

Гончарук В. А.

кандидат педагогічних наук, доцент,
доцент кафедри української літератури,
українознавства та методик їх навчання,

Орел М. В.

магістрантка 263-м групи,
Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини
м. Умань, Україна

ТЕОРІЯ ОБРЯДІВ ПЕРЕХОДУ: ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ

Усе життя людини первісності, античності, середньовіччя і суспільства більш пізньої епохи, але такого, що не вступило в індустріально-урбаністичну стадію, було наскрізь ритуалізоване. Кожен крок, кожна дія, кожен відрізок життя й переломні моменти (народження, весілля, похорон) визначалися чіткою й детально розробленою ритуальною програмою не окремої людини, а суспільства в цілому [5]. Зв'язок обряду (ритуалу) з міфами давно відзначений дослідниками. Обряд ніби інсценізує міф, а міф, у свою чергу, пояснює, обґрунтовує обряд [4, с. 470].

Представники міфологічної та еволюціоністської шкіл визнавали перевагу міфу (вірування) над ритуалом (Я. Гримм, О. Афанасьєв, Е. Тайлор, Г. Спенсер, Ю. Липперт та ін.). Згодом почала переважати протилежна точка зору: У. Робертсон-Сміт, Р. Маретт, А. Ван Геннеп, Р. Лоуї стверджували, що у примітивних міфах весь церемоніал просто проектується на минуле як ритуал, якому навчили надприродні істоти, або засновник роду підгледів як ритуал виконувався надзвичайними істотами [4, с. 470].

Детальне дослідження ритуальної теорії міфу здійснили американський етнограф Дж. Фонтенроз та російський фольклорист Є. Мелетинський. Ритуальна теорія зберігала свої переваги до 50-х років ХХ ст., коли К. Леві-Стросс довів самостійність міфу як своєрідної, виключно логічної структури, що підвладна

лише власним законам. Тісний зв'язок міфу і ритуалу простежується на багатому міфологічному матеріалі.

Уже в епоху общинно-родового устрою міфологія, пов'язана з релігійними обрядами, виявила тенденцію поділу на два кола: езотеричний (священні міфологічні оповіді, які доступні тільки «посвяченим») та екзотеричний (міфи, які створювалися для «профанів» – непосвячених у таємні знання людей, щоб залякувати їх і у такий спосіб дистанціювати від таємних сакральних обрядів) [4, с. 471]. У класових, «державних» релігіях цей поділ став ще чіткіший. Таємні вчення про богів склали основу знань каст жреців та обраних adeptів – «містів», які були посвячені у певні «містерії» [4, с. 470–471].

В. Топоров доводив положення про те, що ритуал архаїчніший за часом створення, аніж міф. Однак, обидві форми (міф і ритуал) є, по суті, взаємозалежними і взаємодоповнюючими аспектами (мовним і дієвим), у яких проявляють себе архетипові структури колективного позасвідомого [6, с. 51-52]. Згідно теорії К. Юнга, архетипи – це загальнолюдські первісні образи та мотиви, що зберігаються у глибинах колективного несвідомого і утримують в собі «успадковані можливості людських уявлень у тому вигляді, в якому вони були з давніх часів» [3, с. 98]. Архетипи є структурами, що мають здатність «зв'язувати» потужні психічні імпульси глибинних пластів підсвідомого і позасвідомого, перетворюючи їх у багатовимірні семантичні реалії – міфоритуальні символи. Архетипи виконують роль перетворювачів «хаотичного», «тваринного» першопочатку людської ментальності у життєздатні, сповнені глибинного змісту образи, що осягаються «Космосом» свідомості. На думку Е. Гаврилюк, архетипові структури, фактично, є тими енергетичними матрицями людської психіки, цілеспрямована активізація яких у ході ритуалу дозволяє змінювати енергетику людини у бажаному напрямку [1].

В. Топоров вважає, що ритуал дозволяє «повернутися до своїх першовитоків, зануритися у свою «першобезкінечність» і, скоротившись у самому собі..., звільнити простір для творчості... Саме в ритуалі створюються передумови для виходу творчості у нові широкі простори особливої інтенсивності» [5, с. 17]. Тобто ритуал як особливий, символічний модус людської

діяльності є надзвичайно стійким і життєздатним явищем. Він має такі особливості: 1) вкоріненість структур, що створюють ритуал в найглибшому пласті людської психіки – колективному позасвідомому; 2) звертання до вищих духовних цінностей певної спільноти до її сакруму, до світоглядної сфери, наділеної найвищою значущістю; 3) виконання завдяки цьому важливих соціально-психологічних функцій; 4) наявність не завжди очевидної адаптивної домінанти; 5) володіння кремаційними потенціями, які є прообразом будь-якого творчого акту [1].

Ритуал, за твердженням Е. Гаврилюк, є символічною формою, культурним механізмом, життєздатність якого, ймовірно, не в останню чергу пов'язана з його байдужістю до того, який зміст вкладається на тому чи іншому історичному етапі, в тій чи іншій суспільній групі у поняття «найвищих», «своїх», «сокровенних» цінностей – сакруму. «Нервом» ритуалу є саме звертання до цих цінностей, їх санкціонування і надання членам спільноти можливості емоційно пережити, сповна осмислити екзистенційну значимість і вищовартість цих цінностей [1, с. 10].

Особливість функціонування архаїчної спільноти у тому, що при зміні родинної чи суспільної ролі одного із членів спільноти, змінюється також статус і решти членів. Архаїчна спільнота є цілісною системою, ланки котрої взаємопов'язані, взаємоперегукуються і взаємовизначаються. Тому, залежно від типу змін, активізується кілька десятків різних соціородинних ролей: матері, батька, вітчима, мачухи, вдови, вдівця, діда, баби тощо.

Зміна статусу призводить до зміни на різних рівнях, не тільки на рівні структури та соціальних ролей. Відомо, що кожна позиція в суспільній ієрархії корелює з певними поведінковими стереотипами. Тому зміна статусу призводить до повної корекції поведінкового паттерну. Коли міняється статус однієї людини, то для всіх, хто включений у певну систему, разом зі статусом змінюються і поведінкові норми. Це відбувається тому, що зміни стосуються не просто певної людини чи племені, вони відбуваються також у біопсихічному космосі, що супроводжуються біо- та психічними травмами, які у варіантах ритуалів примітивних народів проявляються вельми виразно та чітко [2].

Тобто зміни у межах кожного соціокосму – всеосяжні, коли там відбувається трансформація статусу бодай одного його члена. Однак ці зміни можливі лише за умови правильного і успішного виконання відповідних ритуалів. Особливого значення вони, згідно з теорією А. Ван Геннепа, набували для можливості входження головного учасника обряду до тієї соціальної спільноти, вхід до якої раніше йому був заборонений (Ван Геннеп) [2, с. 19].

Ритуал також позначає модель переходу. В. Іванов вважає, що універсальним ритуалом переходу є ініціація. Деякі дослідники вбачають аналогію обрядів ініціації (з лат. «початок», «посвячення», обряди, що регламентують та узаконюють перехід суб'єкта у повноправні, дорослі, члени общини, племені, здобуття нового соціального статусу [1]) та ритуалів переходу. Однак А. Ван Геннеп наголошував на тому, що обряд ініціації відбувається тоді, коли певна людина, переходить з однієї вікової категорії до іншої, від однієї суспільної діяльності до іншої [2, с. 9] (перехід із категорії дитини у парубка, парубка – у статус одруженого чоловіка тощо). На відміну від обрядів ініціацій, ритуали переходу здійснюються у тому випадку, коли поступово відбуваються певні етапи, при цьому закінчення одного етапу і початок другого створюють системи єдиного порядку. А. Ван Геннеп відносить до обрядів переходу ритуали, які відзначають основні етапи людського життя, відбуваються при зміні космічних явищ – перехід одного місяця в інший (церемонії із приводу повного місяця); від однієї пори року до іншої (сонцестояння, рівнодення); від одного року до іншого (перший день нового року), до них же відносяться народження, дитинство, вагітність, материнство/батьківство, залучення до релігійної спільноти, похорони [2, с. 9].

Основною метою обрядів народження, весільних, поховальних або ініціальних – забезпечення переходу з однієї магічно-релігійної або світської спільноти в іншу, кожна з цих церемоній має суспільну мету. Наприклад, весільні обряди мають на меті забезпечення родючості, пологіві – охоронні обряди та обряди-пророкування майбутнього, поховальні – захист живих від негативного впливу мертвих тощо.

Сам процес переходу від однієї позиції до іншої за А. Ван-Геннепом здійснюється у три етапи: 1) сегрегація, тобто відокремлення людини від старого оточення і розрив її з минулим (прелімінальна або передпорогова фаза, від лат. *Limen* – поріг, межа); 2) транзиція – проміжний стан, порубіжний період, або лімінальна фаза; 3) реінкорпорація, тобто включення до суспільства й колективу заново, але вже в новій якості і новому статусі (постлімінальна фаза) [2, с. 10-13].

Отже, встановлено, що ритуальний перехід лімінальної особи з одного соціально-вікового статусу до іншого є середньою ланкою ширшого явища, яке включає 3 етапи: 1) доритуальний період (прелімінальна фаза), у цей період назріває необхідність здійснення обряду (напр., шлюбний вік); 2) ритуальний період (лімінальна фаза), під час якого здійснюється перехід до нового статусу; 3) післяритуальний період (постлімінальна фаза), передбачає вихід із ритуальної дійсності та закріплення нових соціальних ролей.

ЛІТЕРАТУРА

1. Байбурін А. Ритуал в традиційній культурі: Структурно-семантичний анализ восточнославянских обрядов / А. Байбурін. – СПб. : Наука, 1993. – 233 с.
2. Геннеп А., Ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Ван, А. Геннеп / Пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
3. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде. – Москва : Рефл-бук, Ваклер, 1996. – 285 с.
4. Мифы народов мира : электронное издание / Гл. ред. В. Токарев. – М. : Издательство «Советская Энциклопедия», 1980. – 1147 с.
5. Толстой Н. И., Усачева В. В. Волосы // Славянские древности / Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. – М. : Международные отношения, 1995. – С. 411-418.
6. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Топоров В. Н. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988. – С. 51–52.