

**Філософія**

УДК 1:159.922:2/9:39(470)

**DOI** <https://doi.org/10.5281/zenodo.18884293>

**Феномен жінки у сакральному дискурсі соціокультурних практик**

**Петінова Оксана Борисівна,**

доктор філософських наук, професор, професор кафедри  
філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик,  
Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний  
університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна  
<https://orcid.org/0000-0002-1871-1201>

**Атаманюк Зоя Миколаївна,**

доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософських і  
соціологічних студій та соціокультурних практик,  
Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний  
університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна  
<https://orcid.org/0000-0001-7299-409X>

**Поплавська Тетяна Миколаївна,**

кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри  
філософських і соціологічних студій та соціокультурних практик,  
Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний  
університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, Україна  
<https://orcid.org/0000-0003-2492-8068>

**Прийнято: 16.02.2026 | Опубліковано: 28.02.2026**

**Анотація.** У статті здійснено філософсько-культурологічний аналіз феномену жінки у сакральному дискурсі соціокультурних практик як особливого способу конститування жіночої суб'єктності та ідентичності. **Актуальність дослідження** обумовлена необхідністю переосмислення жіночого досвіду як важливого онтологічного та культуротворчого виміру в умовах сучасних трансформацій ціннісних орієнтацій, криз ідентичності та секуляризації. Жінка постає не лише як об'єкт соціальних норм, а як носій символічних і архетипних значень, що формують культурну пам'ять і духовність спільнот. Вивчення сакрального дискурсу дозволяє поєднати тілесність і трансцендентність, індивідуальний досвід і колективну символіку, виявляючи роль жіночої суб'єктності у збереженні та оновленні культурних і духовних цінностей у сучасному соціокультурному середовищі. **Метою дослідження** є аналіз феномена жінки у сакральному дискурсі соціокультурних практик як особливого способу конститування жіночої ідентичності, що поєднує трансцендентний вимір буття з повсякденними формами соціальності. **Методологічну основу** становить синтез методів, що дозволило об'єднати філософську, соціокультурну та антропологічну перспективи і комплексно дослідити сакральний вимір жіночої суб'єктності, зокрема, дискурсивно-філософський, міфологічно-архетипічний, історико-компаративний, феміністично-критичний підходи; дискурсивний аналіз, антропологічно-етнографічний методи. **Результати дослідження** ґрунтуються на розумінні сакрального дискурсу як системи символів, наративів, ритуалів і ціннісних смислів, через які жіночий досвід набуває трансцендентного виміру та культурної легітимації. Показано, що жіноча суб'єктність формується не лише в межах соціальних ролей, а як онтологічно й символічно навантажений спосіб буття, вкорінений у міфологічних уявленнях, архетипах та ритуалах переходу. Особливу увагу приділено аналізу міфологічних і архетипних структур жіночності, які забезпечують спадкоємність культурної пам'яті та стабільність символічного порядку. На

матеріалі різних культурних традицій розкрито механізми сакралізації жіночої тілесності, материнства, ініціації та переходу між життєвими етапами. У **висновку** зазначено, що феномен жінки у сакральному дискурсі постає як культурно-антропологічний і філософський конструкт, укорінений у сакральному дискурсі соціокультурних практик, що поєднує тілесність і трансцендентність, індивідуальний досвід і колективну традицію, і який знаходить відображення в менталітеті спільноти, створюючи умови для подальшого сучасного критичного та феміністичного переосмислення. У результаті дослідження виокремлено три типи механізмів сакралізації жіночої тілесності та суб'єктності в межах сакрального дискурсу соціокультурних практик – ритуально-ініціаційний, нормативно-дисциплінарний та трансценденталізаційний, які поєднують символічне включення жінки в колективний міфо-ритуальний порядок, соціальний контроль та духовне значення її досвіду.

**Ключові слова:** жіночність, жіноча суб'єктність, міфологія та архетипи, соціальність та соціалізація, релігія, творчість та творча діяльність, цінності, ідентичність, людина та особистість, трансцендентність, буття, гармонія, ментальність.

### **The phenomenon of women in the sacred discourse of sociocultural practices**

**Oksana Petinova,**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Professor of the Department of Philosophical and Sociological Studies and Sociocultural Practices, State Institution «South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky», Odesa, Ukraine,  
<https://orcid.org/0000-0002-1871-1201>

**Zoia Atamaniuk,**

Doctor of Philosophical Sciences, Professor,  
Professor of the Department of Philosophical and Sociological Studies and  
Sociocultural Practices, State Institution «South Ukrainian National Pedagogical  
University named after K. D. Ushynsky», Odesa, Ukraine,  
<https://orcid.org/0000-0001-7299-409X>

**Tetyana Poplavska,**

PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of  
Philosophical and Sociological Studies and Sociocultural Practices,  
State Institution «South Ukrainian National Pedagogical University  
named after K. D. Ushynsky», Odesa, Ukraine,  
<https://orcid.org/0000-0003-2492-8068>

***Abstract.** The article provides a philosophical and cultural analysis of the phenomenon of women in the sacred discourse of sociocultural practices as a special way of constituting female subjectivity and identity. **The relevance of the study** is determined by the need to rethink the female experience as an important ontological and culture-creating dimension in the context of contemporary transformations of value orientations, identity crises and secularisation. Women appear not only as objects of social norms, but also as bearers of symbolic and archetypal meanings that shape the cultural memory and spirituality of communities. The study of sacred discourse allows us to combine corporeality and transcendence, individual experience and collective symbolism, revealing the role of female subjectivity in preserving and renewing cultural and spiritual values in the modern sociocultural environment. **The purpose of the study** is to analyse the phenomenon of women in the sacred discourse of sociocultural practices as a special way of constituting female identity, combining the transcendent dimension of being with everyday forms of sociality. **The methodological basis** is a synthesis*

*of methods that allowed us to combine philosophical, sociocultural, and anthropological perspectives and comprehensively study the sacred dimension of female subjectivity, in particular discursive-philosophical, mythological-archetypal, historical-comparative, feminist-critical approaches; discursive analysis, anthropological-ethnographic methods. **The results** of the study are based on an understanding of sacred discourse as a system of symbols, narratives, rituals, and values through which women's experiences acquire a transcendent dimension and cultural legitimacy. It is shown that female subjectivity is formed not only within the boundaries of social roles, but as an ontologically and symbolically charged way of being, rooted in mythological ideas, archetypes, and rites of passage. Particular attention is paid to the analysis of mythological and archetypal structures of femininity, which ensure the continuity of cultural memory and the stability of the symbolic order. Based on material from various cultural traditions, the mechanisms of sacralisation of female corporeality, motherhood, initiation and transition between life stages are revealed. **The conclusion** states that the phenomenon of women in sacred discourse appears as a cultural-anthropological and philosophical construct rooted in the sacred discourse of sociocultural practices, combining corporeality and transcendence, individual experience and collective tradition, and which is reflected in the mentality of the community, creating conditions for further contemporary critical and feminist rethinking.*

**Keywords:** *femininity, female subjectivity, mythology and archetypes, sociality and socialisation, religion, creativity and creative activity, values, identity, human being and personality, transcendence, being, harmony, mentality.*

**Постановка проблеми.** Актуальність дослідження феномену жінки у сакральному дискурсі соціокультурних практик зумовлена комплексом філософських, культурологічних та соціальних викликів сучасності. У ситуації глибоких трансформацій ціннісних орієнтацій, криз ідентичності, секуляризації та водночас повернення інтересу до сакрального, особливої

значущості набуває переосмислення жіночого досвіду як онтологічно й культуротворчо вагомого виміру людського буття. Жінка в сакральному дискурсі постає не лише об'єктом нормативних уявлень чи соціальних регуляцій, а носієм символічних смислів, архетипних структур і трансцендентних значень, що формують культурну пам'ять та духовну ментальність спільнот. У філософському контексті актуальність теми пов'язана з потребою подолання редукаціоністських підходів до осмислення жіночності, які зводять її до біологічних, соціальних або інструментальних функцій. Аналіз сакрального дискурсу дозволяє розкрити феномен жінки як особливий спосіб буття, у якому поєднуються тілесність і трансцендентність, індивідуальний досвід і колективна символіка, творчість і соціалізація. Саме сакральні соціокультурні практики – ритуали, міфологічні наративи, релігійні та обрядові форми – виступають простором формування жіночої ідентичності, надаючи їй онтологічної глибини та культурної легітимності.

Не менш важливим є й сучасний вимір проблеми. В умовах глобалізації, цифровізації та трансформації традиційних моделей соціальності спостерігається переосмислення ролі жінки у науці, культурі, освіті та публічному просторі. Звернення до сакрального дискурсу дає змогу побачити спадкоємність між традиційними формами жіночої творчої діяльності та сучасними культурними й інтелектуальними практиками, у яких жіноча суб'єктність реалізується як гармонізуючий, ціннісно орієнтований і культуротворчий чинник. Таким чином, актуальність заявленої теми визначається її здатністю поєднати філософський аналіз сакрального з дослідженням соціокультурних практик, розкрити феномен жінки у його трансформаційній динаміці та показати значення жіночої суб'єктності для збереження й оновлення духовних цінностей, культурної ідентичності та гармонії людського буття в сучасному світі.

**Аналіз останніх досліджень та публікацій.** У сучасному науковому дискурсі проблема осмислення жіночого феномена в межах сакральних

традицій дедалі частіше розглядається крізь призму критики патріархальних інтерпретацій релігійних текстів та соціокультурних практик. Показовим у цьому контексті є дослідження Х. Окур, М. Генч, Х. Озалп «Від патріархального релігійного дискурсу до фемінних прочитань: герменевтичний глухий кут прав жінок», у якому здійснено ґрунтовний аналіз становища жінки в ісламському сакральному дискурсі на перетині релігійних, культурних і соціальних чинників. Автори підкреслюють, що уявлення про жінку в релігійних традиціях формувалися не лише на основі священних текстів, а й у межах історично зумовлених патріархальних соціокультурних структур. Концепт «герменевтичного глухого кута», введений авторами, позначає структурну неможливість повної реалізації прав жінок у межах традиційного сакрального дискурсу без радикального перегляду його інтерпретаційних засад. Це дослідження поєднує філософсько-релігієзнавчий аналіз із критикою символічних структур влади, що визначають жіночу роль, тілесність та ідентичність у традиційних і сучасних формах сакральної культури [1].

Продовжуючи тему активної участі жінки в сакральних практиках, варто звернути увагу на роботу «Духовний фемінізм на практиці: роль жінок і божественне материнство у баченні звільнення Брахма Кумаріс». Жіноча суб'єктність розглядається не лише як об'єкт сакральних уявлень, а як активний носій, транслятор і інституційний суб'єкт духовного дискурсу. Автори концептуалізують діяльність руху Брахма Кумаріс як приклад інституціоналізованого духовного фемінізму, де жіноче лідерство становить нормативну основу сакральної соціокультурної практики. На відміну від більшості світових релігій, у яких жіночий образ сакралізується символічно, але залишається відокремленим від реальної духовної влади, у цьому русі жіноче начало інтегрується в управлінські, педагогічні та теологічні структури, пропонуючи альтернативу традиційним гендерним схемам [2]. У цьому контексті дослідження Е. Путіайнен зосереджується на амбівалентному

зв'язку між сучасними формами «жіночої духовності» та фемінізмом у постсекулярному культурному середовищі. Авторка аналізує, як практики жіночих духовних рухів осмислюють власну ідентичність і ставлення до фемінізму, спираючись на етнографічні інтерв'ю у фінському та англо-американському середовищах. Через тілесно-орієнтовані ритуали, звернення до образу Богині та ідеї «внутрішньої трансформації» формується специфічний сакральний дискурс, де жіночість репрезентується як космологічний і культуротворчий принцип, джерело гармонізації світу та духовного зцілення [3].

Важливим внеском у розуміння жіночої суб'єктності в межах сакральних традицій є монографія М. Гярконен «Влада та вплив у житті сучасних тибетських черниць: міждисциплінарне дослідження». Авторка досліджує життя тибетських буддійських монахинь через призму взаємодії сакрального, соціального та політичного вимірів, застосовуючи інтерсекціональний підхід. Досвід жінок розглядається на перетині гендеру, релігійної ідентичності та національної приналежності в сучасному Китаї та тибетській діаспорі в Індії. Сакральне постає не лише як простір духовного самоздійснення, а й як поле складних владних відносин, де переплітаються традиційні інституції, державний контроль, культурні норми та релігійна дисципліна [4].

У межах українського наукового простору важливим є дисертаційне дослідження К. Добровольської «Сучасні феміністичні концепції у християнстві: релігієзнавчий аналіз». Робота пропонує комплексний аналіз сучасної феміністичної теології як чинника трансформації гендерних відносин у християнських традиціях і як інструменту переосмислення жіночої присутності в сакральному просторі. Дослідниця простежує еволюцію образу жінки від біблійних наративів до сучасних теологічних інтерпретацій, акцентуючи на герменевтичних стратегіях критичного переосмислення патріархальних моделей у релігійному дискурсі [5].

Аналіз соціокультурного конструювання жіночності пропонує Т. Сукаленко. У своїх наукових розвідках дослідниця здійснює структурний аналіз художнього та медіадискурсу, виокремлюючи мікроконцепти, пов'язані із зовнішніми, біологічними та соціальними характеристиками. Дослідження демонструє, як у мовній картині світу України образ жінки формується через естетичні, емоційно-психологічні та рольові параметри (дружина, мати, дочка) і як паремійні структури відтворюють взаємозв'язок «жінка–чоловік». Особлива увага приділена механізмам трансформації гендерних стереотипів у масмедійному дискурсі, де жінка постає переважно в традиційних ролях, а чоловік асоціюється з владою та соціальною активністю [6, 7].

Комплексне бачення еволюції жіночих образів та досвідів пропонує колективна монографія «Жіночі виміри минулого: уявлення, досвіди, репрезентації» під редакцією О. Кісь. Дослідження охоплює період від кінця XVII до початку XXI ст., простежуючи трансформацію жіночого феномена через соціокультурні практики, що взаємодіють із сакралізованими та нормативними структурами суспільства. Аналіз епістолярію, фольклору та візуального мистецтва демонструє, як традиційні образи «берегині» чи «страдниці» вступають у взаємодію з новими модерними ролями. Особливо висвітлено механізми контролю над жіночим тілом, досвід насильства та активізм жінок у публічній і приватній сферах [8].

Проблематика феномену жінки у сакральному дискурсі соціокультурних практик знайшла відображення у низці зарубіжних і вітчизняних досліджень, що репрезентують різні релігійні та культурні традиції. Так, О. Абдуллан аналізує статус матері в ісламській традиції через тлумачення хадисів, акцентуючи на сакралізації материнства як духовно привілейованого стану [9]. У контексті африканських гендерних студій важливими є етнографічні й культурологічні розвідки А. Ортего та Н. Тернер, де жіночі ролі й тілесність аналізуються крізь призму соціальних ритуалів, звичаїв і символічних практик [10, 11]. Роботи О. Петінової та В. Світлицької

розкривають соціальні, релігійні та культурні аспекти жіночого статусу в різних релігійних традиціях та історико-культурних контекстах: в ісламській традиції, у буддійських та іудейських практиках, а також в добу метамодерну, акцентуючи на осциляції між свободою, творчою самореалізацією та духовністю у сучасному суспільному та цифровому середовищі [12, 13].

Проведений аналіз літератури дозволяє узагальнити сучасні дослідження феномену жінки в сакральному дискурсі у межах кількох ключових теоретичних «вузлів»: *герменевтика патріархального дискурсу* – праці, що зосереджені на критичному переосмисленні релігійних текстів і традицій та виявленні структурних обмежень жіночих прав у межах усталених інтерпретаційних моделей; *інституціалізований духовний фемінізм і жіноче лідерство* – дослідження, які розглядають жінку як активного суб'єкта сакральної практики, акцентуючи на альтернативних формах духовної влади, але водночас фіксують напруження між емансипацією та збереженням традиційних символічних образів жіночності; *тілесність і ритуал як механізми легітимації гендерного порядку* – аналізують, як через релігійні норми, мовні практики та обрядовість відтворюються моделі жіночої ролі, а також як у сучасному культурному середовищі ці моделі зазнають трансформації. Однак, не зважаючи на методологічну різноманітність, у науковому полі зберігається потреба в цілісному філософському узагальненні, яке поєднає аналіз сакральної символіки, владних структур і тілесно-ритуальних практик у єдиній концептуальній площині.

**Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми.** Таким чином, існуючі дослідження окреслюють широке коло підходів до осмислення жіночого феномена в сакральному дискурсі, проте значна частина аспектів залишається недостатньо розробленою. Зокрема, недостатньо проаналізовані механізми взаємодії тілесності, символічності та соціокультурної ідентичності жінки в ритуальних і міфологічних практиках різних культур, а також їх трансформація в умовах сучасних глобальних і

цифрових процесів. Виділення цих невирішених питань визначає постановку власної проблеми дослідження: яким чином сакральні соціокультурні практики формують жіночу суб'єктність, забезпечують передачу культурної пам'яті та водночас впливають на онтологічне та ціннісне усвідомлення жіночості у сучасному контексті. Актуальність цього дослідження зумовлена потребою не лише філософського та культурологічного осмислення жіночого феномена, а й практичної оцінки його ролі у збереженні духовних цінностей, розвитку культурної ідентичності та забезпеченні гармонії соціальних практик у постмодерному та постсекулярному світі.

Можемо виокремити наступне *дослідницьке питання*: яким чином сакральні соціокультурні практики різних культур і релігій формують жіночу суб'єктність, передають архетипічні смисли та впливають на ціннісне усвідомлення жіночості?

**Формулювання цілей статті (постановка завдання).** Наше дослідження дозволяє систематизувати знання про жіночий досвід у сакральному дискурсі та водночас виділити ключові проблемні перспективи для подальшого аналізу, що стане підґрунтям для розкриття феномену жінки в його історико-культурній, соціально-ритуальній і символічній динаміці. *Метою цієї наукової розвідки є аналіз феномена жінки у сакральному дискурсі соціокультурних практик як особливого способу конституювання жіночої ідентичності, що поєднує трансцендентний вимір буття з повсякденними формами соціальності.*

Для досягнення поставленої мети *передбачено розв'язання таких завдань*: проаналізувати філософське розуміння сакрального дискурсу у формуванні жіночої суб'єктності; дослідити ритуальні практики як механізми символічного конструювання жіночої тілесності; обґрунтувати культурно-амбівалентний характер сакральних моделей жіночності в різних традиціях.

*Очікуваний внесок*: в результаті дослідження ми здійснимо спробу виокремити основні механізми сакралізації жіночої тілесності та суб'єктності

в межах соціокультурних практик. Дослідження дозволить розкрити амбівалентність гендерних норм, типологізувати моделі жіночої ідентичності та окреслити шляхи подальших інтердисциплінарних порівнянь ролі жіночого тіла у різних релігійних та культурних традиціях.

**Методи дослідження.** У статті застосовано комплексний *дискурсивно-філософський підхід*, який поєднує аналіз текстуальних і матеріальних джерел з антропологічно-етнографічними, міфологічно-архетипічними та історико-компаративними методами. *Дискурсивний аналіз* використано для виявлення способів, якими сакральний дискурс формує жіночу суб'єктність та сакралізує тілесність. *Міфологічно-архетипічний* підхід дозволив інтерпретувати жіночу тілесність через призму циклічних принципів буття та культурних архетипів, що фіксують патріархальні й сакральні моделі. *Антропологічно-етнографічний* метод забезпечив аналіз ритуалів та соціокультурних практик (наприклад, вагар у сомалійських спільнотах та ритуал «комори» в українській традиції), що демонструють процеси соціалізації та морального контролю. *Історико-компаративний* аналіз дозволив порівняти практики різних культур і релігійних систем (іслам, буддизм, дохристиянські традиції) та виявити закономірності трансформації жіночої тілесності у різних соціокультурних контекстах. *Феміністично-критичний* підхід забезпечив оцінку патріархальних норм і виділення альтернативних моделей жіночої тілесності та духовної реалізації. Такий синтез методів дозволив об'єднати філософську, соціокультурну та антропологічну перспективи і комплексно дослідити сакральний вимір жіночої суб'єктності.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** У сучасних гуманітарних студіях саме поняття «дискурс» трактується неоднозначно, немає єдиного підходу, який би охопив всі контексти його вживання. Це водночас і лінгвістичний, і соціокультурний феномен. Як зазначає А. Куліш, «такий дискурс виникає та еволюціонує в соціумі, культурі, життєвому світі людини; він здатний не тільки відчувати на собі вплив соціокультурного середовища, а

й справляти на нього зворотний активний вплив. Цей вплив дискурсу на соціум може бути і позитивним, і негативним, і навіть згубним для самого соціуму» [14, с. 180]. Під сакральним дискурсом розуміється система смислів, символів, ритуалів та наративів, що формують особливу мову опису й переживання священного. Він охоплює релігійні тексти й догмати, обрядову практику, морально-ціннісні настанови та символічні коди, через які суспільство інтерпретує і впорядковує жіночий досвід. Сакральний дискурс конституює специфічний простір значень, у межах якого індивідуальний і колективний жіночий досвід набуває трансцендентного виміру та легітимності, отримує символічне закріплення та стає частиною колективної пам'яті й духовної традиції. Жіноча суб'єктність формується в межах філософії сакрального, де індивідуальне життя набуває онтологічної глибини через включення в ритуально-символічний універсум та соціокультурні практики. Жіноча суб'єктність постає не просто як соціальна конструкція, а як метафізичний проєкт, що виявляє феномен жінки у філософському дискурсі в його онтологічній і культуротворчій перспективі. У цьому контексті міфологія постає як первинний символічний горизонт, у межах якого сакральний дискурс набуває особливого сенсу та історичної тривалості. Міфологічні наративи структурують уявлення про жіноче як особливий онтологічний принцип, закорінений у космічному порядку та циклічності буття. Через міф жіноча суб'єктність співвідноситься з фундаментальними вимірами існування – народженням, життям, смертю та відновленням, набуваючи універсального значення, що виходить за межі індивідуального досвіду (Міфи Ісиду, Деметру і Персефону, Мокош та інші).

Архетипи жіночності, сформовані в міфологічній свідомості, виконують роль стійких смислових моделей, які відтворюються у ритуалах, образах, заборонах і нормах соціокультурних практик. Вони не лише кодують очікувані форми жіночої поведінки, а й формують глибинні сценарії самоусвідомлення жінки, визначаючи межі дозволеного, бажаного й сакрально значущого. У

цьому сенсі архетипи функціонують як посередники між трансцендентним і соціальним, забезпечуючи спадкоємність культурної пам'яті та стабільність символічного порядку. Міфологія та архетипи не просто доповнюють сакральний дискурс, а конституують його внутрішню логіку, в межах якої феномен жінки постає як культурно й метафізично осмислений спосіб буття, що поєднує онтологічну глибину, символічну насиченість і соціокультурну вписаність у традицію. Особливої уваги в цьому контексті заслуговують ритуали переходу, пов'язані з тілесними та екзистенційними змінами, адже саме вони фіксують момент входження жінки в новий онтологічний статус. Такі практики виконують подвійну функцію: з одного боку, вони легітимізують трансформацію жіночої ідентичності в очах спільноти, а з іншого – вписують індивідуальний досвід у більш широкий міфологічний і сакральний порядок. Специфічним прикладом ритуалізованого переходу між життєвими етапами є практика вагару, що реалізуються у конкретній соціокультурній традиції сомалійських спільнот, перетворюючи перехідний момент жіночого життя на подію сакрального порядку. Міфологічний вимір цієї практики проявляється у її зв'язку з архетипами жіночого переходу, очищення та трансформації. Жіноча тілесність осмислюється як потенційно небезпечна і водночас сакральна сила, яка потребує контролю, упорядкування та ритуального оформлення. Через це практика вагару закріплює уявлення про жіноче як про особливий онтологічний стан, що перебуває на межі між природним і соціальним, тілесним і трансцендентним.

Незважаючи на глобальні міграції, вагар зберігає свою сакральну роль навіть у діаспорі. Відомі випадки, коли сомалійські чоловіки перевозили вагар до Європи як захисний талісман для новонароджених, особливо синів. У цьому жесті ми можемо побачити не просто збереження традиції, а її трансплантацію в новий соціокультурний ґрунт, де вагар зберігає свою функцію як духовна зброя та символ благословення (сааїдо). Той, хто тримає вагар, вважається носієм божественного захисту й сили – знак архетипної присутності жіночого

сакрального начала. Для посилення магічного впливу вагар оздоблюють сумішами трав (ксілдід, ксабасууд), жиром із шлунка овець (хайд) та металевими предметами. Всі елементи зв'язуються у складний талісман, який акумулює силу природи, тіла та духу. Легенди пов'язують вагар зі священними деревами (африканська олива, сикомор, ялівець), які вважаються вмістилищами духів-покровителів. Дерево тут не лише матеріал, а жива сутність та суб'єкт сакрального діалогу. У трансформації дохристиянських ритуалів можна прослідкувати процес філософського адаптаційного синкретизму. Жінки, які раніше несли до гробниці Ав-Бархадле дерев'яні фігурки як символ дитини, тепер носять Коран у слінгу – текст замінює тілесність, але функція лишається: це ритуал закликів благословення. На самому святилищі простежуються християнські хрести, фалічні стели, ісламські мавзолеї, магічні джерела, – всі ці елементи утворюють поліфонію релігійної ідентичності, що осмислює тіло, простір і трансцендентне як єдину цілість. Дерев'яні палиці та скульптури, які передають юнакам і дівчатам під час ритуалів ініціації (наприклад, сіке в оромо), втілюють особисту силу, зв'язок із предками та прийняття нової соціальної ролі. У народу консо такі скульптури розміщують на могилах, увічнюючи життєві досягнення людини: полювання, шлюби, участь у війнах [15].



**Рис. 1.** Вагар, 2013 р.

Джерело: Mire S. Fertility and Phallic Stelae: Cushitic Sky-God Belief and the Site of Saint Aw-Barkhadle in Somaliland. *African Archaeological Review*. 2015. Vol. 32(3). DOI: <https://doi.org/10.1007/s10437-015-9181-z>

Таким чином, вагар – це не просто артефакт або етнографічна деталь. Це ключовий носій дохристиянської уяви про трансцендентне, родючість та феномен жінки. Він втілює філософію тілесного сакрального, в якому магічне, релігійне та космогонічне поєднуються в єдиний міфо-ритуальний наратив, що й у наші часи формує колективну пам'ять та ритуальну практику сомалійського суспільства.

Трансценденталізація жіночого досвіду проявляється у тому, що індивідуальні переживання жінки виходять за межі повсякденного та тілесного і набувають універсального, символічного значення. Наприклад, у традиційному ісламі мати має високий духовний статус, про що свідчить також відомий вислів, який приписується Пророку Мухаммаду «рай під ногами матерів», у цьому глибокому висловлюванні міститься суть материнського пріоритету, надання духовного значення служінню та послуху матері: «О Посланець Аллаха! Я хочу вийти і битися (в джихаді) і прийшов запитати твоєї поради. Він спитав: «Чи є у тебе мати?». Той відповів: «Так».

Він сказав: «Тоді залишайся з нею, бо рай у неї під ногами» [9]. Возвеличення функцій матері подається як моральний обов'язок, а не соціальна угода. У хадісах Пророка Мати має «триразову перевагу» перед батьком, що визнає її значення, але водночас звужує жіночу суб'єктність до ролі матері. Ідеал матері, яка виносила, народила, вигодувала, трансформується у соціальний імператив. Про це йдеться в хадисі від Абу Хурайри, де чоловік запитав Пророка (мир йому і благословення Аллаха): «Хто з людей найбільше заслуговує на моє добре ставлення?». Він відповів: «Твоя мати». Той знову запитав: «Хто наступний?». «Твоя мати», – знову відповів Пророк. Він запитав: «Хто наступний?» Пророк знову сказав: «Твоя мати». Він знову запитав: «А потім хто?». На що він відповів: «Тоді твій батько». В іншому переказі говориться: «Твоя мати, потім твоя мати, потім твоя мати, потім твій батько, потім твій найближчий, потім найближчий» [9].

Буддійський чернець, фахівець з раннього буддизму та медитації проф. Бхіккгу Аналайо особливу увагу приділяв дослідженню питання карми та жінок. Він зазначає, що в коментарях до Дхаммапади, яка є однією з найвідоміших і найавторитетніших збірок буддійських канонічних текстів, сказано: «Чоловіки, які зрадили своїх дружин з чужими дружинами, після смерті будуть мучитися сотні тисяч років у пеклі; повернувшись до людського існування, вони впродовж 100 перероджень народжуватимуться жінками. Жінки, які мають заслуги і не хочуть народитися жінкою та висловлюють своє бажання «Нехай ця наша заслуга призведе до отримання переродження чоловіком», після смерті отримують переродження чоловіком» [16, с. 111-112]. Ця цитата дозволяє нам простежити складну взаємодію між доктриною карми, уявленнями про тілесність і гендерною ієрархією у буддійській традиції. Згідно з наведеним фрагментом, морально негативні дії чоловіка (зрада) призводять до його покарання у вигляді тривалих страждань у пеклі та подальших перероджень у жіночому тілі, тоді як заслуги добродісної жінки дають їй змогу переродитися чоловіком. Така логіка демонструє не лише

кармічну умовність тілесності, але й виразну ієрархізацію статей, за якої чоловіче тіло асоціюється з перевагою, а жіноче з моральним спадом. Ми бачимо, що у цьому контексті тілесність розглядається як етично зумовлений феномен, символічне втілення внутрішнього морального стану. Це відповідає загальному буддійському баченню тіла як результату попередніх дій та дозволяє інтерпретувати стать як змінну і умовну категорію. Проте така гнучкість у трактуванні тілесності супроводжується релігійно санкціонованим патріархальним дискурсом, який закріплює домінування чоловічого як більш сприятливого для духовного розвитку. Таким чином, фрагмент ілюструє, як відтворюються соціокультурні уявлення про перевагу та ієрархічність чоловічого начала. Водночас гендерна тілесність показана не як сталий, а кармічно та культурно сконструйований феномен.

Ще один із ключових фрагментів *Samyutta-nikāya*, на який звертає увагу Бхіккгу Аналайо, демонструє потенціал ранньобуддійського тексту до переосмислення гендерних упереджень. Мова йде про короля Пасенаді, який висловлює незадоволення через народження доньки, що відображає типове для тогочасної індійської культури ставлення до жіночого народження як до менш бажаного. У відповідь на це Будда промовляє: «Жінка може бути кращою за чоловіка, правителькою людей, вона може бути мудрою та добродісною, вірна тещі. Чоловік, народжений від такої матері, може бути героєм і царем. Син такої щасливої жінки може навіть правити королівством» [16, с. 117]. Цей фрагмент заслуговує на увагу як альтернативна антропологічна модель, у якій жінка не маргіналізується, а, навпаки, постає як джерело сили, мудрості та легітимності влади. На відміну від численних доктринальних текстів, у яких жіноче тіло трактується як результат несприятливої карми, тут Будда не просто нейтралізує гендерну упередженість, а навпаки активно підкреслює жіночу тілесність у категоріях моральної гідності та політичної сили. Цей уривок може бути прочитаний як етична інтервенція у контексті традиційного гендерного мислення. Він не

лише кидає виклик нормі, а й пропонує нову систему цінностей, де стать не є визначальним чинником вартості чи духовного потенціалу особи.

І останній уривок, який ми розглянемо, називається «Former Lives of Bhaddā Kapilānī». В ньому розповідається про попередні життя бхіккхуні Бгадди Капілані, що була ученицею Будди та очолювала спільноту з 500 монахинь. Одного разу, перебуваючи в усамітненні та глибокій медитації, Бгадда згадала численні минулі життя й усміхнулася. Її усмішку помітили інші монахині, підійшли до неї й запитали про причину радості. У відповідь Бгадда поділилася спогадом. У далекому минулому, за 91 еон, жив досконалий, пробуджений Учитель Будда Віпассін, слава якого поширювалася по всьому світу. У той час юнак на ім'я Брахмадева, спраглий до слави, впродовж семи днів і ночей тримав прикрашену парасолю над Буддою, прагнучи, щоб у майбутньому народитися жінкою такої краси, аби всі не могли відірвати від нього погляду. Після смерті він переродився у небесному царстві як найвродливіша з деві (богинь). Деві почали змагатися за неї, складаючи вірші. Переміг той, чия пристрасть була настільки глибокою, що він не знав, чи живий, чи мертвий. Саме він став її чоловіком. Завершуючи оповідь, Бгадда сказала, що тим юнаком, котрий тримав парасолю над Буддою, була вона: «Sisters, you should not have any doubt about this, the reason being [that you think]: The youth who at that time worshipped the Buddha by [holding] a bejewelled parasol above him, was he someone else? It should not be seen in this way. The youth at that time was me» [16, с. 131].

Цей текст не лише репрезентує життєпис святої, а й демонструє глибоке морально-метафізичне осмислення жіночого досвіду в контексті буддійської доктрини. Він ілюструє, що навіть жіноче народження, яке в деяких традиціях вважається менш сприятливим для духовного розвитку, не є перешкодою для досягнення просвітлення за наявності віри, рішучості та накопичення заслуг. Бгадда згадує не лише поклоніння Будді Віпассину, а й свої прагнення народжуватись жінкою протягом численних життів. Її здатність до анамнезису

(пригадування минулих народжень) подається як ознака просвітленості, а не як буденне чи зневажливе явище. У тексті наголошується, що вона свідомо прагнула залишатись у жіночому тілі попри культурні упередження. Це формує альтернативне бачення жіночої тілесності як повноцінного інструмента духовного шляху, а не перешкоди. Отже, на наведених прикладах ми спостерігаємо трансценденталізацію жіночого досвіду: тілесність жінки не знецінена, а навпаки, піднесена як шлях до звільнення. Такий наратив руйнує традиційну дихотомію «тіло-жінка – дух-чоловік», що характерна для патріархальних дискурсів. Перед нами постає альтернативна буддійська антропологія жіночності, у якій жіноче тіло розглядається не як втілення страждання чи слабкості, а як активний і повноцінний носій духовної реалізації. Разом із тим, аналізовані фрагменти виявляють внутрішню амбівалентність буддійської традиції щодо жіночого начала. З одного боку, ми бачимо чітке відтворення патріархальних уявлень про жіноче народження як покарання або менш сприятливу форму буття (як у коментарях до Дхаммапади); з іншого боку, жінка репрезентується як мудра, добродісна, здатна не лише до просвітлення, а й до лідерства в спільноті. Підсумовуючи, хочемо відзначити, що буддійський канон у своєму первинному вигляді не є ані цілком емансипативним, ані остаточно репресивним щодо жінки. Гендерна тілесність одночасно постає і як кармічний наслідок, і як потенційно сакральна форма духовної реалізації. Саме ця багатогранність відкриває можливість для критичного сучасного феміністичного переосмислення буддійської традиції.

Особливий інтерес для нашого дослідження в перспективі формування аскетичного ідеалу жіночої тілесності становить праця І. Ігнатенко «Жіноче тіло у традиційній культурі українців», у якій подано ґрунтовний і концептуально виважений аналіз комплексу звичаїв та повсякденних соціокультурних практик традиційного українського суспільства [17]. У межах культурно-антропологічної перспективи феномен жінки розкривається через призму жіночої тілесності, що формується у соціально впорядкованому

і символічно навантаженому просторі, включеному у сакральний дискурс культури. Жіноче тіло не лише регламентується та підлягає суворому контролю, а й сакралізується як особливий вимір буття, через який вибудовується уявлення про гармонію між людиною, громадою та космічним порядком. Соціальність жінки в традиційній культурі визначалася її включеністю у систему родових, релігійних та моральних відносин. Формування ідентичності жінки в традиційній культурі відбувалося шляхом соціалізації, де ключову роль відігравали соціокультурні й релігійні механізми, інтегровані в щоденний побут і обрядову практику. Саме через участь у ритуалах, дотримання табу, засвоєння уявлень про «чисте» і «нечисте» жінка включалася в колективний світ цінностей і норм, які визначали допустимі межі її тілесного й соціального існування. Така система моральних настанов формувала нормативний образ жінки феномену жінки – стриманої, слухняної, цнотливої, зорієнтованої, насамперед, на репродуктивну функцію як умову збереження соціальної та символічної рівноваги спільноти. Сконструйована в традиційній культурі модель жіночої суб'єктності була спрямована не на утвердження індивідуального тілесного досвіду чи автономної самореалізації, а на його підпорядкування колективним цінностям і соціальним нормам. У цьому сенсі ідентичність жінки постає як похідна від сакрально санкціонованого порядку, що забезпечує відтворення усталеного культурного ладу та підтримання уявної гармонії буття, де особистість розчиняється в логіці традиції та соціальної необхідності.

Для ілюстрації ми вирішили обрати ритуал «комора». Одним із ключових етапів «формування» жіночого тіла в традиційній українській культурі вважався перший статевий акт, який символічно перетворює дівчину на жінку. За правилами, він мав відбутися після весільних обрядових дій, на території молодого, у спеціально підготовленому приміщенні – коморі (звідки й походить назва обряду). Обряд «комори», що полягав у перевірці нареченої на цноту, був одним із кульмінаційних моментів весільного ритуалу й у деяких

регіонах, зокрема на Поліссі, зберігався до середини ХХ століття. На Київщині, Полтавщині, Чернігівщині, Поліссі він був одним із найважливіших елементів весілля, тоді як у Слобожанщині чи Центральній Україні – зустрічався епізодично. Цей ритуал мав не лише інтимне, а й чітко соціальне значення. Його реалізація здійснювалася в присутності родичів, весільної спільноти, іноді з прямим втручанням у подію: перевірка білизни, символічне слухання під дверима, опосередковані запитання на кшталт «чи капнуло?», «чи була червона калина?», – усе це було іманентною частиною ритуалізованого контролю жіночого тіла з боку громади. Молоді не залишалися наодинці: їх супроводжували свахи, дружки, родичі, які сліdkували за результатом і оцінювали «чесноту» нареченої. «...Йдіть, діти, спочивать; як сей хліб святий і величний, щоб і ви чесні були», «...стелимо гарненько, щоб було м'якенька, стеліте околоти, щоб легше було проколоти, стужіте дишля, щоб калина вийшла» [17, с. 90].

Перед входом до комори наречену перевдягали у нову сорочку, що символізувало повне оновлення, очищення тіла – ніби «перезапуск» жіночої тілесності. Комора розташовувалась у межовому просторі – не хата, але й не відкритий двір, отже, вона уособлювала перехідний стан. Наречений і наречена перебували в символічному інтермедіальному статусі: ще не чоловік і жінка, але вже не діти. Господар прибирав комору, встановлював ліжко – обряд мав відбуватися за будь-якої пори року. У цьому контексті тіло жінки ставало об'єктом символічної інспекції, а дефлорація – публічним доказом відповідності норми. Мета статевого акту не полягала у вияві любові чи пристрасті – він мав підтвердити чесноту, а не сексуальність. Час акту був лімітований (5–30 хвилин), з чіткою установкою: «щоб капнуло». Тиск, пов'язаний з очікуванням крові та перевіркою, формував у дівчини тілесну сором'язливість, контрольованість, внутрішню цензуру і почуття провини, навіть у разі дотримання всіх норм.

Таким чином, у ритуалі «комори» жіноче тіло перетворювалося на текст, який мав підтвердити цінність дівчини. Її суб'єктність не задавалася внутрішньою волею, емоційним досвідом чи індивідуальним вибором – вона конструювалася ззовні, через погляд спільноти, моральну й фізичну інспекцію, ритуальний сценарій. Така модель не виховує тілесну свободу, а дисциплінує тіло, формуючи аскетичний ідеал жіночності, в якому жінка має бути чистою, стриманою, контрольованою та постійно готовою до перевірки. Цей ритуал стає засобом нормалізації тілесного і гендерного порядку: через «комору» відтворюється патріархальна ієрархія, а жіноча тілесність піддається легітимації з боку чоловіка, родини, громади. Жіноча честь постає публічною цінністю, яка має бути доведена через кров – символ фізичної чистоти. Цікаво, що червоний колір, який супроводжував ритуал – стрічки, калина, вино, настоянки – символізував насичене життя, енергію, молодість, але в цьому випадку ставав знаряддям інспекції, не радості, а підтвердження моральної чистоти. Натомість у разі виявлення відхилення від норми активувалася система стигматизації: іронічні дії, сором, обрядове приниження. Так, «каліну» могли добувати руками свахи, якщо чоловік не справлявся. У деяких випадках його замінював старший дружок – символічний акт втрати суб'єктності жінкою і водночас зміцнення чоловічої домінації. Символи «нечесності» були промовистими: іржаві чи діряві предмети, пиріжки з попелом чи маком, які натякали на «зіпсованість» жінки та її непридатність. Наречену змушували товкти мак, показуючи, що дівчина вже була «товчена», водили навколо порожньої ступи з товкачем, що символізувало статеві органи. Щоб показати презирство до такої жінки, готували пиріжки з попелом. Батьку надягали солом'яний хомут та били кнутом, потім примушували його виносити на дах старе колесо, далі розмішували сажу з водою та смолою і вимашували ворота, щоб всі бачили ганьбу, – форма публічного приниження не лише жінки, а й її роду [17].

На нашу думку, ритуал «комори» презентує приклад соціокультурного механізму, в якому жіноча тілесність підпорядковується нормативній матриці патріархального порядку, а суб'єктність жінки редукується до стану тілесної ознаки. У культурно-філософському сенсі, ми маємо справу з аскетичним проєктом жіночності, де сексуальність не реалізується, а пригнічується. Такий ритуал транслює не лише уявлення про честь, а й виробляє стійку стигматизацію. Все, що відхиляється від норми (навіть у межах уяви чи чуток) підлягає покаранню, тілесному приниженню, а іноді й сакралізованому насильству. Через це жіноче тіло стає об'єктом постійного підозріння, сумніву, перевірки. Тілесна чистота стає метафізичним критерієм моральності, а порушення норми – соціальним злочином, що тягне за собою ганьбу роду. Ритуал «комори» не просто легітимізує певний стан жіночого тіла – він виробляє моральну тілесність через механізми страху, покори, сорому, обмеження й очікуваної дисципліни. Це форма тілесного насильства, замаскована під культурну традицію, що формує у жінки не самосвідомість, а покірність. Ідеал жіночності тут – це не тіло, що любить, а тіло, що підкоряється.

Ритуали, незалежно від рівня формалізації, надають жінці нового статусу, який у багатьох африканських культурах не є автоматично підлеглим. Завдяки ініціації дівчина не просто «стає жінкою», вона стає частиною спільноти. Це втілення філософії «umunthu»: жіночність – це результат колективної взаємодії. У межах ритуалів дівчат навчають як соціальним, так і сексуальним ролям – задовольняти чоловіка, танцювати, а також практиці «витягування губ». Це традиційна практика модифікації жіночого тіла, яка полягає в розтягуванні малих статевих губ у дівчат або молодих жінок, зазвичай у період до або під час статевого дозрівання. Практика носить ритуально-культурний, гендерно-соціальний і сексуально-естетичний зміст, і є поширеною серед народів Центральної, Південної та Східної Африки. Її метою є підготовка до шлюбу, адже вважається, що витягнуті губи роблять

жінку більш привабливою і бажаною для чоловіка. Крім того, згідно з місцевими переконаннями підвищується сексуальне задоволення, також це є ознакою жіночої зрілості та символом входження дівчини в жіночу статеву ідентичність. Хоча юридично це не є каліцтвом, ООН і ВООЗ класифікують цю практику як шкідливу традицію, що порушує тілесну автономію. У деяких громадах також зберігається практика фісі – сексуальний акт із новоініційованою дівчиною, що вважається частиною секретного ритуалу дефлорації. Заборона на розголошення підтверджується страхом сакрального покарання. Сексуальне знання в цьому контексті розглядається як фундамент жіночої зрілості. Незважаючи на вплив християнства, багато традицій, зокрема сексуальна підготовка до шлюбу, залишилися чинними і зараз. У християнських громадах ритуали ініціації трансформувалися у виховні практики з акцентом на цнотливість, однак фактична терпимість до сексуальності залишається. Релігійна й етнічна ідентичність значно впливають на форму й зміст ритуалів. Менархе – це не лише фізіологічний факт, а механізм соціального оформлення жіночої суб'єктності, що реалізується через спільноту, сексуальність, взаємозалежність і відповідальність. Шлюб і материнство становлять основу жіночої ідентичності. Бездітність часто знижує соціальний статус жінки, а народження дітей – підвищує і її, і авторитет чоловіка. Материнство виконує не лише особисту, а й суспільну функцію. Дитина в культурі Малаві – не просто бажання, а обов'язок. Материнський статус є запорукою соціальної гідності жінки [18].

Ритуали менархе, вкорінені у філософії *umunthu*, реалізують функцію передачі знань не через формальну освіту, а через ритуальне навчання, у якому переплітаються символ, міф, тіло і спільнотна взаємодія. Ці практики забезпечують міжпоколінневу спадкоємність та стійкість жіночої культурної ідентичності. Філософія *umunthu* є традиційною африканською «концепцією людяності», яка ставить у центр взаємозалежність, солідарність і колективну ідентичність. Порівняємо схожу соціально-культурну практику з менахре в

Малаві практику Вале племені Еконда (Конго), що теж фокусується на трансформації жіночої ідентичності, тілесності та символізму. Обидва ритуали показують конкретику африканських практик тілесного знання, в яких тіло жінки стає носієм смислу, соціального статусу і філософської взаємозалежності. Ритуал Вале (Walé) відбувається в період постнатального усамітнення та соціальної трансформації жінки після народження першої дитини, і триває впродовж 2-3 років, коли жінка ізолюється від звичного соціального життя, покриває тіло червоною пудрою з деревини нгола (ngola), що виконує як естетичну, так і сакральну функцію. В цей час жінка зберігає обмежений контакт із чоловіками та іншими членами громади, готується до повторного «входження» у суспільство, але вже як повноцінна зріла жінка та мати. Такий стан не вважається маргіналізацією, а, навпаки, є статусом честі й визнання, який вимагає часу та ритуального дотримання обмежень. Walé – це ініціація через материнство. Червона пудра з дерева нгола є центральним символом цієї практики. Її значення має декілька аспектів, зокрема, асоціюється з менструацією, родючістю, народженням (червоний – колір крові та життя), виступає сакральною індикацією трансформованого статусу жінки як носія нового життя; через пудру, зачіски, орнаменти, Walé демонструє тілесну видимість знання, сили та дисципліни. Така своєрідна перформативна тілесність надає тілу матері соціального смислу. Завершення періоду Walé супроводжується ритуальним поверненням до спільноти – великим святом, де жінка співає авторські пісні, в яких розповідає про свою самодисципліну, чесноти, терпіння; виконує ритуальні танці, іноді в супроводі дітей або інших жінок. Також публічно отримує визнання спільноти, їй дарують подарунки, шанують, підкреслюючи заслуги вже як матері. Такий момент стає кульмінацією соціального становлення: жінка не лише стала матір'ю, але й довела гідність цього статусу: «...when maternity leave comes to an end, there is a big party called “the leaving ceremony”. It is time to return to the outside world. In order for this ceremony to take place, the boyfriend must pick her up and pay for

the expenses of the party. If there are also outstanding debts, this is the time to settle them» [10].



**Рис. 2.** Вале прибуває на місце проведення заходу, щоб відсвяткувати закінчення декретної відпустки.

Джерело: [https://kumakonda.com/maternity-leave-in-congo-rdc-tribe-ekonda/?utm\\_](https://kumakonda.com/maternity-leave-in-congo-rdc-tribe-ekonda/?utm_)

Важливо не просто народити, важливо стати Walé. Завершальним етапом церемонії материнської відпустки є ритуальний стрибок вале з спеціально збудованої чоловіками вежі. Вона виготовлена з природних матеріалів лісу та оснащена системою блоків і мотузок, що забезпечує підйом вале на її вершину. Після підйому жінку різко скидають униз з висоти приблизно чотирьох-п'яти метрів. Цей стрибок супроводжується значним фізичним навантаженням і несе ризик травм, включно з переломами, що підкреслює його інтенсивність та важливість. Утриматися під час падіння є ключовим завданням, оскільки цей елемент ритуалу символізує остаточний перехід і прийняття нової соціальної ролі. Ритуал має глибоке символічне

значення, – він уособлює «стрибок у свободу», який знаменує вихід вале з періоду материнської відпустки та підтверджує її готовність до виконання ролі матері й повноцінного члена спільноти, ритуал демонструє важливість тілесних практик у формуванні ідентичності та соціального статусу жінок у відповідних громадах, де тілесні випробування слугують засобом передачі культурних цінностей та підтвердження соціального становища [10].

Отже, *Walé* – це не просто звичай, а філософська практика, в якій реалізується кілька важливих ідей: материнство як процес, а не лише біологічний факт; соціальна тілесність – тіло стає «текстом», що читається громадою; колективне визнання як джерело ідентичності. Жіночість проявляється через етичний статус, що здобувається через дотримання норм, а не лише через стать. Таким чином, у практиці *Walé* бачимо поєднання африканської онтології, що проявляється в бутті через спільноту, гендерну ініціацію, тілесну поетику й соціальне естетичне мислення. Це яскравий приклад того, як ритуал не лише відображає, а творить жіночу суб'єктність як результат взаємодії, символів і визнання.

У багатьох південноафриканських культурах ритуали переходу символізують дорослішання дівчат, відображаючи не лише культурну спадкоємність, а й уявлення суспільства про жіночу гідність, поведінку та соціальний статус. Попри юридичні заборони та міжнародні стандарти захисту прав людини, окремі з цих практик і надалі залишаються поширеними, часто з негативними наслідками для самих дівчат. Нещодавно Південноафриканська рада з наукових досліджень у галузі гуманітарних наук (HSRC), за підтримки Спільної програми UNFPA–UNICEF, яку фінансує Канада, оприлюднила звіт про культурні ритуали переходу в Південній Африці. У документі розглядаються шкідливі наслідки деяких із них і запропоновано стратегії пом'якшення ризиків. «Ми прагнули з'ясувати, чому ці незаконні практики досі існують, і які соціальні та культурні механізми сприяють їх збереженню», – зазначила стратегічна керівниця HSRC докторка Н. Зунгу в коментарі для

HSRC Review [19]. Серед таких ритуалів звіт називає «umemulo», тестування на цноту та «ukuthwala», які досі практикуються у провінціях Квазулу-Натал і Східному Кейпі. Учасники дослідження підкреслюють їх значення для збереження традицій, формування ідентичності та згуртування громад.

«Umemulo» – це ініціативна церемонія, що відзначає досягнення повноліття дівчиною (приблизно у 21 рік). Вона включає пісні, танці та ритуали, які символізують готовність до шлюбу. У піснях, що лунають під час обряду, звучать теми незайманості, соціального статусу та тілесності: «Make him come and see the girl, she is still a girl, make him bring a cow» («Хай він прийде і побачить дівчину, вона ще дівчина, хай він принесе корову»). Ці рядки одночасно відображають патріархальне уявлення про жіночу «цінність» та традицію лоболо (викуп за наречену у вигляді худоби). Впродовж семи днів перед церемонією дівчина перебуває в символічній ізоляції в традиційній хатині) де навчається пісень і танців разом із подругами. Це час трансформації її ідентичності у статус дорослої жінки. Вони співають жартівливі, іноді еротичні пісні, які слугують не лише розвагою, а й засобом жіночої солідарності, соціалізації та переходу до нового статусу. Дослідниця Н. Тернер, фахівчиня з африканських мов, антропології та народного фольклору, присвятила багато праць аналізу жанру izibongo (хвалебно-сатиричної поезії), зокрема пісень amasulo omgonqo. У статті «Humor and scatology in contemporary Zulu ceremonial songs» вона аналізує, як зулуські дівчата використовують грубий, подекуди табуйований гумор як інструмент соціального коментаря та маркування меж. Наприклад, пісня «I will show you my buttocks...» розкриває теми сексуального сорому, водночас руйнуючи табу й демонструючи подвійне значення жіночого тіла як об'єкта ритуалу і джерела сміху [11]. Особливе значення має також жир з коров'ячого шлунка (umhlwehlwe), яким намазують дівчину під час танцю ukusina. Якщо жир розпливається, це вважається ознакою втрати невинності, і церемонію припиняють. Ще одним елементом є спис (isinqindi або umkhonto), який

дівчина тримає або кидає, символізуючи силу, захист родинних цінностей і готовність до шлюбу.

Попри заборону для осіб до 16 років, тестування на цноту залишається поширеним. Огляд здійснює старша жінка, а на лоб дівчини, яка пройшла перевірку, наносять білу глину (*imbola*). Відсутність цієї позначки публічно вказує на втрату цноти, що може призвести до стигматизації та приниження, як для дівчини, так і її родини. Дослідники HSRC вказують на психологічну травматичність цієї практики та її потенційно дискримінаційний характер. Ще однією проблемною практикою є *ukuthwala* – викрадення дівчат з метою примусового шлюбу, яке дедалі частіше супроводжується насильством. Ця практика є викривленням добровільної традиції *ukugcagca*, коли пара добровільно втікала, щоб пришвидшити шлюб. Зараз ця традиція перетворилася на форму гендерного насильства, особливо щодо дівчат із малозабезпечених родин. Часто батьки погоджуються на викрадення в обмін на *lobola*. Під час церемоній *umetulo* дівчата стають мішенню для викрадачів через свій соціальний статус, зовнішність і символічну «чистоту». Свідчення вказують на випадки побиття, змушування приймати *muthi* (традиційні ліки), змішані з *insila* (брудом з тіла жениха). Часто дівчата не можуть повернутися додому через вагітність, а викрадачами стають вдовці або чоловіки, яким раніше було відмовлено.

Згідно з HSRC (2024), громади нерідко сприймають ритуали як відповідь на соціальні виклики – бідність, безробіття, епідемії. Водночас деякі з них, не зважаючи на свою «традиційність», порушують права дівчат і підтримують патріархальні установки. Як зазначає Н. Тернер, навіть ритуальні пісні функціонують як засіб соціалізації та контролю: «...the use of vulgar and scatological humour in such songs functions not only as entertainment but also as a mechanism of socialization and boundary-marking» [11]. У висновках звіту підкреслено важливість не лише правового регулювання, а й міжсекторальної взаємодії з родинами, громадами, активістами, релігійними лідерами та

правоохоронцями. Рекомендовано інформувати громади про права дівчат, підтримувати постраждалих і зміцнювати партнерства на місцевому рівні. Попри ризики, учасники дослідження визнають важливу роль ритуалів у збереженні культурної спадщини, передачі традицій наступним поколінням і згуртуванні громади.

У сакральному дискурсі жіноче часто пов'язується з ідеями творчості та творчої діяльності, народження і відтворення життя, символічного оновлення світу. Через ці виміри жіноча суб'єктність постає як динамічний процес трансформацій, у якому поєднуються індивідуальний досвід і колективна ментальність, стабільність цінностей і їх історична змінність. Наприклад, у традиційних українських громадах створення обрядових тканин та вишивок було не просто декоративним мистецтвом, а формою сакральної творчості. Орнаменти вишивок – рослинні, геометричні чи міфологічні мотиви – кодували архетипні смисли жіночності, символізували родинне благополуччя, плодючість і гармонію буття. Кожна жінка, що виконувала вишивку для весільного рушника чи обрядового одягу, брала участь у трансформації соціального та сакрального простору, втілюючи свій індивідуальний досвід у колективній традиції [20].

Схожим чином, у ритуалі менархе у Малаві або практиці вагару у сомалійських спільнотах жінка через виготовлення ритуальних атрибутів, декорування простору та виконання обрядових дій формує символічний текст свого переходу від дівчини до жінки. Тут творчість виступає засобом соціалізації та інтеграції в колективну ментальність, а одночасно відкриває простір для індивідуального самовираження в межах культурних та сакральних норм. Ще один приклад можна знайти у творчості жінок у релігійних спільнотах, де під час підготовки до священних свят вони створюють обрядові композиції, ікони або декорації для храмів і культових просторів. У цьому випадку творча діяльність стає посередником між людиною та трансцендентністю, дозволяючи жінці через символічне

відтворення світу пережити власний досвід сакрального та зберегти культурну пам'ять.

Сучасною ілюстрацією сакрального та творчого виміру жіночої суб'єктності може слугувати філософський перформанс «В колі світла», здійснений одеськими жінками-науковицями у 2021 році [21]. Подія поєднувала елементи мистецької імпровізації, античної естетики та філософського осмислення науки, створюючи особливий хронотоп, у якому наукова діяльність та культурні практики взаємно трансформували одна одну. Учасниці перформансу – докторки наук, професорки та завідувачки кафедр – через створення обрядових композицій, імпровізованих дискусій та сценічних образів репрезентували творчу активність і соціалізацію наукового досвіду, демонструючи, як індивідуальний талант і колективна ментальність у гармонії формують новий сенс жіночої участі у публічному просторі. Подібно до традиційних ритуалів та сакральних практик, у яких жіноча творчість кодує культурні смисли і забезпечує спадкоємність цінностей, перформанс «В колі світла» виступав поєднувальною ланкою між інтелектуальною, естетичною та трансцендентною складовими сучасного буття. Він підтвердив, що творчість жінки не обмежується художньо-ритуальною діяльністю, а поширюється на сферу науки та освіти, де формуються нові архетипи жіночності, поєднані з прагненням до гармонії, мудрості та онтологічної глибини.

**Висновок.** Отже, у сучасному гуманітарному знанні феномен жінки дедалі частіше осмислюється не лише як соціальна чи гендерна категорія, а як складний культурно-антропологічний і філософський конструкт, укорінений у сакральному дискурсі соціокультурних практик. У різних історичних і культурних контекстах образ жінки формується на перетині міфології, релігії та повсякденного досвіду, де архетипи жіночності виконують функцію символічних матриць, що задають уявлення про буття, гармонію світу та місце людини в ньому. Саме через сакральні наративи та ритуалізовані практики жіноче постає як особливий спосіб переживання трансцендентності й

водночас як форма соціальної впорядкованості. У межах традиційних культур жіночість репрезентується як ціннісно навантажений феномен, тісно пов'язаний із процесами соціалізації. Через релігію та релігійні соціокультурні практики відбувається включення жінки в колективний порядок, засвоєння нею норм, символів і моделей поведінки, що формують специфічний тип ідентичності. Жіноче буття осмислюється не лише в біологічному вимірі, а як культурна форма існування людини та особистості, де тілесність, моральність і духовність поєднуються в єдину систему смислів. Водночас феномен жінки не зводиться до пасивного носія традиції. Творчість у сакральному дискурсі – це не лише мистецька активність, а процес онтологічного та соціокультурного творення, де жіноча суб'єктність реалізується через поєднання індивідуального досвіду, архетипних смислів і колективних цінностей, забезпечуючи гармонію між особистістю, соціумом та трансцендентним порядком.

У результаті нашого дослідження можемо виокремити три базові *типи механізмів сакралізації жіночої тілесності та суб'єктності в межах сакрального дискурсу соціокультурних практик*:

1. Ритуально-ініціаційний – виявляється у практиках переходу (наприклад, сомалійський вагар, африканські ініціації, український ритуал «комори»), де жіноче тіло сакралізується як своєрідний простір трансформації статусу. Тілесність виступає носієм сакрального знання та символом включення жінки в колективний міфо-ритуальний порядок.
2. Нормативно-дисциплінарний – реалізується через ритуали контролю, перевірки та стигматизації, в яких сакралізація жіночого тіла поєднується з його соціальним підпорядкуванням. У таких практиках сакральне функціонує як інструмент легітимації патріархальних норм.
3. Трансценденталізаційний – простежується у релігійних наративах, де жіночий досвід наділяється універсальним духовним значенням (материнство, кармічні переродження, жіноче чернецтво), але водночас

залишається амбівалентним: сакралізація не завжди супроводжується емансипацією, а часто співіснує з ієрархізацією статей.

Порівняльний аналіз традицій ми здійснювали за такими критеріями як ступінь тілесного контролю; способи символічної легітимації жіночої ролі; співвідношення сакрального та соціального насильства та особливості суб'єктної агентності жінки у сакральній практиці. Застосування цих критеріїв дозволило показати, що сакральний дискурс не є однорідним: він одночасно може виконувати функцію онтологічного піднесення жіночого досвіду і в той же час виступати механізмом його соціального обмеження, формуючи різні моделі жіночої ідентичності – від дисциплінарно-аскетичної до трансцендентно-суб'єктної.

*Перспективи подальших досліджень* можуть зосередитися на аналізі сакрального та міфологічного дискурсу, архетипів жіночності та ритуалів переходу як механізмів легітимації тілесного та духовного досвіду жінки. Цікавим є порівняльне вивчення ролі жіночого тіла в різних релігійних і культурних традиціях, виявлення амбівалентності гендерних норм та механізмів соціокультурного контролю. Інтердисциплінарний підхід дозволить розкрити взаємодію між тілесністю, моральними нормами і сакральною символікою, формуючи цілісну модель жіночої суб'єктності у культурі.

### Список використаної літератури

1. Okur H., Genç M. F., & Özalp H. From Patriarchal Religious Discourse to Feminine Readings: The Hermeneutic Impasse of Women's Rights. *Women's Studies*, December 2025. DOI: <https://doi.org/10.1080/00497878.2025.2582631>
2. Nagesh N. V. Spiritual feminism in practice: the role of women and divine motherhood in Brahma Kumaris' vision of liberation. *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETIR)*. 2025. Т. 12, № 5 (May). pp. 364–

389.

URL:

[https://www.researchgate.net/publication/391930695\\_Spiritual\\_Feminism\\_in\\_Practice\\_The\\_Role\\_of\\_Women\\_and\\_Divine\\_Motherhood\\_in\\_Brahma\\_Kumaris%27\\_Vision\\_of\\_Liberation](https://www.researchgate.net/publication/391930695_Spiritual_Feminism_in_Practice_The_Role_of_Women_and_Divine_Motherhood_in_Brahma_Kumaris%27_Vision_of_Liberation) (дата звернення: 18.12.2025).

3. Poutiainen E. A feminism of the soul? Postfeminism, postsecular feminism and contemporary feminine spiritualities. *European Journal of Cultural Studies*. 2023. Vol. 27, Issue 6. DOI: <https://doi.org/10.1177/13675494231208718>

4. Härkönen M. Power and Agency in the Lives of Contemporary Tibetan Nuns: An Intersectional Study. Sheffield, UK ; Bristol, CT : Equinox Publishing, 2023. 252 p. DOI: <https://doi.org/10.1558/isbn.9781800503021>

5. Добровольська К. В. Сучасні феміністичні концепції у християнстві: релігієзнавчий аналіз: дис. ... д-ра філософії: 031 Релігієзнавство / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 2025. 211 с. URL: [https://ir.library.knu.ua/entities/publication/951e7590-a5c0-4e05-a229-b7a4a4a44ad9?utm\\_](https://ir.library.knu.ua/entities/publication/951e7590-a5c0-4e05-a229-b7a4a4a44ad9?utm_) (дата звернення: 18.12.2025).

6. Сукаленко Т. Мовні засоби експлікації гендерних стереотипів у сучасному українському масмедійному дискурсі. *Лінгвістика*. 2024. №. 2. Вип. 50. С. 118–128. URL: <https://ir.dpu.edu.ua/10.12958/2227-2631-2024-2-50-118-128> (дата звернення: 20.12.2025).

7. Сукаленко Т. Мовні одиниці у формуванні концепту «жінка» в сучасній українській лінгвокультурі. *Проблеми гуманітарних наук. Серія «Філологія»*. 2021. Вип. 47. С. 199–205. URL: <https://ir.dpu.edu.ua/handle/123456789/59> (дата звернення: 20.12.2025).

8. Жіночі виміри минулого: уявлення, досвіди, репрезентації. Монографія / під наук. Ред. О. Кісь. Львів: Центр міської історії; Інститут народознавства НАН України, 2023. 440 с. URL: [https://www.lvivcenter.org/publications/women-s-dimensions-publication/?utm\\_](https://www.lvivcenter.org/publications/women-s-dimensions-publication/?utm_) (дата звернення: 20.12.2025).

9. Abdullan O. Hadith About Mother 3 Times: Reasons for the High Priority in Islam. December 11, 2023. URL: <https://noblemarriage.com/blog/hadith-about-mother-3-times> (дата звернення: 20.07.2025).
10. Ortego A. Curious maternity leave in Congo (DRC). *Kumakonda, travel & culture blog*. 2023. URL: <https://kumakonda.com/maternity-leave-in-congo-rdc-tribe-ekonda/> (дата звернення: 18.07.2025).
11. Turner N. Humor and scatology in contemporary Zulu ceremonial songs. *Humor: International Journal of Humor Research*. 2018. Vol. 31(1). P. 65–83. DOI: <https://doi.org/10.1515/humor-2017-0113>
12. Петінова О. Б., Світлицька В. Р. Феномен жінки доби метамодерну. *Грані. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Грані, 2025, № 28 (5). С. 162-169. DOI: <https://doi.org/10.15421/172614>
13. Світлицька В. Р. Місце та роль жінки в іудаїзмі. *Грані. Науково-теоретичний альманах*. Дніпро: Грані, 2025, № 28 (3). С. 33-38. DOI: <https://doi.org/10.15421/172565>
14. Куліш А. Р. Дискурсологічні студії в Україні: основні поняття, терміни і проблеми. *Закарпатські філологічні студії*. 2023. Вип. 25, т. 1. С. 179–184. DOI: <https://doi.org/10.32782/tps2663-4880/2022.25.1.33>.
15. Mire S. Fertility and Phallic Stelae: Cushitic Sky-God Belief and the Site of Saint Aw-Barkhadle in Somaliland. *African Archaeological Review*. 2015. Vol. 32(3). pp. 93–109. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10437-015-9181-z>
16. Anālayo B. Karma and Female Birth. *Journal of Buddhist Ethics*. 2014. Vol. 21. P. 109–153. URL: <https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2014/01/Anaalayo-KarmaFemale-final.pdf> (дата звернення: 20.07.2025).
17. Ігнатенко І. Жіноче тіло у традиційній культурі українців. Харків : Клуб сімейного дозвілля. 2013. 223 с. URL: [https://chtyvo.org.ua/authors/Ihnatenko\\_Iryna/Zhinoche\\_tilo\\_u\\_tradytsiinii\\_kulturi\\_ukraintsiv/?utm\\_](https://chtyvo.org.ua/authors/Ihnatenko_Iryna/Zhinoche_tilo_u_tradytsiinii_kulturi_ukraintsiv/?utm_) (дата звернення: 20.12.2025).

18. Oyěwùmí O. African Gender Studies: A Reader. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005. 433 p. DOI: 10.1007/978-1-137-09009-6.
19. Human Sciences Research Council (HSRC). Review. Cultural rites of passage: the experiences of South African girls and women. 30 October 2024. URL: <https://hsrc.ac.za/news/review/cultural-rites-of-passage-the-experiences-of-south-african-girls-and-women/> (дата звернення: 18.07.2025).
20. Petinova O., Kazanzhi A. Anthropology of Art and National development: philosophy and symbolism of embroidery. 年中国艺术人类学研究会. 艺术人类学与民族发展. 2022年10月28. P. 484 – 495. URL: <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/16814> (дата звернення: 20.12.2025).
21. Філософський перформанс-імпровізація в античному стилі «У колі світла» / Уклад. І. Голубович, Е. Годис, С. Овчаренко, Л. Прокопович. Одеса: Вид. ОНПУ, 2021. 16 с.