

## **ПОЛОГОВА ОБРЯДОВІСТЬ У КОНТЕКСТІ ТЕОРІЇ ОБРЯДІВ ПЕРЕХОДУ А. ВАН ГЕННЕПА**

У 1909 році фламандський етнограф А. ван Геннеп розробив і виклав у праці “Обряди переходу” (“Les rites de passage”) теорію перехідних станів, згідно з якою обряди життєвого циклу (і не лише вони) складаються з трьох послідовних стадій: 1) прелімінарна – відділення індивіда від попереднього стану; 2) лімінарна – проміжний стан, перебування на межі між станами; 3) постлімінарна – входження індивіда до нового стану [1]. Спробуємо верифікувати цю теорію на прикладі поховальної обрядовості, дати обґрунтовану відповідь на питання, чи доречно застосовувати запропоновану А. ван Геннепом схему до обрядів, пов'язаних із народженням дитини. Названа філософська розвідка здійснюється вперше. Обрана тема дослідження є актуальною, оскільки в його межах уже розглянуто різноманітні обряди, отже – з метою їх порівняння і вивчення.

Проблему пологової обрядовості в різних контекстах розглядали вчені-етнографи Д.Зеленін, Е.Бакаєва, Н.Лештаєва, С.Гаджиева, Б.Барадін, М.Маєрчик та чимало інших. У своїх творах дослідники здебільшого давали опис певної пологової обрядовості (наприклад, праці Д.Зеленіна, С.Гаджиевої та ін.). У межах родинних обрядів, послуговуючись схемою обрядів переходу А. ван Геннепа, розглядала пологову обрядовість М.Маєрчик у своїй дисертації “Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу”, звертаючи особливу увагу на виявлення глибинних кодів обряду та їх семантики.

За А. ван Геннепом у пологовій обрядовості, яка охоплює весь час вагітності і не закінчується власне пологами, спочатку здійснюються обряди відділення, смисл яких полягає в ізоляції вагітної жінки від суспільства – це відповідає прелімінарному етапу, потім йдуть власне обряди вагітності (“... термін вагітності є проміжним періодом” [1, 43]) – це відповідає лімінарній стадії, і, нарешті, “... здійснюються обряди, пов'язані з пологами, мета яких полягає у сприянні поверненню жінки до спільноти і в забезпеченні їй нового стану в суспільстві як матері” [1, 43] – це є постлімінарною стадією обрядів. Спробуємо послідовно верифікувати зазначені тези вченого, розглядаючи етнографічні дані.

Щодо ізоляції вагітної жінки від суспільства, то, на противагу тим прикладам, які наводить А. ван Геннеп в “Обрядах переходу” [1, 44–45], є достатньо етнографічних даних зі звичаїв різних народів, які стверджують протилежне. Наприклад, дуже простими є обряди періоду вагітності у бушменів: “вони зводилися до заборони за кілька днів до пологів проходити за спиною вагітної жінки і до задобрювання духів під час пологів” [2, 117]. У башкир немає тривалого періоду звільнення вагітних жінок від повсякденних обов'язків: “Вагітні жінки не звільнювались від важкої роботи, вони працювали до останнього дня” [3, 125]. Курдські жінки в період вагітності ведуть звичайний спосіб життя, виконуючі важкі хатні обов'язки [4, 246]. За даними Д.Зеленіна, у слов'ян також не було повної ізоляції вагітної жінки від суспільного і господарського життя, вони нерідко народжували в полі під час роботи. У білорусів Мінської губернії навіть є спеціальна назва для новонароджених під час польових робіт – “житнички” [5, 319]. На нашу думку, відсутність цілковитого виключення вагітної жінки з господарської діяльності пояснюється економічними причинами. У місцевостях, де жінка виконувала важливі трудові функції, звільнити її від праці на тривалий період було просто неможливо. Проте під час вагітності діяли певні обмеження щодо поведінки і суспільного життя жінки. Так, у калмиків на цей час у подружньої пари припинялось статеве життя, вагітна жінка мала утримуватись від візитів у гості (особливо, якщо в тому домі небіжчик або триває жалоба),

переступати через мотузку (щоб дитина не вдавлялася пуповиною), не можна було стригти волосся, накладались певні харчові обмеження [6, 90–91]. У азербайджанців вірять, що дитина буде схожою на ту людину, від якої мати під час вагітності прийме їжу, тому не слід брати їжу у незнайомців [7, 265]. У папуасів Нової Гвінеї дотримувались харчових заборон має і чоловік вагітної жінки [8, 179]. У Дагестані вважали, що якщо вагітна жінка побачить звіра, навіть зайця, то дитина матиме якусь фізичну ваду [9, 273]. Усі ці обмеження і заборони спрямовані на те, щоб захистити ще ненароджену дитину від можливих негативних впливів, яким вона, як така, що знаходиться в проміжному стані (вже не в потойбічному світі, але ще й не в цьому світі, до якого вона буде включена за допомогою певних обрядів після свого народження), піддається. Отже, вагітність є проміжним періодом для ще ненародженої дитини і для матері у випадку, якщо це – перша вагітність, оскільки народження першої дитини для жінки – це перехід до повноцінного статусу заміжньої жінки-матері. І хоча А. ван Геннеп не зараховує обряди, покликані захистити від можливого впливу злих сил, до обрядів переходу [1, 44], але на нашу думку, оскільки їх потреба викликана саме тим, що дитина і майбутня мати перебувають у проміжному стані, профілактичні обряди міцно переплітаються з власне обрядами переходу, а отже, доцільно розглядати їх як єдиний обрядовий комплекс.

Тепер розглянемо обряди, які супроводжують власне пологи. По-перше – місце, де відбувається народження. У слов'ян, за даними Д.Зеленіна, для пологів часто-густо обирались нежитлове приміщення [5, 319]. У папуасів Нової Гвінеї також пологи здебільшого відбувалися в невеличкій нежитловій хатині, що знаходиться десь на відшибі [8, 179]. У калмиків жінці дозволялось народжувати лише у своїй кибитці; робити це у родичів не можна було, оскільки пологи вважались нечистим актом [6, 91]. У монголів відокремлювали для пологів спеціальний куток у жіночій частині юрти, який завішували завісами [10, 43]. Причиною відокремлення місця пологів від житлових помешкань є те, що цей акт вважали нечистим, оскільки його учасники перебувають у лімінарному стані. Допомогали жінці під час пологів зазвичай одна чи кілька літніх жінок, які мали своїх дітей; їх називали повитухами (повивальними бабцями) [11, 213; 8, 179; 9, 273–274; 5, 319]. Основний сенс пологів – відділення дитини від попереднього середовища, в даному випадку, від матері. На думку А. ван Геннепа, “основний обряд відділення виражається у церемоніальному відсіченні пуповини... та в подальших діях щодо шматочка пуповини, який залишився...” [1, 52]. Майже в усіх розглянутих прикладах особливу увагу приділяли саме відсіченню пуповини і подальшим діям щодо посліду. Так, у селкупів, “перерізання пуповини у дитини означало можливість залучення її до світу людей” [12, 125]. Д.Зеленін подає такі дані щодо слов'ян: “Якщо пологи настають раптово, або якщо жінка лишається на цей момент одна, то вона сама перекушує пуповину зубами і перев'язує її волоссям зі своєї ж коси... Повитухи також часто перев'язують пуповину волоссям матері, іноді добавляючи до них заздалегідь приготовлене волосся батька (Вельський повіт Вологодської губернії). Іноді пуповину перев'язують лише льоном, звитим у нитку, або суворою ниткою. Перерізають пуповину ножом або ножицями, але іноді повитуха переграє її зубами, щоб запобігти у немовляти виникнення грижі” [5, 320–321]. Як зазначає А. ван Геннеп, іноді засоби, що використовуються для відсічення пуповини, належать до розряду знарядь жіночої або чоловічої праці [1, 52]. Так, “... у ораїбі в Арізоні хлопчикам відтинають пуповину, підклавши під неї наконечник стріли; відтинаючи пуповину у дівчинки, підкладають під неї дерев'яний макогін для зернової ступи” [1, 52]. У слов'янських народів у новонародженої дівчинки пуповину майже завжди перерізають на прядці або веретені, щоб вона стала майстерною пряхою; у хлопчика перерізають пуповину на сокирі. Росіяни роблять це на колодці для плетіння личаків, а іноді на книзі, щоб новонароджений виріс майстром своєї справи й освіченою людиною, за даними, що наводить Д.Зеленін [5, 321]. Також відтинання пуповини має відбуватись на певній відстані від животика. Це пояснюється тим, що “... якщо пуповину відрізати ближче, то у хлопчика статевий член буде занадто коротким, а дівчинка буде занадто хтивою” [13, 41]. У мукринських курдів після відтинання пуповини повитуха кидає її, і від того, куди вона потрапить, залежить майбутня вдача дитини, наприклад, якщо на зброю –

то дитина виросте вправним воїном, на їжу – буде гурманом, і т.д. [11, 213]. У калмиків ніж, яким відтинали пуповину всім немовлятам у сім'ї, зберігали як реліквію [6, 92]. Отже, можна зробити висновок, що основним обрядом з-поміж пологового комплексу є відсічення пуповини, оскільки він знаменує собою відділення новонародженого від попереднього середовища і початок залучення його до світу (це засвідчує віра у взаємозв'язок способу відсічення пуповини, а також його долі взагалі, з подальшою долею дитини).

Важливими є подальші дії з відсіченою пуповиною і послідом. Наприклад, представники африканського племені батекі послід, пуповину і всі рештки від пологів погребали, а на місці поховання саджали банан. Це дерево вважали частиною душі новонародженого, його ріст символізував зростання дитини, її добробут. Тому за таким бананом особливо ретельно доглядали, “його плоди не можна було рвати та їсти” [2, 117]. У слов'ян існували різні варіанти можливих дій щодо посліду: “... іноді шматочок пуповини висушують і зберігають його ретельно загорнутим, якщо дати дорослій доньці розв'язати його, то вона стане майстерною швачкою (Полтава). Однак частіше за все пуповину разом із плацентою закопують у землю – здебільшого під підлогою... або в якомусь іншому тихому і чистому місці... на тому місці, де похована плацента, іноді сіють овес і ячмінь, коли стебла цих рослин досягають 5 см, їх зрізають і сушать, і використовують як ліки від дитячих хвороб” [5, 321]. Віра у взаємозв'язок між відрізаною пуповиною і подальшою долею дитини простежується і в бурятських звичаях, згідно з якими підвішування відпалої пуповини до колиски означав саме той момент обрядового циклу, який остаточно розмежує лінії новонародженої дитини і жінки, що її народила. Також з відпаленими пуповинами міцно пов'язували життя дитини, яке, нібито, залежатиме від того, як ці пуповини зберігатимуться [14, 53]. У нивхів пуповина символізувала зв'язок людини зі світом природи, вважали, що плід у череві матері прив'язано пуповиною; коли дитину клали до колиски, до неї прив'язували пуповину, “закріплюючи” таким чином немовля в його новому житті [15, 171]. У калмиків через три дні після пологів повитуха здійснювала поховання посліду біля вогнища [6, 92]. На нашу думку, зазначені приклади особливих дій щодо посліду, який лишається після пологів, пов'язані з тим, що послід – це те, що безпосередньо пов'язує дитину з тим світом, де вона була до народження, це – предмет з того світу, тому і відбувається його певна сакралізація, навіть позбавлятися його треба було певним чином. Це підтверджує думку щодо належності пологової обрядовості до обрядів переходу.

Після пологів здійснюється низка обрядів залучення до світу, спрямованих як на жінку, що народила, так і на дитину. Як зазначає А. ван Геннеп, повернення до повсякденного життя рідко відбувається одразу після пологів [1, 45]. Зазвичай це пов'язано з уявленням про нечистоту жінки, що народила, і обряди залучення спрямовані саме на зняття цієї нечистоти. До цього часу жінка перебуває у певній ізоляції, “з одного боку, ритуальна ізоляція оберігає людину від небажаних впливів зовнішнього світу... з іншого боку, навколишнє середовище оберігається від шкідливого впливу людини” [16, 96]. Дж.Фрезер щодо післяпологового періоду зазначає: “У багатьох народів... вважається, що жінки в післяпологовий період перебувають у небезпечному для навколишніх стані і своїм дотиком можуть заразити людину або річ. Тому для відновлення сил і зникнення нібито наявної небезпеки їх тримають на карантині” [17, 202]. Це могли бути різноманітні обмеження, наприклад, у слов'ян у перший час після пологів жінці не дозволяли годувати дитину груддю, деінде жінка, яка народила, проводила кілька днів у нежитловому приміщенні, наприклад, у лазні, тобто там, де відбувались пологи. Однак навіть якщо вона лишається в родині, вона не їсть з усіма, не сідає за спільний стіл, вона не повинна торкатися предметів культу – ікон, свічок, не доїть корів... хоча й виконує інші роботи [5, 325]. Очисні обряди, в яких очищувались всі, хто брав участь у пологах, у слов'ян, зазвичай, відбувались в лазні [18, 86]. Остаточне очищення жінки відбувалось через певний проміжок часу після пологів (залежно від місцевих традицій).

Дитину безпосередньо після пологів також обмивали водою [7, 267; 9, 277; 6, 2], що відповідає обряду очищення. Однак основний обряд залучення – це момент, коли дитину нарікають ім'ям, тоді відбувається в певному сенсі її маркування в нашому світі. На думку А. ван Геннепа, завдяки найменуванню дитина, по-перше, індивідуалізується, по-друге – залучається до суспільства [1, 61]. Так, у слов'ян дитина до хрещення – “не хто інший, як чортеня, тобто подвійно нечиста” [5, 327]. Найменування, зазвичай, відбувається також відповідно до певних ритуалів. Наприклад, у іранських курдів на сьомий день після пологів святкується прирощення сім'ї, повитуха тричі обносить дитину навколо домашнього вогнища, під яким закопана в день пологів пуповина; з цього дня дитина вважається повноправним членом сім'ї, і цього ж дня дитині нарікають ім'я [4, 247]. У дагестанських етносів, за свідченням С.Гаджієвої, наречення імені дитини також відбувалось приблизно через тиждень після народження, до того ж скликали у гості сусідок і родичок, які приходили з подарунками, а ім'я обирали на сімейній нараді [9, 277–278]. Найменування дитини має велике значення і серед африканських племен: “Доки дитина не отримувала певного імені, вона не вважалася особистістю, а являла собою дещо на зразок кокону метелика” [2, 120]. Роль громади у найменуванні дитини, тобто прийнятті нового члена, чітко простежується і в слов'янській обрядовості. У слов'ян обряд хрещення (тобто наречення) характеризується, насамперед, своїм суспільним і урочистим характером: “Існує звичай запрошувати на хрестинний обід усіх жителів селища, хоча приходять, звичайно, не всі” [5, 322]. У росіян в деяких місцевостях на хрестинну кашу запрошують дітей віком від 7-ми до 8-ми років з усього селища; це, здебільшого, були діти тієї самої статі, що і новонароджений. Звертаючись до жінки, яка готує їжу, господар дому напівжартома говорить про дітей, що зібралися: “Сажай їх обідати, щоб вони нашого N (ім'я новонародженого) в кропиву не посадили” [5, 322–323]. Звичай запрошувати усіх членів громади на хрестини пов'язаний із тим, що саме громада приймає дитину до себе (що, втім, простежується і в усіх інших обрядах життєвого циклу – весільних і поховальних, які за своїм характером є суспільно-значущими оскільки стосуються зміни статусу і кількості членів громади). Якщо докладно розглядати обряди наречення, то в них можна знайти багато магічних дій, покликаних забезпечити успіх і процвітання новому члену суспільства, однак головними все ж таки лишаються саме обряди залучення. А магічні дії (наприклад, у слов'ян покладання похрещеної дитини в кудлаті міхи – символ багатства [5, 324]) здійснюються саме в момент обряду залучення (як і взагалі обряду переходу), оскільки це – відповідальний момент, під час якого людина вразлива до зовнішніх впливів – як негативних (які треба нейтралізувати), так і позитивних (які треба здійснити). Найменування дитини знаменує залучення її до громади, а також взагалі до світу живих. Пологова обрядовість завершується саме найменуванням дитини, після якого немовля вважається таким, що остаточно перейшло до цього світу, а подальші перехідні обряди, які здійснюються впродовж усього життя людини, знаменують собою перехід її від одного соціального статусу до іншого, однак це вже тема інших досліджень.

Отже, підсумовуючи зазначене, доходимо висновку, що положову обрядовість можна розглядати як таку, що відповідає схемі обрядів переходу, запропонованої А. ван Геннепом, до того ж вона супроводжується низкою профілактичних обрядів. Це пов'язано з тим, що, перебуваючи в лімінальному стані, людина є вразливою до будь-яких зовнішніх впливів, як позитивних так і негативних, тому завдання профілактичних обрядів у даному разі – це знешкодження можливих негативних впливів і здійснення позитивних.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Геннеп, ван А.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. – М., 2002.
2. *Львова Э.С.* Этнография Африки. – М., 1984.
3. *Козлова К.И.* Этнография народов Поволжья. – М., 1964.
4. *Аристова Т.Ф.* Очерк культуры и быта курдских крестьян Ирана // Переднеазиатский этнографический сборник. – М., 1958.

5. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. – М., 1991.
6. *Бакаева Э.П., Гучинова Э.-Б.М.* Магия в обрядах родинного ритуала калмыков // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск, 1992.
7. *Садек Хедаят.* Нейрангистан // Переднеазиатский этнографический сборник.
8. *Дамм Ганс .* Канака люди южных морей. – М., 1964.
9. *Гаджиева С.Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. – М., 1985.
10. *Банчиков Г.Г.* Брак и семья у монголов. – Улан-Удэ, 1964.
11. *Вильчевский О.Л.* Мукринские курды (этнографический очерк) // Переднеазиатский этнографический сборник.
12. *Гемуев И.Н.* К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. – Новосибирск, 1980.
13. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993.
14. *Соломатина С.Н.* Об обычае сохранения детских пуповин у народов Саяно-Алтая // Годичная научная сессия Института этнографии АН СССР: краткое содержание докладов. – Л., 1985.
15. *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. – М., 2004.
16. Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. – Вып. 5. – М., 1993.
17. *Фрезер Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М., 1983.
18. *Лештаева Н.В.* Функции членов семьи в обрядах, связанных с рождением ребенка у русского населения Казанского Поволжья во второй половине XIX – начале XX в. // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья (Историко-этнографически очерки). – Казань, 1990.
19. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М., 1994.