

ПРАГМАТИЧЕСКИЕ И СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СВАДЕБНОЙ РИТУАЛЬНОСТИ

PRAGMATIC AND SEMIOTIC STRUCTURE OF A MARRIAGE RITUAL

M. Bogdanova

Summary. The paper deals with the pragmatic, semiotic, and structural aspects of a marriage ritual determined by its belonging to the rites of passage. The author reveals its origin and connection with a sacred marriage rite, analyzes concrete examples of different symbolic components of a marriage ritual, studies its discursive and relational framework.

Keywords: marriage ritual, symbolic system of a ritual, symbolic action, origin of a marriage ritual.

Богданова Мирра Витальевна

*Аспирант, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте РФ
mirrabogdanova@gmail.com*

Аннотация. В статье описываются различные прагматические и структурно-семиотические аспекты свадебного ритуала, приводятся примеры свадебной ритуальности, раскрывается его генезис и значимость в социокультурной жизни человечества. Рассматривая свадебный ритуал как ритуал перехода, автор анализирует символические компоненты типичные для различных фаз ритуала.

Ключевые слова: свадебный ритуал, символическая структура ритуала, символическое действие, генезис свадебного ритуала.

Будучи ритуалом перехода, свадебный ритуал обладает социальной значимостью, способствуя вхождению индивида в новую социальную группу и связывая несколько групп между собой. С одной стороны, он фиксирует установление новых связей, которые возникают в горизонтальном пространстве, когда две семьи вступают в отношения родства, с другой, — он маркирует вертикальное движение вверх, когда невеста повышается в социальной иерархии, обретая статус жены. Во многих культурных традициях свадебный ритуал обычно проводился публично, члены сообщества, к которому принадлежали жених и невеста, выступали свидетелями союза. Этот ярко выраженный общинный характер свадебного ритуала во многом объясняется тем, что в древние времена, когда записи о заключаемых браках не велись, публичность гарантировала фиксацию этого события в коллективной памяти. Так, например, в древнем Риме центральным действием свадьбы была публичная процессия, которая сопровождала невесту в дом жениха.

С социально-биологической точки зрения свадебный ритуал выполняет функцию разрешения на вступление в сексуальные отношения, соединяет разнополюсы существа, снимая для них определённые табу. Но свадебный ритуал играет столь значимую роль в жизни людей не только потому, что он легализует взаимоотношения между мужчиной и женщиной, но и в силу того, что он интегрирует их в сообщество на новых правах полноправных взрослых.

В рамках традиционалистских культур свадебный ритуал, конечно же, не ограничивается созданием семьи,

но воспринимается как сакральное действие в результате которого происходит слияние мужчины и женщины на высшем уровне. Акцентируя неутилитарный характер ритуала, В.В. Глебкин считает чрезвычайно значимым для понимания ритуала его способность вызывать у его участников переживания определённого экзистенциального опыта. Согласно его концепции, в ходе ритуального действия образуется «канал связи» с экзистенциалом [2; с. 22–23].

По замечанию М. Элиаде, всякий ритуал актуализирует определённый мифологический первообраз, повторяя архетипические действия, которые в начале времён выполнялись богами или героями [10; с.37]. В рамках мифологического сознания, в ходе свадебного ритуала актуализируется архетип сакрального брака (иерогамия), который выступает как бы своеобразным прецедентом. В контексте архаичного брачного ритуала жених и невеста актуализируют образы божественных иерогамических участников, Первожениха и Первоневесты. Архетип сакрального брака предполагает вовлечение в «первое знакомство-узнавание, первое познание-соитие и первое рождение в космолизованном уже мире, образовавшем первый род, первый пример, которому в дальнейшем будут следовать и люди» [9; с. 168].

Вероятно, определённой отсылкой к архетипу сакрального брака можно считать и практику сближения свадебного ритуала с ритуалом коронации. А. Ван Геннеп приводит следующие примеры: на жениха и невесту надеваются короны, в период помолвки носят наподобие регалий будущего короля какие-либо

другие сакральные атрибуты [15; p.141]. В Северной Африке и некоторых регионах Индии жених именуется королём, султаном, принцем, а невеста королевой, султаншей, принцессой. В Китае жених именуется мандарином. А. Ван Геннеп полагает, что эти наименования призваны подчеркнуть повышение социального статуса вступающих в брак. Однако, вероятно, здесь прослеживается и символическая отсылка к архетипу сакрального брака.

В мифоритуальном контексте к понятию «сакрального брака» обращался Дж. Фрейзер, связывая с ним ритуалы, в которых мужчина и женщина воплощали «духов вегетации», вступая в сексуальную связь, которая рассматривалась как космический союз, способствующий всеобщему плодородию [11; p.83]. Богатый урожай, приплод скота, рождение детей считались результатами этого ритуала. Примечательно, что обряд бракосочетания мог проводиться не только над людьми, но и растениями. В «Золотой ветви» Дж. Фрейзер пишет о том, что в первобытных культурах деревья представлялись одушевлёнными, принадлежащими к мужскому или женскому полу и способными вступать в брак [11; p.85]. В Месопотамии у язычников Харран время оплодотворения пальм было периодом, когда праздновали браки богов и богинь. Иллюстрируя связь сакрального брачного ритуала с вегетативной семантикой, Фрейзер упоминает ритуальные браки растений. Он пишет о том, что, например, сажая дерево манго, индусы не едят его плодов до заключения формального брака между деревьями.

Эта связь брачного ритуала с растительными образами, акцентирующими мотив плодородия, является универсальной. Интересные примеры приводит известный отечественный этнограф Н.Ф. Сумцов. Он упоминает о древнем свадебном обряде венчать обвешением вокруг дерева [8; с.47]. В качестве примера он приводит строчку из былины «Оне в чистом поле женились/ Круг ракитова куста венчались», отсылающей к древнему языческому брачному ритуалу. Не случайно появление в русском фольклоре такой поговорки «Венчали вокруг ели, а черти пели», в которой запечатлелось христианское отношение к «бесовскому» брачному ритуалу язычников.

Будучи ритуалом перехода, свадебный ритуал состоит из трёх фаз. Применяя трёхчастную схему ритуала (сепарация, переход, инкорпорация), предложенную А. ван Геннепом, для описания брачных ритуалов К. Стивенсон рассматривает помолвку как фазу сепарации; время, когда мужчина и женщина пребывают в статусе помолвленных — как фазу лиминальности, а вступление в брак — как фазу инкорпорации [13; p.7–8].

Помолвка сепарирует пару, с одной стороны, от неженатых/незамужних членов коллектива, с другой, — от уже вступивших в брак. Помолвка может закончиться браком, в этом случае она является шагом к изменению статуса, или возвращением к изначальному статусу внебрачности, если она заканчивается расторжением. К. Стивенсон проводит параллель между ритуальным вступлением в брак с вступлением в церковь. Пребывание в статусе помолвленных он сопоставляет со статусом оглашенных (катехуменов), которые ещё не прошли обряд крещения и лишь готовятся к нему, приобщаясь к основам веры. Как оглашенный может не дойти до крещения, так и помолвленный может расторгнуть помолвку и не вступить в брак.

Именно лиминальная стадия ритуала с её мотивом смерти и символического умирания посвящаемого, связана с соединением свадебных и похоронных компонентов в контексте свадебного ритуала. Примечательно, и существование обратного движения, в результате которого свадебная символическая атрибутика перемещается в символическое пространство похорон. Так, например, умершая невеста хоронится в подвенечном платье, а смерть мыслится как символическое обручение с землёй. В свадебном и похоронных ритуалах прослеживается определённый параллелизм: связанное с упразднением признаков существования в прежнем статусе омовение покойника от «грязи» жизни — омовение невесты утром в день свадьбы, выполняемое с той же функцией, с целью смыть «девичью волю», вынос покойника — выезд невесты из дома, бросание земли на крышку гроба — бросание зёрен в жениха и невесту, поминки — свадебный пир. А.К. Байбури обращает внимание на схожесть покрывания покойника венчальной (пасхальной) скатертью и покрывания невесты, в результате чего фигура умершего и фигура невесты «утрачивают привычный облик», становясь «бесформенными» и как бы невидимыми привычному взгляду [1; с.106]. Многим народам был известен ритуал оплакивания невесты, которой предстояло «умереть» в своём статусе девицы и дочери своего отца и войти в пространство «чужой» семьи, уподобляемое «тому свету». В Литве, на Русском Севере и среди карелов, эстонцев, мордвы были распространены свадебные причитания [5; с. 147].

На лиминальной стадии с её смертью неофита, таким образом, осуществляется необходимая утрата прежней идентичности, в результате которого невеста временно погружается в состояние небытия. Отсюда ритуально приписываемая ей пассивность поведения. Утрачивая свою прежнюю идентичность и не обладая пока новой, он не может действовать как активный субъект, все действия совершаются за неё — её причёсывают, переодевают, ведут к жениху. В контексте

славянского фольклора распространён образ красоты-воли, связанный со статусом девицы. Свадьба соответственно мыслится как утрата девичей красоты-воли, заменяемой пассивностью, отсутствием воли.

Отмечая образную близость похоронных и свадебных причитаний с ключевым для них мотивом отправления в чужую землю, Л. В. Дёмина приводит следующие примеры: «Уж ты пойдешь, сердечно дитяtko, пойдешь по тем путям-дороженькам, по лесам, да, по дремучим, по болотам по седучим» (похоронное причитание), «Отдаёте вы меня, младу-младешеньку, во чужую дальну во сторонушку, через горы, да, через высокие, через реки, да, через глубокие» (свадебное причитание) [3; с.14]. Очевидно, что в обоих случаях центральным оказывается мотив трудного опасного пути, по которому предстоит пройти умершему и невесте. Ключевым здесь выступает и мотив преодоления водного пространства: болота в случае с похоронным плачем, и реки — в свадебном. Анализируя русский свадебный ритуал, Н. В. Зорин отмечал, что в действия предбрачной инициации часто входило купание в реке, кидание девушки в воду, преодоление каких-либо препятствий, связанных с водой [4; с.151]. В этом контексте вспоминается трогательная шекспировская Офелия, невеста Гамлета, утонувшая в реке вместо того, чтобы отправиться к алтарю. Существует мнение, что смерть Офелии является не суицидным завершением несчастной любви, но символическим завершением её шествия невесты к берегам реки [16; р.342].

Ряд исследователей отмечают асимметричность ролей невесты и жениха в свадебном ритуале [12; р.76]. В патриархальном обществе опыт перехода, осуществляемого в рамках свадебной ритуальности, переживает прежде всего девушка, и в этом смысле свадебный ритуал сконцентрирован вокруг фигуры невесты. В патриархальном контексте именно невеста сепарируется от своей родительской семьи; она «продаётся» родителями и «покупается» женихом. К тому же её трансформация от незамужней девушки к замужней женщине предполагает и ритуально значимый физиологический аспект, связанный с мотивом утраты невинности. В случае жениха утрата невинности не выступает как нечто значимое с социокультурной точки зрения и в ритуальной практике не фиксируется. Само понятие чести, связанное с невестушением в табуированные добрачные сексуальные связи, распространялось именно на женщин, что зафиксировано в языке. Этот богатый набор эпитетов с негативной окраской для наименования нарушившей табу невесты контрастирует с отсутствием лексем для наименования жениха, имевшего опыт добрачных связей. Свадебная ритуальность многих народов подразумевала наличие обычая подтверждения чести невесты после брачной ночи.

Это несовпадение женской и мужской позиции в рамках свадебного ритуала позволяет говорить о нём, как об особом виде диалога. К изучению свадебного обряда как диалогического текста, сопрягающего в себе мужские и женские компоненты, обращается Г. А. Левинтон, исследовавший многоплановое содержание свадебного ритуала и сближавший его с повествовательным текстом [6]. Он рассматривает свадебный ритуал как сложно составленный диалогический текст, который включает в себя группу текстов жениха и группу текстов невесты. Эти тексты (хотя и обусловлены одной моделью мира) отличаются как по формальным признакам, так и по содержательному наполнению. Ритуальные субъекты воспринимают персонажей, связанных с противоположной группой текстов, через оппозицию «свой» — «чужой». На наш взгляд, это хорошо отражается в следующей корильной песне, в которой сваты со стороны жениха и со стороны невесты противопоставляются по принципу добротности одетый-одетый бедно: «Как у нашей свашеньки / Хорошая шаль, / А у вашей-то свашеньки/Мережка на голове./ Как у нашей свашеньки / Пальто хорошее / А у вашей-то свашеньки/ рыболовная гуня» [7; с.370].

Причём, позиция «чужого» носит амбивалентный характер; «чужой» может быть связан как с негативной семантикой враждебности, опасности, так и с положительной семантикой чудесного. Исследователь замечает, что в сказках эта амбивалентность образа жениха и невесты также очевидна. Так сказочная невеста зачастую выступает как в роли желанной добычи, так и в роли опасного врага, испытывающего потенциального жениха. Жених в свою очередь может выступать и в роли чудовища и в роли красавца (сказка «Аленький цветочек») [6; с.213]. Г. А. Левинтон замечает, что этой амбивалентности на жанровом уровне соответствует включение в народный свадебный ритуал противоположных по своей направленности величальных песен, сакрализирующих жениха и невесту, и корильных песен, которые представляют собой свадебные дразнилки высмеивающие жениха, невесту, сватов и даже гостей.

Г. А. Левинтон отмечал присутствие в свадебном сюжете мотив обоюдной опасности, которой подвергаются и жених, и невеста [6; с.213]. Эта ритуальная враждебность, связанная с пересечением границы «свой»-«чужой», более очевидно проявляется в вербальных компонентах женских текстов. Здесь проявляется вышеупомянутая асимметричность ролей невесты и жениха в свадебном ритуале.

День свадебного ритуала (особенно его часть до момента, когда невеста объявляется женой) — это время, когда невеста и жених, готовящиеся выйти из лиминальной стадии и обрести новый статус, осо-

бенно уязвимы. Не случайно в художественной литературе существует целый ряд произведений, в которых разрабатываются мотив венчания с подставным женихом (А. С. Пушкин «Метель», «Жених-призрак» В. Ирвинг) и мотив несостоявшейся свадьбы (М. Ю. Лермонтов «Демон», Ф. М. Достоевский «Идиот»). Согласно тибетской традиции на шею невесты одевали специальное серебряное украшение, которое должно было защитить её от демонов на пути из родительского дома в дом жениха. В Китае по этим же причинам невесте не разрешалось прикасаться к земле. Таким образом, очевидно, что свадебный ритуал как ритуал перехода воспринимался и как потенциальная опасность.

Описывая свадьбу как диалог мужских и женских текстов, Г. А. Левинтон приходит к выводу, что перемещение жениха и невесты по горизонтальной и вертикальной осям семантически осознаются в понятиях отдачи-получения, потери-приобретения [6; с.216]. С женской точки зрения брак осуществляется в результате отдачи (отсюда и выражения «выдать замуж», «отдать замуж»), с мужской — в результате получения. Но это передвижение подразумевает и то, что молодые невестушки в брак члены коллектива отдают жениха и невесту, а старшие приобретают новых членов. Таким образом в роли отдающих выступают женщины и младшие по возрасту, в роли принимающих — мужчины и старшие.

Этот переход в группу старших маркируется и через оппозицию природное-культурное. Показательна здесь смена причёски и головных уборов невесты. Непокрытые волосы молодой девушки убираются в причёску и покрываются; искусственность причёски и головного убора противопоставлена девичей естественности. Непокрытые волосы ассоциировались именно с естественным девичеством (показательно здесь название сказки «О Василисе золотой косе, непокрытой красе и Иване-Горохе»). Обретая новый социальный статус, молодая замужняя женщина не только обретает новые ранее запретные права, но и утрачивает определённые девические возможности. Теперь она не может носить волосы непокрытыми (и тем самым её магическая сила как бы ограничивается), быть подружкой невесты, участвовать в ритуалах календарного цикла.

Финальная стадия свадебного ритуала (стадия инкорпорации), связанная с вхождением в новое социальное пространство и обретением нового социального статуса, не ограничивается моментом признания молодожёнов супругами. Для этой стадии для укрепления вновь образовавшихся групповых связей типичны совместные пиры (второй день традиционной русской свадьбы), выплата оставшейся части выкупа или при-

данного, совместные ритуальные танцы, визиты. Распространены на стадии инкорпорации и обряды направленные на единение вновь образовавшейся пары, которые несмотря на их вроде бы индивидуальный характер, также выполняют функцию единения общины, — питьё из одного кубка, обмен кольцами, браслетами, поясами, предметами одежды, связывание частей одежды жениха и невесты, завёртывание пары в полотно, использование объектов, принадлежащих другому (молоко, табак, орудия труда и т.п.), омовение или натирание друг друга [15; p.132]. В доиндустриальную эпоху свадебная обрядность обладает ярко выраженным этническим характером, демонстрируя существование локальных вариантов инвариантной модели. Но важно подчеркнуть, что вместе с этим для свадебного ритуала характерна и однотипность у разных народов, обусловленная схожей стадийной символикой.

Как отмечает А. Фатчер, со временем утрата традиции объявляемой в церкви помолвки привела к тому, что вступление в брак из процесса превращается в событие, а сам свадебный ритуал перестаёт быть в полном смысле ритуалом перехода с последовательной сменой фаз [14; p.254]. Сакральное действие в свою очередь полностью перемещается на третью финальную фазу. Однако К. Стивенсон придерживается несколько иного мнения, размышляя о применимости концепции лиминальности к современному свадебному ритуалу. Он полагает, что трёхчастная структура брачного ритуала неизбежно не исчезает полностью, в силу своей глубинной связи с архетипом, зафиксированном в сознании человека. По мнению исследователя, даже если первые стадии и не инкорпорированы в литургию, они всё равно неизбежно проявляются в иных формах [13; p. 8–9].

Сюда можно отнести популярную на западе традицию репетиции свадьбы, в ходе которой родители жениха и невесты рассказывают истории об их детстве, тем самым жених и невеста в последний раз перед обретением статуса независимости помещаются в позицию зависимых от родителей детей. Здесь же следует отметить и традицию устраивать перед свадьбой мальчишник и девичник, символизирующие скорую утрату молодыми людьми их прежнего статуса и переход из группы девушек и юношей в группу женатых людей.

Таким образом, прагматические и структурно-семантические аспекты свадебной ритуальности обусловлены тем, что свадебный ритуал является по своей сути ритуалом перехода. В нём актуализируются такие универсальные оппозиции как жизнь-смерть, свой-чужой, мужчина-женщина, юный-взрослый. Среди ритуалов перехода свадьба занимает одно из важных мест, маркируя изменение социального статуса индивида.

ЛИТЕРАТУРА

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. — СПб: Наука, 1993.
2. Глебкин В. В. Ритуал в советской культуре. — М.: Янус-К, 1998.
3. Дёмина Л. В. Взаимодействие переходных ритуалов жизненного цикла: свадебный и похоронный // Сборники конференций НИЦ Социосфера. — 2016. — № 13. — С. 12–16.
4. Зорин Н. В. Русский свадебный ритуал. — М.: Наука, 2001.
5. Кузнецова В.П., Путилов Б. Н. Причитания в северо-русском свадебном обряде. — Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993.
6. Левинтон Г. А. Мужской и женский текст в свадебном обряде: свадьба как диалог // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. — СПб.: Наука, 1991.
7. Русская народная поэзия (обрядовая поэзия). — Л.: Художественная литература, 1984.
8. Сумцов Н. Народный быт и обряд. — М.: Институт русской цивилизации, 2014.
9. Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике: кн. 1–2. Индоевропейские языки и индоевропеистика. — М.: Языки славянской культуры, 2006.
10. Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Избранные произведения: Миф о вечном возвращении. Образы и символы. Священное и мирское. — М.: Ладомир, 2000.
11. Frazer J. G. The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. — Oxford University Press, 1998.
12. Kligman G. The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania. — Berkeley: University of California Press, 1991.
13. Stevenson K. To Join Together: The Rite of Marriage. — N.Y.: Pueblo Publishing Company, 1987.
14. Thatcher A. Living Together and Christian Ethics. — Cambridge University Press, 2002.
15. Van Gennep A. The Rites of Passage. — New York: Routledge, 2004.
16. Vickery J.B. T. S. Eliot and The Golden Bough: the archetype of the dying god, Vol. 2. — Madison: University of Wisconsin, 1955.

© Богданова Мирра Витальевна (mirrabogdanova@gmail.com).

Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики»



Российская академия народного хозяйства и государственной службы при президенте РФ