодерн, модернизм, постмодернизм, народная культура.

Gerchanivska P. Parameters of the new world: premodernism—modernism—postmodernism

The article is devoted to the transformation processes in the modern Ukrainian cultural field. Analysis showed that the modern Ukrainian socio-cultural field is heterogeneous. Axiological systems of premodern, modern and postmodern co-exist in the same cultural space, which is manifested in various semantic orientations of socio-cultural thinking of different layers of Ukrainian society.

A significant part of Ukrainian society is on the stage of modern. Its mental-worldview matrix is based on atheistic model understanding the world and a linear interpretation of determinism, on temporal logic and logo-centrism, on the presumption of constructing a rational model of the world and the subject-object binarism.

Postmodernism reflects a completely different way of understanding the world. Reflecting the worldview a certain layer of Ukrainian society, it orients on the model of the vision of reality that is based on a linear determinism. Postmodernism focuses on immanent logic of the self-development of unstable systems, as well as on multi-vector dynamic processes, refusing to the forced causality and logo-centrism.

It was noted that today the paradigm of plurality of cultural development has methodological landmark in the study of a wide range of issues related, in particular, with the dynamics of local and plural phenomena in Ukrainian socio-cultural space and the overcoming of inter-regional and inter-religious conflicts. However, postmodernism has not acquired the status of a philosophical tradition in the mode of past perfect. Its meaning and terminology tools are in the process of formation and not have sufficient unification.

It is shown that at the same time paradigmatic orientation to the national traditions is preserved in the agricultural sector of Ukrainian society. This culture was formed a result of interaction everyday forms of activity and religious practices of the Ukrainian people. Ukrainian mentality is most often seen in the socio-psychological orientations of this segment of the population. People are perceived the basic aspects of the real and transcendental worlds it is through the mental matrix.

The proven for centuries cyclical model of time is the most understandable to the everyday consciousness of Ukrainians with their agrarian way of life. And meanwhile, being dominant in a given society, the cyclic model is now coexists peacefully with the modernistic concept of socio-cultural development.

It is proved that religion and religious institutions play an important role in traditional culture. Now religious ideas are actively being squeezed the Marxist-Leninist doctrine and atheistic ideology of the Soviet period. Most of the Ukrainian society sees in religion internal reserve for the stabilization of public life.

However, this process takes place against the background of substantial transformation of the religious consciousness of the society, which is caused not only worldwide tendencies but also local features. Basic channel of retransmission of religious knowledge from the older generation to the younger was closed during the Soviet period. It has defined specific of modern Ukrainian religious consciousness. The gradual transition of religious consciousness from the dogmatic sphere in the ritual sphere was observed throughout the XX century. As a result the knowledge of religious observance has become more important than their theological meaning.

The man was unable to define a clear life position in this interweaving of worldview paradigms and pluralistic axiology. This situation provoked an identity crisis in the Ukrainian society and actualized the problem of creating a strategy for the socialization of the individual in modern society.

Key words: premodern, modern, postmodern, modernism, postmodernism, folk culture.

УДК 392.51(4Укр)

Зоя Олександрівна Босик
кандидат культурології

ТРАДИЦІЙНИЙ ВЕСІЛЬНИЙ ОБРЯД ТА ДИНАМІКА ЙОГО ТРАНСФОРМАЦІЇ: СИМВОЛІКА ВЕСІЛЬНОГО ТА ПІСЛЯВЕСІЛЬНОГО ЕТАПІВ

У статті розглядаються питання трансформації та динаміки традиційної весільної обрядовості з висвітленням символіки весільного та післявесільного етапів у різних регіонах України. Доведено, що збереження архаїчної традиційної обрядовості впливає на мистецькі процеси й характеризується консервацією в дозвіллево-розважальній сфері.

Ключові слова: традиційний весільний обряд, динаміка, весільна обрядовість, символіка, трансформації, родина, ритуал, коровай, традиції.

Весільний обряд є частиною родинної обрядовості, творенням нової сім'ї, продовженням роду, чим й актуалізується ця царина проблеми.

Обряди досліджувано в працях багатьох авторів, серед яких Т. Агапкіна, М. Гримич, А. Веселовський, В. Давидюк, О. Кісь, В. Костик, С. Лашенко, С. Маховська, Л. Невська, О. Олійник, Л. Петрухіна, В. Пропп, Ф. Савченко, О. Сєдакова, С. Толстая, М. Толстой, В. Топоров, О. Фрейденберг, проте близько до зазначеного аспекту досліджень підійшли лише А. Байбурін, В. Балущок, О. Курочкін, Г. Левінтон, Н. Лисюк, М. Маєрчик, О. Чебанюк [2, 15].

Попри вагомий теоретичний розробки української весільної обрядовості, піднята в дослідженні проблема трансформації весільної обрядовості ще не отримала належного висвітлення в культурологічній науці. Актуальними залишаються комплексний аналіз обрядовості та її трансформацій в умовах докорінних світоглядних змін весільної обрядовості в регіонах України.

Мета – обґрунтувати трансформації та динаміку традиційної весільної обрядовості з висвітленням символіки весільного та післявесільного етапів.

Весілля – найвищий кульмінаційний момент весільної обрядовості. Власне весілля починалося в неділю в хаті кожного з молодих. Там існував звичай проводити весілля в домі молодого і в домі молоді, влаштовували великий весільний обід у кожного. Цей акт обряду протягом ХХ ст. набуває трансформаційного змісту і відбувається вже за домовленістю родин.

Весілля починалося з підготовки до нього – з дотримання коровайних ритуалів.

Усі пов'язані з короваем обрядодії всуціль пронизані поетичними коровайними піснями. М. Сумцов навів численні приклади обрядового використання хлібних зерен не лише у слов'ян, а й у багатьох інших народів [14, 213]. Він першим систематизував увесь слов'янський матеріал, виявивши релігійно-магічну сутність обрядового хліба та його пісенні образи. Хліб – це водночас і священний центр, навколо якого вибудовується тілесне й фізичне життя народу, і символ родючості. Останній сенс закликаний підсилити продуктивне джерело весільної обрядовості. Побачити перегуки між значеннями символу хліба в обрядовості і пісенності можна на прикладі, що його наводить П. Литвинова-Бартош. Хліб, з яким йшли сватати дівку на Чернігівщині, мусів мати зліпок (знак, що хліб злипся у печі з іншим хлібом): так "годиться", щоб під час сватання "вдача була" [10, 72]. Семантика такої обрядової деталі прозора: до хліба, що має значення сім'ї, роду, "припікається" частина іншої хлібини, тобто, іншого роду. Натомість "хлібина" роду молоді має відповідно зменшитись. Символічний мотив відсікання від хлібини скибки наявний у весільній пісенності українців: "... Як украю скибку хліба, не притулю, /Звінчалася моя доня, не прийму я ..." (Київщина) [6, 187].

Відкраяна скибка весільного хліба належить родові молодого: молода стає своєю у родині чоловіка і гостею у родині рідних батьків: "Відкраяна скибка хліба, /Вже й не прикладу, /– Дитя моє заручене /За гостя прийму" [5, 191]. Символіка короваю як роду з новим членом, як "новоспеченого" роду яскраво проявляється в ритуалі поділу короваю, який символізує перерозподіл долі (хлібного наділу) між членами нового роду. Про важливість такої дії в канві усєї весільної обрядовості свідчить те, що цей ритуал зберігся донині у місцях, де продовжують пекти коровай, і відбувається з особливою урочистістю.

Поширеним у багатьох районах був раніше звичай молоти муку на жорнах безпосередньо перед обрядом випікання, учасниками якого були парубки і дівчата. О. Потебня у своїх "Поясненнях..." тлумачив символічний паралелізм "мука – з пшениці, з дівки – молодича" [12, 13]. Дослідник дійшов висновку, що укладання шлюбу "може бути поставленим у залежність від збору пшениці" [11, 13]. Жнива, зокрема, порівнюють з весіллям, а молотьбу зерна чи мелення крупи – зі статевим актом, напр., як у весільних піснях: "На печі молотив, /На припечку віяв, /Не кажи, дівчинонько, /Що я тобі діяв" [5, 617], або: "Таки, мати, мельник, /Таки, мати, добрий, /Таки, мати, хороший, /Меле гречку без грошей" [5, 618].

Власне на еротичний характер (а відповідно такий, який забезпечує плідність) звичаю молоти муку безпосередньо перед печенням короваю вказував і Хв. Вовк у праці "Шлюбний ритуал та обряди на Україні" [7, 245].

Отож, вплітання обрядового обмолоту муки в коровайний обряд мало багато символічних конотацій, які підтримували живе образно-символічне мислення народу. Проте у ХХ ст. цей обряд зникає: муку купують у крамниці чи на базарі. Спрощується процес власне готування весільного хліба, гублячи при цьому багато значущих нюансів. Напр., воду, у якіймили руки коровайниці, обов'язково виливали під солодку яблуню, вишню, "щоб вишня родила, щоб Галя Миколу любила" [1, 52], так, поперше, утримувався живий символічний зв'язок між поняттями смаковим "солодкий" та абстрактним "кохання", а, по-друге, зберігався механізм контагіозної магії. У ХХ ст. традиція печення хліба з обряду часто перетворюється на звичайне готування святкового столу.

Найбільш архаїчний варіант коровайної обрядовості, що зберігся на Чернігівщині й Волині до початку ХХ ст., полягав у тому, щоб коровай виносити у супроводі музик до комори. На Південній Київщині коровай не виносили до комори, а ставили його на столі в хаті, де він був усе весілля. Коровайницям за роботу дарували хустки, шишки. Крім короваю, випікали ще лежні, калачі. Їх різали на другий день весілля, після шлюбної ночі, і обдаровували ними весільних гостей, переважно дівчат, які приносили молодій сніданок. Випікали ще спеціальні калачі, "гребінь" – для матері молоді, "борону" – для батька молоді.

Коровай готували днів за три до весілля, іноді зранку напередодні весілля, в суботу (зокрема, за дослідженнями автора в селах Пінчуки, Тростинка Васильківського р-ну та села Дубівка Таращанського р-ну Київської обл.). Коровай був обов'язковим при першому шлюбі, вдовам і вдівцям коровай не пекли. Коровайницями були жінки, які самі щасливі в шлюбі, дівчата та вдови не допускалися. Весь

процес від замішування тіста до випікання самого короваю супроводжується обрядовими піснями. Пекли два короваї: один у домі молодої і другий – у молодого. Вироблений коровай саджали у піч. Для цього запрошували чоловіка – "кучерявого" вимітати піч. Після цього чоловік, який саджав коровай, або старша коровайниця стукали лопатою в чотири стіни, а всі інші брали діжу і з нею танцювали по хаті, вдаряючи тричі об стелю (щоб добре виріс і хорошим вдався коровай). Усі цілувались, обнімалися, коровайниці мили руки і тією водою всі вмивалися ("щоб молоді любились") [2, 134–135].

Як бачимо, коровайне дійство містить у собі міфологічно-магічний заряд підтримання структури світобудови в належному стані й водночас моделювання його бажаного майбутнього. Ось як "підтримувалася структура мікрокосму" у весільній обрядовості, зокрема в її "коровайних" традиціях с. Пінчуки Васильківського району Київської області, що їй присвятила окреме дослідження автор цих рядків (записано мовою інформаторів). На весілля випікали коровай, шишки, лежень. Шишки пекли раніше не завжди в суботу; як далека родина, то випікали і за тиждень або в п'ятницю. Коровай печуть з піснями (в молодої коровай і лежень, а в молодого тільки коровай). Покритка, вдова, розвідниця, "нечесна", та що мала два, три шлюби, та, що в неї діти мруть, – не можуть бути коровайницями (місити й пекти коровай). Саме головне, щоб було не менш як чотири коровайниці, а потім, скільки може запросити хазяйка.

Випікали в один день у молодого і в молодої. Коровайниці, коли приходили – цілувались, вмивалися. Серед них вибирали старшу коровайницю – це була родичка чи сестра, чи хтось із рідних. Вона тільки командувала, а ліпили інші. Казала, скільки треба чого класти – яєць, муки, грошей... Перед вчиненням коровайниці просили благословення у господарів. Розчиняли в ночвах, діжі. Діжу носили по хаті, підкидали до сволока. Підкидаючи діжу, коровайниці цілувались навхрест. Підкидали діжу пусту до стелі, після чого місили коровай.

Як молода "покритка" або свахи наперед знають, що молода "нечесна", то співають при короваєві: " ...Коровайниці п'яні, /Коровай зіпсували. /Перснями золотенькими, /Ручками та біленькими. /Черевата коровай місить, /А черево до колін висить. /А боярин підбігає, /Череву підіймає".

На коровай ліпили голуби, вареники з маком, квітки, шишки, калачі і гроші клали в коровай, і сирі яйця. І шпильку клали, то кажуть: "Пристібають молоду до молодого, щоб не розходились".

Як коровай росте, так і щастя буде рости у молодих. Крім короваю і шишок, в с. Пінчуки випікають ще й лежень. Завжди його розрізали останнім, коли не вистачало короваю дівчатам на снідання.

Після того, як поліпили коровай, коровайниці беруть пусту діжу, кладуть ножі в неї навхрест і співають: "Чотири ножі в діжі /Та чотири коровайниці, /Що хороший коровай бгали ...". Носили учотирьох діжу, тоді нею стукали у стелю, у сволок підстукували. Після того, як поносять діжу, поки коровай печеться, її мийуть. Потім мийуть руки, умиваються, хто є в хаті – усіх умивають.

Коровайниці виймають з печі коровай, лежень та шишки, які вже попеклися. Встановлюють на столі. Дівчата, які зійшлися на дівчачо-вечір, вбирають коровай.

Коровай викладають на хустку або на рушник, підперезують його червоною стрічкою. Дівчата наряджають, а батько молодої запрошує коровайницю за стіл вечеряти. Пригощає чаркою, дякує, запрошує на весілля. А мати роздає шишки "від молодої" і в дарунок за роботу дає по хусточці. Розходяться і уклінно дякують: "Помагай, Боже!" [2, 134–138].

Коровай має добре випектись, не пригоріти, по ньому прогнозували майбутнє життя молодих. Існувало повір'я, що вдало спечений коровай принесе молодим щастя, тріснутий – віщує розлучення, а покручений – лиху долю.

Коли виймали випечене з печі, закінчували оздоблення короваю. По-перше, його клали на рушник чи хустку, обперізували червоною стрічкою, потім рясно обкладали зверху барвінком і калиною, клали попарно колоски жита і дві ложки, обгорнені червоною заповочкою.

Занепад традицій, пов'язаних із печенням ритуального хліба, частково відбувався ще в ХІХ ст., коли поступово втрачав актуальність звичай приготування спільного короваю (цікаво, що до початку ХХ ст. такий спосіб випікання обрядового хліба зберігся у районах добре збереженої обрядової культури – Поліссі та Карпатах [1, 48–49]). Десакралізація змісту хліба виражає себе навіть у новій рецептурі. У деяких місцевостях традиції печення весільного короваю ще дотримуються, проте такий звичай вже має змодифікований вигляд. Готує коровай не гурт жінок, а кухарка. Відповідно перестають функціонувати та забуваються з часом коровайні пісні, що активізували багату символіку хліба, представляли символічне наповнення образів пшениці, жита, муки тощо.

Поступове зникнення цієї традиції спостерігається по всій Україні "Коровай тепер мало де печуть дома, а більше купують у місті, а вдома печуть тільки паляниці й шишки" [1, 82].

Відтак зазначимо, що хоч коровайні ритуали збереглися здебільшого в автентичному вигляді, сьогодні вони значною мірою тяжіють до зникнення. Однак, у цілому випікання весільного короваю супроводжуване спеціальними ритуалами здебільшого залишається важливою частиною весільного обряду. Варто нагадати, що коровайна обрядовість передусім містила в собі семантику охоронних функцій, як і атрибутика вишиваних власноруч весільних рушників, прикрашеного гільця, шаблі тощо. Зазначимо, що динаміка традиційної весільної обрядовості впродовж досліджуваного періоду демонструє поступове "вимивання" семантичного шару, пов'язаного з охоронними смислами. Водночас збіднення зазнають інші семантичні шари, що конотують з коровайною обрядовістю – сенси забезпечення родючості, єдності нововиниклого мікрокосму сім'ї.

Посад молодих, що також відбувався у передвесільний день, багато дослідників вважають кульмінацією українського весілля. Обрядовість посаду проходила надзвичайно урочисто і в домі молодого і в домі молодої. Напр., XIX – поч. XX ст. проведення посаду було різне за часом – або в суботу вранці, коли молоді відправлялись на село запрошувати на весілля, або, найчастіше, в суботу ввечері, або й у неділю вранці перед шлюбом. За дослідженнями В. Борисенко, ця частина весілля зазнала певних композиційних змін ще на поч. XX ст., коли "в окремих районах України (на Східному Поділлі, частково на Київщині) спостерігається інновація звичаю. Наречений після повернення з церкви залишається на обід в нареченої і сам вже не йде за своєю родиною..." [1, 74].

Десакралізація посаду молодих виявляється зокрема в інноваціях облаштування самого місця посаду. Ранні записи весільного обряду наголошують на тому, що молоді мали сидіти на вивернутому догори вовню кожусі. Образ вовни незмінно асоціювався із багатством. Проте в XX ст. "...подекуди кожух як обрядовий елемент фіксується тільки весільною піснею, а в реальних діях (при розплетенні коси, посаді молодих) замінюється на подушку, рядно" [1, 102].

Властивою частиною обрядодії посаду є й розплетення коси молодої. Розплетини проходили перед весіллям або в день весілля. Розплетення молодої відбувалося надзвичайно урочисто в присутності рідних, сусідів, друзок. Молоду садили на стілець, покритий кожухом іноді подушкою. За традицією косу розплітав найчастіше брат або старша дружка, яка й прибирала голову молодій.

Обрядовість розплетення коси надзвичайно цікава тому, що зберегла навіть до XX ст. пережитки доби матриархату. Майже у всіх записах є згадка про те, що косу розплітали брат, дядько (брат матері), мати, сестри, дружки. Про батька в обрядовості розплетин згадується рідко. Цей звичай символізував дівочу чистоту: розплітають косу рідні, а не чужі руки. У XX ст. цей акт обрядодійства набуває суто формального значення.

У XIX ст. в українську народну весільну обрядовість увійшла традиція церковного шлюбу – вінчання. Це, однак, не завадило збереженню народних традицій, і перед відправленням до церкви молодий з молодою, тримаючись за хустку старости, обходили тричі навколо столу, кланялись батькам, які благословляли дітей до шлюбу. Після чого йшли до церкви урочисто, без музики та пісень.

До XX ст. обрядовість вінчання, як свідчать записи дослідників, відбувались окремо, і зовсім незалежно від весільної народної обрядовості. Зберігалася традиція, за якою молодий після шлюбу повертається до свого дому, молода – до свого. Слід зазначити, що у XX ст. вінчання в церкві, поступово врастаючи в канву ритуалу, набуло юридичної сили, стало природною складовою весільної драми. Вінчання починає відбуватися у весільну неділю, що знаменує зростання його ваги.

Водночас церковна обрядовість укладання шлюбу впродовж усього радянського періоду зазнавала постійних заборон, і лише в його останнє десятиліття була легалізована й легітимізована. Імовірно через довгий час існування цієї обрядодії в майже нелегальному статусі однієї традиції виходу до вінчання на теренах України так і не склалося. Молоді зазвичай вінчалися в день весілля. Спеціальних пісень було мало. Траплялося, що молодий з молодою йшли до церкви в присутності дружки і боярина. Поверталися так, як і йшли, без пісень. Спеціальної обрядовості не було також при зустрічі молодих після церковного шлюбу, церемонія якого кінчалася хіба що обідом, але то був звичай більше традиційний. Весільні походи молодого до молодої і навпаки лягли в основу творення обрядовості походу до церкви, урізноманітнюючись місцевими традиціями.

Повінчаних молодих, після їх повернення з церкви, у воротах зустрічають батьки з житнім хлібом та водою. Виконавши всі церемонії, молодих ведуть до хати, і саджають за стіл. Отже, після церковного шлюбу починалося власне весілля.

Поїзд молодого, збираючись до нареченої, обходить тричі навколо столу. В обрядодіях, що здійснювалися по відході молодого за молодою, найчастіше спостерігається магічна складова, пов'язана з древнім аграрним культом слов'ян, у якій головну роль виконувала мати. В XIX ст. найчастіше мати виходила у вивернутому кожусі, благословляла сина й обсипала весільний поїзд зерном пшениці, вівса, цукерками, грішми, горіхами, сушнею, кропила свяченою водою.

Весільна обрядовість, яка супроводить приїзд молодого до дому молодої, зберігає пережитки "умикання" нареченої, її купівлі, а також відбиває особливості договірності весілля. Молодого та його дружину не відразу впускали до хати молодої, вимагали викупу. Молода в цей час сиділа на покуті, біля неї сидів брат, який "охороняв" її, у нього бояри молодого купували молоду.

Після обдарування двох родів, роздачі короваю подекуди приступали до покриття голови молодої. Обряд покривання молодої в XIX ст. відбувався за часом по-різному, іноді відразу після приїзду молодого за молодою, ще перед роздачею короваю, іноді після весільного обіду: подекуди обряд покривання відбувався уже в домі молодого. Обряд покриття голови молодої засвідчував, що вона з дівочої громади переходила до громади жінок і, крім того, під владу чоловіка.

Всі обряди юридично закріплювали єднання двох родів і створення нової сім'ї. Примирення наставало за весільним обідом або переважно за вечерею, бо, як свідчать давні записи весіль, молодий приїжджав за молодою пізно.

Бояри виносили придане молодої і складали його на віз. Основним приданим була скриня. Мати, а іноді бояри, давали донці хліб і до ніг клали чорну курку. По дорозі до молодого молодь обов'язково робила перейму, часто хлопці села, якщо хлопець був із іншого села, чинили шкоду, виймали шпичі з осей, розпрягали коней тощо. Перед двором молодого або перед порогом весільний поїзд перевозили або переводили через вогонь.

Молода після зустрічі молодих матір'ю молодого, ввійшовши до хати, кидає під піч курку. Ці обряди являють собою пережитки домашнього вогнища.

У хаті молодих зустрічає мати і батько, вони разом благословляють молодих. Після низки церемоній молодих готують до шлюбної ночі. Ця частина весільного обряду традиційно має назву комори й збереглася в Україні протягом вельми тривалого часу, а на селах – до 30-х років ХХ ст. [8, 123].

Своєрідним регулятором дівочої цноти був в давнину так званий звичай "комори". Перша шлюбна ніч весільного сакрального церемоніалу мала підтвердити перед свахами молодого дівочу цнотливість.

Починаючи з останньої чверті ХІХ ст., фіксується поступове зникнення комірною обрядом. По-слабленню традиції, суворості в дотриманні усіх букв народного закону фіксуємо в ремарках типу: "У давні часи бувало й так, що коли молодий через що-небудь не втне "зробити калини" молодій, то, якщо молода згоджувалась, то робив се старший дружок (теперечки замість дружка се роблять свахи)" (Чернігівщина, Східне Полісся, 1900) [10, 93].

Уже наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. від обрядовості комори фактично залишилося високо моральне поняття про виховання молоді, коли весілля кінчалось щасливо. Якщо молода виявлялася нечесною, веселощі припинялися і починали співати пісні, що ганьбили рід молоді. Коли молода зізнавалась у своїй нечесності, весільна обрядовість продовжувалась, тільки не було парадності, радості, співали багато сороміцьких пісень. Якщо ж весілля завершувалось щасливо, починались веселощі. На ранок запрошували батьків дівчини до родини молодих. Матері несли хліб, прикрашений барвінком, калиною, обв'язаний червоними вовняними нитками, підфарбовану в червоний колір горілку, оздоблену колосками жита. Якщо дівчина зберегла свою дівочу честь, то веселощі не мали меж. Тут знову починався банкет, обдарування молодих, яке супроводжувалося піснями. Переважала червона символіка.

В останню чверть ХІХ ст. І. Франко констатує: "Обрядові сцени, наприклад, звані "Погане весілля", збереглися ще в деяких місцевостях України, в той час коли в Галичині залишилися з них де-не-де лише невиразні сліди..." [15, 40].

Про весільні звичаї 1880 років інформатор повідомляв: "погане весілля" буває дуже рідко: я була 16 раз у світилках і 13 раз у свахах і такий, що молода не чесна, був тільки один. Тепер то вже стало частіше" (Чернігівщина) [4, 96].

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. свідчення про поступове зникнення комірною обрядом та випадання його "сороміцького" (наскрізь символічного) репертуару з активного побутування в різних регіонах України з'являються в багатьох коментарях до весільних "комірних" пісень.

Багато записів дають змогу пересвідчитися в тому, що протягом певного часу цей обрядовий ритуал відбувався формально, "розігрувався". Наприклад на Берестейщині десь приблизно на початку ХХ ст. спостерігаємо таке: "Колись, поки молодуха в вінку, то водили молодих "спати" в клуню. Можуть ще й в молодушину батька. Вони там ни ляжецьця спати і ни роздіваюцьця, оно постоець чи посидець. На минутину їх завидуть в клуню, заченець там, двері зачинець. Пожартують, оченець двері да й видуть назад" [9, 259].

Обряди, пов'язані з "коморою" загалом (незалежно від того, чи весілля "добре", чи "погане") у ХХ ст. виходять з активного побутування там, де ще зберігається їхній відголос, перетворюються на винятково формалізовані й схематизовані імітативно-ігрові сцени. У досліджуваному регіоні в такому вигляді вони збереглися й до сьогодні.

За схемою традиційного весілля, поширеного наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. у понеділок після першої повесільної ночі дівчата-дружки несли молодій снідання. У цей же день відбувалася й обрядодія ходження до води молодих, своєрідне посвячення, благословення і очищення. Ця обрядовість до початку ХХ ст. збереглася на території всієї України у більш чи менш вираженій формі. З часом ця обрядовість трансформується, молода приносить воду додому, нею вмиває всіх гостей і вмиваються молоді. Традиції очищення водою віками намагалася витіснити церква.

Весільна обрядовість у понеділок надзвичайно різноманітна. Презва переходила з дому молоді до молодого. Фактично йшов рід молоді. Загальноприйнятим було, що все весілля супроводжувалося піснями, ритуальними танцями. Жодне весілля не відбувалося без трійстих музик (скрипка, цимбали, бубон, решето, пізніше гармошка).

На сьогодні майже зникла низка "перезв'язних" обрядових пісень, пов'язаних із "коморою" спільними символічними мотивами. Ритуали "комори" та "перезви" були наповнені багатьма символічними діями, які сприяли утриманню в народній образно-символічній пам'яті стрункої системи знаків любовно-шлюбного, еротичного та продукуючого змісту. Зокрема, довгий час українське естетичне образомислення під час виконання обрядів еротичного змісту послуговувалося символом зайця. Ще в 1960 роках фіксовано подільський "приданський" звичай "доїння зайця" (його опудала), який супроводжувалася "недвозначними грубуватими жартами та натяками" (Вінниччина, Східне Поділля) [3, 420–422]. Паралельно в тому ж регіоні поширеними були "комірні" та "понеділкові" пісні, що залучали цей образ, напр., серед фіксацій Г. Танцюри знаходимо "весільну пісню у "гарний понеділок": – В коморі, коло скрині, /На білій перині /– Там було крику і виску: /Надушив заець лиску" [13, 249].

Серед записів другої половини ХХ ст. на продукуючу семантику згаданого образу не натрапляємо. Отже, явище випадання "комори" та "перезви" з весільного обряду "перекинуло" великий масив

"комірних" та "понеділкових" пісень з багатою еротичною символікою зі статусу пісень активного вжитку до творів, що залишилися у фольклорній пам'яті народу і поступово вмирають з її носіями.

У вівторок відбувалася так звана циганщина. Це традиційне весільне гуляння, яке збереглося до ХХ ст. Збереження обряду насамперед пов'язане з його видовищністю. Втім це традиційне театралізоване дійство сьогодні побутує вже в дещо змодифікованому вигляді: на сьогоднішній день тут переважає не ритуальний зміст перевдягань, крадіжок, бешкетів, що лежали в основі циганщини, а першою чергою естетично-розважальна функція. Помітним є розширення ролей та рольових дій і реплік у межах цього обряду. Серед дійових осіб з'являються образи лікаря, міліціонера тощо, тобто ті персонажі, професійна діяльність яких дає широке поле для пародіювання, створення гротескних картин.

У середу, четвер, п'ятницю відбувались "перезивки", коли гостювали у молодого, дружка у родичів. У суботу в батьків молодой і молодого збиралися всі родичі. В неділю справляли "великі пироги". Молода їх сама пекла і разом з чоловіком везла до своїх батьків. Ці обрядодії здебільшого також зникають через скорочення самого терміну весільного обряду.

Загалом, для весілля ХХ ст. специфічні зміни у структурній канві обряду (зникнення або ж об'єднання деяких ритуальних ланок весільного обряду; скорочення окремих весільних обрядодій; збільшення питомої частки весільних обрядів розважального характеру).

Скорочення весільної драми могло відбуватися шляхом випадання окремих традиційних ланок. З весільного обряду можуть "вимиватися" як ритуали, що традиційно супроводжувалися піснями, так і ритуали без пісенних коментарів. Зникнення перших безпосередньо впливало на символічну систему. Разом з обрядом з активного побутування випадали або, у кращому випадку, "мігрували" до іншого обряду весілля пісні, прив'язані до зниклого обряду. Такі ритуали зберігають символічну традицію на рівні словесних діалогів, на рівні дій з обрядовими реаліями, що більшою чи меншою мірою актуалізують знакову семантику весільних компонентів тощо.

Відтак, зі зникненням окремих ланок весільної обрядової поліфонії (не важливо, чи мають вони пісенний супровід) руйнується усталена система народних значень і позначень.

Відтак, підсумовуючи низку трансформаційних зрушень весільної обрядовості українців, зазначимо, що для сучасного весілля характерні зміни у структурній канві весільного обряду всіх регіонів України: зникнення/об'єднання деяких ритуалів весільного обряду; скорочення й схематизація окремих весільних обрядодій; розростання весільних розважальних обрядів.

У сучасному весіллі найактивніше відбувається трансформація функціонального навантаження обрядодій – зсув акцентів з магічної та правової функції на розважально-ігрову, видовищну. Очевидним є жартівливий, несерйозний, а подеколи й імітативний характер поширених і досі на весільних урочистостях звичаїв "утікання", "ховання" молодой чи інсценізоване її викрадення. Деякі обрядодії й ритуали набули винятково імітативного характеру (комора).

Паралельно зі зникненням обрядодій, що постулюють агресивні стосунки родів, у ХХ ст. виходять з живого побутування й суголосні словесні тексти. Обрядові модифікації визначають зміни в наповненні пісенного супроводу, що, у свою чергу, "корегує" образний світ українського весілля: функціональні зсуви вплинули на музичну тональність та ідейно-емоційну забарвленість окремих символів.

Попри це, можна констатувати, що здійснювані (здебільшого стихійно, силами аматорів і ентузіастів) заходи з відродження традиційної обрядовості приносять свої плоди: на сьогоднішній день спостерігаються певні тенденції обережної реконструкції та відродження старовинних обрядів, що стимулюється також постійним зростанням цікавості та захвату наших сучасників змістом власних народних традицій.

Крім того, збіднілість арсеналу шлюбної символіки, атрибутики й обрядодій, що її спричинило випадання з весільного ритуалу багатьох обрядових ланок, навряд чи можна трактувати як незворотний занепад народної обрядовості й свідчення не менш незворотних світоглядних змін. Збереження архаїчної традиційної обрядовості здійснювалося й здійснюється її безперечним впливом на мистецькі процеси й консервацією її в дозвілєво-розважальній сфері. Це, своєю чергою, забезпечує зворотній вплив мистецтва (і не лише на рівні фольклорних пам'яток і традицій) та дозвілєвих практик на процеси відродження традиційної обрядовості в умовах, коли зникають перешкоди для її існування.

Література

1. Борисенко В. Весільні звичаї та обряди на Україні : іст.-етногр. дослідж. / В. Борисенко. – К. : Наук. думка, 1988. – 192 с.
2. Босик З.О. Родинна обрядовість: Трансформація та архетипові мотиви весільної обрядовості Середньої Наддніпрянщини: монографія / Зоя Босик. – К. : НАКККІМ, 2010. – 344 с.
3. Весілля в селі Мізяківські Хутори Вінницького району Вінницької області / зап. М. Шубравської ; мел. зап. О. Правдюк ; упоряд. М. Шубравської // Весілля. У 2 кн. Кн. 2. – К., 1970. – С. 376–424.
4. Весіле в селі Прохорах Борзнянського пов., Чернігівської губ. / зап. П. Коломийченко 1912 р. // Матеріали до української етнології : зб. наук. пр. – Львів, 1919. – Т. 19/20. – С. 81–118.
5. Весільні пісні. У 2 кн. Кн. 2 / упоряд., вступ. ст., прим. М. М. Шубравська. – К. : [б. в.], 1982. – 866 с.
6. Весілля. У 2 кн. Кн. 2 / упоряд. текстів, прим. М. М. Шубравської ; нот. матеріал упоряд. О. А. Правдюк. – К. : Наук. думка, 1970. – 478 с.
7. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. / Вовк Хв. – К. : Мистецтво, 1995. – 336 с.

8. Здоровета Н. І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні / І. Н. Здоровета. – К. : Наук. Думка, 1974. – 160 с.
9. Климчук Ф. Традиційне весілля села Симоновичі / Ф. Климчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів, 1999. – Вип. 27. – С. 185–274.
10. Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці Глухівського повіту у Чернігівщині / П. Литвинова-Бартош // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1900. – Т. 3 – С. 70–172.
11. Моздир М. І. Дерево у Святому Письмі / М. І. Моздир // Символ дерева у світовій культурі та художній творчості. – 2006. – Вип. 16. – С. 108–114.
12. Потебня А. А. Переправа через воду як представлення брака / Потебня А. А. // Слово и миф / Потебня А. А. – М. : Правда, 1989. – С. 553–565.
13. Танцюра Гнат. Весілля в селі Зятківцях / [упоряд., передм., прим. М. Дмитренко; муз. матеріал, передм., підгот. Л. Єфремова]. – К. : Народознавство, 1998. – 404 с.
14. Сумцов Н. Хлеб в обрядах и песнях / Н. Сумцов. – Х. : Тип. М. Зильберберга, 1885. – 137 с.
15. Франко І. Передне слово (до збірки "Obrzedy i piesni ludu ruskiego we wsi Lolinie, powiatu Stryjskiego. Zebrała Olga Roszkiewicz, opracował Iwan Franko") / Франко І. // Зібрання творів. У 50 т. / Франко І. – К., 1980. – Т. 27. – С. 40–43.

References

1. Borysenko V. Vesilni zvychai ta obriady na Ukraini : ist.-etnohr. doslidzh. / V. Borysenko. – K. : Nauk. dumka, 1988. – 192 s.
2. Bosyk Z.O. Rodynna obriadovist: Transformatsiia ta arkhetyповi motyvy vesilnoi obriadovosti Serednoi Naddnriprianshchyny: monohrafiia / Zoia Bosyk. – K. : NAKKKiM, 2010. – 344 s.
3. Vesillia v seli Miziakivski Khutory Vinnytskoho raionu Vinnytskoi oblasti / zap. M. Shubravskoi ; mel. zap. O. Pravdiuk ; uporiad. M. Shubravskoi // Vesillia. U 2 kn. Kn. 2. – K., 1970. – S. 376–424.
4. Vesillie v seli Prokhorakh Borznianskoho pov., Chernyivskoi gub. / zap. P. Kolomyichenko 1912 r. // Materialy do ukrainskoi etnolohii : zb. nauk. pr. – Lviv, 1919. – T. 19/20. – S. 81–118.
5. Vesilni pisni. U 2 kn. Kn. 2 / uporiad., vstup. st., prym. M. M. Shubravska. – K. : [b. v.], 1982. – 866 s.
6. Vesillia. U 2 kn. Kn. 2 / uporiad. tekstiv, prym. M. M. Shubravskoi ; not. material uporiad. O. A. Pravdiuk. – K. : Nauk. dumka, 1970. – 478 s.
7. Vovk Khv. Studii z ukrainskoi etnohrafii ta antropolohii. / Vovk Khv. – K. : Mystetstvo, 1995. – 336 s.
8. Zdoroveha N. I. Narysy narodnoi vesilnoi obriadovosti na Ukraini / I. N. Zdoroveha. – K. : Nauk. Dumka, 1974. – 160 s.
9. Klymchuk F. Tradytiine vesillia sela Symonovychi / F. Klymchuk // Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriiia filolohichna. – Lviv, 1999. – Vyp. 27. – S. 185–274.
10. Lytvynova-Bartosh P. Vesilni obriady i zvychai u s. Zemliantsi Hlukhivskoho povitu u Chernihivshchyni / P. Lytvynova-Bartosh // Materialy do ukrainsko-ruskoi etnolohii. – Lviv, 1900. – T. 3 – S. 70–172.
11. Mozdyr M. I. Derevo u Sviatomu Pysmi / M. I. Mozdyr // Symvol dereva u svitovii kulturi ta khudozhnii tvorchosti. – 2006. – Vyp. 16. – S. 108–114.
12. Potebnia A. A. Pereprava cherez vodu kak predstavlenye braka / Potebnia A. A. // Slovo i mif / Potebnia A. A. – M. : Pravda, 1989. – S. 553–565.
13. Tantsiura Hnat. Vesillia v seli Ziatkivtsiakh / [uporiad., peredm., prym. M. Dmytrenko; muz. material, peredm., pidhot. L. Yefreмова]. – K. : Narodoznavstvo, 1998. – 404 s.
14. Sumtsov N. Khleb v obryadakh i pesnyakh / N. Sumtsov. – Kh. : Tip. M. Zilberberga, 1885. – 137 s.
15. Franko I. Perednie slovo (do zbirky "Obrzedy i piesni ludu ruskiego we wsi Lolinie, powiatu Stryjskiego. Zebrała Olga Roszkiewicz, opracował Iwan Franko") / Franko I. // Zibrannia tvoriv. U 50 t. / Franko I. – K., 1980. – T. 27. – S. 40–43.

Босик З. А. Традиционный свадебный обряд и динамика его трансформации: символика свадебного и послесвадебного этапов

В статье рассматриваются вопросы трансформации и динамики традиционной свадебной обрядности с освещением символики свадебного и послесвадебного этапов в разных регионах Украины. Доказано, что сохранение архаической традиционной обрядности влияет на проекты в искусстве и характеризуется консервацией в досугово-развлекательной сфере.

Ключевые слова: свадебный обряд, динамика, свадебная обрядность, символика, трансформации, семья, ритуал, каравай, традиции.

Bosyk Z. Traditional wedding ceremony and the dynamics of its transformation: wedding symbols and after the wedding stage

This paper deals with the transformation and the dynamics of the traditional wedding ceremony highlighting the symbolism of wedding and after wedding stages in the regions of Ukraine.

It is analyzed the transformation of wedding stages in the twentieth century and discovered specific changes in the structural outline of ritual (disappearance or merger of some parts of the ritual wedding ceremony, some reduction of wedding ritual events, increasing the proportion of specific wedding entertaining ceremonies).

Reducing of wedding drama takes place by loss of some traditional links. Some rituals, traditionally accompanied by songs and rituals without song comments, disappear from the wedding ceremony. The disappearance of the first directly affected the symbolic system. As a ritual disappeared from an active existence, wedding songs from this ritual disappeared too or, in the best case, "migrated" to another ritual. These rituals preserve symbolic tradition at the level of verbal dialogue, at the level of ritual actions realities that actualize more or less symbolic semantics of wedding components.

With the disappearance of certain parts of the wedding ritual polyphonic singing, people's well-established system of values and symbols is also destroyed.

A number of transformational developments of Ukrainian marriage ceremony is described. We analyze the characteristic changes in the structural outline of the wedding ceremony in all regions of Ukraine: extinction and merger of some rituals of the wedding ceremony, the reduction and schematization of individual and wedding ritual events, and evergrowth of wedding entertainment rituals.

In today's wedding, the most actively takes place the transformation of functional load of ritual events as well as focus shift from magical and legal functions for entertaining and spectacular. Humorous, not serious, and sometimes, imitative character of still common in wedding customs as "runaway", "hiding" or kidnapping the bride is very obvious. Some ceremonial events and rituals have become extremely imitative (pantry).

Along with the disappearance of ceremonial events, that posit aggressive relationship of families in the twentieth century, consonant verbal texts also disappear from living existence. Ritual modifications determine changes in filling song accompaniment, which, in turn, "corrects" imaginative world of Ukrainian wedding: functional shifts have influenced the tone of the music and the conceptional and emotive characteristic of particular symbols.

Nawdays we can observe tendencies of careful reconstruction and revival of ancient rituals that are stimulated by continuing increase of interest in folk traditions.

Preservation of archaic traditional rituals has being carried out thanks to its to the processes of the revival of traditional rituals in an environment where obstacles for its existence disappear.

Key words: traditional wedding ritual, dynamics, wedding ritual, symbolism, transformations, family, ritual, loaf, traditions.

УДК 130.2

Олена Сергіївна Колесник
кандидат філософських наук, доцент

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ МІФОПОЕТИКИ В УКРАЇНСЬКОМУ МИСТЕЦТВІ

У статті показано, як міфопоетичні уявлення про структуру світу були інтерпретовані в тематиці та образній системі творів українських митців. Проявами цього став багаторівневий символізм образів та їхня архетипна насиченість, звернення до "вічних" сюжетів. Приклади включають філософсько-художні твори Г. Сковороди, міфотворчість Т. Шевченка, переосмислення фольклору Лесею Українкою, розкриття ірраціональних моментів етнокультури в історичних романах та відтворення міфоподібних елементів у фантастиці.

Ключові слова: архетип, інтерпретація, міфопоетика, символ, українське мистецтво.

Звернення до міфопоетики є однією з помітних тенденцій сучасної культури, пов'язаною з процесом осягнення власної спадщини та ідентичності в стрімко змінюваному глобалізованому світі. В деяких випадках митці свідомо ставлять завдання реконструкції або пере-створення міфу, в інших йдеться про успадкування фольклорних мотивів. В українській культурі обидва ці явища присутні в таких масштабах, які дозволяють розглядати мистецтво в якості художньої інтерпретації національної міфопоетики.

Українську міфопоетику досліджували Д. Антонович, М. Грушевський, М. Драгоманов, М. Костомаров, І. Огієнко, О. Потебня, І. Франко. Значний евристичний потенціал мають праці таких сучасних дослідників, як Я. Боровський, В. Войтович, В. Давидюк, І. Карпова, О. Кирилюк, С. Кримський, Н. Левченко, В. Личковах, Г. Лозко, М. Попович, Н. Хамітов, В. Шевчук та інші. Завданням даної статті є застосування наявної методологічної бази для огляду інтерпретацій міфопоетичних структур в українській художній культурі від XVII ст. до наших днів.

Людське мислення схильне до створення цілісного, нехай схематизованого, образу світу. В цьому велике значення відіграють архетипи як ментальні матриці, які в процесі взаємодії з зовнішньою реальністю наповнюються конкретним змістом. Ірраціональний та трансцендентний за визначенням, архетип не може бути безпосередньо присутнім у витворах художньої культури. Він постає у вигляді архетипного образу – пристосованою до людського сприйняття репрезентацією першообразу. На відміну від тотожного собі архетипу, архетипні образи мають помітні етнонаціональні та індивідуальні характеристики, причому таке поєднання вічного значення та сучасних смислів створює надзвичайний стереоскопічний ефект. Архетипні образи та символи можуть мати джерелом або позасвідоме самого митця, якщо воно має достатню "еруптивність" (термін І. Франка), або ж запозичуватися з фольклорних текстів. Хоча на теренах України важко знайти цілісні міфи, зате міфопоетичними елементами буквально просякнуте все історичне буття наших предків. У спадщині геніальних митців етнонаціональні архетипи можуть знайти своє найвище вираження, і тому народ сприймає їх як відкриття істини про самого себе, як естетичний вираз своєї прихованої сутності. Серед провідних етноархетипів виділяють такі як Земля, Небо, Слово, Матір, Хата, Хутір, Серце, Душа та інші, в якості архетипових ідей називають софійність, кордоцентризм, антеїзм [6, 79]. Всі вони постійно відображаються в українському мистецтві, забезпечуючи спадковість традиції. Адже відомо, що руйнування символічної системи певної культури призводить до дестабілізації духовного життя спільноти, спустошеності й ідеологічного хаосу.