

СТРУКТУРНО-СЕМІОТИЧНИЙ АНАЛІЗ ТА ЙОГО ЗАСТОСУВАННЯ В ЕТНОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Стаття присвячена питанню застосування в етнологічних дослідженнях структурно-семіотичного методу, що виявляє символічні значення різноманітних явищ народної культури. Його елементи присутні у працях деяких вітчизняних учених ще в кінці XIX – на початку XX ст. Авторка наводить приклади використання методу в галузі весільної обрядовості, аналізуючи символічний зміст пісенних текстів, пов'язаних з обрядом "дівич-вечора" та його зв'язок із акціональним аспектом обряду.

Ключові слова: Україна, етнологія, семіотика, знак, код, весільний обряд, "дівич-вечір", сорочка.

Друга половина XX ст. для української етнології стала періодом розвитку і застосування нових наукових методів та підходів, з-поміж яких ми виокремимо метод структурно-семіотичного аналізу, що розглядає різноманітні культурні явища як знакові (символічні) системи.

Елементи семіотичних підходів знаходимо ще у роботах вітчизняних етнологів другої половини XIX – початку XX ст. Насамперед ідеться про праці Олександра Потебні, присвячені вивченню міфології та народних обрядів. У них вчений сформулював ідеї застосування наукового аналізу на рівнях синхронії та діахронії. На думку Альберта Байбурина, дослідження О. Потебні у галузі взаємозалежності мови та мислення призвели до виділення останнім у міфологічних, фольклорних та літературних текстах похідних елементів мови моделюючих систем і цим випередили на століття ідеї тартусько-московської семіотичної школи¹. Пошуки символічних змістів були продовжені представниками наукових закладів ВУАН, з-поміж яких виокремлюються студії Катерини Грушевської, Костя Копержинського та деяких інших. Сьогодні проблема знаковості різноманітних явищ народної культури досліджується багатьма етнологами: Оленою Боряк, Михайлом Глушком, Олександром Курочкіним, Корнелієм Кутельмахом, Романом Сілецьким та іншими.

Сучасний семіотичний аналіз визначив три рівні дослідження знакових систем, три аспекти семіотичної проблематики: синтагматичний, що вивчає структуру поєднання, співвідношення знаків та моделей; парадигматичний, який розглядає співвідношення між знаковими системами та тими, хто їх досліджує, інтерпретує та використовує; семантичний, що виявляє знаковий зміст явищ. Однак, у кожній конкретній галузі знань сьогодні застосовуються особливі прийоми та категоріально-понятійні апарати. Сформувавшись у сфері мовознавства та літературознавства, семіотика з часом поширилась у інші науки, набула в них локальних, специфічних рис. У сфері етнології вона була застосована насамперед у вивченні фольклорних жанрів, а пізніше – у галузі вивчення різних груп народних обрядів².

Метод структурно-семіотичного аналізу в сучасній етнології ґрунтується на кількоступеневому розгляді будь-яких культурних явищ шляхом їх членування на так звані коди (контексти)³. Структура обраного предмету дослідження завжди містить у собі елементи окремого коду, які вибудовують у вигляді послідовної низки фактів одного порядку. При цьому певне культурне явище розглядається у системі різних етнічних культур, що значною мірою полегшує завдання виявлення його семантичного значення.

Розглянемо два приклади застосування структурно-семіотичного методу в дослідженні явищ, які в минулому виокремлювали у галузі духовної та матеріальної культури. Перший із них – зі

сфери весільної обрядовості. Йдеться про один із важливих етапів передшлюбної частини – *дівич-вечір*. Дії, які здійснювалися у структурі цього обряду, детально описані і картографовані у працях Валентини Борисенко⁴. Останнє, зокрема, засвідчило, що територія поширення назви *дівич-вечір* (*дивит-вечір*, *дивий-вечір*) у минулому локалізувалася в середній і нижній течіях Дніпра. Виникаючи північніше Києва, вона, без значних відхилень, рухалася за течією Дніпра і востаннє фіксувалася на території Запорізької області⁵. Етнографічні записи повідомляють, що в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. *дівич-вечір* відбувався у п'ятницю перед шлюбом. Тут подружки молодії з верхівки ялинового або соснового дерева виготовляли весільне деревце (*вильце*, *гильце*). У містечках, на відміну від сільської традиції, деревце виготовляли не з вічно живої хвойної рослини, а з дев'яти патикив, які також прикрашали паперовими квітками і встромляли у спеціально спечену хлібину⁶.

Опівночі, після кількогодинної перерви у дійстві, приходив молодий у супроводі пари свих, що несли *квітку* (букет із трьома або двома восковими свічками, в інших селах цей атрибут відомий під назвою *шабля – І.Н.*), і пари сватів (*дружбів*) із хлібом і горілкою. На порозі свічки на *шаблі* запалювали. Усі йшли до хати, де біля *вильця* тричі махали *шаблею*, щоб згасли свічки. Під час гостини роди обмінювалися подарунками, відбувався обряд так званого *придавання рук*. У ході *вечірки* відбувалася і спільна трапеза, де молодих садовили на покуть. Старша дружка знімала квітку з одягу молодії і за викуп пришивала її до шапки молодому. На *дівич-вечері* мати нареченої в'язала сватів рушниками через плечі⁷.

Нагадавши загальну структуру етапу, зосередимо увагу на іншій проблемі, яка знаходиться поза межами предметного та акціонального аспектів *дівич-вечора*. Йдеться про фольклорну частину цього обряду. Пісенні тексти, які виконувались у ході виготовлення весільного деревця, доволі розгорнуті за структурою та малозрозумілі за змістом. Власне у них і зустрічаємо назву етапу. Не дивлячись на різні редакції, ці тексти зберігають сталу основу, де зазвичай ідеться про зведення у *дивен* або *дивит* вечір незвичайної будівлі з пташиним гніздом на маківці. У такий спосіб виготовлення весільного деревця порівнювалося з процесом зведення будівлі. Ось два таких зразки:

Славен город, дивен-вечор да рано, рано,
 Славен город, дивен-вечор да ранесенько.
 Дивно його збудували да рано, рано,
 Дивно його збудували да ранесенько.
 На три стіни кам'янії да рано, рано,
 На три стіни кам'янії да ранесенько.
 На четверту золотую да рано, рано,
 На четверту золотую да ранесенько.
 А на тій стіні маковочка да рано, рано,
 А на тій стіні маковочка да ранесенько.
 Да на маковочці ластівочка да рано, рано,
 Да на маковочці ластівочка да ранесенько.
 Да вивела дітки однолітки да рано, рано,
 Да вивела дітки однолітки да ранесенько.
 Перве дитятко – сивий сокілонько да рано, рано,
 Перве дитятко – молодий Василько да ранесенько.
 Друге дитятко – молода Марійка да рано рано,
 Друге дитятко – молода Марійка да ранесенько
 (м. Макарів Київської обл.)

Або:

Дивит вечір, хорошая ряжа, та рано, рано.
 На три стіни кам'янії та ранесенько.
 А на четвертій ластівонька та рано, рано.
 Та звила гніздечко з чорного шовку та ранесенько.
 З чорного шовку, з білого льонку та рано, рано.

Та вивела діток-однolіток, та ранесенько.
 Вони в одну пору родилися та рано, рано.
 Одне одному судилися та ранесенько.
 (с. Руська Поляна Черкаського р-ну Черкаської обл.)

Під час виконання тексту деревце стояло на столі. За ним сиділа молода, навколо неї – дружки. Кожна з дівчат була підв'язана тканим кралевецьким рушником, який у народі називали *червоним* або *руським*. Дівчата по черзі підходили до деревця і вішали на нього підготовлені букетики-квітки, виготовлені зі смужок різнокольорового паперу та стрічки-косники. Дві найбільші червоні квітки для молодих на верхівку чіпляла сестра молодої. На столі, під деревцем клали коровай.

Подані вище тексти формують образ доволі незрозумілий і загадковий. Їх зв'язок із весіллям та з убиранням весільного деревця не є прямим і потребує прояснення. Насамперед вибудуємо лінійну синтагматичну послідовність. Ключовими поняттями текстів є місто – *город*, дивно збудоване тому, що має *три стіни кам'яні*, а четверту – золоту. Саме ця остання має маківочку з гніздом із шовку і льону, в якому ластівка вивела у гнізді пару *діток-однolіток*, які мають імена Марійка і Василько. Будучи дітьми однієї матері, вони все ж беруть шлюб між собою.

Зважаючи на те, що фольклорні образи та міфологеми є надзвичайно стійкими в духовному житті народів і зазвичай утворюють розвинуті смислові ланцюжки, звернімося до давніх значень лексеми *город*. Вона у давніх культурах, зокрема в античній, як і поняття *держава*, була жіночого роду⁸. Цю особливість зберігає і давньоруська традиція. Так, відновлений грецький напис над конхою центральної апсиди Софії Київської з мозаїчним зображенням Богоматері Оранти звучить як: "Бог всередині неї (міста)"⁹. У давній слов'янській традиції також існував зв'язок між поняттями-образами: місто, стіна, Богоматір, Софія. Остання одночасно була мудрістю і Дівою. Її образ також мав античну та старозавітну передісторію. Адже Софія у слов'ян, як і Афінa у греків, була хранителькою міста, подателькою священних знань щодо виготовлення вжиткових предметів, родинного устрою, житла, міста, общини, законів й усього Всесвіту. Саме Діва, за давніми уявленнями, відповідала за здійснення небесного весілля, в якому відтворювалися космічний порядок, продовження роду, материнство. Премудрість утворювала порядок шляхом свята, весілля, гри, хороводу. Небесне весілля упорядковувало людське життя, для захисту якого Діва зводила стіну або будівлю з кам'яними та золотими стінами – символами міцї, непорушності та святості. Адже в минулому золото було одночасним символом світла, сонця і Бога¹⁰. Символ жінки-міста, оточеного стіною, в історичному минулому корелювався з ідеєю міського устрою та державотворення. У новозавітній традиції відбулось семантичне перекодування означеної міфологеми, коли Премудрість почала пов'язуватись не з Дівою, а з Сином і Логосом. Останнє явище стосувалося і форми його втілення у Трійці, одним зі складових якої є Святий Дух. У близькосхідній традиції він також уособлював жіноче начало і втілювався в образі пташки. У християнській культурі образ жінки-міста приховував у собі і давнє жіноче божество плідності, добробуту, врожаю, яке народжувало тварин та людей. Це – Мати-земля, атрибутом якої було дерево. У іудеїв згаданий сюжет відбувався у зв'язку зі святом Кущів – давнім днем урожаю і жнив, яке співпадало з моментом небесного шлюбу і щороку відзначалося. Давні люди вірили, що Земля має свого чоловіка – небесного бога, що запліднює її світлом і вологою¹¹.

Як бачимо пісенний текст про зведення золото-кам'яної будівлі, що виконується під час виготовлення весільного деревця приховує у собі ідею присутності і участі у цьому обряді Богородиці – символу чистоти і домашнього вогнища. Деревце в українському весіллі виконувало роль предмета, призначеного для здійснення народної форми шлюбу, і було пов'язане з переходом дівчини до стану одружених жінок, із набуттям нею здатності народжувати, дарувати нове життя, бути хранителькою родинного та громадського порядку. Аналізовані тексти свідчать про алегоричне втілення у обряді давніх образів і символів, зокрема давньоруських. Їх типологічні першо-витоки простежуються також в старозавітній та античній традиціях. Червоний пояс (та його субститут – рушник), поширений в народній культурі, як ритуальний одяг, бачимо і у зображенні Оранти на згадуваній мозаїці Софії Київської. Водночас він, як і вінець, – давній символ плідності і цноти, а у давній будівельній обрядовості обидва

відповідають семантиці стіни¹². Одягнена в них Діва виступає охоронницею міста (граду). Отже, образи "Діви – стіни – міста" є взаємодоповнюючими і уособлюють цілісність – цнотливість – недоторканність – упорядкованість – закон.

Останній фрагмент, аналізованих текстів, репрезентує сюжет про ластів'ят одної матері, Марійку та Василька, що беруть шлюб між собою, репрезентує й давній фольклорний мотив інцесту. Згадаємо і про зв'язок образу світового дерева з птахами, що живуть на ньому, та небесним вогнем, що дарує людям здатність народжувати¹³. Означені образи збереглися у наведених фольклорних текстах і засвідчують їх історичну давність та, можливо, зв'язок із давньоруською культурою. Їх семантичний аналіз дозволяє зрозуміти зв'язок між фольклорним та обрядовим сюжетами.

Другим прикладом стане семіотичний аналіз найстійкішого інваріантного компонента традиційного українського народного вбрання – сорочки. Етнографічні матеріали засвідчують знаковість насамперед жіночої сорочки. Для цього визначимо основні його напрямки: конструктивні особливості (коди матеріалу та технології), функціональний, мовний та обрядовий коди, їх взаємовплив та взаємозв'язок. У такий спосіб відстежимо співіснування різних характеристик сорочки. Конструктивні та оздоблювальні традиції народних сорочок різних регіонів України висвітлені у багатьох давніх та сучасних виданнях, з-поміж яких деякі стали хрестоматійними¹⁴.

За найдавнішою традицією, народна сорочка виготовлялась із доморобного полотна. При цьому сорочки Правобережної України у середині XIX – на початку XX ст. шились зі лляного полотна, на Лівобережній Україні – з конопляного. У подільських та карпатських сорочках у цей період нерідко застосовували так званий *бамбак* – полотно, що виготовлялось із додаванням бавовняного прядива. У конструктивному відношенні сорочки також дещо розрізнялись за регіональною ознакою. Так, станок найдавніших полотняних сорочок Правобережної України шився з трьох пілок. Лівобережні (йдеться про Чернігівщину – *І.Н.*) сорочки вже в XIX ст. виготовлялись із двох пілок¹⁵. Крій сорочки зазвичай відображався у її місцевій назві. Так, традиційна сорочка народною мовою визначена як *додільна* (пошита з кількох довгих суцільних пілок) або *довганя*¹⁶. Другою поширеною конструкцією була сорочка з *підтичкою* (коли верхня і нижня частини виробу приблизно на лінії бедер з'єднувалися швом, а часом виконувалися з полотна різної якості). Найбільша кількість варіантів конструкцій сорочок та їх назв у минулому відзначалась на теренах Західної України. Так, у Закарпатті *додільна*, пошита з семи довгих пілок сорочка мала назву *заспулиця*, *рамованка* або *усядниця*¹⁷. На Буковині сорочка з суцільнокроєним рукавом – *морщинка*, *зморщинка*, з плечовою вставкою-полицом – *плечикова*, *рукав'янка*¹⁸. У 1920-і рр., коли традиційний крій сорочок зазнав руйнування, з'явилося поняття сорочки-чехлика – короткої сорочки, що мала чотирикутний виріз горловини¹⁹.

Сорочки виготовлені за традиціями певного регіону (району) завжди диференціювались за побутовим призначенням. Розрізняли сорочки святкові, буденні, пісні, весільні тощо. У цьому розподілі найважливішим був оздоблювальний код, що також відбився у регіональних назвах. Так, на Середній Наддніпрянщині сорочка-*рукава* мала рукави насичено прикрашені вишивкою, тому нерідко вживалась як весільна²⁰. Активно оздобленими на рукавах та грудях були і *заспулиці*, тому вони також зазвичай використовувались як весільні. Їх готували дівчата на виданні, а після весілля недовгий час носили лише молодиці. Старші жінки користувались скромнішими сорочками. Такі сорочки в окремих районах Закарпаття називали *косицями*, за назвою основного орнаментального мотиву їх композиції – ромба. На півдні України зразу після одруження жінка виплутувала зі своєї сорочки червону вишивку²¹. В окрему групу виділялися і буденні сорочки. Подекуди вони мали спеціальні назви. Так, якщо на Наддніпрянщині сорочка-*рукави* були весільними, то на Закарпатті *рукави*, *рукавівки* існували як сорочки повсякденні. Їх рукави були делікатно оздоблені вгорі і внизу поперечною орнаментальною смужкою переважно білого та синього кольорів²². В окремих регіонах сорочки розрізнялися також за колоритом оздоблення: ті, що декорувалися білими вишивками на Закарпатті називали *біленицями*, багатоколірні – *мішані заспулиці*; за технікою оздоблення сорочки вишиті лічильною гладдю на Житомирському Поліссі називались *затяганими*, а на Рівненському – *заволоканими*, хрестикові сорочки тут називали *нашітими*. Наведений

термінологічний ряд містить зокрема і інформацію про знакове перекодування віку або соціального статусу через одяг. Нові конструктивні схеми насамперед впроваджувались у костюмі молоді, натомість вбрання старших жінок довше зберігало давню традицію.

У традиційній культурі сорочка була першим одягом людини, який та отримувала у момент народження. При цьому за кроєм сорочки для хлопчиків та дівчаток до п'яти-семи років практично не розрізнялись. Довший час діти носили довгу сорочку як єдиний вид одягу. Так, у минулому в деяких районах Закарпаття у довгих сорочках – довганях ходили усі діти до семи років²³. Від цього віку у хлопців з'являлися штани, у дівчаток – фартух, запаска. Маємо інформацію про те, що в середині XIX ст. в Україні у самих сорочках (*телічкою*) ходили дівчата і в дорослому віці²⁴. Схожа традиція зберігалась і у деяких місцевостях Росії, де дівчата не носили поясного одягу аж до одруження, лише сорочку, підв'язану поясом. Тут вони вперше одягали *паньову* безпосередньо у день вінчання. Такий варіант вбрання носили і старі жінки, які залишались неодруженими²⁵.

Обрядовий контекст сорочки засвідчує, що у минулому ритуальні дії з сорочкою проводилися від найменшого до найстаршого віку її власника. Так, пошивши першу сорочечку, її з метою захисту "від поганих очей" тричі проймали ножем від пазухи до низу або вшивали крихту хліба, шматочок глини з печі і дрібок солі²⁶. У дорослому віці з обрядовою метою використовувалася насамперед додільна сорочка. Такими зазвичай були як весільні, так і поховальні сорочки. При цьому нерідко поховальною була саме весільна сорочка. В окремих випадках маємо сільську мотивацію ритуального виокремлення додільної сорочки: *"Кажуть, що ховать треба в додольних сорочках, бо як на том світє будеш ходить, то нижня частина загубіца"*²⁷ або: *"Шоб тіло не ділилось по половині"*²⁸. Імовірно додільною була і материнська сорочка, в яку загортали новонароджену дитину. При цьому у родильній обрядовості використовували як жіночу, так і чоловічу сорочки: *"Як обертали в сорочку, буде щасливе, а як у фартух – то не загортають, бо як стане дорослим, трудно буде йому пару найти (хоч хлопець, хоч дівчина)"* або: *"Новонародженого баба одягає у штани і сорочку батькову, шоб той більше любив"*²⁹. На Полтавщині під час обряду *родин* жінки мали порвати пазуху на новій сорочці *породілі*. На думку деяких дослідників, жіноча сорочка у народній традиції виступала символом лона. Так, щоб позбавитися вагітності, жінка спалювала сорочку, в якій була під час статевого акту, після чого взагалі могла втратити здатність вагітніти³⁰.

У весіллі сорочка молодої зі слідами дефлорації була знаковим втіленням та запорукою майбутнього здоров'я та добробуту не лише для обох молодих, а й усього роду. Таку сорочку перетворювали у весільний прапор – символ чесності роду. Нею били весільних гостей по плечах, трусили перед іконами, клали на покуті під образами. В останньому випадку вона уособлювала жертву, що приносилася іншому світові через покладання на покуть – місце зібрань живих і померлих родичів³¹. Ритуальні дії здійснювали і з останньою сорочкою, у якій людина помирала. Останню не знімали, а розривали зверху до низу³².

Важливість сорочки у повсякденному та обрядовому вживанні народу робить її маркером людини від колиски до смерті. Натомість вилучення сорочки, оголення нерідко є знаком ворожіння, потойбічності, надзвичайних ситуацій. Так, у давніх формах обрядів аграрного змісту українські дослідники спостерегли такі, що пов'язані з оголенням із метою зцілення, як обрядовий акт, що починає деякі види жіночих робіт (прядіння – *І.Н.*) або своїм змістом спрямований на забезпечення майбутнього врожаю³³. При цьому, для зцілення від тяжких хвороб хворі залишали одяг та натільний хрест на перехресті, поверталися додому без нічого³⁴. З цією ж метою в купальську ніч матері спалювали сорочки своїх хворих дітей у ритуальному вогнищі³⁵. В інших згаданих випадках знімання (вилучення) усього одягу виводилося деякими дослідниками 1920-х рр. з обрядів привласнювальної форми господарства, а пізніше – відтворювальної, що ґрунтувалася на уявленнях про надзвичайні продуктивні можливості оголеного жіночого тіла, про жінку, що продукувала життя та рослини³⁶. Русалки, як створіння, що виникли внаслідок особливих обставин смерті (люди, що померли у період Зелених свят, заручена дівчина, що померла до весілля), за народними уявленнями, також не мали сорочки. З цим пов'язана традиція вішання їм полотна на сорочку під час Зелених свят.

Як бачимо сорочка як витвір народної культури має у собі низку контекстів, які у статті були намічені лише ескізно. Найдавніший крій та доморобний матеріал виробу зокрема формує

його обрядову функцію, пов'язану, зокрема, з родинними обрядами. Водночас ритуалізація не поширилась на сорочки з крамних тканин та пізніші типи кроїв. Статеві-віковий фактор корелюється насамперед з оздоблювальним кодом. Елементи різних кодів утворюють цілісну модель концепту сорочки, визначають її місце у народному строї, включають її у різноманітні класифікаційні схеми.

Застосування структурно-семіотичного методу в етнології відкриває нові можливості для з'ясування синтагматичних лінійних поєднань та взаємозв'язків їх елементів, парадигматичний зв'язок між знаковими системами та їх носіями та символічні змісти різних явищ народної культури. Структурно-семіотичний аналіз продуктивно співіснує з історико-порівняльним. У той час як перший виявляє знаковий код, глибинний зміст обряду, другий – з'ясовує історичну ситуацію, у якій останній зміг сформуватися, бодай гіпотетично виділяє у ньому різні хронологічні етапи. Ці два методи фактично доповнюють один одного, поглиблюючи результати дослідження, наукові висновки.

¹ Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989. – С.5.

² Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. – Л., 1928; Толстой Н.И. Из "грамматики" славянских обрядов // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С.63 – 77; Толстой Н.И. Вторичная функция обрядового символа // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С.167 – 184.

³ Микита Толстой виділив основні коди культурного тексту: акціональний, предметний, вербальний, персональний, локативний (просторовий), темпоральний (часовий – *І.Н.*), музичний та образотворчий. Див. Толстой Н.И. Вторичная функция обрядового символа // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М., 1995. – С.167.

⁴ Борисенко В. К. Локальні особливості дівич-вечора у традиційному українському весіллі // Народна творчість та етнографія. – 1984. – № 4. – С.42 – 46.

⁵ Борисенко В. К. Локальні особливості дівич-вечора. – С.43.

⁶ Весілля. – Кн. 1. – К., 1970. – С.96.

⁷ Весілля. – Кн. 2. – К., 1970. – С.358.

⁸ Аверинцев С.С. К уяснению смысла над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. – М., 1972; Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. – 1995. – С.625.

⁹ Аверинцев С.С. К уяснению смысла. – С.25.

¹⁰ Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. – М, 1970. – С.46, 49.

¹¹ Фрейденберг О.М. Миф и литература. – С.626 – 627, 629.

¹² Аверинцев С.С. К уяснению смысла. – С.49.

¹³ Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989. – С.541 – 542.

¹⁴ Білецька В. Українські сорочки, їх типи, еволюція й орнаментация // Матеріали до етнології й антропології. – Т.ХХІ – ХХІІ. – Ч.1. Львів, 1929. – С.43 – 109; Матейко К.І. Український народний одяг. – К., 1977.

¹⁵ Степовий Н. Малорусская народная одежда. Нежинский уезд // Киевская старина. 1893. – Т. ХLI. – С.281.

¹⁶ Назва поширена на теренах Закарпатської обл.

¹⁷ Інформація записана від етнографа Музею народної архітектури та побуту України НАН України (далі МНАПУ НАНУ) Р.Р.Кобальчинської.

¹⁸ Кобальчинська Р.Р. Буковинський костюм кінця ХІХ – початку ХХ ст. у збірці Державного музею народної архітектури та побуту України // Український костюм у часі і просторі. Матеріали Міжнародної наукової конференції 16 – 18 грудня 2004 р. – К., 2005. – С.56.

¹⁹ Назва *чехлик* зафіксована на Правобережному Поліссі. У Закарпатті сорочка такого крою часом має назву *волоська*.

²⁰ Назва побутувала на Середній Наддніпрянщині та на Закарпатті. Див: Весілля. – Кн.2. – К., 1970. – С.357; Гайова Є.В. Сорочки долинян Закарпаття // Народне мистецтво, 2005. – №1 – 2. – С.46 – 49.

²¹ Етнолог М. Маєрчик зафіксувала таке явище в Одеській обл.

- ²² Інформація записана від етнографа МНАПУ НАНУ Гайової Є.В.
- ²³ Тумова М. Народная одежда на Подкарпатской Руси // Подкарпатская Русь, 1923. – №1 – 2. – С.76.
- ²⁴ Білецька В. Українські сорочки. – С.74.
- ²⁵ Гринкова Н.П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) // Советская этнография. – 1936. – № 2. – С.25 – 26.
- ²⁶ Кравченко В.Г. Етнографічні матеріали. – Ф.15. – Од. 36.142.
- ²⁷ Зап. 2005 р. у с. Можари Овруцького р-ну Житомирської обл. від Воробей Олени Степанівни, 1923 р. н.
- ²⁸ Зап. 2002 р. у с. Купеч Коростенського р-ну Житомирської обл. від Ходаківської Христини Павлівни, 1931 р. н.
- ²⁹ Доманицький В. Етнографічні матеріали // Інститут рукописів Центральної Наукової бібліотеки ім. М.Вернадського (далі ІР ЦНБ – І.Н.). – Ф.1. – №33496. – Арк.48, 66.
- ³⁰ Маєрчик М. С. Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу. Автореф. дис.... канд. іст. наук. – К., 2002. – С.12.
- ³¹ Несен І.І. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна основа та реліктові форми (середина ХІХ – ХХ ст.). – К., 2005. – С.173 – 174.
- ³² Зеленин Д.К. Описание рукописей. – Вып.1. – Пг., 1914. – С.293.
- ³³ Грушевська К. З примітивного господарства. Кілька зауважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – 1927. – Вип.1 – 3. – С.9 – 44.
- ³⁴ Чернышов В. Обнажение при волшебстве // ІР ЦНБ. – Ф. X. – № 15272 – 15274. – Арк.1.
- ³⁵ Сахаров И.П. Сказания русского народа. – СПб., 1885. – С. 235.
- ³⁶ Грушевська К. З примітивного господарства... – С.33.

Статья посвящена вопросу использования в этнологических исследованиях структурно-семиотического метода, который позволяет определить символические значения различных явлений народной культуры. Его элементы прослеживаются в трудах отечественных ученых еще в конце ХІХ – начале ХХ века. Автор рассматривает примеры использования метода в области свадебной обрядности, анализируя семантическое содержание песенных текстов, связанных с обрядом "девич-вечер" и его связь с акциональным аспектом обряда.

Ключевые слова: Украина, этнология, семиотика, знак, код, свадебный обряд, "девич-вечер", сорочка.

The question about using the structural-semiotic method in the ethnologic analysis, which shows the symbolic meaning of the different occurrences in the folk culture, is discussed in the article. The elements of this method appeared in the writings of some national scientists in the end of ХІХ – the beginning of ХХ century. The author shows the examples of the using of this method in the field of the wedding rite by analyzing the symbolic content of the songs, which are connected with the rite "divych-vechir" and its relation with the actionable aspect of the rite.

Key words: Ukraine, ethnology, semiotics, sign, code, wedding rite, "divych-vechir", shirt.