

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

УДК [801.87:398.8] (477)

МІЛЕНІНА МІЛЕНА МИХАЙЛІВНА

**УКРАЇНСЬКИЙ ФОЛЬКЛОРНИЙ ПОХОВАЛЬНИЙ ТЕКСТ:
ДИНАМІКА І МОДИФІКАЦІЇ**

10.01.07 - фольклористика

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філологічних наук

Науковий керівник (консультант) –
доктор історичних наук,
професор **Сегеда С. П.**

Київ – 2013

ЗМІСТ

Вступ	3
Розділ 1. Історія вивчення поховальної культури	
1.1. Танатологія в гуманітарному та природничо-науковому осмисленні.....	10
1.2. Моделі та рівні аналізу поховального тексту.....	17
1.3. Поховальна культура в типологізаційному осмисленні.....	28
Розділ 2. Ранні уявлення про смерть	
2.1. Танатологія в архаїчних культурах.....	42
2.2. Тафогенез і спроби класифікації	76
Розділ 3. Українська танатологія у системі дуалістичного світогляду	
3.1. Поховальний текст в контексті християнської танатології.....	105
3.2. Прагматика текстів танатологічного дискурсу сучасного міста .	123
3.3. Освоєння некросфери деякими субкультурами	148
3.4. Десакралізація поховального тексту сучасного міста.....	157
Висновки	166
Список використаних джерел.....	170
Додатки	194

ВСТУП

Комплекс ідей емпіричної танатології, пов'язаних зі сприйняттям, осмисленням і переживанням смерті, глибоко вкорінений у ментальності етносу і є своєрідним ідентифікаційним кодом культури. Дослідження поховальних практик свідчить, що їхні конкретні форми визначаються не лише характером суспільних відносин, а й загальними та специфічними законами, що діють у царині освоєння людиною некросфери. Функціональність загальних і конкретних законів дозволяє говорити про позачасовий та позапросторовий ізоморфізм взаємодії людства з некросферою, про відносно стабільну повторюваність і відносно чітко окреслену варіативність форм і способів поводження з померлим із часу появи перших навмисних поховань і до наших днів. Таким чином, поховальний текст як знакова система є настільки суворо детермінованим комплексом з вкрай обмеженим варіаційним полем кінцевих результатів, що поза культурно-історичним контекстом морфологія окремого поховання не може бути використана як культуродефініційна ознака.

Відтак структуру поховального тексту доцільно розглядати як конотативну систему, через вираження мовленнєвими блоками, одиницею яких є слово, у співвіднесенні з ідеологічною сферою, релігійно-міфологічною системою, що включає невербальний контекст висловлювання: семантичний, процесуальний, практичний, предметний та ін. рівні. Зміст тексту формується шляхом поєднання в процесі семіозису позатекстової, надвербальної дійсності з текстовими елементами й розкривається через взаємодію семіосфер кожного з рівнів тексту та певні закономірності функціонування і комбінування його елементів.

Поховальний текст «як фольклорна наративна подія» (С. Неклюдов) синкретично вписаний в невербальну модель, яка є його контекстуальною прагматикою. Відтак фольклорний поховальний текст має аналізуватися в широкому комунікативному контексті. Тому тема цієї дисертаційної роботи є проблемною і належить до актуальних завдань української фольклористики:

дослідження всіх елементів фольклорного поховального тексту з їх значеннями, функціями, які виявляють стандарти, фіксують стереотипи певної культури (синтагми) й ідеї (парадигми). Логіка наукового дослідження вимагає аналізу механізмів їх функціонування через системний підхід до вивчення поховального тексту як сукупності рівнів, нашарування смислів, кодування плану змісту і плану вираження з притаманними рисами цілісності, структурності, взаємообумовленості, ієрархічності, множинності. Міждисциплінарність аналізу поховально-поминального обряду як однієї з вторинних моделюючих систем, між елементами якої простежуються синтагматичні і парадигматичні відношення, можливість прочитання тексту обряду через різноплановість підходів до його вивчення становить актуальність дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Проблематика дисертації відповідає науковим програмам і навчальним планам кафедри фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, «Мови та літератури народів світу: взаємодія і самобутність» (державний реєстраційний номер 11 БФ 044-01; науковий керівник — доктор філологічних наук, професор Г. Семенюк).

Метою дисертаційної роботи є виявлення на основі комплексного аналізу різнотипних джерел динаміки поховальної культури українців із використанням структурно-семіотичного підходу через систему синтагматичних і парадигматичних відношень між елементами поховального-поминального комплексу; виявлення у поховальному тексті його модифікацій через виокремлення груп знаків та специфіки їх функціонування у різних кодах і аналіз прагматики їх трансформацій у діяхронії.

Для аналізу динаміки і модифікації поховального тексту слід передусім виділити з його багаторівневої структури елементи з їхніми значеннями і функціями, які виявляють синтагми — стандарти певної культури і парадигми — керуючі ідеї.

Синтагматика поховального тексту відображає зв'язки між знаками, які виникають в результаті комбінування. Картина світу як актуального, так і загробного локусу представлена елементами, розміщеними в єдиній часовій площині, які набувають значення при взаємодії на смисловому рівні. Парадигматика відображає відношення, які пов'язують знаки в структурі поховального тексту. Вивчення поховального тексту при його порівняльному аналізі дозволяє фіксувати спільність і відмінність елементів та виділяти групи знаків, що мають спільні властивості (парадигми), пов'язані з їхньою функцією і роллю. Застосовуючи парадигми, ми окреслюємо модель освоєння людиною некросфери через фольклорний поховальний текст, в якій відображена єдність всіх елементів структури і представлена інваріантна схема. Відтак прочитання поховального тексту і виокремлення модифікації семіотичних систем його рівнів через план змісту (танатологічні уявлення) і план вираження (тафологічні практики) у діяхронії вимагає поетапного аналізу його структури на всіх рівнях, що потребує розв'язання таких **завдань**:

- вивчення фольклорних жанрів, включених у систему поховально-поминальної обрядовості, з огляду їх типології і семіотики, що дозволяє дослідити морфологію танатологічних уявлень та обумовлених ними тафологічних практик українців;

- визначення синтагм і парадигм українського поховального тексту через аналіз елементів його багаторівневої структури;

- виявлення семіозису знаків поховальної семіосфери через їх синтагматичні й парадигматичні відношення;

- аналіз трансформацій внутрішньої та зовнішньої структури поховального тексту від архаїки до початку XXI ст.;

- виокремлення інваріантної схеми українського фольклорного поховального тексту та визначення її динаміки в діяхронії через виявлення трансформацій його семіотичних систем;

- визначення модифікацій танатологічних уявлень, що зумовлюють характер танатологічного експериментаторства.

Об'єктом дослідження стали фольклорні тексти, які містять описи тафологічних практик чи танатологічних уявлень або включені в поховально-поминальний комплекс: голосіння, народні прикмети, демонологічні перекази, казки та історичні пісні, а також фольклорні тексти, зібрані в Київській та Чернігівській областях у період з вересня 2009 по лютий 2013 рр.: фабулати, що відображають особистий досвід освоєння некросфери; меморати, що ілюструють колективне знання; дидактичні висловлювання, що регулюють певні соціально-поведінкові норми в межах танатологічного дискурсу; тексти-звернення до міфологічних персонажів.

У дослідженні широко використовувалися етнографічні матеріали: описи поховальних обрядів, поминальних трапез, жертвопринесень на місцях поховання. Специфіка дослідження спонукала послуговуватися й археологічними даними, результатами розкопок поховань.

Предметом дисертаційної роботи є структура фольклорного поховального тексту українців з точки зору співвіднесення з ідеологічною сферою і динаміка тафологічних практик з огляду семантики та синтактики їх елементів через семантичний, процесуальний, практичний рівні вираження.

Методи дослідження обрано відповідно до специфіки теми, яка передбачає певний методологічний плюралізм. Методологічним підґрунтям дослідження, інтердисциплінарним у своїй основі, слугує, передусім, структурний аналіз та компаративний метод дослідження фольклорних текстів, етнографічних та археологічних матеріалів. Специфіка наукового дослідження зумовила необхідність широкого використання структурно-семіотичного аналізу як інструмента вивчення механізмів функціонування культурних об'єктів, що дозволяє виявити їхні смисли. При дослідженні вербального коду поховального комплексу використовується структурно-текстологічний аналіз наративів. Широко застосовується в роботі метод історичної реконструкції.

Фольклорні тексти розглядаються в таких аспектах:

1. Синтактика. Характер побутування танатологічних уявлень і обумовлених ними тафологічних практик, прийоми референції та опису

тафологічних практик, зовнішньої (інвентар, могила, намогильні спорудження) та внутрішньої (тіло померлого та супутні атрибути) структури поховального комплексу.

2. Семантика. Види тафологічних практик у контексті розвитку народних уявлень про зв'язок тіла людини з природними стихіями відповідно до семіотичного кодування тексту на різних рівнях: ментальному, вербальному, акціональному та ін.

3. Прагматика. Виклад фольклорного поховального тексту, вписаного у невербальну модель, що синхронно з ним співіснує (і розкриває його контекст), через інтерпретацію особистих історій; семіозис знаків танатологічного дискурсу через тісний зв'язок дії та змісту, функції і значення зі збереженням балансу між функціональним й інтерпретативним підходом.

Структура роботи базується на поєднанні хронологічного і проблемно-тематичного підходів. Хронологічний огляд полягає в послідовності розділів і підрозділів, витримуючи встановлену танатологічну і тафологічну періодизацію.

Наукова новизна дослідження. Робота є першим сучасним вітчизняним дослідженням динаміки фольклорного поховального тексту в рамках можливих семіотичних кодів, що розглядається як конотативна система з планом вираження через загальнономовний узус. Пропоноване дослідження є спробою комплексного аналізу поховального фольклорного тексту, представленого в різних жанрах, та інтерпретації його багатоаспектності з погляду семіотики і типології народних танатологічних уявлень від архаїки до початку ХХІ ст.

Теоретичною основою дисертації стали студії українських і зарубіжних учених різних наукових шкіл у галузі фольклористики, міфології, етнографії, літературознавства, психології, філософії, археології, культурології, філософії, антропології, зокрема українських І. Беньковського, В. Борисенко, О. Боряк, С. Брайловського, Г. Булашева, В. Гнатюка, К. Грушевської, Р. Гузія, В. Данилова, М. Жуйкової, О. Івановської, В. Камінського, І. Коваль-Фучило, Ф. Колесси, В. Конобродської, З. Кузелі, І. Курочкіна, М. Маєрчик, А.

Малинки, О. Микитенко, М. Модзира, Н. Пастух, М. Пачковського, Є. Синиці, М. Сушко, К. Черв'яка, О. Шалак, Х. Ящуржинського, та зарубіжних Д. Анучіна, М. Бахтіна, Ж. Бодрійяра, М. Вовеля, Г. Гадамера, Ф. Генінга, А. Гришкова, С. Грофа, І. Єрмакова, І. Єфремова, І. Каменецького, С. Клейна, Ю. Ліпперта, Д. Ліхачова, Ю. Лотмана, Є. Мелетинського, В. Нікольського, В. Ольховського, І. Паперно, О. Постнова, С. Пустовалова, О. Смирнова, Е. Соловійова, С. Токарева, В. Топорова, М. Хлобистіної, О. Шрадера, Р. Якобсона та ін.

Теоретичне значення і практична цінність роботи. Теоретичне значення дослідження полягає у висвітленні питань, що стосуються структури поховально-поминального комплексу українців, динаміки розвитку танатологічних уявлень та їх відображення в тафологічній практиці, представлених поховальним текстом як сукупністю семіотичних кодів культури.

Практична цінність дослідження полягає у можливості використання обґрунтованих у ньому теоретичних положень, одержаних результатів, доведених гіпотез, а також проаналізованого матеріалу при розробці та викладанні курсів із загальної фольклористики, лінгвістичної, культурної, філософської та семіотичної антропології, міфології, етнографії та мистецтвознавства, при написанні курсових, дипломних та магістерських робіт студентами філологічних, історичних, культурологічних та філософських спеціальностей вищих навчальних закладів.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРІЯ ВИВЧЕННЯ ПОХОВАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

1.1. Танатологія в гуманітарному та природничо-науковому осмисленні

Поховальний текст як сукупність кодування плану змісту і плану вираження — вербального, ментального, акціонального, предметного, темпорального та ін. кодів — потребує міждисциплінарного аналізу, який останнім часом став основною рисою гуманітарної науки. Дослідники-танатологи з царин таких наук, як філософія (А. Демичев, В. Рабінович, В. Янкелевич), історія (Ф. Арьес, М. Вовель), релігієзнавство (А. Лаврін, Ф. Хуземан), психологія (В. Роменець), дедалі частіше звертаються у своїх наукових пошуках до вербальних текстів. Попри те, що кожна царина науки по своєму розуміє сутність, механізми і ознаки смерті, має свої методи і категоріальний критерій, огляд історіографії танатології ілюструє, що природничо-науковий і гуманітарний напрям ніколи не протиставлялись один одному: лікарі й психологи зверталися до етнографічного, релігійного, філософського досвіду розуміння та опису смерті, водночас філософи, етнографи, релігієзнавці послуговувалися здобутками психології і медицини.

Власне визначення танатології та погляди на розуміння смерті й усіх аспектів, які продукують уявлення про неї, а також про посмертне буття, пов'язані, окрім гуманітарних наук, передусім з медициною. Простежується цікавий процес переходу понять з однієї царини в іншу з певним семіозисом смислів. У поле зору танатології у медичному переосмисленні не потрапляють питання посмертного існування, а за межі біологічного життя виходять лише три напрями: реаніматологія, патологічна анатомія, палеонтологія.

З початку ХХ ст. як пріоритетний виокремився медичний погляд. Термін «танатологія» був уведений до обігу І. Мечниковим (біологічні та медичні науки); у витоків танатологічної теорії стояли вчені М. Ф. Л. Биша, К. Бернар, Р. Вирхов [87; 11]. У 1925 р. професор Г. Шор опублікував працю «Про смерть людини (Вступ до танатології)», в якій були визначені критерії, фундаментальні

для розвитку танатології в цілому, а саме, була спроба здійснити типологізацію смерті (випадкова, насильницька, передчасна, звичайна), сформовано базовий тезаурус нової дисципліни («танатолог», «танатологічне мислення», «танатогенез», «танатологічні завдання»).

Нового переосмислення дисципліна набула з появою технічних досягнень у клінічній сфері, що спонукало до нового переосмислення визначення біологічної смерті та її етико-філософських феноменів, спровокувавши дискусії довкола проблем евтаназії та статусу помираючого в сучасному суспільстві. Як результат, розвиток танатологічних досліджень у 1950—1960-х рр. призвів до появи ряду наукових товариств, до складу яких входили вчені різних дисциплін: медики, психологи, філософи та ін. Активно почали діяти танатологічні гуртки і товариства, проводитись наукові конференції.

Важливою подією стало видання в 1959 р. збірки «Значення смерті» під редакцією Германа Фейфеля [234], куди увійшли розвідки таких авторитетних вчених, як Р. Кастенбаум, В. Кауфман, Г. Маркузе, П. Тілліх, К. Г. Юнг та ін.

З кінця 1960-х рр. відбувається важливий процес — танатологія входить у коло гуманітарних наук, передусім, філософії та історії. Виникає інтерес до осмислення проблеми смерті в різних культурах (Ф. Ар'єс «Людина перед обличчям смерті», 1977 [224], В. Янкелевич «Смерть», М. Вовель «Смерть і Захід: з 1300 р. до наших днів», [242]).

У 1970—1980-х рр. змінилося уявлення про танатологію як виключно клінічну дисципліну, а 1990-і рр. характеризуються сплеском призвичаювання до феномена смерті всіх концепцій природничо-наукового і гуманітарного напрямку. Підвищена увага до гуманітарного осмислення проблематики призвела до появи низки фундаментальних напрацювань й інноваційних підходів. Організовується Асоціація танатологів Санкт-Петербурга, видається альманах «Фігури Танатоса» (1991, 1992, 1993, 1995, 1998, 2001, 2006), виходять праці А. Лавріна («Хроники Харона. Энциклопедия смерти», 1993 [95]), В. Роменця («Жизнь и смерть. Постигание разумом и верой» [150]), А. Демічева («Дискурсы смерти: Введение в философскую танатологию», 1997

[52]), І. Паперно («Самоубийство как культурный институт», 1999 [137]), Г. Чхартишвілі («Писатель и самоубийство», 2000 [214]), збірки статей («Смерть как феномен культуры», 1994 [164], «Идея смерти в русском менталитете», 1999 [177], «Проблематика смерти в природничих і гуманітарних науках», 2000 [143]), перекладаються праці Ф. Ар'єса, В. Янкелевича, Ф. Хуземана [207], Ж. Бодрійєра [14] та інших зарубіжних дослідників.

Наприкінці ХХ ст. проблеми смерті починають активно вивчатися не лише медиками й біологами, а й етнологами. Здійснюються спроби осмислення смерті й поховальної культури в історичній ретроспективі, звертається увага на поховальний обряд в архаїчній культурі та виділяються окремі етапи: магічний період поховальної культури, язичницький і період дуалістичного світобачення. Спробу осмислення поховального обряду в локально-історичному висвітленні язичництва було представлено в збірці «Дослідження в області балто-слов'янської культури. Поховальний обряд» [64], ґрунтованій на міждисциплінарному вивченні матеріалу шляхом зіставлення археологічних і лінгвістичних даних.

Згодом виокремлюється ще один підхід — танатологічний аналіз без безпосереднього вивчення поховального обряду. Теоретичною основою для інтерпретації поховальної культури слугує дослідження ставлення людини до смерті, способів та характеру взаємодії з нею. Локально-історична поліваріантність ставлення до смерті була продемонстрована у працях польського дослідника А. Токарчика [186], акцентованих, зокрема, на диференціації релігійно-танатологічних підходів. Хронологічну варіативність сприйняття смерті у західній культурі від доби середньовіччя до нашого часу представив французький історик Ф. Ар'єс [224].

Дослідники українського фольклору не раз зверталися до вивчення поховального обряду шляхом аналізу вербального та ментального рівнів, серед яких праці І. Беньковського [10], С. Брайловського [17], [18], Г. Булашева [20], К. Грушевської [43], О. Івановської [62], В. Милорадовича [118], [119], В. Камінського [68], Ф. Колесси [78], [79], В. Конобродської [80], [81], [82],

[83], [84], З. Кузелі [90], І. Курочкіна [93], М. Пачковського [138], К. Черв'яка [209], Х. Ящуржинського [223]. Нагромадження польового матеріалу, який у подальшому став основною базою для аналітичних студій, припадає на другу половину XIX ст. — першу третину XX ст. Перш за все, це праці О. Кольберга, В. Милорадовича, А. Онищука, П. Чубинського, В. Шухевича та ін., а також фольклорно-етнографічні збірки В. Гнатюка, Б. Грінченка, М. Драгоманова, І. Франка, та ін.

Помітним здобутком збирання й фіксації української голосильної традиції є збірник записів українських голосінь (упорядник — І. Коваль-Фучило[38]) з усіх регіонів країни, які охоплюють період з 1840-х до 2012 рр. Збірник структуровано за регіональними голосильними традиціями з максимальним збереженням і передачею виконавської манери, а також її фіксацією відео- і аудіозасобами. Завдяки такому ретельному збереженню виконавської манери та сучасним засобам фіксації живого побутування традиції упоряднику вдалося доволі вичерпно представити типологічні різновиди голосінь і регіональну специфікацію, а також синхронічну і діяхронічну варіативність голосильної традиції.

Праця О. Микитенко «Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз» [117] зосереджена довкола співвіднесення кодування поховального тексту вербальними та надмовними засобами з конотативною системою традиційних уявлень. У роботі О. Микитенко застосовано сучасні підходи до дослідження синхронного зрізу фольклорного поховального тексту зі сходженням до зіставної діяхронії із застосуванням системного підходу до аналізу структурного, змістового, прагматичного рівнів, плану змісту і плану вираження та специфіки трансляції тексту. Такий сучасний підхід дозволяє не лише здійснити реконструкцію, а й прослідкувати зв'язок обряду та обрядового тексту і виявити етнокультурні ознаки поховальної культури в контексті народної свідомості.

У порівняльному висвітленні з індоевропейськими народами старослов'янські поховальні обряди та пов'язані з ними вірування

розглядаються у працях Д. Анучіна [3], Д. Зелєніна [58, 59], Ю. Ліпперта [104], О. Шрадера [218] та ін. Звертаються до цієї теми й археологи, які на основі матеріальних фактів певних епох намагаються реконструювати характер поховань і особливості ранніх уявлень про смерть і потойбіччя.

Опису й інтерпретації тафологічної практики на матеріалі археологічних розкопок присвячено дослідження російського вченого Ю. Смирнова, у роботі якого систематизовано та класифіковано широкий тафологічний матеріал від первісних часів до сьогодення [165], С. Вельміна [25], П. Єфименка [54], В. Кабо [67], М. Меднікової [113], В. Равдонікаса [146], Б. Рібакова [151], Є. Синиці [159], [160], [161] та ін., у чиїх працях міститься опис та аналіз археологічних розкопок тафологічних пам'яток.

Окрему групу складають роботи, присвячені локальному варіанту поховальної культури або ж певному його аспекту. Переважно це дослідження археологічного й етнографічного характеру. Слов'янський поховальний обряд розглядався в етнографічному ракурсі в працях Є. Барсова [5], П. Богатирьова, Н. Велецької [23], [24], Л. Виноградової [27], [28], Д. Зелєніна [58, 59], Ф. Колесси [78], [79], М. Костомарова [85], З. Кузелі [90], К. Кутельмана, М. Паньківа, І. Свенціцького [182], В. Топорова [191], [192], [193], [194], [195], [196], К. Чистова [210], [211], [212], [213] та ін. Із погляду археології поховальна культура досліджувалася в працях Будько В. [19], Вельміна С. [25], І. Кизласова [94], В. Ольховського [129], [130], [131], Б. Рібакова [151], В. Седова [155] та ін. Рідше зустрічається концептуальне осмислення рис чи аспектів поховального ритуалу, переважно у рамках індивідуальних і колективних монографій, культурологічно-етнографічних статей.

Зарубіжний досвід у питаннях осмислення проблематики смерті пішов ще далі — танатологія набула статусу освітньої дисципліни. Так, в одному з американських коледжів можна здобути ступінь магістра з танатології (full Masters degree in Thanatology) [87]. У США функціонує Асоціація освіти і консультування з питань смерті (Association for Death Education and Counseling). У вересні 1990 р. у Нью-Йорку відбувся перший Національний конгрес з

танатології (National Congress of Thanatology), одним із рішень якого була «необхідність міждисциплінарних досліджень» [238].

На сьогодні в культурологічній спільноті основу танатологічного дискурсу формує дихотомія понять колективного й особистісного досвіду смерті, осторонь якого не стоять і фольклористи, етнографи, етнологи. Дослідження поховального обряду сучасного міста свідчать, що відбувається поступова втрата колективного осмислення смерті, яке дедалі більше набуває індивідуалізованого характеру. До кола зацікавлень науковців України, Росії, країн Прибалтики потрапляють жанри, які можна об'єднати у дві групи саме за критерієм, обумовленим цією дихотомією: 1) ті, що уособлюють колективне ставлення до смерті як онтологічної категорії (голосіння, приказки, прислів'я, демонологічні перекази); 2) ті, що відображають особистісне ставлення (епітафії, заборони і прескрипції та ін.).

Усі науковці визначають спільні актуальні завдання для танатології як дисципліни: 1) дефініція сутності смерті, способів репрезентації смерті й уявлень про неї у різних культурах, історичних епохах і художніх системах; 2) класифікація форм і моделей процесу вмирання, способів захисту від страху смерті, які можуть використовуватися у тому числі і в освітніх цілях для допомоги помираючим; 3) дослідження досвіду помирання і спостереження за помираючим, а також фізіологічних, релігійних і філософських механізмів умирання; 4) визначення впливу танатологічних уявлень на тип культури та наслідків прийняття суспільством чи індивідуумом тої чи іншої танатологічної концепції; 5) аналіз понять і форм, пов'язаних із Танатосом і введених до історії людської культури (життя, зло, гріх, війна, кладовище, хаос, есхатологія, потойбіччя та ін.); 6) розгляд танатологічних семафор («смерть душі», «смерть автора», «смерть мистецтва») та їх впливу на культуру; 7) суспільне обговорення та вирішення питань евтаназії.

Сфера гуманітарного знання включає додаткові аспекти, пов'язані з ідеографічними, індивідуалізуючими методами та підходами (емпатією, інтроспекцією, герменевтичним колом, системним підходом, мотивним і

нарративним аналізом, бінарними опозиціями тощо). Проте виявилось, що визначившись із предметом дослідження, не так просто визначитись із підходами, адже, як влучно сформулював К. Ісупов, «...танатологія — це наука без об'єкта і без спеціальної мови опису; її термінологічний антураж позбавлений спрямованої специфікації: слово про смерть є слово про життя, висновки будуються поза початковим логосом проблеми, — у плані віталістичного умовиводу, в контексті життєвості. Смерть не має власного буттєвого змісту. Вона живе в історії думки як квазіоб'єктний фантом, істотний в бутті. Танатологія мовчазно розділила долю математики або утопії, «об'єкти» яких — суть реальність їх опису, а не описувана реальність» [66; 106].

Цілком очевидно, досвід філософського та психоаналітичного опису феномена смерті — роздуми Сократа, Епікура, стоїків, Г. Гегеля, С. К'єркегора, М. Хайдеггера, Л. Шестова, М. Федорова — одна з найглибших традицій в танатологічному гуманітарному знанні. Однак міфологія, релігія, мистецтво та дисципліни, що їх вивчають, пропонують свої форми і підходи до осмислення феномена смерті, що відіграє не менш значущу роль у сучасному висвітленні гуманітарного знання. Таким чином, на нашу думку, доцільніше говорити про загальнокультурний досвід опису смерті.

1.2 Моделі та рівні аналізу поховального тексту

Знакова природа тексту потребує різнопланових підходів до його вивчення. Перший підхід акцентує на аналізі плану змісту через герменевтичне (Г. Гадамер), семантичне (О. Постнов), психоаналітичне (З. Фрейд, І. Єрмаков), психологічне (Д. Овсяннико-Куликовський), міфологічне (Є. Мелетинський) дослідження. Другий підхід, а саме — аналіз плану вираження — спирається на методи формалізму (В. Шкловський), функціоналізму (Р. Барт) і структуралізму (Ю. Лотман). Нарешті, третій — поєднує в собі аналіз плану змісту і плану вираження у системному підході дослідження тексту (Д. Ліхачов, Р. Якобсон).

За системного підходу текст розглядається як сукупність рівнів, нашарування смислів, поєднання кодів з притаманними рисами цілісності, структурності, взаємообумовленості, ієрархічності та множинності [60].

Різноманітними є і моделі аналізу феномена смерті. Передусім у дослідженні танатологічного тексту використовується **семантичний аналіз**. Семантична модель спирається на традиції герменевтики, описуючи і інтерпретуючи смисли, закладені в образі смерті. Смисли реконструюються в танатологічну концепцію, притаманну часу, етносу, персонажу. У такому семантичному ключі написані, зокрема, праці Ю. Лотмана [106], [107], В. Гуляева [47] та В. Топорова [195], [196].

Крім експліцитно виражених смислів смерті, у поховальному тексті присутня і латентна семантика. Ця гіпотеза належить, перш за все, **психоаналітичній моделі аналізу образу смерті**. Постфрейдист Е. Фромм пов'язував «прагнення до життя» та «прагнення до руйнування» з психологічними типами людей, «біофілії» і «некрофілії»: «Біофільство — глибока життєва орієнтація, яка пронизує все єство людини... некрофільство — тяжіння людини до смерті». Примітна характеристика некрофіла: «...некрофіла тягне до тьми і безодні. У міфології і поезії увага прикута до печер, безодні океану, підземелля, моторошних таємниць і образів сліпих людей... Він орієнтований на минуле, а не на майбутнє» [49; 15, 20].

Предметом дослідження іншого психоаналітика — К. Юнга — став «пренатальний стан» як мета потягу до смерті, що характерна для прасвідомості. В основі його теорії лежить поняття про архетип (від гр. *arche* — початок і *typos* — образ): «Архетип (про це ніколи не слід забувати) — це психічний орган, властивий всім нам... Він репрезентує або уособлює певні інстинктивні дані про темну, примітивну душу — реальне, але невидиме коріння свідомості» [221; 96]. К. Юнг на відміну від З. Фрейда «виділяє в підсвідомому два шари: більш поверхневий — персональний, пов'язаний з особистим досвідом, вмістилище різних психопатологічних “комплексів”, і

більш глибокий — колективний, який не розвивається індивідуально, а успадковується і може стати свідомим лише вторинно» [115; 62].

Поряд з інстинктами, архетипи є вродженими психічними структурами, які містяться у глибинах «колективного несвідомого» і складають основу загальнолюдської символіки. Архетипи є «своєрідними когнітивними зразками, на які орієнтується інстинктивна поведінка» [92; 37]. Вони проявляють себе людині через архетипні образи, створені сновидіннями, візіями, міфами, творами мистецтва і т.д.

Розмежування архетипіки і міфопоетики надзвичайно утруднене, тим більше що «в більш пізній літературі термін «архетип» застосовується просто для позначення найбільш загальних, фундаментальних і загальнолюдських міфологічних мотивів, початкових схем уявлень, що лежать в основі будь-яких художніх, і в тому числі міфологічних структур (наприклад, світове древо) уже без обов'язкового зв'язку з власне юнгіанством» [123; т. I, 111].

Основний, базовий міф — це міф творіння, космогонічний міф, центральна міфологема колективної архаїчної свідомості й цивілізаційної підсвідомості. У ньому взаємодіють два образи-стани: Хаос і Космос. Хаос розуміється як «первісний стан або першоматерія, з якої виник або був створений рукою Творця світ як упорядкований космос» [201; 501]; Космос — як «цілісний, упорядкований, організований відповідно до визначеного законом (принципом) всесвіт» [123; т. II, 9]. Вони мають ряд антиномічних ознак: цілісність — розрізненість, широта — вузькість, розчленованість — неподільність тощо. Космос завжди вторинний по відношенню до Хаосу, тому ці антиномії привативні: риси Космосу марковані, а риси Хаосу не марковані, природні й стихійні.

«Хаос — Космос» — універсальна модель, що охоплює фактично всі явища дійсності. Космос ніколи не заступає Хаос повністю, він «відтісняє хаос на периферію, виганяє з цього світу, але не долає його» [123; т. II, 10]. Цей факт змушує говорити не про опозиційність цих станів, а про їх дихотомічність.

Втілення архетипів у художню канву твору здійснюється за певним механізмом: «... Художник підносить свою особисту долю до рівня долі людства, допомагаючи іншим людям звільнити свої внутрішні сили і уникнути багатьох небезпек. Це відбувається за рахунок того, що художник має безпосередній й інтенсивний зв'язок із несвідомим та вміє його висловити завдяки не лише багатству й оригінальності уяви, але й пластичній, образотворчій силі» [115; 61].

Разом з тим у ХХ ст. з'являються концепції, що акцентують на плані вираження. Мова йде в першу чергу про традиції російської школи **формалізму**, згодом закріплені **структуралізмом**. Зазначимо, що мається на увазі не структуралізм 1960-х років, а ті ідеї, провісником яких вважається В. Пропп і які отримали відображення, зокрема, у **структурно-семіотичних принципах** тартусько-московської школи, перш за все, у працях Ю. Лотмана.

Одним з основних положень структуралізму є «уявлення про наявність універсальних інваріантних психічних структур, прихованих від свідомості, які визначають механізм реакції людини на весь комплекс впливів зовнішнього середовища» [106; 233—234]. У художній літературі інваріантні структури — це, в першу чергу, повторювані мінімальні змістовно-структурні елементи сюжету, тобто *мотиви* в трактуванні А. Веселовського [26] і *функції* в трактуванні В. Проппа [144].

Відправною точкою для дослідження танатологічних мотивів як елементів сюжету є стаття Ю. Лотмана «Смерть як проблема сюжету» [107], в якій вчений вперше детально розглядає проблему завершення літературного твору, яку співвідносить з проблемою кончини. «Поведінка людини осмислена. Це означає, що діяльність людини передбачає певну мету. Але поняття цілі неминуче включає в себе уявлення про якийсь кінець події. Людське прагнення приписувати діям і подіям сенс і мету передбачає розчленованість безперервної реальності на деякі умовні сегменти. Це неминуче поєднується з прагненням людини зрозуміти те, що є предметом її спостереження» [107; 417]. Учений досліджує не конкретний текст, а особливості людської свідомості. Проблеми

розчленованості й розуміння здаються далекими від смерті як такої, але, якщо поглянути з іншого боку, саме смерть членує життя і саме смерть допомагає зрозуміти її.

Ю. Лотман показує актуальність проблеми смерті-кінця для всієї історії культури, яка уявляється йому поетапною «боротьбою з кінцями». Перший етап — циклічна модель, панівна в міфологічній та фольклорній свідомості. Другий — перехід до історичного мислення, якому відповідає лінійна побудова культури, де поняття кінця набуло домінуючого характеру. На другому етапі «боротьба з кінцями» — це релігійна свідомість, шлях подолання смерті («смертю смерть подолав»). «Основа примирення зі смертю, — пише Ю. Лотман про інше рішення проблеми, — її природність і незалежність від волі людини. Неминучість смерті, її зв'язок з уявленнями про старість і хвороби дозволяють включити її в позаціннісну сферу» [107; 422]. Але цей варіант неможливий для культури як семіотичної системи, бо тоді і смерть, і життя стають беззмістовними. Далі, підтвердивши прикладами семіозис вмирання, Лотман визначає (слідом за М. Вовелем) становлення зображення смерті як однієї з універсальних мов культури. У цьому випадку вихідний зміст перетворюється на формальність, і, наприклад, «літературний твір, вводячи в сюжетний план тему смерті, фактично має при цьому підвести її під заперечення» [Там само].

Розвідка Лотмана важлива тим, що вона піднімає проблему розв'язки сюжету, сполучаючи її з темою смерті. «Смерть надає сенс життю» — це, мабуть, лейтмотив роботи і головний висновок ученого. Відсутність смерті — навмисний хід, свідчення її знаковості та значущості. У більшому масштабі історія культури — це історія «боротьби з кінцями». Міфологія, релігія і мистецтво — основні способи-етапи подолання смерті. Таким чином, за використанням або не використанням цього мотиву криється серйозна антропологічна проблема, знівельована художньою свідомістю, яка тепер уже звично виключає денотат смерті зі структури відповідного знака.

Ідеї Лотмана поступово підхоплюються іншими дослідниками. Так, С. Гриньова в статті «Факт смерті в романі Ф. Достоевського “Злочин і кара” як сюжетотвірний елемент» (2000) ставить за мету «простежити сюжетотвірну функцію факту смерті персонажа» [42; 24]. Стаття С. Гриньової додає до висновків Лотмана нову тезу: смерть володіє не лише сюжетоперериваючими, а й сюжетотвірними можливостями і завдяки цьому мотиву може генеруватися новий наратив. Охоплюється ще один напрям в сучасному літературознавстві, що висуває на перший план проблеми форми, — **нараторологія**. Примітно, що і в цій галузі існує танатологічна літературознавча теорія. Вона сформульована в нотатках М. Бахтіна 1961 року й органічно вписалася в його міркування про суб'єктну організацію твору.

Актуальними для дослідження поховального тексту є і методи оксфордської лінгвістичної школи, зокрема **теорія мовленнєвих актів** [135], [136], [157], [158]. На формування положень цієї школи вплинули ідеї Людвіга Вітгенштейна, опубліковані в «Філософських дослідженнях» [129]. Підхід передбачає виокремлення двох типів мовлення: повсякденне мовлення та моральне судження. Повсякденне мовлення визначає, передусім, соціальну функцію мовлення, включаючи в себе змістове ядро (пропозицію), обставини, ситуацію комунікації і її ціль. Соціальна функція мовлення для теорії мовленнєвих актів складає найбільший інтерес і формує ті правила й постулати, за допомогою яких ми освоюємо мовлення. Ці правила реалізуються в момент комунікації.

Ідея конвенції негласних правил є ядром вчення лінгвістичної школи. В обряді, не знаючи конвенцій, за якими складався фольклорний текст, неможливо ним користуватися. А відтак необхідним є відтворення комунікативної ситуації. Створення тексту, кількість і якість інформації, весь зміст тексту залежить від конкретної комунікативної ситуації, в якій він використовується. До неї входять: кількість учасників комунікації, їхні соціальні й комунікативні характеристики, стосунки між ними, простір, розташування предметів і їх статус та значення в процесі комунікації та ін. Цей

фрагмент реальної дійсності називається комунікативною ситуацією і разом зі структуралізмом і наратологією складають прийоми інтердисциплінарного аналізу танатологічного тексту. Такий підхід близький до трактування традиційного обряду як культурного тексту, який включає в себе елементи, що належать до різних кодів: акціонального (обряд — послідовність певних ритуальних дій), реального, або предметного (в обряді проводяться акції з певними повсякденними предметами чи зі спеціально виготовленими ритуальними предметами), вербального (обряд містить словесні формули, сюди ж відносяться імена та термінологія), персонального (ритуальні дії здійснюються певними виконавцями і можуть бути адресовані певним особам або персонажам), локутивного (дії приурочені до ритуально значимих елементів зовнішнього або внутрішнього простору або взагалі просторово орієнтовані — вгору, вниз, вглиб тощо), темпорального (закріпленість події за певною порою року, доби, до чи після певної події родинного чи календарного циклу тощо), музичного (у поєднанні з музикою чи без її супроводу), образотворчого (візуального) (символи ритуальних предметів, їжі, одягу тощо) [190; 27—40].

Ще один напрям інтерпретації поховальної культури — вияв і реконструкція соціальної структури суспільства, якому була притаманна та чи інша форма поховань. Саме цей напрям інтерпретації джерел набув у археології великої популярності [Алекшин В., 1986; Бунятян К., 1985, та ін.]. Підвищений інтерес археологів до інтерпретації поховальної культури був стимульований в 1970—80 рр. дослідженнями в галузі семіотики, семантики, порівняльної культурології, мовознавства і релігієзнавства, появою низки фундаментальних робіт у цій царині, а головне — можливістю зіставити їх з археологічними матеріалами.

Поряд із цим виокремлюються різноманітні рівні аналізу танатологічного тексту. Більшість вчених дотримуються думки, що основним слід **вважати ідейно-тематичний рівень**. Як пріоритетний такий підхід відображає певні центризми, які розглядаються в постмодернізмі, наприклад, онто-, телео- та

логоцентризму — звичка людини шукати зміст, мету і словесне вираження буття. Ключовим поняттям є «зміст», оскільки усвідомлюється як генератор художніх завдань і лексем, що їх експлікують.

Аналіз **рівня латентної семантики** передбачає виявлення прихованих смислів, втілених в образі смерті і пов'язаних з психоаналітичними комплексами, архетипами і міфологемами, що несвідомо відображаються в тексті.

Аналіз **сюжетного рівня тексту** дозволяє виокремити коло сюжетних ходів, які визначають композицію і членують текст на окремі комунікативні ситуації. Це ті події, які є найбільш значущими в людському житті, що одночасно окреслюють «динамічне коло початку сюжету» в тексті: мовлення (комунікація), смерть, любов, праця, зустріч, розлука, подорож, злочин, весілля, народження та ін. [180; 80]. Усі вони можуть мати різний характер стану, вчинку чи події, наповнюватись конкретним змістом, однак це не заважатиме їм бути елементами структури: об'єднуватись з тими чи іншими образами-октантами, формувати послідовності, володіти валентністю.

У систему танатологічного аналізу включено й **персональний рівень**. Персонажу як антропоморфному образу тема смерті валентна як будь-якій реальній людині. Разом із тим існують персонажі, які традиційно чи завдяки своїй соціальній ролі безпосередньо пов'язані з Танатосом. Такими є передусім сама Смерть, помираючі і смертельно хворі, убивці і жертви, воїни, могильщики, лікарі, священики, мерці й хтонічні істоти. Найбільш різноманітним і широким є асортимент персоніфікацій Смерті. Ще в язичницький проторелігійний період уособлений образ смерті простежувався у таких антропоморфних слов'янських образах, як Мара, Морена, Баба-Яга та ін. Має персоніфікована Смерть і низку власних атрибутів, породжених як колективною народною уявою, так і запозичених із книжного тексту, зокрема релігійної літератури. Найдавніші письмові свідчення про персоніфіковану смерть міститься у «Житті преподобного отця нашого Василя Нового». Згодом народні уявлення про уособлення смерті поширилися і в народних легендах,

притчах, духовних віршах. Так, наприклад, Унгарський рукопис XVIII ст. у «Слові про святого Авраама» детально описує Смерть, продуковану специфікою дуалістичного християнського світогляду: «І показав архангел Михаїл Аврааму смерть, сотворі ю страшную, сухую, зубатую, ребрату, голунатую і з кривою, острою косою, і з граблями, і з мітлою» [Цит. за 45; 140]. Релігійною експлікацією продукується і вірування в те, що до праведного чоловіка Смерть приходить у подобі прекрасної жінки, а до грішника — потворною і жахливою [45; 140]. У варіантах таких повір'їв до молодого людини Смерть приходить в білому одязі, до літньої — вбрана у чорне.

Персоніфікуються хвороби і передсмертні стани, агонії, які мають не тільки антропоморфну, а й зооморфну подобу. Так, у с. Товкмачик на Косівщині вірили, що коли до хати забігає пес, то це «смерть увійшла», а у с. Чашині персоніфікацією смерті вважали чорну кішку [217; 255]. Персональний рівень танатологічного аналізу і в усній, і в книжній традиції (що значною мірою є взаємообумовлюючими і взаємопроникаючими власне на сюжетному, і зокрема персональному рівні), дозволяє виявити уявлення та вірування стосовно Смерті на всіх щаблях розвитку поховальної культури — від магічного проторелігійного осягнення уособлення Смерті до сучасних дискурсивних настроїв десакралізації первинних смислів. Персональний рівень дозволяє також говорити і про включення образу Смерті в систему знаків вторинної семіологічної системи, охоплюючи репрезентації всіх проявів людського буття [6; 271].

І, нарешті, важливим для аналізу поховального тексту є **жанровий рівень**, адже танатологія досліджує не власне завершеність фізичного буття людини, а досвід її описання, переживання, осмислення кінечності людського буття. Смерть є темою, образом, мотивом, проблемою, тобто змістовою характеристикою.

За такого підходу було виокремлено три етапи дослідження поховального тексту як археологічного й історико-культурного об'єкта:

1. Перший етап — етнокультурний — передбачає обов'язкову максимальну реконструкцію усього поховального комплексу і полягає у виокремленні «еталонного тексту» і відхилень від нього в межах певної етнокультурної групи і пов'язаного з ним хронологічного (виявлення динаміки «еталонного тексту» в часі), соціального і релігійно-магічного аспекту.

2. Другий етап передбачає реконструкцію самого обряду — методами аналогії, екстраполяції, дедукції, індукції та ін., реконструюється послідовність фізичних акцій, результатом яких і є досліджуваний об'єкт.

3. Третій етап — семантичний: максимально повна реконструкція сфери поховальної обрядовості, пізнання суті процесу, його релігійно-міфологічної складової, семантики. Цей завершальний етап може бути реалізованим лише за умови належної розробки перших етапів, що передбачає: а) об'єктивну реконструкцію поховального комплексу; б) виявлення «ідеальної моделі» поховань і відхилень від неї, що може бути обумовлено низкою факторів: хронологічним, загальним релігійним фоном та ін. [131]; в) реконструкцію практичної сфери поховального обряду з урахуванням факторів впливу на неї. Завершення цих шаблів дослідження дозволяє наблизитись до найбільш складної і суб'єктивної частини — виявлення семантики, тобто релігійно-міфологічної значущості (суті) акцій поховальної обрядності, елементи яких закарбувались в різнокодових частинах поховального комплексу.

Отже, фольклористика звертається до семантичного аналізу, запозичуючи його методи й інструментарій з лінгвістики та семіотики й пристосовуючи до своїх завдань і об'єктів дослідження. Передусім, об'єктом дослідження фольклористики є конотативні, вторинні моделюючі системи, план вираження яких також є знаковою системою — первісною, тобто природною мовою [7; 297]. Зміст тексту культури, не лише фольклорного, збігається з планом вираження мови лише своєю «матеріальною природою», до того ж не завжди: кодування може бути і вербальне, і акціональне, і образотворче тощо. Варто зауважити, що на відміну від лінгвістики, для якої основним об'єктом

семантичного аналізу є одиниці мовлення, що не перевершують фрази, а поняття тексту використовується вкрай рідко або ж обговорюються лише його семантичні аспекти [241; 176], фольклористика оперує мовленнєвими блоками, надфразовими. При цьому членування тексту на сегменти відбувається не за лінгвістичними критеріями, а за допомогою цілого комплексу інших підходів (генетичного, семіотичного, функціонального тощо). Для семантичного аналізу необхідне врахування невербального (соціального, культурного, психологічного) контексту висловлювання. Подібний контекст актуальний для будь-якої усної традиції, семантику визначає не лише словесний текст, але й сама подія, в рамках якої текст побутує, об'єктне і соціальне оточення, в якому відбувається комунікація [228; 107]. Ці дослідницькі стратегії розширили коло можливостей роботи з культурним текстом, зокрема поховальним, і дозволяють говорити про цілісність танатологічного аналізу — як плану змісту, так і плану вираження.

1.3 Поховальна культура: спроби типологізації і періодизації

Критерії типології смерті закладені в самій її природі. Дослідження царини тафологічних практик і танатологічних уявлень здійснювалось за різних підходів до осмислення феномена поховальної культури. Передусім, заслуговує на увагу група досліджень, що акцентують на цілісному осмисленні поховальної культури в контексті розвитку танатологічних уявлень і проблемі створення універсальної моделі генезису поховального обряду.

Процес будь-якого поховання можна представити у вигляді трансформації або переносу органічних залишків із середовища первинного їх оточення в середовище вторинного оточення. У результаті такого процесу відбувається припинення взаємодії організмів і решток, які раніше перебували в одній геосфері, з елементами інших геосфер. Основні закономірності процесів природного або «ненавмисного» поховання були сформульовані наприкінці 20-

х років І. Єфремовим, основоположником особливого напрямку в палеонтології — тафономії. Згідно з тафономією, процес ненавмисного поховання слід розглядати як перехід органічних решток із біосфери в літосферу. А відтак об'єктом вивчення тафономії є природні поховання, яким підлягають в основному рештки флори і фауни, а до появи систематичних слідів поховальної практики в антропосфері, вочевидь, і людські рештки. Узагальнюючи, смерть будь-якого організму логічно визначити як його перехід із біосфери в моросферу. Цей перехід може мати як природній, так і вимушений характер, бути своєчасним і несвоєчасним тощо.

Дослідження поховальних практик показує, що їхні конкретні форми визначаються не лише характером суспільних відносин, а й загальними і специфічними законами, що діють у сфері самої поховальної практики. Функціональність загальних і конкретних законів дозволяє говорити про позачасовий і позапросторовий ізоморфізм поховального обряду, тобто повторюваність форм і способів поводження з померлим із часу появи перших навмисних поховань і до наших днів. Історія поховальних обрядів не дозволяє дійти висновку про лінійну еволюцію поховальної культури, тобто про розвиток поховань від простих форм до складних.

Таким чином, поховальний комплекс є настільки жорстко детермінованою системою із вкрай обмеженим варіаційним полем кінцевих результатів, що поза культурно-історичним контекстом морфологія окремого поховання не може бути використана як культуродефініційна ознака. Адже одні й ті самі форми поховань зустрічаються в різні історичні періоди чи в межах однієї епохи, але в різноетнічного чи різнокультурного населення; спільні форми суспільних відносин продукують різні форми поховань, і навпаки, за одними і тими самими формами поховань криються різні форми суспільних відносин [128; 82—85].

Шлях до створення некрологічної системи було знайдено ще в ХІХ ст. завдяки наявності в поховальній практиці яскраво виражених полярних варіантів посмертного поводження з тілом покійного — трупозбереження і

трупознищення. Спроби систематизувати матеріал здійснювалися вкрай рідко [224; 298], а основна увага дослідників зосереджувалася створенні класифікацій. Тим не менш, деякі загальні схеми все ж таки були запропоновані, передусім у напрямі осмислення амбівалентного ставлення до померлого, що виражається в прагненні, з одного боку, якомога довше зберегти тіло серед живих, а з іншого — якомога швидше виокремити його із середовища біосфери.

Найпослідовніші спроби таких систематизацій були здійснені в ХХ ст. Першу спробу тафологічної класифікації здійснив французький етнограф Жорж Монтандон, який виділив вісім основних типів поведження з померлими:

- залишення чи викидання трупів;
- поховання у воді;
- повітряне поховання;
- заривання, із двома підтипами: а) заривання в землю та б) печерне поховання;
- кремація;
- муміфікація;
- декарнація;
- канібалізм [Цит. за 165; 13].

С. Токарев представив розвиток поховального обряду подібним до генеалогічного древа, створивши перехресну класифікацію, оскільки зібраний дослідником матеріал не поєднувався з рамками лінійної еволюції [184]. Використання перехресних ознак є однією з причин, що унеможливають побудову не лише загальних некрологічних схем і моделей, але й приватних класифікацій.

Дослідник Ю. Смирнов спосіб поведження з покійником розділив на два типи: дії, направлені на повне збереження цілісності тіла померлого (ритуальні дії від інгумації до муміфікації), та знищення тіла небіжчика (ритуали від подрібнення кісток померлого і ритуального канібалізму до повної кремації) [169]. Автор вводить поняття «тафологія», «тафономія», «тафогенез»,

«моросфера», «моротон», «мороценоз» та інші, які значно поповнюють науковий інструментарій і за допомогою яких можливе більш повне узагальнення суми традиційних знань будь-якого суспільства про смерть і способи поховання з померлими.

Поховальна практика, на думку дослідника, в культурі формується не завдяки вродженому інстинкту людини, успадкованому від тварин, а, навпаки, завдяки його подоланню. І дійсно, традиційні культури демонструють зацікавленість колективу у своїх небіжчиках. З ними не розлучаються, намагаються їх законсервувати. Австралійці копчили трупи на вогнищі й носили скрізь із собою, а ненці ще сто років тому возили із собою голови шанованих предків [12; 369].

Способи поховання Ю. Смирнов розглянув у залежності від спрямування обрядових дій — збереження цілісності або знищення тіла [165]. На противагу традиційній класифікації поховань на земні, водні, повітряні, він виділяє поховання: надземні, надводні; наземні, наводні; підземні, підводні поховання [165; 48]. Проти такого підходу заперечує І. Л. Кизласов [94], який вважає, що дії з тілом померлого виходять за межі тваринної інстинктивної поведінки, відображаючи також і соціальну природу людини. У процесі розвитку людського суспільства виникає ідея про смерть-переродження, яка є першоосновою всіх різновидів поховальних обрядів [94; 101—108]. У відомих науці поховальних обрядах відзначається «співіснування найдавніших, ранніх і більш пізніх похідних від світоглядних першооснов поховального обряду», що «дозволяє відшукувати самі першооснови і стежити за розвитком їх зароджень» [94; 105].

Уявлення про потойбічний світ зароджуються на анімістичній стадії — і в похованнях з'являються супровідний інвентар та їжа. Наступна стадія пов'язана зі складанням вертикальної тричленної моделі світобудови, яка відображена в підземних похованнях, насипах. Елементи цих уявлень присутні вже у верхньому палеоліті. Усі відзначені стадії не пов'язані жорстко з хронологією, а формують світоглядні та морфологічні пласти [94; 109—110].

Вихідною формою поховання, на думку І. Кизласова, є наземна форма поховання, наприклад, поховання на дереві. Пізніше «на колоду були перенесені уявлення, що змушували поміщати померлого всередину живого стовбура, в природне або видовбане дупло» [94; 101]. На це вказують мотиви перетворення героя на дерево й дерев, що говорять людським голосом, виростання дерева на могилі тощо. За цією логікою могильна колода є повітряним похованням (на дереві, у дереві, але під землею).

Як свідчать матеріали сучасних етнологічних експедицій, надгробки у вигляді колоди збереглися на Рівненському Поліссі в селах Неньковичі, Привівці Зарічненського р-ну, Дібрівську, Зелені Дубровицького р-ну. У с. Кривиця Дубровицького р-ну зафіксовано надмогильну колоду, яку місцеві жителі називають «жолоб»: дубову колоду розколювали навпіл, всередині видовбували і клали на могилу ("Етнокультура Рівненського Полісся". — Рівне: ПП ДМ, 2009. — С. 249).

Поховання в човні походить від водних наземних поховань. З цим же явищем пов'язані ями, орієнтовані за течією річок. Поховання в цистах з'являються в результаті розвитку традиції від поховання в яз винах скель, печерах [94; 101].

Дослідження М. Хлобистіної [204] ґрунтуються на теоретичній області соціологічних побудов. На думку автора, розуміння поховального комплексу вимагає розгляду «соціально-ідеологічних механізмів, які викликали віднесення померлого індивіда в обрядово-ритуальний поховальний комплекс давнини» [204; 8]. Основним елементом у структурі археологічного поховального комплексу є власне померлий. Завдання дослідника — змодельовати його вихідну позицію при житті [204; 9].

Модельовання соціально-сімейної структури передбачає два аспекти: обрядовий і ритуальний. Обрядовий аспект розуміється як реконструкція фундаментальних, палеосоціальних закономірностей розвитку общинно-родової структури, яка базується на класифікації статевовікових комбінацій похованих суб'єктів у спільних або індивідуальних комплексах поховань.

Ритуальний аспект забезпечує виявлення локальних, палеоетнографічних рис структури даного соціуму, які базуються на класифікації поховальних аксесуарів і способів поховання, що у сукупності складає соціокультурну модель колективу, який залишив могильник [204; 128]. Дослідниця дотримується думки, що в основі формування поховального ритуалу лежить ідея меморіальної пролонгації життя в процесі усвідомлення первісним колективом своєї соціальної значимості як спільноти індивідуумів.

Найдавнішим видом поховання є залишення, яке не має ритуального оформлення. Потім з'являється позаінгумаційний поховальний комплекс. На наступному етапі відбувається усвідомлення поділу землі живих і землі мертвих, зовні «містифікований, але реальний по суті світ» [204; 3]. На відміну від Ю. Смирнова, М. Хлобистіна вважає що інгумація не виникла природним шляхом, а була викликана соціальними причинами, оскільки «форма підземної ізоляції померлого індивіда була, очевидно, спочатку екстраординарним актом» [204; 24]. Саме цим вона пояснювала нечисленність інгумацій в палеоліті. Основна маса померлих залишалася на поверхні, інгумувалися лише соціально значимі суб'єкти.

Головними підсумками дискусії 1990-х рр., на наш погляд, є розмежування власне поховальної пам'ятки і процесу поховання, відображеного в ній [130; 87], і постановка питання про концепцію поховально-поминального обряду з розробленим понятійним апаратом, виявленими тенденціями і закономірностями відображення історичної реальності в поховальних пам'ятках, створення «багатогранної моделі поховально-поминальної обрядовості, логічно пов'язаної і з ментально-фізичною людською діяльністю, і з її кінцевим результатом, що підлягає археологічному вивченню» [129; 93].

Наприкінці ХХ ст. археологи звернулися до теоретичних питань, намагаючись знайти ресурси в самій науці, розглядаючи природу археологічного джерела і достовірність археологічних реконструкцій [74; 36]. У 1980—1990-і рр. археологи обговорювали питання, пов'язані з уточненням термінології та розробкою структури поховальної обрядовості [Ольховський,

1986, 1993, 1995, 1997; Гуляєв, 1990, 1993, 1995; Смирнов, Тендрякова, 1990; Мельник, 1990, 1993; Генінг та ін, 1990; Байбурін, Левінтон, 1990; Толстой, 1990; Кизласов, 1993, 1995; Кислий, 1995; Ричков, 1997].

У 1986 р. В. Ольховський почав дискусію щодо змісту і структури поховального обряду. Він запропонував уточнити терміни «поховальна пам'ятка» і «поховальний обряд». На думку археолога, поховальна пам'ятка — це кінцевий продукт, речовий результат поховального ритуалу, спеціально оформлене місце поховання людей або тварин. У структурі поховальної пам'ятки вчений виокремив три рівні: поховання (поховальне спорудження, рештки похованого, поховальний інвентар), поховальний комплекс (намогильні споруди, сліди ритуальних дій), поховальна група (метаструктура поховального комплексу — топографія поховань, наявність святилищ та ін.) [131; 68—70].

Структура поховально-поминального обряду розглядалася В. Ольховським з погляду її співвідношення з ідеологічною сферою, притаманною будь-якому людському співтовариству. У рамках ідеології він виділяв релігійно-міфологічну систему, в якій помістив поховально-поминальну обрядовість. Поховально-поминальна обрядовість включає в себе семантичний, процесуальний, практичний рівні, які відображені в поховальному пам'ятнику. Останній рівень представлений власне археологічною пам'яткою, що відображає давню поховальну обрядовість в усіченому вигляді (з втратами слідів намогильної споруди, повного складу інвентарю та ін.) [131; 67—68].

Таким чином, за В. Ольховським, поховально-поминальний обряд — це сукупність символічних і реальних дій, здійснюваних у відповідності з певними нормами, що мають релігійно-ідеологічне навантаження в процесі підготовки, здійснення поховання померлого і протягом певного часу після поховання з меморіальною метою [131; 68—69], [130; 85].

Звертаючись до сучасної літератури, слід відмітити відсутність уніфікованої «тафологічної» термінології: ні в «Своде этнографических понятий и терминов», ні в «Словаре археологических терминов», ні в фундаментальній праці І. Каменецького «Код для опису поховального обряду»,

ні в основоположній розвідці цілої плеяди київських археологів В. Ф. Генінга, К. Бунятян, С. Пустовалова, Н. Ричкова «Формалізовано-статистичні методи в археології (Аналіз поховальних пам'яток)», оскільки запропонована дефініція поховального обряду зводиться до поняття тотожності поховання і захоронення: «...поховальний обряд — це традиційні раціональні та ірраціональні дії, пов'язані із захороненням померлих».

У короткій замітці Т. Кузнецової «Про співвіднесення понять “поховання”, “поховальний обряд”, “похорони” звертається увага на те, що за терміном «поховання» «стоїть дія, пов'язана з обов'язковим зариванням/закладанням померлого» і що «поняття “похорони” має більшу ємність у порівнянні з поняттям “поховання”» [91].

У залежності від контексту і беручи до уваги дефініції і погляди різних наук, доцільно, на нашу думку, розглядати поховальний обряд як комунікативну ситуацію, а поховальний текст — як комплекс усіх елементів, які обумовлюють і складають дану ситуацію, метою якої є навмисне захоронення померлого з комплексом дій і уявлень, якими воно супроводжується.

В основі поводження з померлим закладена дихотомія понять, за якими вибудовується ставлення до померлого: люб'язність — неприязнь, залишення в середовищі живих — витіснення з цього середовища, трупозбереження — трупознищення та ін. Реалізація таких опозицій є фундаментальною в некрології. Ці бінарні опозиції обумовлені, вочевидь, дуалістичним характером людського сприйняття і природного протиставлення «живий — мертвий», на якій і будується двоїсте ставлення до померлого, що простежується на всіх щаблях обряду:

- 1) підготовчі обрядові дії — трупозбереження/трупознищення (птоматологічний цикл);
- 2) завершальні обрядодії — поховання/виставлення (тафологічний цикл);

3) післяпоховальні обрядодії — поминання/не поминання, тобто підтримання чи не підтримання посмертного існування покійного (мнемологічний цикл).

Аналіз цих циклів ілюструє, що всі попередні обрядові дії відбуваються за одного з двох підходів:

1) перший підхід — орієнтація на збереження тіла померлого шляхом різноманітних способів його довго- і короткочасного зберігання, аж до бальзамування та інших форм муміфікації;

2) другий підхід — орієнтація на знищення тіла померлого шляхом його руйнування, аж до подрібнення кісткової тканини і повної кремації.

Завершальні обрядові дії також відбуваються за одного з двох підходів:

1) поховання померлого: тіло переноситься у тафосферу, де ізолюється, тобто поміщається в замкнений простір, у результаті чого створюється поховання;

2) передбачає не поховання померлого, а неізольоване збереження серед живих, або ж виключення із середовища живих без захоронення, у результаті чого виникає виставлення трупа (може містити в собі поєднання елементів поховання і виставлення: мощезберігальниці в християнських соборах і житлових приміщеннях) [166; 25].

Обрядові дії, які відбуваються після завершення поховання, пов'язані з низкою ритуальних (сакральних/десакралізованих) актів, зазвичай, направлених на забезпечення посмертного існування померлого, зберігання його поховального чи меморіального зведення і збереження соціальної пам'яті про нього. Ці дії можуть мати тимчасових характер, а можуть бути відносно постійними, тобто проводитися аж до смерті тих, хто пам'ятав про померлого [166; 25].

Підтримання посмертного існування може проходити у формах, які передбачають безпосередній контакт з останками померлого (традиційне перебирання кісток померлого, годування та інші форми контактів), може відбуватися без безпосереднього контакту чи через поховальне/меморіальне

зведення або посередника, яким стає служитель культу, наглядач кладовища тощо. Подальші обрядодії можуть бути також націлені на возвеличення померлого шляхом створення йому нових, більш пишних поховальних чи меморіальних споруд, або ж навпаки — на пониження покійного шляхом руйнування старих, або зведення нових, менш ошатних поховальних і меморіальних зведень. На цій стадії побутують і форми подальших обрядодій, пов'язані з поширенням на останки померлого «інтересів» магії та релігії, криміналістики, археології, антропології, етнографії та ін., що супроводжуються повним або частковим руйнуванням структури поховального комплексу й відтворенням колишньої структури сучасниками або ж нащадками померлого.

Стає очевидним, що у всіх розглянутих циклах посмертного поводження послідовно чи навперемінно присутні дві основні тенденції у ставленні до померлого: тенденція до збереження і тенденція до знищення. Тенденція, що проявляється в одному циклі, може продовжуватися в другому і третьому, а може й змінюватися.

Отже, можемо констатувати, що археологічні дослідження є продуктивними для філософського й культурно-антропологічного вивчення людини. Вони показують реальний, не завищений рівень знань щодо архаїчного періоду, яким володіє емпірична наука. Стимулюючим філософське осягнення людини є один із принципових висновків Ю. Смирнова: «Звертаючись до питання про те, чому мустьєрська людина почала ховати померлих, слід сказати, що в даний час відповідь може бути дана лише в найзагальнішій формі» [167].

Традиційно в історії поховального тексту виділяють три періоди: магичний, язичницький і включений у систему дуалістичного світогляду. Вони детально описані в дисертації російського філософа А. Гришкова «Онтологія поховальної культури у контексті розвитку танатологічних уявлень».

Серед виявлених найдавнішими є поховання неандертальської людини в епоху мустьє. На думку С. Токарева, зачатки поховальних інстинктів

притаманні окремим видам тварин: з одного боку, інстинкт охайності спонукає позбутися гниючого тіла, з іншого, інстинкт соціальної прихильності, що змушує проявляти турботу про померлих особин свого виду [184; 125]. Але якщо допустити теорію біологічного походження поховань, стає незрозумілим відсутність їх у більш давніх людей — пітекантропів, синантропів та ін.

В. Нікольський вважав появу поховань наслідком введення табу на канібалізм усередині стада. До того часу померлих родичів вживали в їжу, що мотивувалося почасти прагматичними міркуваннями (вирішення проблеми голоду), а почасти сакральними причинами (успадкування якостей небіжчика) [128; 118—122]. Але з точки зору інших дослідників, вони створювалися ще в дорелігійний період історії людства, коли релігії передувало магічне світосприйняття [130], [94], [140]. Поховання проводилися не так через турботу про мерця або його душу, як через страх перед небіжчиком, викликаний реальною небезпекою гниючого трупа.

Переворот у танатології й тафологічних практиках стався з утвердженням дуалістичного і монотеїстичного світогляду. Царство духу стало сприйматися як антитеза царству матерії, а тому обряд поховання з померлим тлінних багатств цього світу виявився позбавленим сенсу, оскільки до раю їх перенести неможливо.

Такий критеріальний підхід виокремив деякі аспекти категорії смерті в самостійні наукові дисципліни. Це розмежування розпочалося ще з кінця ХІХ ст., привернувши особливу увагу до проблематики суїциду й різноманіття підходів до трактування цього феномена. Суїцидологія як наука про самогубство має навіть більш багату історію, ніж власне танатологія. Започаткував її Е. Дюркгейм працею «Самогубство» (1897 р.). У подальшому суїцидологія отримала розвиток у працях західних і вітчизняних дослідників, де її висвітлювали з погляду психології, філософії, культурології і навіть літературознавства, акцентуючи на самогубстві як досвіді літературного прийому.

Найбільшої уваги в осмислення і спробі аналізу семіозису та типологізації отримала дихотомія понять «колективного» і «особистісного» досвіду смерті. Досвід — це сукупність переживань, які формують уявлення про предмет; це подолання методологічної дистанції між суб'єктом і об'єктом, в результаті чого відрефлексовані характеристики об'єкта входять у картину світу суб'єкта. По суті, досвід — це пізнання, співвіднесене з процедурами інтроспекції, розуміння та пояснення. У той же самий час, це і результат пізнання, тобто особистісне знання, «знання конкретного суб'єкта, що представляє собою конкретну змістову систему» [177; 49]. О. Суворова у статті «Особистісне знання про смерть: шляхи формування, зміст і значення» виділяє три групи факторів, що детермінують формування уявлень про особистісну смерть. По перше, це та сума усього неявного знання, коріння якого — в периферійному усвідомленні тіла, що є фоном для свідомості і яке використовує людина як інструмент освоєння і взаємодії із всесвітом [177; 49]. По-друге «такого роду неявні знання виявляються тісно пов'язаними з усвідомлюваними змістовними уявленнями про смерть. Важливим чинником формування останніх можна вважати досвід зустрічі зі смертю іншого, спілкування з помираючим» [177; 53]. Нарешті, «необхідність засвоєння факту неминучості смерті, «примирення» з цією найбільш складною загадкою буття власне і зумовила та обставина, що тема смерті й посмертної долі людини посіла одне з важливих місць у багатьох сферах суспільної свідомості, у першу чергу, в релігії, а також у мистецтві, літературі, філософії, які пропонують різноманітні пояснення смерті й відповідні символічні форми, що забезпечують можливість опредметнення смерті, перетворення її на феномен культури, включення образів смерті в контекст культурного розвитку» [177; 54].

Французький історик Ф. Арьєс здійснив аналіз смислових моделей ставлення до власної та сторонньої смерті. Історико-психологічну картину від середніх віків до сьогодення він упорядковує «завдяки простим варіаціям чотирьох психологічних елементів: самосвідомість (1), захист суспільства від

дикої природи (2), віра в продовження існування після смерті (3) і віра в існування зла (4)» [224; 196].

Танатологічні концепції сформульовані у рамках психології, наприклад, Р. Кастенбаумом і Р. Айзенбергом у книзі «Психологія смерті» [229]. Концепція «твоя смерть — не моя смерть» підкреслює ірреальну, ірраціональну віру в те, що хоч «твоя смерть» — беззаперечна реальність, у «моєму випадку» може мати місце виключення [201; 447]. Крім того, швейцарський психіатр Е. Кюблер-Росс в праці «Про смерть і вмирання» описала п'ять стадій ставлення до смертельної хвороби — заперечення, гнів, спроба домовитися, депресія, прийняття — які також можна розглядати як смислові моделі [230].

Ще більш різноманітними є філософські концепції смерті. Так, символісти спиралися на танатологічні роздуми А. Шопенгауера, Ф. Ніцше та В. Соловйова, акмеїсти — на античний стоїцизм, Ф. Тютчев, Л. Толстой і екзистенціалісти — на власні філософські системи.

Дослідження смерті в історико-антропологічній парадигмі засвідчує, що в поховально-поминальній обрядовості закодovanі основні категорії та концепції етнічного світорозуміння, тому поховальний текст є одним із найбільш насичених та інформативних джерел з вивчення традиційного світогляду. Структурно-змістова композиція дослідження фіксує логіку відносин всередині ритуального (поховально-поминального) культурного комплексу, які будуються за принципом: уявлення про смерть — стереотипи поведінкових реакції при зустрічі з нею — прояв скорботи близькими та іншими членами соціуму. Сам же поховальний обряд включає дві компоненти: моросфери — сфери смерті і тафосфери — сфери поховання. Така сегрегація дозволяє виявити сутність поховального тексту як суми традиційних знань про форми і способи поводження з померлим.

В історії ХХ ст. мали місце спроби створення квазірелігійної поховальної культури. До них можна віднести організацію некрополя біля Кремлівської стіни і поховання героїв громадянської та Великої Вітчизняної воєн на центральних площах радянських міст (в інших традиціях небіжчиків прагнули

помістити на околицях або за межами міст). Філософія сцієнтизму, віра в потенційні можливості науки вирішити проблему безсмертя і воскресіння мертвих привела до створення нових форм тафологічної практики — гробниць, частиною конструкції яких є хімічний холодильник, що перешкоджає розкладанню останків небіжчика.

Танатологічні уявлення сучасної людини стають справою винятково індивідуальною, позбавленою як колективно експлікованого танатологічного досвіду, так і політичної чи релігійної монополії на розуміння смерті і всіх продукованих цим розумінням поховальних практик. Наукове вивчення сприйняття смерті через поховальну практику, яка набуває дедалі індивідуалізованіших рис, ставить питання, які в сукупності не можуть обмежуватися лише емпіричною танатологією і дозволяють говорити про людину як про «антропологічну таємницю».

РОЗДІЛ 2. РАННІ УЯВЛЕННЯ ПРО СМЕРТЬ

2.1. Танатологія в архаїчних культурах

Поховальний обряд є однією з вторинних моделюючих систем, що мають багаторівневу структуру, побудовану за принципом дублювання основних смислів через набір постійних елементів. Синтагматика поховального обряду виражається в алгоритмі його реалізації, в лінійній послідовності перебігу (передпоховальні, поховальні, поминальні обряди), які будуються на стандартних акціях. При аналізі елементів поховально-поминального обряду виявляються стереотипи, пов'язані з незалежними парадигматичними відношеннями. Ці стереотипи функціонують у культурі як універсалії. Дослідження структури дозволяє створювати моделі для вивчення системи елементів поховального обряду, їх основних функцій і цілей.

Будь-яка система передбачає наявність структури, що формує типи відношень, на основі яких поєднуються один з одним одиниці певного рівня [9]. Елементи структури функціонують як знаки.

«Космічна» людина в первісну епоху для закріплення значимої соціальної інформації дублювала її через створення метафор і метонімії [203; 145]. У міфопоетичній моделі світу природа представлена не як результат переробки первинних даних органами чуття, а як результат їх перекодування за допомогою знакових систем. Основним способом інтерпретації цих систем є міф [53; 453]. Один і той самий зміст передається засобами різних кодових систем, при цьому неминуче встановлюються відношення між ними, формуються класифікації.

Поховально-поминальний обряд — це сукупність символічних і реальних дій, здійснюваних у відповідності до певних норм. Процес реалізації поховально-поминального обряду відображений в матеріальних результатах — діях (спалювання, порядок закопування ями тощо) та речах. Усі елементи, які складають результат поховально-поминального обряду, створюють певну

структуру, яка моделюється у співвіднесенні зі світом живих на певному щаблі освоєння людством навколишньої дійсності. Так, живій людині на першому рівні буде протистояти сам небіжчик, продубльований своїм тілом, одягом, прикрасами тощо, помешканню — могила як дім померлого, поселенню — сам простір кладовища, яке мислиться як поселення мертвих, світу живих — світ мертвих. Процес археолого-етнографічного моделювання здійснюється на основі універсального просторово-часового коду (праве — ліве, верх — низ, небо — земля, північ — південь, море — суходіл, день — ніч тощо) [61; 64], семантика якого спирається на космологію.

Зміст тексту характеризується стійкими відношеннями між знаками, їх поєднаннями, тому синтагматичний аналіз структури поховального обряду дає можливість його «прочитання». Система концептів окреслюється, зрештою, досліджуваним контекстом. Для дослідника важливі світоглядні установки, які керують діями людей і визначають кінцевий матеріальний результат. Аналіз світоглядних уявлень у діахронії дозволяє виокремити структуру поховальної культури, об'єднуючи її в періоди за низкою археологічних, світоглядних, етнографічних та інших ознак.

Поховальна культура в контексті проторелігійної та релігійної свідомості займає одну з найважливіших онтологічних ніш, що пов'язує буття та інобуття. Власне поховальний обряд — перехідне буття, що поєднує онтологічні системи земного й потойбічного світу.

В історії поховальної культури виокремлюються чотири основні етапи, які корелюються з відповідними танатологічними уявленнями:

- магічний проторелігійний;
- язичницький;
- релігійно-дуалістичний;
- десакралізаційний.

Сучасна поховальна семіосфера містить елементи всіх танатологічних пластів. І не зважаючи на потужний вплив християнства на слов'янську

культуру, містичне, язичницьке по суті усвідомлення танатосфери не лише міцно збереглося, а подекуди було абсорбовано історичним християнством.

Магічний період диференціюється з язичницькою релігійністю і виокремлюється за низкою ознак у самостійну танатологічну епоху, одним з основних маркерів якої є відсутність розділення матеріальної і духовної субстанції: буття душі не уявляється ізольовано від тіла.

Магічне світосприйняття обумовило специфіку проторелігійної танатологічної культури, для якої характерні певні особливості ставлення до смерті й уявлення про поводження з тілом померлого:

1. Здійснення поховального обряду за принципом ініціаційної системи соціалізації архаїчних спільнот.
2. Ізоморфність поховального обряду до весілля, родин, певних календарно приурочених та інших ритуальних дій.
3. Амбівалентний характер ставлення до померлого і формування на основі цих уявлень лінійної танатологічної моделі.
4. Реалізація танатологічної трансформації через проекцію задзеркалля.
5. Поєднання в поховальному обряді анімістичних і тотемістичних уявлень.
6. Танатологічний просторово-часовий континуум і формування сакральної географії.
7. Космологічний аспект поховального обряду.

Зупинімося на аналізі кожної з них. Ключ до розуміння змісту поховального обряду полягає в характерній для магічного періоду ініціаційній системі соціалізації архаїчного суспільства. Поховальний обряд в архаїчному суспільстві здійснюється за принципом ініціації. Сама по собі ініціація є ритуалом зміни онтологічних парадигм: помираючи, людина переходить з однієї сфери буття в іншу.

Усі обряди та звичаї, які породила народна уява у зв'язку з найважливішими етапами життя людини, переслідують дві однакові мети — забезпечення переходу в інший статус і пристосування до нього задля

повноцінного існування, що передбачає необхідність ізоляції не лише «посвяченого», а й усіх інших, причетних до цього «переходу». За А. ван Геннепом, сталість мікро- і макрокосму реалізується через обряди переходу, зміст яких полягає у відділенні від одного стану й агрегації у новий [240]. Життя індивідуума — постійне перетинання тієї межі, що відділяє профанне від сакрального, при чому останнє не є сталою величиною і має доволі лабільні семіотичні контури, які можуть «перекреслюватись», «переноситись» у конкретній ситуації. Ця ідея стала співзвучною концепції Л. Леві-Брюля про «містичну партиципацію» — відчуття первісною людиною містичного зв'язку між мікро- і макрокосмом [96; 46—48].

Представник школи британського структуралізму В. Тернер скоригував трифазову схему структури ритуалів, розмежувавши терміни: сепарація, перехід, агрегація та передлімінальний, лімінальний, післялімінальний [198; 231]. Пізніше її розширив британський соціальний антрополог Е. Ліч (від трифазової до чотирифазної моделі ритуалів переходу), зазначивши, що цей світ та загробний уявляються як окремі топографічні простори, розмежовані лімінальною сферою, що поєднує якості обох просторів, і саме вона стає центром обрядової діяльності (церкви, цвинтарі тощо) [231; 83—84].

Структурна особливість обрядів переходу обумовлена, передусім, своїми функціями і тією роллю, яку виконує в онтологічному контексті певної культури. За М. Буховським, обрядам переходу, які втілені у поховальному обряді зокрема, притаманні такі функції:

1. «Суспільна» функція — слугує для створення суспільних ролей, формує механізм їх визначення. Ця функція поховального обряду виходить передусім з ініціаційної системи соціалізації архаїчного суспільства — людина набуває нового статусу лише через ритуал, за участі рольового включення у це дійство усієї спільноти, таким чином усуваючи порушення, що постають під час переломних моментів функціонування суспільства.

2. Едукаційна функція — лімінальна фаза дозволяє передавати спільноті ті уявлення про весь світ, що їх мають поділяти усі члени суспільства.

3. Символічна функція — за допомогою неї вирішуються емоційно-екзистенційні проблеми індивідів через символи, які є механізмами вивільнення, спрямування і опановування сильними емоціями: страху, горя, ненависті, відчаю тощо [226; 233].

Саме ці функції, які виконує поховальний обряд в архаїчному суспільстві, наближають соціум до тернерівського комунітасу: обряд переносить учасників у специфічний простір спілкування, який виникає в обрядах переходу в період «лімінальності», стираючи межі звичної соціальної структури і формуючи спільноту, яка проживає поховальне дійство не поряд, а спільно [239]. Експлікація символів поховальної культури передусім має враховувати інтерференцію різновекторних і непримиренних у профанній сфері принципів, символів, емоцій, ролей у ритуальному хаосі лімінальної сфери, комунітасі.

Передусім, така кореляція полягає у функціях соціального регулювання, які покладаються на ритуал як вищу форму організації символічної поведінки [196; 17]. Звичай виконує роль транслятора культури, реалізує соціальну інтеграцію і соціальний контроль у людській спільноті [40; 15]. Соціальні статуси утверджуються лише через ритуал. Так, людина, з'явившись на світ, отримує статус члена суспільства значно пізніше — лише після певного обряду, який стверджує факт її народження і включення в цей світ. Детально ці питання розглянуті на матеріалі української традиційної культури у роботах вітчизняних етнологів О. Боряк [16] та М. Маєрчик [109].

Такий самий шлях від факту смерті до набуття статусу померлого проходить і померлий. У разі успішного здійснення переходу він здобуває статус предка, діда; якщо ж перехід не вдається (душа не може вийти з тіла або ж її не приймають), то він виявляється упирем, двудомником, пужайлом. Завдання соціуму полягало в тому, щоб допомогти «посвячуваному» спокійно та належним чином подолати етап переходу, тим самим утвердивши рівновагу в людському суспільстві, зберегти усталений світовий порядок [165; 5]. Таке балансування та врегулювання біологічного і соціального статусів простежується протягом усього життя людини. Померла людина набуває

відповідності біологічного і соціального статусу лише через ритуал, через деякий час після біологічної смерті.

Окрім регуляції біологічного і соціального статусу, поховальний обряд виконує функцію регулятора відносин між світом живих і світом мертвих. Сам поховальний обряд і всі обрядодії поминального комплексу мають за мету забезпечити потреби померлих і всіх покійників загалом, аби тим самим убезпечити живих від небезпеки загробного світу [187; 15].

Один із найперших описів сплетіння поховального і весільного обряду зустрічаємо в деталізованому ібн-Фадланом похороні холостяка, якого женили після смерті [86; 237]. З одного боку, сакральний акт одруження в уявленнях про потойбіччя можна трактувати як прагнення віддати небіжчику те, що йому б мало належати при житті, тим самим скорелювавши баланс цього і потойбічного світу; з іншого — тлумачити, виходячи з ініціаційних уявлень ствердження стадіальності онтологічних систем, про що свідчить актуальність елементів весільної обрядності у заміжніх [236; 251].

Крім того, такий комплекс уявлень моделює уявлення про родовий соціум як тривалість і непереривність стосунків між поколіннями, засвідчуючи безпосередню участь душ цього світу і потойбіччя у ритуальних діях. Це, передусім, як зазначає дослідник Р. Кісь, обумовлене фундаментально-онтологічною потребою людини у подоланні усіх можливих розривів [73]. Тому життя і смерть — категорії, семантичні межі між якими є досить лабільними, і народна уява намагається їх чимдуж мінімізувати, призвичаївши смерть уявленням про своєрідне дзеркальне відображення цього світу в потойбічному.

Передусім, слід розмежовувати взаємне відображення, вплив поховального і весільного обрядів та типологічну спорідненість, оскільки весілля і поховання належать до одного класу обрядів — *rites de passage*, або обрядів переходу. Слід розрізняти елементи, які перейшли з одного обряду в інший (весільні, еротичні мотиви на похованнях і поховальні — на весіллі), і паралелі, які виходять із

типологічної спільності ритуалів (наприклад, міфологема дороги в поховальному і весільному обрядових комплексах).

Обряди переходу, якими є весільний і поховальний, структуруються довкола ініціації. Саме в ній представлена триетапна схема, за якою обряд належить саме до цього класу: виокремлення із колективу — лімінальний період — включення в колектив (слід зауважити, що в кожному окремому факті ритуалу ця схема може зазнавати як незначних, так і суттєвих модифікацій). У поховальному обряді ця триетапність реалізується через відділення від соціуму живих (підготовчі ритуали) — дорогу (включаючи поховання) — отримання нового статусу (приєднання до світу померлих; відродження в нащадках; реінкарнація).

Потрактування поховання як весілля втілюється не лише в ізоморфності небіжчика до нареченого/нареченої, а й у тому, що вся спільнота, яка бере участь в обряді, набуває нових статусів і ролей [37; 373]. Адже поховальний обряд є не лише переходом у новий статус небіжчика, але також і його родичів статус вдови, вдівця, сиріт. Смерть брата чи сестри може суттєво змінити ієрархічну структуру родинних зв'язків. Так само і факт одруження призводить до зміни статусів не лише наречених, а й їхніх родичів. Відтак і головні, і другорядні персонажі обряду включаються у новий розподіл ролей, що реалізуються через обряд.

В архаїчному мисленні це підкріплюється уявленням про аналогію положення панів і невольників у тому світі. Про це засвідчує і формула присяги в договорі Руси з греками 944 р.: «щоби коли не додержать присяги були невольниками в сім світі і будучім». Ці самі погляди знаходимо і в звичаї, що панував майже в усіх індоєвропейських народів, — разом із тілом померлого чоловіка відправляти до загробного світу і його жінку, або першу зі слуг-невільниць [78; 61]. У слов'ян і литовців фіксовано звичай самовбивства вдів. Ібн-Фадлан детально описав обряд відправлення дівчини, що вирішила згоріти на кострі з тілом свого пана. Описи низки обрядів засвідчують, що у випровадження небіжчика на той світ вплетено елементи весільного обряду:

1. Перед вбивством дівчини їй миють ноги (збігається із звичаєм мити ноги молодят).
2. Три рази підносять дівчину перед аркою (нагадує весільний обряд германських, фінських і слов'янських народів — піднесення молодої на руках перед порогом будинку нареченого).
3. Перед смертю дівчина віддається кільком чоловікам (схожі звичаї у весільних обрядах різних індоєвропейських народів).
4. Дівчина не лягає добровільно коло померлого, а її насильно притягують до нього чоловіки.
5. Дівчина заводить довгі пісні, подібні до тих весільних пісень-плачів, в яких молода прощається з ріднею та своїм дівоцтвом.
6. Перед смертю дівчина роздає подарунки бабі, що має її вбити, та її помічницям (у весільному обряді виміна подарунків має значення застави на додержання слова).

Що ж до поховання неодружених, то всі їх структурні складові й деталі мають нагадувати весілля, а всі учасники такої поховальної процесії градуйовані за ролями у співвіднесенні з їх актуальною участю у житті небіжчика. До поховального дійства неодруженого небіжчика обирають, неначе до весілля, бояр, дружків, дружок, світилку; для парубка призначають «молоду», а для дівчини — «молодого», печуть коровай і шишки та роздають учасникам, роздаровують бинди, хустки та ін. У західних регіонах коровай ставили на віко труни, несли на кладовище і після поховання ділили між учасниками процесії [163; Т.4, 226]. На Поліссі на поховання молодих готували весільне деревце. Його прикрашали квітами, стрічками, колоссям, ставили на столі в оселі, поки покійник перебував вдома, несли попереду поховальної процесії, а потім кидали в могилу чи ставили поряд із хрестом [163; Т.4, 225]. Придане небіжчиці роздавалося після поховання, як правило, подругам дівчини [197; 4:709]. Відомі й випадки, коли до неодруженого покійника призначали «пару» — наречену, до покійниці — нареченого. Так, українці Подільської губернії при похованні дівчини рядили нареченим одного з її залицяльників:

перев'язували йому руку весільною хусткою і він супроводжував покійницю до кладовища. Батьки ж померлої після поховання вважали його своїм зятем, а спільнота — вдівцем. Померлого ж сина чи дочку в голосіннях іменують князем чи княгинею, як і у весільних піснях:

«Ох, кнезю мій, кнезю, яку ти собі кнегиню обібрав?» [37; 231].

Мій синочку, мій князю!

Нащо ж ти мене покинув? [38; 95]

Звертаються в голосіннях до бояр та дружок, до небіжчиків — як до нареченої чи нареченого:

А чого ж це ти лежиш,

Чому не шануєш своїх бояр та дружок,

Що прийшли до тебе в гості...

Та почастьуй бояр та дружок,

Моя ти донечко!

А вони ж які всі хороші,

Та все перев'язані твоїми дарунками,

Моя ти голубочко! [38; 180]

Звичаї ці в різних околицях зустрічаються з певними відмінностями і варіаціями довкола моделі поховання як весілля. За описом В. Милорадовича, один із вінків, що лежав на голові померлої дівчини, одягають парубкові, що залицявся до покійниці на досвітках, а той надягає мертвій перстень на палець. За народними віруваннями, померла дівчина на тому світі буде парою цьому парубкові. На Гуцульщині дехто з жіноцтва зберігає свій шлюбний одяг аж до смерті, бажаючи лягти в ньому до гробу. Гуцули кажуть: «Нима щасливішого чоловіка, ек тот, що умре в вінчанім убраню» [45].

Схожі звичаї в Куп'янському повіті описував П. Іванов. У розвідці І. Беньковського «Смерть, поховання і загробне життя в уявленнях і віруваннях народу» зустрічаємо в описах поховання парубка або дівчини: «Умершимъ, как парню, так и дѣвушкѣ, на палець надѣвають колечко и, уже не восковое, а

непремѣнно металлическое; равно, какъ тому, такъ и другой къ боку цѣпляють платокъ къ боку — жениху и невѣстѣ во время свадьбы. Но главный обычай при погребеніи парня или дѣвушки состоитъ въ томъ, что пекутъ «коровай» и «шишки». Коровай кладутъ на «вико труны» (крышку гроба), которое несутъ обыкновенно отдѣльно отъ гроба на кладбище и здѣсь, предъ тѣмъ, какъ опустить тѣло въ яму, предъ открытымъ гробомъ, коровой рѣжутъ на куски и по кусочку одѣляютъ всѣхъ участвующихъ въ погребеніи» [10; 249]. Мотив поєднання еросу і танатосу зустрічається у ворожіннях, замовляннях, вроках, ворожбі на смерть тощо. Так, подекуди невістка вдавалася до магії на згубу свекра чи свекрухи, заходячи в оселю нареченого, промовляючи: «Чи є ту в печи яма, бис я сховали отиць і мама?», «В печи ніж і яма, а до року тато й мама», «Ци велика яма в п'єцу моім, ци сі влізе батьків двоє» [45; 57].

Любовні мотиви у фольклорному поховальному тексті наявні і в досить розповсюджених сюжетах про прихід померлого/померлої до своєї коханої/коханого. Так, в одній з лемківських балад йдеться про прихід небіжчика до своєї коханої:

...Мила моя, сердцо єдно,
 Подякуй Богу милому,
 Ф когутові ночьному.
 Кеб бил когут не заспівал,
 Бил би-м ти голову знимал.
 Ах, бо я уж не твой милий,
 Лем я дябол справедливий! [45; 94]

Поширені й перекази про прихід матері-покійниці до своєї дитини: вона годує немовля, колише колиску, заспокоює. Побутують й протилежні погляди — небіжчиця може душити дитину, мучити (с. Кривка Турківського р-ну, с. Лавочне Сколівського р-ну) [45; 96]. Як правило, такі візити продовжуються не більше року по смерті, однак подекуди можуть тривати, допоки діти не виростуть:

«Приказуют, що умерла єдна молода мати й прийшла у єдно місце, де два хлопці ворота пильнують. За ворітьми праворуч так красно, що онь, а ліворуч огні такі — аж червоно. То царство й пекло. И не хтіли ї хлопці у ворота пустити, казали: «Щи-сь діти свої не доховала, іди д'ним». Тай вона по світу блукала і щоночі приходила д'ітьом, аж доки ся не підкоротали» [45; 97].

І сьогодні серед сільського й міського населення України побутують вірування в те, що покійник може «потягнути» із собою на той світ когось із родичів, особливо того, хто йому надто дорогий. Якщо ж помирає молодий хлопець чи дівчина, забирає когось із собою «до пари»:

«Як не дай Боже сам ся загубит, то він не може бути сам і ше когос потягне такі в три день, за тиждень. Якшо загубив си невінчаний, він собі пару вибирає тоже невінчану. Хтос мусить за ним або з дівчат або з хлопців умерти до тижня» [45; 65]. Такий само мотив зустрічаємо і в українських голосіннях, де в смерті небіжчика звинувачують давно померлих родичів:

«Мамко моя рідна, на що ви нашу княгиню взели?», «Татку мої, а ви коли у нас в гостях були, шо нашу мамку до себе узяли?», «Якої-ж ви, татус, темної ночі прибували, шо в нас матінку одібрали?» [153; 46, 50, 69, 89].

Разом з тим існують і різноманітні практики на убезпечення приходу покійного до своєї родини. Так, жителі деяких поліських сіл кладуть до труни небіжчику ляльку, щоб він не ходив до своєї дружини.

Еротичні мотиви у фольклорному поховальному тексті зустрічаємо аж до кінця ХІХ ст., про що детально йдеться у праці З. Кузелі «Посижіне і забави при мерці в українським похороннім обряді» з описом обрядових дійств при мерці, насичених еротично-сороміцькою символікою. Під час "посиженя" учасники забавлялися і, як вважає З. Кузеля, забавляли покійника, залучаючи до цього дійства його тіло. Для цього існували різні ігри, серед яких були і «поцілункові»: «Стрілець», «Полоти грядки», «Носити мед» тощо, які відбувалися у приміщенні померлого і мали одночасно релігійно-обрядовий і розважальний характер. У деяких регіонах Західної України при «посижінях»

мерця лоскочуть соломинкою попід ніс, сіпають за волосся, тягнуть за ноги, кличуть, щоб встав та бавився [78; 16].

Ареал розповсюдження забав при мерці — широка смуга від Ужгорода до Умані, включаючи сучасні області Закарпатську та Чернівецьку, а також окремі райони Львівської, Івано-Франківської, Тернопільської, Хмельницької, Вінницької та Черкаської областей. У віддалених гірських селах Бойківщини ігрища при мерці дожили майже до кінця ХХ ст. [93; 32]. Локальна термінологія забав при мерці у різних місцевостях: «лопатки», «грушки», «лубок», «посіжінє», «привід», «фіглі», «забави» [93; 33], [90; 32].

Веселощі та забави біля покійника вмотивовані, з погляду архаїчного світогляду, амбівалентністю, побудованою на бінарних опозиціях. За міфологічним світоглядом, смуток і радість, плач і сміх, смерть і народження — взаємопов'язані категорії, що переходять одна в одну. Тому припустимим є те, що похорони чи поминання, які супроводжуються радісними піснями і танцями, мають на меті «закликати мертвих до життя в надії на воскресіння» [85; 80]. О. Фрейденберг підкреслює вегетативну функцію сміху, «який означає зародження плоду» [203; 102]. В. Пропп розглядає архаїчний сміх як продуктивний акт, якому в первісній свідомості приписувалась не лише властивість супроводжувати життя, а й творити, викликати його [145; 101]. Французький етнограф і структурний антрополог К. Леві-Стросс на прикладі північноамериканських алгонкін у праці «Первісне мислення» розглядає ігрища при мерці як спосіб символічного подолання смерті. Для цього виконуються магичні дії, спрямовані на те, аби перехитрити, «обдурити» смерть. Подолання смерті з метою її обернення на життя здійснюється і через символічне стирання темпоральних меж, усучільнення теперішнього і майбутнього.

Принагідною заувагою є і той факт, що такі обрядові забави і бешкетний настрій їхніх учасників припинявся одразу після завершення обрядового дійства і вважався нормою лише в його актуальних рамках. Окрім забав та ігрищ при мерці, уявлення про супровід смерті сміхом маємо в різних жанрах

народної творчості — прислів'ях і приказках, піснях, гумористичних історіях, анекдотах, пародійних голосіннях, найчастіше — за тещою:

Ой ти тещо моя, як нам не згадати,
 Хто ж мене тепер буде в магазин по сіль посилати?
 Хто мене на роботу вирижатиме
 І хто мені в магазині штани примірятиме. [38; 283]

та за чоловіком:

Устань, устань, ни дай си,
 Покріписи, здоймиси,
 Бо йдуть люди за тобов,
 Та лиш з одного коровгов!
 Понисут тя, як жида,
 Бо буви-с ми огида. [38; 616]

До сьогодні розповсюджені у повсякденному мовленні пареміологічні вирази, що виражають жартівливе, саркастичне, пародійне ставлення до смерті: «Люди мруть — дорогу труть, а ми сухарів насушим і за ними рушим», «Умер та й ноги задер», «Чоловік — як муха: нині жиє, а завтра гниє», «Штири дошки, лопатов по заді — тай по всьому», «Най би го чорт на глибоке не носив, то би він ся не втопив» [45; 306].

Архаїчні форми обрядовості, що містять у собі найбільш чіткі рудименти поєднання еросу і танатосу, наявні в символіці календарних культів, похованні антропоморфних опудал: «похоронах Коструба» (Ярила, зозулі, Марени, Купали, Макарки, Германа та ін). Більшість таких обрядів відображає зв'язок із поховальним обрядом на лексичному рівні, тобто має назву «похорони», «поховання» чи подібні. Важливі елементи містять «поховання Кузьми та Дем'яна» — обрядодія на «кузьминки» (1 листопада за старим стилем) [23; 106—111]. До нашого часу дійшли лише записи, що фіксують цей звичай як молодіжне ігрище: «...дівчата виготовляють опудало, набивають соломою

чоловічу сорочку та шаровари, прикріплюють голову; потім одягають на опудало «чапан», підперезують кушаком, кладуть на носилки на несуть до лісу, за село, де опудало роздягають і влаштовують веселі танці» [111; 521].

У більшості випадків вторинні поховальні обряди включені в систему того чи іншого календарного обряду (масляна, купальський обряд, троїцький обряд), а відтак мають інтерпретуватися в загальному контексті та виходячи зі спільної семантики компонентів. Ці обряди мають різні об'єкти, різну календарну приуроченість, різні функції і відтворюють поховальний обряд різною мірою, однак загальною для них усіх є орієнтація на структуру і семантику поховального обряду, його вторинна ритуалізація. У календарних обрядах символічні поховання посідають значне місце передусім тому, що через поховання реалізується позбавлення предметів і образів, що символізують попередній календарний період. Символічні поховання розігрувались з масляничним персонажем Колодієм, який за тиждень проживав цілий життєвий цикл — від народження до смерті й оплакування; персонажем весняно-літніх ігор Кострубом, опудало якого обносили довкола церкви, закопували в могилу і голосили над нею; Костроми, Ярила, Купала [163; Т.4, 227]. Імітація поховання широко використовувалася і в побутовій магії — для виведення домашніх комах, викликання дощу. Вигнання комах здійснювалось шляхом підкидання блохи чи таргана в могилу чи труну покійника [163; Т.4, 229]. У цих обрядових діях імітуються основні складові поховального обряду — передусім, власне смерть, реалізована через акції убивання, умертвіння, у тому числі потоплення й повішення, розривання на частини, спалення чи інші способи знищення ляльок, опудал, птахів, комах, тварин або ж розігрування смерті учасниками обряду. Можуть інсценуватися усі етапи обряду: підготовка до поховання, прощання з покійником, оплакування, голосіння. Відтворюються і основні атрибути поховального обряду: посмертний одяг (саван), труна (ним слугує корито, ящик, коробка тощо), лопата, могила, кладовище (найчастіше поле, город), поминальна їжа [189; 181]. Головні дійові особи, довкола яких розгортаються ігрища, наділені амбівалентними якостями: вони водночас

мертві (або ж обряд передбачає їх умертвіння), але при цьому наділені гіпертрофованими статевими ознаками і їхні ролі передбачають демонстрацію плодючості й активного статевого потягу. Ось як описує З. Кузеля одне з ігрищ при мерці: «Одна поле грядки і кличе собі до помочи хлопця. На кілька грядок поле, тільки разів цілуються» [90; 212].

Поховальний обряд зберігає певний зв'язок із родильним обрядом. Сам акт поховання усвідомлюється як транзитивний до акту народження, а поховальний обряд — своєрідною інверсією родильного. У даному випадку могила виступає як ритуальна сублімація утроби. Таке поєднання імітації землеробської роботи й еротичних жестів не є випадковим — родючість землі й людська фертильність мали б сприяти відродженню покійника на тому світі і, можливо, сприяти заповненню пустки, що утворилася через його смерть у соціумі народженням нового життя. Таку карпогонічно-прокреативну функцію поряд з апотропеїчною, вочевидь, виконує і звичай розкидування по хаті зерна після виносу з домівки труни з небіжчиком — з метою викликати до народження нове життя, нову дитину, яка замінить покійного [32; 69].

У зазначені календарні свята час сприймався не лінійно, а був включений у сферу комунітас, охоплюючи функціональність профанного і сакрального світів у формі ритуального хаосу. Російська дослідниця Т. Цивьян у своїй праці «Міфологічне програмування повсякденного життя» розглядає смерть як структуротвірну категорію ритуалів переходу, яка ілюструє одну з головних рис «архетипної моделі світу» — усвідомлення того, що смерть входить у цілісність життя як його необхідний і невіддільний аспект, як умова постійного оновлення і омолодження [208; 154].

Так, через поховальну культуру розкривається система соціальної стратифікації, зберігаючи лінійну структуру в язичницьких віруваннях: потойбіччя усвідомлюється як продовження земного буття. Загробний світ моделюється в народній уяві як своєрідна проекція актуального життєво-практичного досвіду, і це є однією з ментальних універсалій будь-якого суспільства на всіх щаблях його історичного розвитку. Інакше кажучи, повний

цикл буття індивіда включає три етапи — народитися, народити і померти. І завдання соціуму — допомогти посвячуваному гідно і правильно цих цілей досягнути і тим самим утвердити онтологічну рівновагу в людській спільноті, зберегти усталений світопорядок.

Важливою є ще одна особливість, характерна для «обрядів переходу», — необхідність ізоляції не лише самого «посвячуваного», а й деяких або всіх учасників *rites de passage*, які мають стосунок до померлого або зайняті у сфері підготовки померлого шляхом табування родичів померлого чи професіоналів-тафологів: обмивальників, бальзамувальників, кремувальників [171; 159], які в багатьох випадках маркуються особливим одягом, особливими місцями поселення, похованням їх на окремих кладовищах чи окремих частинах загальних кладовищ, або ж іншими знаками (наприклад, спеціальними дзвіночками, як у зороастрійців Персії, що вказували на причетність до смерті й посмертного поводження) [165; 6].

Відношення живих до світу мертвих в архаїчних культурах зазвичай визначається поняттям культу предків, що передбачає різноманітні ментальні, ритуальні та вербальні форми возвеличення, поклоніння, вшанування померлих [187; 14], а також остраху, бажання відмежуватися або ж витіснити небіжчика якнайдалі за межі актуального соціуму.

Така амбівалентність ставлення до мерця і боротьба тенденцій до виштовхування і утримування, на думку дослідників, має певну хронологію формування в народній уяві. Британський етнограф і соціолог Е. Вестермарк у своєму дослідженні «Походження і розвиток моральних понять» пояснював, що первісна людина вважає душу померлого небезпечною і лихою через відсутність уявлення про природну смерть чи смерть від хвороби. У магічному світогляді смерть настає лише з причини вбивства (насильницький акт) або ж чаклунства (магічний акт).

Французький антрополог Л. Леві-Брюль зауважував, що архаїчна людина вбачає магічні причини смерті навіть там, де її прагматична обумовленість є цілком очевидною. Так, у Тарресовій долині смерть, причиною якої був укус

змії, трактується як акт з боку якогось чарівника через зачаровану змію [96; 219]. В архаїчній народній уяві небіжчик, насильницьки позбавлений життя у такий спосіб, з одного боку, є жертвою злих чар, а відтак стає небезпечним по волі свого вбивці, з іншого — задрить живим, прагне до помсти за свій вкорочений вік, намагається й інших забрати із собою. Коли вмирає дитина після смерті старшого в родині, кажуть: «Покликав собі онуку» або «Ади, кого покликкала, кого собі узела» [37; 325]. Дівчина, в якій помер раніше батько, голосить по матері: «Якої ж ви, татусю, темної ночі прибували, що в нас матінку одібрали» [37; 203].

Таке саме вороже ставлення до небіжчика простежується і в практиках поводження з його тілом, у намаганні якнайшвидше позбутися тіла, залишивши його на поталу звірам або відправляючи з водою [237]. Дослідники дотримуються різних, подекуди діаметрально протилежних, думок щодо причин, які зумовили виникнення навмисних поховань. Багато вчених їх виникнення вважають свідченням існування в неандертальців забобонних переконань у триванні життя після смерті (А. Буїсоні, Г. Обермайер та ін.) або ж віри в магичні властивості тіла померлого [184; 28].

Проте, деякі дослідники висловлюють і протилежні думки з приводу первісних поховань. Так, на думку російського етнографа й історика С. О. Токарева, поховальні інстинкти притаманні й окремим видам тварин. З одного боку, це інстинкт охайності, що спонукає позбутися тіла, що розкладається, з іншого — інстинкт соціальної прив'язаності, що породжує піклування про померлих представників свого виду [184; 27—30]. Історик І. І. Скворцов-Степанов пояснював неандертальські поховання ставленням до померлого як до хворого, а відтак особливим піклуванням про нього. На його думку, уявлення про відмінність мертвих від живих, про душу і загробне життя виникають набагато пізніше [162; 339—345]. «Основним почуттям стосовно покійного, — писав Г. Люке, — був, очевидно, страх, і похоронні обряди в основному були захисними заходами проти них. Ями та могили повинні були слугувати покійниками не сховищем, а в'язницею. Каміння, покладені на труп

жінки в дитячій печері, призначалися для заточення покійника в могилі» [108; 32—33]. На думку археолога В. І. Равдонікаса, «цілком можливо, що неандертальські поховання є свідченням зародження вже в епоху мустьє тих первісних вірувань, які представлені у верхньопалеолітичних пам'ятках» [146; 184].

Однак, на наш погляд, залишення тіла на поталу звірам й інші первісні тафологічні практики зумовлені не страхом перед трупом, а невідділенням в народній уяві тіла людини від природних стихій, за аналогією зі світом тварин, однак більш детально зупинимось на цьому в наступному розділі.

В українських народних віруваннях небіжчик наділений руйнівною небезпечною силою, негативно впливає на хату, предмети, господарство, худобу, врожай, може спричиняти смерть та хвороби близьким. Дім, в якому є мерць, вважається нечистим [43; 102]. Парадигмою магічного поховального обряду є мотив сприйняття покійника як «живого мерця». Мерці у ранніх віруваннях усіх індоєвропейських народів узагалі неприхильно настроєні супроти живих, вони мстиві й кровожерливі [43; 311]. Це засвідчують також оповідання про упирів, що виходять із домовини та ссуть кров зі сплячих людей, особливо дітей [54; 165—199].

З одного боку, на ранніх щаблях духовного розвитку формується уявлення, що душа, покинувши тіло, живе далі як матеріальна істота й має ті ж самі потреби, які мала людина за життя. Згодом ці уявлення трансформуються в усвідомлення взаємної залежності між живими і мертвими, що призводить, зрештою, до культу померлих із широко розвиненою поховальною й поминальною обрядовістю [78; 27]. Тому й образ мерця в народних уявленнях постає дуалістичним: з одного боку — це грізний, небезпечний демон, з іншого — добродій, захисник і заступник.

Пригощання, частування, задобрення покійників й досі поширене в українців. Передусім такі акти супроводжуються віруваннями в сприяння померлих доброму врожаю та приросту худоби. Душі предків, за народними уявленнями, мають вплив і на плідність подружжя, тому часто прикликають їх

на весілля [78; 28]. За народними уявленнями, підземний світ розуміється помешканням померлих, а відтак самі небіжчики стережуть підземні скарби [132; 101, 103], при цьому продовжуючи опікуватись господарством, полишеним на цьому світі, нажитим добром, особливо худобою [75; 300].

Народні уявлення про продовження існування після зміни онтологічного статусу і перенесення усіх позитивних справ, потреб, клопотів у загробне існування обумовили страх перед померлим через завдану йому при житті кривду, образу, або ж порушення клятви. У містичній свідомості такі огріхи неодмінно мають «компенсуватися» з боку померлого, тим паче що душа, яка покинула тіло, стає вільнішою і наділеною магічними силами [75; 101, 103].

Так, ворожнеча між живими переноситься у загробне буття, і мерці жорстоко мстяться за свої образи і не дають спокою своїм кривдникам. Крім того, погляд щодо матеріального побутування душі формує уявлення про те, що задовольняючи її потреби, можна її задобрити, нехтуючи ж ними — накликати гнів і помсту. Однак З. Фрейд вважав причиною таких уявлень приховані докори як базовий психічний механізм: «Якщо ми припустимо, що почуттям примітивних людей амбівалентність притаманна в такій самій високій мірі, в якій ми її на підставі результатів психоаналізу приписуємо хворим нав'язливістю, то буде цілком зрозуміло, що після важкої втрати стає неминучою така сама реакція проти прихованої в несвідомому ворожості, яка в невротиків доводиться нав'язливими докорами. Ця ворожість, яка болісно відчувається в несвідомому як задоволення з приводу смерті у примітивної людини набуває іншої конотації, вона її відкидає, відносячи її до об'єкта ворожості, до небіжчика. Цей процес, що часто зустрічається у патологічного і нормального душевного життя, ми називаємо проекцією. Той, хто залишився в живих, заперечує, що у нього коли-небудь були ворожі душевні зрушення проти любого небіжчика, та тепер такі почуття є в душі померлого, і вона постарается виявити їх протягом усього періоду жалоби» [202; 72—73].

Подібне трактування, звернене до морального усвідомлення, зустрічаємо і в міркуваннях В. Клінгера щодо розвитку уявлень про посмертні муки і

загробну відплату [75; 29—33]. Дж. Дж. Фрезер у праці «Страх перед мертвим у примітивних релігіях» пояснював страх перед духами мертвих у архаїчної людини інстинктивним відчуттям, що вони є ангелами смерті, які можуть схопити душу і перенести у потойбічний світ. Однак британський антрополог Еванс-Прітчард слушно зауважив щодо відсутності протиставлення в танатологічній культурі архаїчної людини понять раціонального і містичного, живого і мертвого, натомість наголосив на їх співіснуванні і взаємопроникненні — взаємодії на кшталт фізичних сил.

Поступово назріває переакцентування поглядів щодо кореляції відносин померлих і живих: встановлюється розуміння взаємної залежності між живими і мертвими, що зрештою приводить до культу померлих з широко розвиненою поховальною і поминальною обрядністю [78; 27]. Збережені до сьогодні в побуті українців окремі ритуали вказують, що споконвіку в ставленні до покійників простежується стійка боротьба між страхом перед гнівом, помстою, незбагненою природою покійника і шанобливим ставленням, намаганням задобрити і долучити як помічника, опікуна у різних життєвих справах — починаючи від побутової магії, як-то плювіальної чи для порання хвороби, і закінчуючи родильною і весільною обрядовістю. Так, на Гуцульщині біля могили чоловіка вдові за пазуху кладуть шматок землі (або ж вдівцеві біля могили дружини), аби вдова одружилася [37; 249]. Існує повір'я: «Молодий чоловік не повинен доторкатися мерця, бо не буде мати дітей» [37; 346].

Амбівалентність простежується і в уявленнях контакту з атрибутами поховального обряду і предметами, які безпосередньо контактували з мертвим тілом. На Яворівщині вважають за недобрий знак, коли хворий перед смертю загляне до худоби — через те вона може перевестися; «як мрець є в селі, то не підсипається курят, не садять огірків», як хто перейде дорогу поховальній процесії, у того «на лиці виросте нарост, котрий називають інші навіть кость» [138; 302, 382].

Водночас контакт із покійником міг принести щастя: «Свої і чужі беруть міру від мерця, т.є. міряють його шнурком, котрий ховають, думаючи, що ним

зможуть прив'язати до себе щастя» [37; 346]. Він міг посприяти одужанню: ті ж само мотузки, якими зв'язують руки і ноги покійного, використовували «... з лікувальною метою, зав'язували на голому тілі і носили півроку від болю в спині, руках тощо; вони ж утримували від сварки, колотнечі, бійки, — їх зашивали чоловікові в штани, щоб жінку не бив... На похоронах за них б'ються: кожен їх рве собі та хапає, а баби сваряться “навіщо тобі — у тебе дітей немає”» [65; 242]. Також покійник міг відвернути небезпеку, наприклад, щоб відігнати вовків, потрібно вголос назвати імена померлих родичів, а щоб птахи не попсували врожай, потрібно обійти поле, просячи померлих відігнати їх [163; 231].

У магічному уявленні труп і предмети, з якими контактувало тіло, володіють отруйною силою, що спричиняє руйнівний вплив на хвороби. Поховальні атрибути, у першу чергу, розглядалися як засіб захисту від покійного, а також наділялися апотропеїчним значенням в магічних заходах зі звільнення від недуг [21]. Такими самими міркуваннями обумовлена віра в чудодійні властивості мощей святих [225; 108—109].

Особливі ритуали були направлені на очищення чи знищення особистих речей покійного, заражених трупним впливом. Ті ж, хто стикався при здійсненні поховання з померлим, підлягав ізоляції та очисним ритуалам. Очевидно, такі практики зумовлені страхом перед можливим поверненням мерця (або ж його духу): «Сани або віз інколи залишали на кладовищі або біля дороги переверненими назавжди або на шість тижнів, тоді їх піддавали очищувальному обряду (наприклад, занурювали у воду)». Рецидиви магічної танатології простежуються у пізніші часи в почутті страху перед покійниками, що померли неприродною смертю («заложені покійники») [163; 231—232].

Особливо небезпечними вважалися ті покійники, хто ставав русалками (засватані дівчата, померлі напередодні весілля, а також нехрещені немовлята, народжені й померлі на Трійцю, потопельники і т.д.). Вони могли затягнути живих на дно річки, залоскотати насмерть тощо, що відображено у текстах русальних пісень:

Ой біжить, біжить мала дівчина,
 А за нею русалочка:
 — Та послухай мене, красна панночко,
 Загадаю тобі три загадочки,
 Як угадаєш — до батька пущу,
 Не угадаєш — до себе возьму:
 Ой що росте без кореня,
 А що біжить без повода,
 А що цвіте да без цвіту?
 — Камінь росте без кореня,
 Вода біжить без повода,
 Папороть цвіте без цвіту.
 Панночка загадочку не вгадала, —
 Русалочка панночку залоскотала.

[Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / упоряд., передм. і прим. О. І. Дей. — К., 1963. — С. 310]

Ритуальне ламання і чищення було носієм не лише певного магічного смислу, але й фіксувало той поворотний момент поховального дійства, за яким встановлювалось остаточне відділення мерця від світу живих і неможливість повернення небіжчика, завершення етапу лабільності і відкритості кордонів між онтологічними структурами цього світу і потойбічного. Ритуальне нищення знаменує той вирішальний поворотний момент обрядового дійства, за яким випровадження покійного поза межі соціуму починає домінувати над його втриманням у межах спільноти. Саме у цій точці відбувається ритуальний стрибок транзитивності у загальних межах ритуального хронотопу, хоча ритуальні рецидиви «втримування» проглядаються навіть і в обрядових поминках через рік по смерті» [73; 19].

Уявлення про неодмінну вичерпність перехідного стану, закритість системи, завершення циклу взаємопроникнення категорій цього і потойбічного світу зустрічається і по сьогодні в тих чи інших проявах, заборонах,

прескрипціях. Так, однією із форм вияву закритості структури і особливої хронології зустрічаємо в прескрипціях щодо фотографій, які розміщують на надгробку: «Фото на надгробних пам'ятниках не повинні бути того ж года, коли помер. Можна раніше, хоч з молодості, але того ж віку, коли вмерла людина — не можна» [Додаток 93].

Прагнення встановити закритість структури, довести до кінця всі аспекти взаємодії цього і потойбічного світів зумовили прагнення завершити соціалізацію людини вже після її смерті. Серед українців і росіян зафіксовано звичай, коли до померлої нехрещеної дитини запрошують священика, аби той її охрестив. В інших випадках, коли дитину не хрестили, її окроплювали свяченою водою і ховали у воротах кладовища. Кожен, хто приходив на кладовище, переступаючи через поріг, охрещував себе і дитину. У ХІХ ст. на півдні України побутував звичай класти до гробу із нехрещеною дитиною всі атрибути, необхідні для хрещення: свячену воду, миску, хрестик. За народними уявленнями, через 7 років дитина стає хрещеною [197; 118].

Г. Бігеляйзен вказує на вірування різних народів про демонів і духів померлих, які кружляють біля помираючого, та про обряд сторожіння мерця [225; 137, 165]. Тіло покійного, передусім, уявляється джерелом небезпеки для живих. У таких уявленнях виразно простежується первісний мотив — страх перед ображеною душею небіжчика, яка уявляється дуже небезпечною і може потягнути із собою душу когось із живих, особливо вночі. Тому, коли помирає людина, всіх у хаті будять і не сплять, допоки мервець у хаті [78; 32]. Коли помирає хтось у селі, у кожній хаті кладуть під порогом сокиру, звернену вістрям на поле, обсипують маком хату, намащують часником хрестики на всіх стінах [37; 248]. З цією самою метою вчиняли голосіння: «Коли вмере газдиня або газда, голосять не тільки в хаті, але й на лавках перед хатою, на подвір'ї і на вулиці» [37; 227]. Робили це для того, щоб вся худоба почула про смерть господаря і господині й стереглася, аби мервець не потяг їх за собою [138; 16].

Водночас скрізь на українських землях поширений звичай наглядати і стерегти померлого, особливо вночі, аби тіло небіжчика не стало здобиччю для

злих духів. Таке обов'язкове «доглядання смерті вийшло не лише від мотивів спочування, але із переданого старим звичаєм старання кривних, щоби забезпечити душу вмираючого від посягання злих демонів» [21; 318]. Якщо цьому не завадити і в покійника вселиться нечиста сила, він може стати упирем, небезпечним для живих. Те ж саме може трапитись, якщо через тіло покійного перескочить кіт [37; 227].

Сторожіння мерця влаштовують гамірними, з веселощами, криками, вартою. Крім того, первісно голосіння мали на меті голосним криком і плачем відганяти нечисту силу і боронити від неї покійного [78; 32]. В українців Карпат і досі побутують архаїчні вірування в те, що веселощами можна прогнати від живих смерть або ж звеселити самого мерця перед переходом у загробний світ [45; 322]. Будити покійника було, на думку О. Потебні, первісною метою голосіння [78; 17]. По українських селах не раз можна почути оповідання про те, як жінки зчиняли лемент над небіжчиком і «відплакували», «оживляли» його [37; 322, 372].

Наведені вірування про мерців і відповідне ставлення — страх перед ними і намагання убезпечити живих від загрози з їх боку (уявлення про покійного як лиху демонічну силу) і прагнення залучитися їхньою підтримкою, прихильністю (уявлення про покійного як охоронця, опікуна) — демонструють наскрізне уявлення про безсумнівну владу мертвих над живими. Сербське слово на позначення вшанування померлих — «страхопоштованье» — якнайповніше відображає дуалістичність відносин живих до померлих і власне вшанування, що межує зі страхом [27; 14]. У гуцулів і досі практикується трембітання, що, ймовірно, має таку ж саму функцію — відвернути від тіла покійного нечисту силу [37; 264, 288].

Розглянуті вірування ілюструють, що в магичній семантиці поховального тексту проявляється мотив сприйняття смерті в якості зміни онтологічного статусу. Покійник не припиняє свого існування, а стає «чужим», належним до іншої системи. Стирання меж між світом живих і мертвих здійснюється через обряд «перевертання». Танатологічна трансформація пов'язана з уявленням про

загробне існування душі. Парадигмою поховальної онтології стає проєкція задзеркалля — там відносно нашого світу все навпаки. Взагалі «перевернутість» є основною ознакою потойбіччя — від протилежного часового ритму (замість дня ніч) до перевернутості земних норм і стосунків. Так, померлі у загробному світі опиняються в ситуації, оберненій до позиттєвої, а одна із прикмет заложних покійників — вживання нелюдської їжі, нечистот, падла [114; 93].

Такий «двоприродний» світопорядок обумовлює можливість раптової «оберненості» оточуючого світу, прояву в ньому потойбічного, того, що відноситься до зворотного боку дійсності, — як правило, темного і нічного. «Повороти» відзначають рубежі між світами, а подолання рубежу може мати характер «обороту», «перевертання». Практика магічного переходу з одного стану в інший, оборотництва і перевертання зазвичай включає подібні елементи, що отримує відповідну сюжетну реалізацію в словесних текстах: той, хто виконує чаклунський акт, повинен повернутися, перевернутися, покрутити кільце чи якийсь інший чарівний предмет [126; 13].

Перехід покійника в загробний світ супроводжується перевертанням покійника чи атрибутів поховального обряду. Ритуальне перевертання відоме в усіх слов'янських традиціях. Перевертання могло відбуватись 1) по горизонталі: у період агонії, аби полегшити вмираючому перехід до потойбіччя, клали його на підлогу, при цьому міняли його положення так, щоб ноги були там, де голова, а голова — там, де ноги [188; 103]; 2) по вертикалі: під час ігрищ при мерці підвішували його догори ногами; перевертали догори ніжками лави, стільці в будинку померлого, а також посуд, віник [90; 103]; по лінії ззовні — зсередини (вивертання одягу як оберіг від злих духів). Загалом перевертання предметів включає в себе більш широку семантичну і семіотичну сферу дій перетворення, перевершення, метаморфози, переходу з одного стану в інший, і нарешті — у сферу спілкування «цього світу» із «тим світом».

Інверсія поведінкових норм з тілом померлого є принагідною передусім у ставленні до «асоціальних елементів», чужинців, самовбивць, статус яких

усвідомлюється відмінним від конкретного стереотипу. Це питання детально висвітлено у праці Д. Зеленіна «Умершие неестественной смертью и русалки». Відтак дії над померлими мають бути протилежні загальноприйнятим, накладаються заборони на поховання тіла або поховання його в неналежному для покійних, ганебному локусі (наприклад, захоронення опальних царевича Олексія, його дружини і сестри Петра I під сходами на дзвіницю Петропавлівського собору в Петербурзі, спалення тіла Лжедмитрія I і вистрілювання його прахом з гармати, осліплення і утоплення І. Болотникова, розчленування тіл Разіна, Пугачова і покараних декабристів) [89; 229].

Іноді подібне ставлення до супротивника розповсюджується не лише на його труп, але й на кістки: «Так, у австралійського племені Iuritcha сумлінно знищують кістки ворогів... Приблизно так само вчинив і Ашшурбаніпал (VII ст. до н.е.) [175,8]. У Ніневії переможених царів ув'язнювали в залізних клітках, їх примушували подрібнювати і товкти на порошок кістки своїх предків — як найжахливіша кара для нащадків [219; 302].

На відміну від «перевертання», повернення покійних до світу живих має обернену конотацію і є не лише небажаним, але й забороненим, зловорожим, ексцесним. Повертаються лише «заложні мерці», вдячні мерці або ж предки з метою покровительства чи допомоги. Подібні ситуації носять критичний характер і завжди сприймаються як порушення норми. Регулярні ж відвідування мерців у поминальні дні (Діди, батьківські суботи), на роковини, 9 чи 40 день мають інший характер — покійник не повертається у колектив, він приходить у гості за чіткою регламентацією [4; 70]. Повернення як природній і прийнятний факт зустрічається лише для систем з «круговим» поховальним сюжетом, структурованим довкола уявлень про реінкарнацію. Навіть заклик встати з могили у голосіннях усвідомлюється як заклик до неможливого і навіть небажаного.

Моделювання потойбіччя як своєрідної проєкції цього світу є однією з універсальних народних менталітетів будь-якого етносу. Дзеркальну симетрію у моделюванні потойбіччя зустрічаємо у фіно-угорській міфології: «Смерть у

горішньому світі означає народження в нашому, а смерть у нашому — народження в нижньому; те, що тут мертво, — там живе, що тут пошкоджене — там ціле і неушкоджене, коли тут сонце, там місяць» [123; 567]. Ненці ж гадали, що двійник померлої людини живе у потойбічній стільки ж років, скільки прожила людина, а потім вмирає, перетворюючись на жука [205; 24]. Такі уявлення обумовлені передусім відсутністю виразної демаркації між поняттям життя і смерті, які на рівні когнітивних структур демонструють риси взаємопроникності, взаємозалежності, відносності і лабільності. Вмирання і смерть не усвідомлювалися в архаїчній спільноті як припинення життя, а сприймалися як трансформація в іншу форму буття, яка є дзеркальним відображенням земного. Пов'язані з поховальним обрядом українські народні погляди на душу й загробне життя, що відображені в цілій групі мотивів голосінь, тафологічних практиках і танатологічних віруваннях, ілюструють первісні уявлення про дуалізм душі й уявлення про її матеріальну природу. Дослідник В. Вундт говорить про розрізнення двох форм, в яких виявляється поняття душі в магичний період:

1) душа як належність живого тіла, невіддільно з ним пов'язана; психічні функції, душевні переживання, ознаки живого тіла, єдність психічного і фізичного стану нерозривно пов'язані між собою і складають неподільну єдність;

2) душа вільна, окреме від тіла єство, що може відділятися від тіла і самостійно функціонувати.

Обидві душі — прив'язана до тіла і вільна — у сприйнятті архаїчної свідомості існують паралельно [243; 34]. Логіка первісної людини не відділяє функціонування душі від її матеріального існування і не відчуває суперечності в співіснуванні двох уявлень про душу. У могилі, підземеллі, у загробній далекій країні матеріальна душа продовжує своє існування життям, аналогічним до земного, і по смерті люди «множаться, живуть родинами, воюють, одним словом, роблять те саме, що й люди на цьому світі» [237; 175],

займаються полюванням, війною тощо. Тому, виряджаючи небіжчика на той світ, його забезпечують усім, що стане йому у пригоді.

Аналогія подібності загробного життя до земного трактується настільки буквально, що суспільний статус й обов'язки не змінювались зі зміною онтологічного стану — невільники і пани зберігали свій статус, а перші неодмінно повинні були прислужувати останнім [86; 73—74]. Такі погляди на посмертне існування породили поширений у багатьох індоєвропейських народів звичай відправляти у потойбіччя разом із майном померлого чоловіка і його жінку або першу з невільниць. Звичай самогубства вдів побутував у слов'ян і литовців [78; 61].

Містичними поглядами на потойбічне життя також пояснюється звичай класти в могилу разом із небіжчиком зброю, одяг, домашнє знаряддя, прикраси. Каліфорнійські індіанці відправляли разом із небіжчиком на той світ усе його майно, або ж вщент його нищили, навіть спалювали його домівку. Вірили, що все матеріальне надбання переселяється з небіжчиком в інший світ [235; 144—145]. Особливого значення набуває одяг, в який убирають небіжчика, і їжа, яку кладуть до труни. Виряджали на той світ слід неодмінно у святковому чистому, бажано новому одязі, адже, за народними уявленнями, одяг, в який вбирають небіжчика, буде його вбранням і в потойбіччі [103; 61]. Дають небіжчику з собою і гребінець, і люльку, і прикраси, і навіть голку з ниткою. З їжі кладуть калачі, хліб, сіль, кашу, печену курку і горілку, а малим дітям — яйце, калач, яблука, горіхи, навіть, материне молоко у восковому глечикі [78; 17]. За свідченням В. Гнатюка, «кожному дають у деревище утираник, а дитині яйце, так колач на тото, аби ся дитина на тім світі яйцю тай колачови радувала, аби за свойов мамков не плакала» [37; 226]. Їжа, яка вкладалася у домовину, окрім функції поживи для самого небіжчика, мала й інше значення — гостинців для померлих рідних і їх здобрення [103; 73].

З часом предмети, які відправлялися з померлим, почали замінювати їх частинами, мініатюрами чи зображеннями. Кашуби відправляли з померлим волосся, щетину, вовну, кістки домашніх тварин, що мають у потойбіччі

небіжчику слугувати коровами, вівцями, кіньми та ін. [225; 179]. В Україні був поширений звичай класти в труну до небіжчика обрізані нігті, які збиралися протягом всього життя. Вважалося, що вони після смерті приростають до пальців і потрібні, щоб лізти в рай високою залізною/скляною горою [163; 427]

За українськими народними віруваннями, окрім матеріальних благ, душа померлого потребує чим зігрітися і освітити темряву. Такі уявлення обумовлені, передусім, народними дохристиянськими віруваннями про загробний світ як сире, темне, холодне місце за аналогією з могилою. У багатьох регіонах побутує звичай — давати померлому до гробу свічку, щоб «душа знайшла дорогу на той світ і не була там у темряві» [86; 53]. Ще однією із функцій забезпечення померлого світлом і теплом є вірування в апотропеїчну силу вогню, а відтак померлий, запаливши свічку, міг відігнати від себе злих духів. У християнську епоху маємо трансформацію тлумачення цього звичаю у віруваннях, що вогонь від свічки направить душу до Бога. У Снятинському повіті на гробі ставили лампадку з ладаном і запалювали на всю ніч, щоб разом з ладановим димом душа вознеслася на небеса до Бога [37; 313].

Культові предмети, які відправляються на той світ разом із покійним, з огляду прагматики поділяються на обрядові та знакові. Обрядові виконують жертвовну, очисну, охорону функцію; знакові — меморативну і комунікаційну функцію. Зазвичай за одним і тим самим предметом закріплюється декілька функцій: ритуальна їжа, яку кладуть до гробу, слугує поживою самому небіжчику (жертвовна функція) і гостинцям для померлих родичів (комунікаційна функція).

Фольклорні записи (бувальщини, меморати й фабулати) про випровадження покійника на той світ з усім необхідним для життя зафіксовані всій українській етнічній території і доповнюються численними етнографічними і археологічними даними [104; 51]. На думку В. Вундта, звичай забезпечувати мерця предметами, потрібними для життя, сформувався у часи, коли побутували уявлення про душу, невіддільну від тіла, та збереглися й на

вищих шаблях культури, коли вже сформувалося уявлення про вільну душу — психе [243; 261].

Ідеї Вундта підхоплює і розвиває з пильною акцентуацією на слов'янському матеріалі В. Клінгер у студії «Животное в античном и современном суеверии». Складне поняття тотемізму виводить К. Грушевська у своїй праці «З примітивної культури» (1924). Так, на думку дослідниці, у розумінні первісної людини всі речі перебувають у зв'язку з людиною і між собою, об'єднуючи соціальні групи з групами звірів і рослин та з комплексом речей [43; 142, 155, 170]. Л. Нідерле зауважує, що у слов'ян лишилися незначні релікти тотемізму, передусім про вужа-господаря й опікуна роду [78; 14]. Г. Булашев наводить українські народні вірування про вужів, що ссуть корів, та про прикмети зміїного тіла [20; 166]. Культуролог Ю. Ліпперт розрізняє у віруваннях східноєвропейських народів дві групи зооморфних уявлень душі: 1) змії, кріт, жаба, риба; 2) крилаті тварини: птах, кажан, мотиль, нетля [104; 43—44], [78; 15].

Дуалістичні уявлення про душу підкріплюються первісною асоціацією смерті зі сном, летаргією чи обмиранням, коли душа, за народними уявленнями, покидає тіло, проте, людина не вмирає: «То, шьо си снит чьоловікови, то душа усно того видит: ади тіло миртве лижи, а душа ходи світами» [37; 324]. Якщо ж людину раптово збудити зі сну, то вона може вмерти, адже, згідно з народними віруваннями, душа може не встигнути повернутися в тіло. Душа ж відьми чи упиря може вийти з тіла коли завгодно і займатися чарами, опісля повертаючись в тіло [37; 250].

Аналіз танатологічних уявлень свідчить, що всі поховання об'єднані уявленнями про ступеневий перехід, що передбачає такі етапи: вихід із тіла — вихід із дому — вихід із цього світу. Поховальна обрядовість українців має низку прикмет, генеза яких сягає магічного світосприйняття.

Отже, підсумовуючи, можна виділити відповідно до триетапної структури обряду переходу такі основні моменти танатосфери:

1. Душа покійника перебуває поблизу тіла, а потім продовжує таке ж само матеріальне існування у потойбіччі.

2. Для душі подають їжу і питво — калач, коливо, мед, горілку.
3. До поховання небіжчик зберігає властивості своїх органів чуття: чує, бачить, розуміє.
4. Покійника пильнують вартуванням, іграми, аби в його тіло не вселилися нечисті духи, відганяють їх голосіннями, трембітанням, галасливими акціями і забавами.
5. Пильнують, аби кіт не перескочив тіла.
6. Стережуться, аби покійник не «потягнув із собою» нікого з родини чи худоби, а також аби його душа не вселилась в кого поблизу, з ціллю чого не сплять, влаштовують вартування, посижіне, ігрища, а також вдаються до низки апотропеїчних актів.
7. До гробу небіжчику кладуть їжу і питво: вино, горілку, олію, молоко, овочі, коливо, яйця.
8. Разом із небіжчиком на той світ проводять речі, необхідні для життя у потойбіччі, яке, за народним уявленням, є відображенням земного життя, його продовженням або віддзеркаленням. А також улюблені речі, подекуди — тварин, слуг, дружину, невільницю. З часом ці речі замінюють їх моделі, зображення, мініатюри або ж частини.
9. Вкладають до гробу гроші: на перевіз, харчування в дорозі, здобрення предків.
10. Потойбіччя уявляється сирим, вологим, темним, а відтак небіжчик потребує світла і тепла, для чого вкладають до гробу свічки, запалюють на кришці гробу лампадки тощо.
11. Покійника виряджають святково, в ошатному, чистому вбранні, яке слугуватиме йому зодягом і в потойбіччі.
12. Нездійснений перехід у новий статус за життя втілюється у звичаях поховальної культури: нехрещені діти відспівуються, хороняться під порогом чи у воріт цвинтаря, аби кожен подорожній перехрещував, або ж до гробу вкладаються предмети, необхідні для здійснення хрестин у потойбіччі;

неодружених хоронять у весільному вбранні, з елементами весільного обряду у звичаях поховального обрядового комплексу.

13. Намагання закінчити, завершити, закрити абсолютно всі структури, причетні до земного життя покійного.

14. Присутність еротичних мотивів у похованні і перехід елементів поховальної обрядовості у весільну.

15. Після виносу тіла здійснюють низку апотропеїчних акцій для забезпечення себе від повернення покійного й утвердження його остаточного переходу із цього світу в загробний.

16. Мотив «перевертання» у низці поховальних звичаїв: як горизонтального (зміна сторін світу, правого і лівого, положення ніг і голови тощо), так і вертикального (догори ногами, перевертання предметів), а також по лінії «ззовні — зсередини» (вивертання одягу, головних уборів).

17. Учасники поховань на час обряду набувають особливого статусу і певних ролей.

18. Родичі померлого під час обряду також проходять посвяту в новий статус: вдови, вдівця, сиріт тощо.

19. Смерть родича подекуди призводить до зміни в ієрархії родових стосунків і обов'язків.

20. Перехід у потойбіччя уявляється шляхом, а відтак дорога до кладовища усвідомлюється своєрідною аналогією зі шляхом, який проходить небіжчик, аби досягти потойбіччя, і наділяється низкою заборон, прескрипцій, практик, направлених на полегшення подолання цього шляху небіжчиком і забезпечення себе від його повернення або ж незадоволення.

21. Намагання будь-що задобрити небіжчика і налагодити з ним «партнерські стосунки». Еволюція ставлення до покійного від страху і відмежування до здобрення і покровительства.

22. Після поховання влаштовують трапезу, на якій, за народними уявленнями, присутня душа покійного.

23. Поминальний комплекс широко представлений у щорічних поминках, на 3, 9, 40 день після смерті, у певні календарні свята.

24. Можливість прямої комунікації між цим світом і потойбіччям. Уявлення проте, що потойбічні сили можуть не тільки впливати на цей світ, а й розгортатися в ньому, вирішувати перебіг тих чи інших подій чи долю людини.

25. Обрядовий поховальний комплекс направлений на тимчасове стирання меж між світом живих і мертвих, аби після завершення переходу встановити і закріпити межі між світами.

Зазначимо, що найголовнішою рисою міфологічних уявлень про смерть є розуміння постійної залежності усього від усього, усвідомлення того, що смерть завжди співвіднесена з народженням, могила — з лоном, яке народжує. Смерть включена у життя нарівні з народженням і визначає його вічний рух.

2.2. Тафогенез і спроби класифікації

Кожна епоха по-своєму осмислювала феномен смерті, і в характері поведіння з тілом померлого також простежується певна хронологія. Найпримітивніші міфологічні світоглядні уявлення демонструють розуміння взаємозалежності усього від усього. Диверсифікація способів поховання детермінується певним типом культури та специфікою життєдіяльності, кліматичних умов. Так, наприклад, культура кочівників осмислює перехід у потойбічне життя за аналогією зі своєю діяльністю — як кочування. Освоєння танатосфери етносами, культура яких пов'язана з мореплаванням, неодмінно має уявлення про потойбіччя із водними локусами, а поховальний обряд насичує спільними із мореплаванням атрибутами: поховання у човнах скандинавських вікінгів, «корабель мертвих» у народів Індонезії, водні поховання фіджійських вождів. Сюди ж можна віднести фольклорний мотив "летючого корабля" як засобу перенесення до потойбіччя, що зустрічається у чарівних казках багатьох індоєвропейських народів, у тому числі й українських.

Британський історик і філософ А. Тойнбі у розвідці «Дослідження історії» відніс до глибинної і притаманної внутрішній динаміці людської історії та культури модель «відходу і повернення». Спіралевидне сприйняття кореляції буттєвості цього світу і загробного трансформує лінійність плану вираження давніх тафологічних практик в циклічність плану змісту: вектор життя спрямований на вічне оновлення, а оновлення реалізується через смерть [183].

Стає очевидним, що розуміння смерті, призвичаювання до неї підпорядковується певним правилам і схемам. Виявляється, що в архаїчному суспільстві між правилами, що визначають на перший погляд такі різні речі, як форма житла, зовнішність міфічних персонажів, матеріали і форми знарядь, розміщення на схемах печер і зведень, є багато спільного і взаємообумовленого.

Дослідження міфологічних уявлень і обрядів тієї чи іншої епохи неможливе без реконструкції тогочасної спільноти. Обряди і міфологічні уявлення людей первісного суспільства завжди були тісно пов'язані з їхньою господарською діяльністю, з тими способами отримання продуктів харчування, які залежали, передусім, від природних умов. Дії людини протікали в конкретному, відомому даному колективу просторі й полягали в мисливстві, кочовому способі життя, переміщенні тощо. Вочевидь, у цей період починають формуватися перші міфи про походження людини, елементів простору, речей. Світ сприймався у русі, позбавлений центру, хоча в ньому й були більш і менш важливі пункти. На цьому етапі людського розвитку ще не постало питання про виникнення світу, появу життя із первинної порожнечі, смерть. В обрядах було багато ритмізованих і імітаційних дій — імітаційних зі світу природи.

Існують чотири тафологічні комплекси, сформовані на основі уявлень про те, що тіло людини належить одній із чотирьох основних стихій. Традиційне поховання у формі захоронення в землі цілого чи розчленованого тіла не є найпершою традицією тафологічної практики. З'явилися такі поховання на території Старого Світу в епоху мустьє, але системного характеру вони набули лише в неолітичний період. Найпершим сформувалось уявлення про зв'язок

людини і повітря. Із цим уявленням пов'язаний звичай полишати трупи напризволяще, на поталу птахам і звірям. Такий вид поховання ще має назву природного, або «навмисного», хоча, на нашу думку, коректніше використовувати термін «трупозалишення» для опису найперших практик поводження з тілом померлого.

До визначень поховального обряду і з етнографічного, і з археологічного підходів, розглянутих нами в першому розділі, слід згадати визначення поховання, подане у статті Ж. Леклера і Ж. Торрета, включене у словник А. Леруа-Гурана [232]:

Поховання — місце, куди були покладені рештки одного чи декількох покійників і де збережено достатньо ознак для того, аби археолог зміг розпізнати в цьому трупопокладенні бажання здійснити акт поховання.

У більш вузькому розумінні поховання — це структури, створенні з нагоди трупопокладання. Для поховань, що влаштовуються як на відкритій місцевості, так і в штучних чи природних печерах, використовуються різноманітні матеріали: дерево, кераміка, камінь тощо. Архітектурні ансамблі бувають як найпростішими — яма, яма зі спаленням, ящик, циста, так і монументальними (курган, дольмен, галерейна гробниця), і з тілом також поводяться по-різному: кістки можуть лежати в анатомічному порядку або ж бути перемішаними, а можуть представляти і всі проміжні етапи — від оссуарію (відсутність зв'язку) до суворого анатомічного зв'язку [232; 963, 954].

Таким чином, однією з критеріальних ознак є інваріантність мотиву навмисності. Мотив навмисності закріплюється за суб'єктом поховання, і за наявності певних додаткових об'єктів, окрім тіла небіжчика, ми можемо резюмувати причетність другої сторони до решток померлого. Отже, знайдені найдавніші людські рештки і засвідчені у вербальних текстах рудименти поводження з померлим, яке не передбачає ані додаткового поховального інвентарю, ані тафологічного зведення, ані певних дій над тілом небіжчика, а лише природне його залишення на місці смерті, не зовсім коректно називати похованням. Відсутність будь-якого навмисного акту над тілом померлого

засвідчує про відсутність осмислення факту смерті і невіддільність себе від навколишньої дійсності. Таким чином, на нашу думку, найбільш коректним для визначення такого ставлення до тіла померлого є термін «трупозалишення», який пропонується для опису найдавнішого поводження з тілом померлого. Власне не поводження, а його відсутності.

Обумовлена способом господарства як основної діяльності й імітативною інтерпретацією усіх аспектів свого життя неусвідомленість людиною своєї віддільності від природи не змогла призвести до усвідомленого навмисного поводження з мертвими. Людина сприймала себе як частину світу, в якому все було живим, все могло поводити себе як жива істота. Вона не помічала своїх сутнісних відмінностей від живих і навіть від неживих явищ природи.

Основні риси стародавніх поховань лягли в основу створення особливого напрямку в палеонтології — тафonomії, об'єктом вивчення якої є закономірності процесів утворення й існування природних поховань, які в основному стосуються залишків флори і фауни. Згідно з І. А. Єфремовим, процес ненавмисного поховання слід розглядати як перехід органічних решток із біосфери в літосферу [55; 66].

Перші ж ознаки ставлення до тіла і зародження суб'єкт-об'єктних відносин між живими і небіжчиком спостерігаємо у намаганні первісної людини відділити тіло небіжчика від свого актуального місця проживання, витіснення померлого зі сфери свого побутування — скидання у прірву, залишення на поталу звірам, віднесення на межі локусу проживання. У таких діях вбачаємо акт навмисності, який із початкових гігієнічних міркувань або ж зі страху перед рештками померлого обріс складним комплексом вірувань як щодо самої смерті, так і щодо небіжчика і ставлення до його решток (поводження з трупом, диверсифікація тафологічного комплексу — план вираження) та загробного існування (уявлення про посмертне існування і взаємодію, взаємозалежність живих і мертвих — план змісту).

Викидання тіла без поховання — одна з найпервісніших форм поводження з померлим. У пережитках цей звичай побутував серед давніх греків, римлян та

семітських народів. Найдавнішій історії людства поховальний обряд невідомий. Підтвердженням цьому є й археологічні дані: кістки архантропів учені знаходять у такому стані, що не викликає сумніву відсутність свідомих поховань [82; 45]. Поховання померлих — це справа винятково людська, результат тривалого розвитку людського соціуму.

Українська дослідниця поховальної обрядовості В. Конобродська виділяє первинні й вторинні чинники, які сформували поховальний обряд [82; 46]. До чинників первинної дії вона відносить:

1. Раціонально-практичні потреби (потреба в ізолюванні мертвого тіла, усунення його з середовища живих).
2. Міфологічні уявлення (поклоніння предкам, обожнювання їх, що ґрунтуються на вірі в загробне життя та можливості впливу померлих на життя, здоров'я та добробут родичів).
3. Психологічні чинники (атмосфера тривоги, містичного страху перед померлим, намагання уникнути контакту зі смертю та її носіями).
4. Матеріальне становище покійника, соціальний статус та ступінь родинних зв'язків із ним (що важливіше суспільне становище займав померлий, що заможнішим він був, то більший вплив на світ живих мав він після смерті, а відтак йому належало більше поховальних та поминальних почесностей).

До чинників вторинної дії, за Конобродською, належать:

- впливи інших обрядів;
- зміни у світогляді та ідеології;
- затемнення значення ритуального акту, ритуального слова;
- територіальні й етнічні змішування та взаємовпливи.

У 1960-і рр. етнограф і релігієзнавець С. О. Токарев першим звернув увагу на необхідність узагальнюючого дослідження поховального обряду з вирішенням проблем його походження, класифікації, еволюції та визначення його місця в історії людського суспільства. У своїй монографії він навів класифікацію способів поховання французького етнографа Ж. Монтандона (1934), що містить вісім основних типів посмертного поводження з тілом:

залишення (викидання); водяне; повітряне; заривання (в землю і печерне); кремація; муміфікація; розсічення; канібалізм [185; 165]. Аналіз походження поховального культу проведений С. О. Токаревим у рамках дослідження ранніх форм релігії. Автор відділив поховальний культ від поховальних звичаїв, розуміючи під останніми «різні традиційні способи поводження з тілом померлого та інші пов'язані з цим дії, які можуть і не містити в собі нічого релігійного» [185; 156]. С. О. Токарев вважав, що вже неандертальці інстинктивно прагнули відділити померлих від живих і в той самий час відчували до померлих прихильність і повагу. Прагнення позбутися трупа пов'язано з такими формами поховання, як залишення, викидання трупа, кремація та ін., зворотне бажання зберегти — з ендоканібалізмом, муміфікацією та ін. [185; 212, 166, 170, 171].

Ю. І. Семенов появу перших неандертальських поховань пов'язував із універсальним у культурах світу страхом живих перед мертвими, який раціонально пояснюється біологічною небезпекою трупа [156; 406]. І. В. Бестужев-Лада розглянув генезис уявлень про загробне існування. На його думку, поява економічної можливості піклуватися про хворих і померлих, присутність їхніх образів у снах, недоступність для звичайного спілкування, передбачувана однаковість для всіх посмертної долі привели до формування невизначеної концепції «іншого світу». Питання про смерть вплітаються в загальну систему первісної міфології в руслі зародження релігійних уявлень [13; 124].

Створення штучних поховань не унеможливило існування природних, «ненавмисних», а лише доповнило їх. В основі поводження з померлими лежить реалізація культу померлих, що вибудовується на одному з полюсів дихотомії — умовно позитивному і умовно негативному ставленні: прихильність — неприязнь; безбоязність — страх; залишення серед живих — витіснення зі світу живих; трупозбереження — трупознищення; виставлення — поховання тощо. Реалізація цих відношень призводить до конкретних типів поховань, а вибір способу визначається характером суспільних відносин.

Дещо пізнішими формами поводження з тілом померлого є вивішування його на дереві, а також канібалізм. Однією із форм тафологічного канібалізму є поховання шляхом розчленування та наступного розкидання частин тіла померлого по полю (частотний спосіб у міфологічних наративах), що часто супроводжується поїданням тих чи інших частин тіла. Цей спосіб пов'язаний з уявленнями про майбутнє відродження шляхом складання до купи розчленованих частин.

Окрім цього, зі смертю з наступним розчленуванням пов'язаний широко розповсюджений сюжет космогонічних міфів про створення всесвіту з частин розчленованого тіла. Розчленуванням тіла супроводжується щонайменше п'ята частина всіх поховань епохи мустьє. Культ окремих частин тіла нерозривно пов'язаний з уявленнями про місцеперебування душі в тілі людини або ж про надприродні можливості, якими наділялась та чи інша частина тіла.

— Не беріте, люди, в Дунаї води,
В Дунаї вода — Ганнина сльоза.
Не ловіте, люди, у Дунаї щуки,
В Дунаї щуки — Ганнині руки.
Не ловіте, люди, у Дунаї сомів,
У Дунаї соми — Ганнині ноги.

Не ламайте, люди, по лугам калини,
По лугам калина — Ганнина краса.
Не рвіте, люди, по лугам терну,
У лузі терни — Ганнині очі.
Не косіте, люди, по лугам трави,
По лугам трава — Ганнина коса [Цит. за 41; 42].

Ще й досі в українських селах зустрічаються вірування, що душа людини зосереджена в голові, серці, ямці під шиєю, в легенях, печінці, в цілому тілі [78; 15]. В упира душа сидить в «мізильнім пальци на лівій руці, якщо відітнути палець, то він помер би» [132; 47].

Такі вірування є рудиментом давніх уявлень про тілесну душу, пов'язану з певними органами тіла. Про амбівалентність душі в народній уяві свідчать і українські народні вірування про те, що покійних володіє усіма органами чуття, а надто слухом. Так, він усе чує і бачить, аж поки його не винесуть з хати, або ж не задзвонять по ньому, або ж після парастасу. Гуцули кажуть, що небіжчик, поки знаходиться у своїй хаті, все чує і бачить: «ек дзвонет, ек колет, ек говоре» [35; 118]. За християнської доби ці уявлення здобувають потрактування, що «доки не поховають тіла, душа ходить скрізь по світі, де чоловік був за життя, і збирає гріхи» [37; 306]. Коли ж небіжчика провадять до гробу, то душа перебуває поблизу нього і навідується ще через 3, 9, 12, 40 днів. Після відправлення «шестин» душа небіжчика іде на той світ [78; 16].

Окрім космогонічних сюжетів, розчленоване тіло може бути джерелом створення окремих персонажів у фольклорних наративах, де кожна частина тіла дорівнює живій істоті, на кшталт таких персонажів українських казок, як Кобиляча голова, Хлопчик-мізинчик тощо.

Поховання шляхом виставлення трупа чи його вивішування притаманне і більш пізнім практикам. Так, зороастрійці, які поклонялися вогню і не хотіли оскверняти його мертвою плоттю, залишали тіло померлого в якому-небудь пустельному місці (на кам'яних схилах), де його поїдали птахи-хижаки та дикі звірі. Обвітрені та висушені сонцем кістки збирали та ховали [152; 56—57].

Такі акти над тілом померлого, обумовлені уявленнями про метаморфізм, засвідчують найдавніші уявлення про зв'язок тіла померлого зі стихіями, а саме з повітрям. В українській традиції тіла потопельників та висільників кидали на поталу звірам, пояснюючи такі акти віруванням в те, що їх неспокійні душі стягають морози, дощі чи посуху і неврожай [78; 30].

Власне будь-які дії над тілом померлого не лише пояснюють усвідомлення людиною на певному щаблі культурного розвитку світу, ролі, долі і свого місця в ньому, будучи однією з форм відображення суспільної свідомості [148; 11], але й ілюструють шляхи пізнання минулого, теперішнього і майбутнього. Наочним відображенням такого пізнання є модель світу — уявлення про

структуру світобудови, присутнє в будь-якій міфології [191]. Така зміна образу світу, закарбована в поховальному обряді, свідчить про розширення сфери усвідомленого планування діяльності. Залишаючись конкретним, наповненим усіма важливими для життя людини явищами та істотами, він починає набувати ознак абстрактної геометричної моделі, кола чи квадрата, у центрі якого знаходиться поселення.

Поява таких уявлень і переміни в духовному та культурному житті були обумовлені, передусім, переходом до виробничого господарства. Суттєво розширилася сфера практичного освоєння світу: люди обробляють землю, розводять тварин, починають використовувати вироби з глини, дізнаються про властивості металів. Матеріальна культура збагачується і урізноманітнюється. Людина отримує більше незалежності від природи. У цей період посилюються контакти між спільнотами, що стає джерелом розповсюдження різноманітних досягнень і знань. У той період, коли людина починає себе усвідомлювати «господарем» природи, вона починає по-новому осмислювати всі аспекти свого життя, надавати їм неодмінного причинно-наслідкового змісту.

Світ, як і речі, створені людиною, осмислюється тепер як поділений на верх і низ, чотири сторони по горизонталі і центр, в якому знаходиться все найважливіше, «своє». Як правило, головний елемент моделі світу при цьому співвідносився з елементом реального світу, найчастіше з образом дерева, гори, стовпа, людської фігури [191]. Підкреслювалась вертикальність головного елемента (вісь світу), його перпендикулярність площині землі надавали моделі тривимірності, дозволяючи в буквальному й переносному сенсі прив'язувати природні й штучні об'єкти, живі істоти та природні явища до певної точки простору, тобто, локалізувати з використанням топографічного коду. Вивішування тіла небіжчика на дереві в архаїчному суспільстві виявляє міфічне сприйняття просторово-часового континууму. Ідея об'єднуючого центру, світового древа відображає розуміння смерті й переходу до неї із життя. Пізніше це уявлення закріпилося у вербальних текстах і візуальному мистецтві. Саме ідея об'єднуючого центру забезпечувала цілісність моделі світу як

системи, що протидіє хаосу (чужому, неосвоєному простору), її живучість як логічного стрижня міфології — тотально панівного способу «глобального концептування» [116; 163].

Уявлення про перевтілення душ, пов'язане зі світовим деревом, притаманне багатьом народам. Світове дерево підтримує небо, коріння його сягає підземелля, а стовбур — між небом та землею, крона простягаються в космічний світ. Воно є деревом життя, пізнання, безсмертя, мудрості, місцем перебування богів та душ померлих. На думку російської дослідниці Н. Велецької, перевтілення душ та повернення їх на землю пов'язане зі світовим деревом [23, 111]. В Авесті (у Відеват) є прескрипція, згідно з якою труп має бути омийтий дощовими водами. Цим починається опис кругообігу води, що спричинило падіння сім'я з дерева життя на землю [1;47—55]. Усе це дозволяє зрозуміти витоки уявлень про дерево як елемент прилучення до світу предків та/чи як один з етапів перевтілення душ. У слов'янських казках розповсюджений мотив дерева — дороги на небо. Ту ж саму функцію дороги відіграє дерево і в замовляннях. Подібний мотив присутній і в поховальній грі карпатських верховинців, де одне із завдань — видертися нагору стовбуром дерева [103; 59].

Перевтілення душ як один із зумовлюючих мотивів ненавмисного, природного поховання є досить поширеним серед слов'ян і зберігся у численних пам'ятках вербальної і візуальної творчості. Для архаїчних культур характерними є уявлення про реінкарнацію померлої людини в тотемних тварин, рослин чи сакральні предмети. Душа в образі рослини є поширеним мотивом в українських повір'ях та фольклорних сюжетах. Так, душі дітей, дівчат проростають із могил квітами; душі убитих, утоплених перероджуються в дерева. В українських замовляннях поширеним є звертання до небіжчиків із запитанням, де їх шукати, куди податися, аби їх знайти: «в садочку з листочку», «в травици на росици», «в поли на колосочку», «в городичку за зілечку» [45; 299].

Те, що померлі можуть набувати вигляду різних істот, стало поштовхом до формування уявлень про сакральність деяких тварин і птахів. Зокрема, священними вважаються білі голуби — їх забороняють їсти, бо накличеш лихо; зі світом мертвих пов'язаний і лелека; образами покійних є також сич і сова [200; 39]. Це саме стосується й жаби: «Іноді як унадиться жаба у хату дуже велика, і то як не викидай, а вона у хаті та й у хаті, то це кажуть ходить хтось мертвий з рідних та хоче забрати кого-небудь із живих до себе» [200; 39]. На Київщині заборонялося бити жабу, бо вона є духом померлої матері. Якщо ж мати жива, то вбивство жаби призведе до її смерті [200; 39]. З померлими родичами пов'язують зозулю, солов'я, качку, про що свідчать поховальні голосіння: «Чи ти зозулею прилетиш, чи соловейком?», «Утенською плистимеш — буду ряску розганяти, зозулею будеш летіти — сади буду розхиляти» [153; 37]. За народними уявленнями чехів, духи померлих перетворюються на білих коней, кішок, зайців, білих курей та ін. [23; 108]; духи ж самогубців перетворюються на чорного собаку [200; 38—39].

Заслужують на увагу в українській пісенності сюжети про потопання та перевтілення утоплениць, які є яскравим свідченням первісних уявлень про нерозчленованість людини і природи. Ці мотиви досить поширені у календарно-обрядовій, весільній, баладній поезії. В українській баладній традиції існує чотири сюжети такого типу: мати сповіщає про перевтілення дочки-утоплениці; сестра, не послухавши брата, ступає на хитку кладку, тоне і перетворюється на певні предмети чи елементи навколишнього середовища; брат проводить сестру через річку, вона тоне і також перевтілюється; сестра приносить братам поснідати, кидається в море і «розчиняється» у природі [41; 40]. Подекуди ці пісні виконувались у комплексі певного обряду. О. Потебня, навівши пісню про те, як мати сповіщає про перевтілення дочки, подає опис обряду на Івана Купала, в комплексі якого вона виконувалась [141; 160].

Досліджуючи балади та казки українців, закарпатський фольклорист П. В. Лінтур дійшов висновку, що найпоширенішими є мотиви перевтілення в явір, тополю, квітку та ін. «Казки-балади, як один із найбільш архаїчних видів усної

творчості, поєднуючи віршовану й прозову форму художнього вираження, найчастіше розвивають мотив метаморфози, перетворення людини на дерево чи тварину» [103; 58].

Об'єкт перевтілення наділяється людськими якостями, що простежується в ототожненні частин дерева з частинами тіла вбитого, з краплями крові та ін.: «...Стала собі під явора, Під явора зеленого, Під синопька під свого... Зачала... галузки тай ламати, Зачала кровця цяпкати, Зачав синопько кричати: «Мати моя наймиленына! Не ламже мі пальці (кости) мої Пальці (кости) мої дрібненької! Не далас мі в селі жити, Дай жо мі кі в полю бити» [24; 118].

Згодом ці уявлення доповнюються віруваннями про постійне вмирання/оживання в кожному новому циклі життя. Мотив нескінченних метаморфоз найповніше представлений в індоєвропейських пам'ятках — Ведах, Авесті, давньоєгипетській «Книзі мертвих» та ін. Найрозлогішим і найдовершенішим є давньоіндійське вчення про кругообіг сансари. Згідно з єгипетською «Книгою мертвих», померлий по черзі перевтілюється в ластівку, золотого сокола, змію з людськими ногами, крокодила, чаплю, квітку лотосу та ін. [122; 292]. Геродот зазначав, що «єгиптяни першими стали вчити про безсмертя людської душі. Коли помирає тіло, душа переходить в іншу істоту, що народжується в ту мить. Пройшовши через тіла всіх земних і морських тварин і птахів, вона знову вселяється в тіло новонародженого. Цей кругообіг триває три тисячі років» [36; 118].

Приклади накладення табу на зрубання, ламання дерев, косіння сіна, зривання квітів наводить Д. К. Зеленін у дослідженні про тотемічні залишки у віруваннях європейських народів [58; 164—178]. Відгомін тотемістичних вірувань простежуються і в ігрищах при померлому з використанням тваринних масок. Подекуди крім масок тварин використовувалися маски птахів чи демонологічних істот. Так, у гірських селах Західної України в іграх при мерці, а насамперед у тих, які тематично можна назвати власне поховальними та соціально-побутовими, широко використовувалися маски тварин і птахів, а

саме в таких ігрищах, як «Коза», «Журавель», «Ведмідь», «Гусака пекти», «Кінь».

Поширеними є й орнітоморфні уявлення про душу, що знайшли відображення як в народних піснях, прикметах, віщуваннях смерті, так і в існуванні жіночого вбрання з рукавами-крилами до підлоги та різноманітних акціональних діях із ними на позначення польоту (танцювання, підскакування, здіймання рук, імітування злету) [109; 32]. В українських голосіннях птахи часто зустрічаються у ролі післанців на той світ, посередників між живими і мертвими. У віруваннях сови, пугачі, кури, ворони, сороки, ластівки, круки, дятли, а особливо зозулі є віщунами смерті [78; 22]. Сама етимологія слів, вживаних в індоєвропейських мовах на позначення душі, засвідчує їх близькість до таких понять, як подих, вітер, віддих [86; 21].

Наявні археологічні та наративні, а також інші порівняльно-історичні дані дозволяють здійснити спробу реконструкції поховання як ритуалу, пов'язаного з уявленнями про посмертну подорож померлого чи його душі у потойбіччя [129; 86]. Мотив важкої і небезпечної подорожі померлого або героя в потойбіччя — універсальний, різні його варіанти зустрічаються майже в усіх міфологіях Старого і Нового світу [191]. Такими ж універсальними є і перешкоди, які зустрічаються на його шляху: вода, болота, гори, дрімучий ліс, вогонь, прірва, печера. Успішне подолання цих перешкод у міфах практично всіх давніх народів зазвичай залежить від виконання низки приписів і заборон, що передбачає певні втрати і жертви з боку подорожуючого.

Описаний Геродотом скіфський обряд поховання містить важливі факти про реальну посмертну подорож померлого. Протягом не менше ніж 40 днів забальзамоване тіло померлого перевозили на візку по місцям проживання його родичів, причому з померлим поводитись так само, як і з живим до прибуття на місце поховання у віддаленій місцевості. Надмірна тривалість подорожі у зіставленні з реальною топографією скіфських могильників дозволяє припустити, що цей етап ритуалу інсценував довгий і складний шлях героя до віддаленої точки, що розміщена на околиці місця проживання, або ж навпаки —

в його центрі. Досягнення цієї точки передбачало досягнення і межі іншої сфери міфологічного світу, де починались суворі випробовування героя і, найімовірніше, змінювався його статус. У реальності цією точкою був поховальний комплекс, у міфологічному контексті — царство мертвих або його ізоморф.

Таким чином, можна припустити, що звичай тривалого перевезення тіла до місця захоронення, а потім поховання його в могилі в семантичному плані збігається із подорожжю померлого із цього світу в потойбічний. Л. Я. Штернберг, досліджуючи назви дерев у сибірських народів, дійшов висновку, що в їх основі лежить сема «шляху», «дороги», тобто дерево пов'язане з уявленням про посередництво між світами як шлях до царства предків і повернення на землю [219; 450—451].

Згаданий вище звичай відправляти з небіжчиком на той світ предмети, їжу, гроші тощо реалізують подекуди уявлення про те, що ці предмети допоможуть йому подолати шлях до загробного світу, стануть у пригоді при подоланні перешкод. Е. Барсов розвідці «Голосіння північного краю» зазначав, що гроші необхідні покійнику, щоб заплатити за перевіз через вогненну ріку [5; 306]. На Гуцульщині померлому кладуть із собою калачі, «щоби мав що в дорозі на той світ їсти» [37; 263].

Звичай виряджати покійного з грішми в далеку дорогу дуже поширений у слов'ян, германців та інших європейських народів [78; 75]. В українців побутує вірування, що дрібні гроші дають покійникові, аби він купив собі під землею місце, яке займає інший покійник, або за яке потрібно заплатити якомусь дідькові, що сидить під землею. На Лубенщині дають померлому 1-2 копійки, іноді навіть гривенник у хустці, примовляючи: «На тобі сrebro, а мені кидай все своє добро». Якщо не виконати цей обряд, то «худоба піде за хазяїном», буде гинути [118; 126]. А. Котляревський припускав, що рушник, в який подекуди зав'язують гріш на дорогу покійникові, міг давніше служити обмінною монетою. На Гуцульщині в Надвірнянському повіті, вкладаючи тіло в

домовину, кидали небіжчику під голову дрібні монети, промовляючи: «Тату, подайте мені щіскы, так як ви мали, аби й я мау» [37; 246].

Разом із тим важливо не покласти до гробу тих речей, які навпаки можуть завадити небіжчику підчас його подорожі. У далекій дорозі на той світ у нього зношуються чоботи, бо він мусить видиратися нагору, пролазити вузькими отворами. Гуцульська оповідь про тяжку 40-денну подорож небіжчика до загробного світу описав Р. Кайндель [45; 75]. Поки ж небіжчик видряпається на небо, його руки і ноги обростають мозолями. У таких народних уявленнях про важкий шлях небіжчика у потойбіччя на гору, який завершується зустріччю з Богом, християнські вірування корелюють із містичними язичницькими. Так, на Наддніпрянщині і в Галичині є звичай на великодньому тижні пускати шкаралупи з писанок і крашанок за течією річки. За народними уявленнями, ці шкаралупи за чотири тижні допливають до краю Рахманів, і тоді настає час святкувати Рахманський Великдень [78; 76].

Так, від уявлень про перевтілення, переродження виникають і набувають чітких обрисів уявлення про постійне перебування померлих у потойбіччі, яке християнський світогляд розділив на пекло і рай, абсорбувавши містичні танатологічні уявлення і адаптувавши їх до реалій нового світобачення. Християнство значно спростило язичницькі вірування, звівши їх до єдиного поняття «душі», а відтак, згідно з християнською концепцією, смерть відбувається тоді, коли Бог вимагає душу на суд [10; 236—238]. Отже, тафологічні практики набувають нового осмислення, а деякі витісняються з актуальних практик, закріпившись традиційно лише у вигляді вербального коду в голосіннях, повір'ях, прикметах, трактуваннях снів за участю небіжчиків чи тих, що віщують смерть.

Узагальнення особливостей тафологічних практик від найдавніших до часу християнського впливу на поховальний обряд, зроблені нами на основі археологічних, наративних та інших порівняльно-історичних даних:

1. Розвиток ранніх танатологічних уявлень і тафологічної практики цілковито залежить і обумовлюється розвитком способу господарства і

пристосування до природних умов. У діахронії тафологічні практики пройшли шлях від усвідомлення цілковитої залежності людини від природи і невідділення, неусвідомлення своєї смертності (трупозалишення) до поступового ускладнення і нового осмислення через розвиток самосвідомості, освоєння природи і відділення себе від неї (виставлення трупа, скидання у прірву), усвідомлення і формування відносин і їх ієрархії (культ предків), освоєння свого тіла (ритуальний канібалізм), освоєння простору і моделювання центру (вивішування на дереві) і хронотопії (виряджання померлого у дорогу, яка триває певний час), урізноманітнення і збагачення матеріальної культури (поява навмисних поховань і поступове ускладнення зовнішнього та внутрішнього тафологічного комплексу).

2. Відсутність поховання як найдавніша форма поводження з тілом померлого, трупопокладання; перехід органічних решток із біосфери в літосферу.

3. Інваріантність мотиву ненавмисності у найдавніших практиках поводження з померлим.

4. Реалізація культу предків через тафологічну дихотомію «трупозбереження — трупознищення».

5. Вивішування небіжчика на дереві як міфічне сприйняття просторово-часового континууму, локалізація топографічного коду в підкресленій вертикальності головного елемента.

6. Ритуальний канібалізм і поховання розчленованого тіла як реалізація найдавніших форм культу предків.

7. Введення частин розчленованого тіла в сюжет космогонічних міфів (відродження через смерть) та інших наративів як самостійних сюжетотвірних одиниць.

8. Поховання, обумовленні уявленнями про зв'язок тіла померлого з найпершою освоєною природною стихією — повітрям: виставлення трупа, залишення напризволяще, на поталу птахам та звірам.

9. Відображення у поховальному комплексі уявлень про посмертну дорогу небіжчика.

Специфіка поховального обряду українців, структура якого складається з ідеологічної і практичної складових, є складним ментально-фізичним процесом, дуже чутливим до будь-яких змін у середовищі його носіїв, а відтак, окрім набору стандартизованих структурних елементів, містить чимало варіативних складових. Виділені ж нами інваріантні складові найдавніших тафологічних практик дозволяють дійти висновку, що в їх формуванні чітко простежуються два мотиви — дуалізм у ставленні до померлого, що обумовив два шляхи розвитку ставлення до мерців, а відповідно і тафологічних практик — трупозбереження/трупознищення; зберігання/виставлення; збереження цілісності/розчленування.

Танатологічні уявлення людей первісної епохи і ті форми поводження з мертвими, які вони обумовили, були тісно пов'язані з господарською діяльністю, особливості якої формували міфічне сприйняття. Розширення сфери усвідомленої діяльності відобразилось на зміні образу світу. Неоліт — остання епоха побутування первісного варіанту обрядів і вірувань у всесвітньо-історичному масштабі. В епоху металу з формуванням державності формуються і релігії. Кардинально змінюється і поховальний обряд, який на новий лад моделюється релігійним світоглядом, при цьому ізоморфуючи, редукуючи, експлікуючи, абсорбуючи міфологічне осмислення людиною її духовного і практичного досвіду.

Язичницька епоха характеризується оформленням в народних віруваннях культу предків і піклування про них, що виражається в основному в намірах продовжити їх посмертне існування і знаходить відгомін в усіх аспектах соціального організму, закріплюючи соціальні зв'язки, висвітлюючи родове, історичне і культурне коріння, втілюючись в реальних об'єктах і тим самим закріплюючи матеріально-чуттєві та надчуттєві ідеї на рівні як індивідуальної, так і колективної свідомості.

Формування культу померлих відбилося і на інтелектуальному рівні розвитку суспільства, дозволивши людині створити свій власний паралельний світ — Світ Мертвих, одну із перших і фундаментальних космологічних моделей.

У той же час практика поводження з померлими в усіх її формах настільки суворо детермінована загальними і приватними законами, які діють у цій сфері, що різні форми посмертного поводження часто зумовлюються схожими формами суспільних відносин, і, навпаки, схожі форми соціальних відносин і релігійних уявлень породжують різні форми посмертного поводження.

У діахронічному зрізі простежується різна часова акцентуація для того чи іншого некрологічного циклу. Для міфологічної свідомості вона проявляється на стадії птоματοлогічного циклу у багатоманітті попередніх обрядових дій з тілом померлого (до поховання); для історичної свідомості — на стадії тафологічного циклу у різноманітті поховальних зведень, у збільшенні складу і кількості посмертного інвентарю, в ускладненні додаткових структур й уніфікації попередніх обрядодій та способів поводження з тілом померлого [165; 80].

Язичницькі танатологічні уявлення і тафологічні практики, сформовані в цей період — кремація і водне поховання — переслідують одну мету — вилучення небіжчика з локусу існування живих.

Стихією, за допомогою якої можна зв'язатися зі світом померлих, першочергово уявляли воду. Про це свідчать і конотації слова «море», пов'язані зі смертю та потойбіччям, і понятійний простір слів, що походять від кореня «тог-»: туман (рос. *марєво*, *марь*; укр. *паморока*); темрява (болг. *мрак*, чеське, словацьке *mrak*); згасати, темнішати (укр., рос. *меркнути*; біл. *меркнуць*; болг. *мръкна*); дурити, підманювати (рос. *морочить*); нечиста сила (укр. діал. *морок*); чарівниця (укр. діал. *заморока*); чаклун (рос. діал. *морокун*); страждання (укр. діал. *морок*); п'янити (укр. діал. *паморочити*); клопіт, турбота (рус., укр. *морока*); бруднити (рос. *марать*); невеселий, сумний (укр. *маркітний*); роззява

(рос. діал. *моргун, мограч*); хворий, ледве живий (рос. діал. *моргуша*); неприємний, гидкий (словацьке *mrkotny*) [56; 33].

Вода, за народними віруваннями, уявлялась стихією, через яку можна було встановити зв'язок зі світом померлих [27; 49]. Так, перед весіллям ходили по воді, щоб дізнатися, чи схвалюють шлюб померлі предки. На спомин про померлих наповнювали посудину водою і виливали її. За народними уявленнями болгар, «душа приходиться спочатку до поля, потім до широкої та глибокої річки, яка слугує межею між чим і тим світом» [112; 331].

Поховання у воді, передусім, було притаманне народам, життя та добробут яких були безпосередньо пов'язані з водою, морем і культура яких визначається як «культура мореплавців». Так, у народів островів Тихого океану човни — звичний атрибут поховального обряду знаті. У низки племен Полінезії набальзамовані тіла вождів відправлялись у морське плавання у човнах, тоді як тіла звичайних людей просто топили в морі [184; 80-82].

Основна функція човна — транспортна. Човен був необхідним для загробного плавання до острова померлих (вірування народів Тихого океану) чи в потойбічний світ, розташований за океаном (вірування скандинавів). Снорі Стурлусон у «Сазі про Інглінгів» виводив скандинавських богів асів із Малої Азії (Асгарду), куди після смерті відправився з ритуального вогнища головний ас Один. У потойбіччя до Одина відправлялися у своїх ладдях і загиблі в бою конунги [175; 115].

Згідно з прадавньою традицією, описаною Прокопієм Кесарійським, германці вважали загробним островом Британію, куди відправлялися човни з душами померлих. В уявленнях скандинавів «середня земля» людей — Мідгард — була оточена океаном; водами омивались і потойбічні світи: верхній — Вальгалла та нижній — Хель [124; 18—19].

Уявлення про подолання водної стихії — перепливання у човні — відображене і в традиції давньоруських князівських поховань у човні; у найдавнішій формі труни, що імітує човен; у термінології, спільній для труни та човна (поліс. *колода, дуб*); у фольклорних мотивах, пов'язаних із платою

перевізникам: покладення в могилу чи труни грошей — для «перевізника». Звідси походить й літописне скидання у воду ідолів, й пускання за водою трісок із труни, речей покійного, омивання покійників, пускання вінків на воду при ворожінні тощо.

Щоправда, поховання відправленням водою чи елементи водного поховання в інших тафологічних практиках слов'ян більшість дослідників вважають впливом скандинавських культурних традицій. Ритуал поховання у човні існував у скандинавів уже в епоху Великого переселення і, прийшовши на територію Русі з новою військовою елітою скандинавського походження, став характерною рисою дружинної культури [116; 8]. Підтвердженням цьому є археологічні дані та описи поховання у човні безпосереднього свідка цієї події — арабського дипломата та мандрівника середини X ст. Ахмеда Ібн Фадлана [76].

На тісний зв'язок водної стихії з некросферою вказують і численні погляди українців на те, що вода, яка перебуває біля покійного, стає нечистою, «завмерлою». В Україні до сьогодні ще в селах зберігається звичай у випадку, коли хтось помирає, виливати всю воду, яка є в оселі, або ж суворо дотримуються заборон не торкатись до неї: «Воду, що була у хаті, як хтось умер, виливають, несут десь на простір, не п'ють», «Всю воду виливали з хати, де був покійник. Бо її не можна пити», «Якщо є вода, де є мертець, то тоту воду не п'ють, виливають, бо вона вже завмерла разом з ним», «Ті, що ночували при мерці, пересиділи цілу ніч, рано миються в свіжій воді, що принесе хтось із домашніх з ріки або колодязя, давну воду, яка є в хижі, виливають перед тим надвір» [45; 250].

У середньовічних письмових пам'ятках, які містять описи поховальних обрядів слов'ян, подано напрочуд мало даних щодо форми та типу поховання. Питома більшість авторів, свідчення яких сягають часу до X ст., підтверджують виключний характер кремації. Однак, у «Повісті временних літ» згадується поховання в землі у човні. Княгиня Ольга, помстившись за смерть свого чоловіка, закопує древлян живцем у човні: «И принесли их на двор к Ольге, и

как несли, так и сбросили их вместе с ладьей в яму. И, склонившись к яме, спросила их Ольга: "Хороша ли вам честь?". Они же ответили: "Горше нам Игоревоу смерти". И повелела засыпать их живыми; и засыпали их» [Цит. за 116; 9].

Наступним етапом у тафологічній практиці стала кремація, виникнення якої відносять до 2—1 тис. до н.е. Під час кремації тіло покійного спалювали на вогнищі, а потім збирали кістки й хоронили. В Індії ще з часів Вед й до сьогодні кремація вважається основним видом поховання [152; 45—48].

Хоча історики релігії та етнографи не простежують імплікаційного зв'язку між кремацією та вірою в життя безсмертної душі поза могилою, вони визнають, що у більшості випадків обряд трупоспалення пов'язаний з аніматичними уявленнями про смерть і потойбічне життя, з ідеєю душі, що віддаляється в потойбіччя разом з димом поховального вогнища [185; 283—284].

На українських землях обряд трупоспалення виникає одночасно з виокремленням слов'ян від загального індоєвропейського масиву в XV ст. до н.е. і, подекуди співіснуючи з інгумацією, побутує двадцять сім століть — до епохи Володимира Мономаха [151, 289].

Археологічні витоки слов'янського обряду трупоспалення поки не можуть бути виявлені в найвіддалених епохах. Цілком імовірно історія слов'янського обряду кремації може бути прослідкована починаючи з пізнього етапу бронзового віку протягом більш ніж півтори тисячі років. Ретроспективним шляхом (від раннього середньовіччя в глибину віків) ланцюг археологічних культур, що пов'язуються зі слов'янським етногенезом, внизу завершується поки лужицькою культурою (останнє століття II тисячоліття і перша половина I тисячоліття н. е.).

Лужицькі старожитності входять до складу культурної спільності полів поховальних урн, що отримали розповсюдження у Північній Європі наприкінці бронзового і на самому початку залізного віку. Поховальними пам'ятниками лужицької культури є безкурганні могильники, що нерідко нараховують по

кілька сотень захоронень. Обряд поховання — трупоспалення. Кремація померлого зустрічалася також на стороні, поза могильником. Починаючи з 550 р. до н.е. у Верхньому і Нижньому басейні Варти поступово розселюються носії поморської культури. Починається злиття культури прибулого населення з культурою лужицьких племен. Результатом цього процесу стало формування в V—IV ст. до н.е. в районі лужицької культури, зайнятому поморськими племенами, єдиної культури — культури підкльошових поховань. Носіями цієї культури були, вочевидь, ранні слов'яни.

Територіально пам'ятники цієї культури займають центральні області сучасної Польщі, райони Прип'ятського Полісся і Волині. Наприкінці II ст. до н.е. на території культури підкльошових поховань формується пшеворська культура, що проіснувала до підкльошових V ст. н.е. Разом із тим пшеворська культура характеризується такими особливостями похвальної культури, які не були притаманні населенню культури підкльошових поховань. Ці факти і деякі інші дані дозволяють припустити, що пшеворська культура формувалась в умовах інфільтрації іноетнічного населення.

У пшеворському ареалі слов'яни і германці жили не ізольовано один від одного. Спільне і тривале проживання двох етнічних груп призвело до змішення культур, формування єдиної матеріальної культури. Поховання обох етнічних груп здійснювалось за обрядом трупоспалення. Поховання, пов'язані зі слов'янським населенням, зазвичай безінвентарні або ж супроводжуються одиничними виробами, найчастіше залізним ножом, а також глиняними горщиками.

Так, спочатку поховальний обряд слов'ян продовжив традиції, наслідувані від пшеворської культури. Поховальні пам'ятники — безкурганні могильники, що нараховують від двох до кількох десятків поховань із пануванням ритуалу трупоспалення. Спеціальне місце для трупоспалення досліджено в м. Шумськ на Житомирщині. Такі ж само могильники, що нараховують більше 20 поховань, досліджувались на Волині і в Прип'ятському Поліссі (Шумськ, Корчак, Тетерівка та ін.). Рештки трупоспалень складали в округлі ями

діаметром від 20 см до 80 см і глибиною від 20 см до 60 см. Ями були заповнені чорною вуглистою землею, а кістки, зібрані з поховального кострища, були очищені від залишків вогнища, а в деяких випадках навіть вимиті [47; 11].

Починаючи з VI—VII ст. на всій території розселення слов'янської групи на зміну ґрунтовим захороненням приходять курганні. Сам же обряд залишався таким само. Померлих спалювали на поховальних кострищах, а залишки кремації стали поміщувати в штучно зведені округлі кургани. Усі курганні насипи до IX ст. були колективними усипальницями і містять по декілька індивідуальних поховань. Зведення курганних насипів для поховання померлих було характерною особливістю слов'янського населення.

Згідно з описом поховання руса Ібн Фадланом, місце спалення було обнесено огорожею з ворітьми [76; 83]. Спалення відбувалося на місці поховання, вогнища огороджувались правильними колами ярів, діаметр яких сягав 7 метрів.

Вогняне коло довкола домовини створювалось і тоді, коли спалення відбувалось не на місці поховання. Про це свідчать радимицькі кургани X ст., досліджені Г. Ф. Соловйовою, де поховальну домовину оточує широке коло попелу та вугілля [174; 19].

Археолог В. З. Завітневич подає цікавий опис наявності вертикальних стовпів на місцях трупоспалення. На місці спалення померлого ставили круглий стовп, довкола робили земляний насип; на вершині стовпа ставили урну з попелом [57; 22]. Етнографічні дані засвідчують велику кількість випадків зведення поховальних стовпів. Вчені відмічають їх аналогію з хатинкою Баби Яги. Зведення на Русі дерев'яних домовин-стовпів підтверджується і письмовими пам'ятками. У «Сказанні про початок Москви» XVI ст. описується, як князь, рятуючись від переслідувачів, заховався у такому поховальному стовпі: «И нашел трубец, погребен ту был упокойный мертвый. Князь же влезе в трубец той, закрылся ...» [139; 202].

Поступове зникнення курганного обряду поховання є результатом впливу християнської релігії. Власне таким типом поховання завершується магічний

проторелігійний період міфологічної практики і танатологічних уявлень слов'ян, ще на довго залишившись в їхній тафологічній практиці, хоч як би церква не намагалася викоринити цю форму поховання як залишок язичництва. Ще до початку ХХ ст. в Україні практикувалося спалення нечистих за народними уявленнями мерців: упирів, самогубців, вішальників, потопельників, взагалі небіжчиків, що гинули неприродною чи насильницькою смертю.

За народними віруваннями, перебування таких мерців у землі могло спричинити посуху, неврожаї та інші нещастя. Їх викопували з могил та викидали на поле. Свідчення цьому зустрічаємо у повчаннях володимирського єпископа Серапіона: «Нынѣ же гнѣ въ Божий видящи и заповѣ даете: хто буде оудавленика іли оутопленик погреблѣ, не погубите людисихъ, выгребѣ те. З поучення Серапіона Тѣ леса утопленихъ или убиенныхъ и повереженныхъ не сподобляюще и погребенію, но на поле оувлеке ихъ отыпьемъ коліемъ... раскопаемъ окаянного и извержемъ его нѣ гдѣ и непогребена покинемъ его». Також містяться певні свідчення і у творах Максима Грека: «Нна безумную прелестъ богомерзкую мудрствующихъ, яко погребенія для утопленого и убитого бывають плодотлительны стужы земныхъ прозябеній» [244; 328].

Такі вірування пов'язані з народними уявленнями, що земля як чистий і святий елемент не приймає нечистих мерців і їхнє тіло в труні не підлягає гниттю. Поховання таких мерців, за християнськими уявленнями, ображає землю, яка вважається «святою», та накликає її гнів, що призводить до неврожаю [78; 55].

Чеський літописець Неплах 1333 р. згадує про викопування і спалення тіла упиря. Тіло Димитрія Самозванця було також відкопане і спалене [78; 56]. У Семигороді за давніших часів спалювали тіла самогубців як упирів [225; 250]. Безсумнівним щодо згаданих звичаїв спалювання нечистих мерців є мотив страху перед покійником. З цієї ж причини побутував звичай спалювати живцем підозрілих у відьомстві і чарівництві під час мору, посухи, неврожаю. Згадується про це і в Серапіона: «волхованию вѣруете і пожигаєте огнем невинныя челоуѣ кы» [233; 217].

Обряд цей побутував серед українців до початку ІХ ст. Так, у 1831 р. у часи лютування холери на галицькому Підгір'ї в селі Нагуєвичах було спалено кількох людей, яких визнали упирями [78; 56]. У розвідці «Купанє і паленє відьм в Галичині» наводяться, крім історичних свідочств, народні перекази про спалення нечистих покійників, а також спалення живцем упиря в с. Березові і відьми в с. Вовцневі Жидачівського повіту.

Палення відьом і упирів живцем було одночасно і їх похованням, мотивацією ж до такої акції, найімовірніше, слугувало уявлення про те, що у такий спосіб — за допомогою вогню — можна захистити себе від небезпечної нечистої сили.

Спалювали разом з покійником і все його рухоме майно, усе, що він сам здобув або виробив. Обумовлювалися такі уявлення страхом перед покійником і віруваннями, що утримання речей, яких покійник потребував за життя або виготовив власноруч, може скривдити небіжчика і накликати його гнів і помсту. Відгомін цих поглядів зустрічається і досі в деяких звичаях українців, як-то палення соломи, на якій лежав покійний, викидання, спалення або роздавання бідним його одягу, плата священникові худобою небіжчика тощо [37].

І хоча християнство зрештою повністю витіснило з побутування трупоспалення, все ж пережитки цього ритуалу зустрічаємо у звичаї класти небіжчику в домовину свічку, розводити кострище при похованні поблизу хати померлого чи місця його поховання. О. Котляревський зазначає, що на гріб убитого або самовбивці кидають галузки — як пережиток збирання багаття для їх спалення [86; 95].

Залишки трупа хоронили в урнах чи просто ямах. Ямні могили переважали у західних регіонах, урнові — у східних. Дослідник Є. В. Максимов описує цікаве спостереження стосовно орієнтації безурнових могил: вони розміщувались в залежності від напрямку берега річки. У Середньому Подніпров'ї — перпендикулярно до річки, у Верхньому — паралельно берегу [110; 53]. Наведені дані дозволяють дійти висновку про наявність у давніх

слов'ян вірувань про зв'язок потойбіччя з водною стихією, а також про наявність водного поховання і кремації як єдиного поховального комплексу.

Про єдність цих стихій свідчить, зокрема, й образ вогняної ріки, купальський обряд із потопленням опудала синхронно із гасінням/розкиданням багаття. Навіть сама назва «Купало» несе в собі поєднання з одного боку з водою — «купання», а з іншого — з вогнем — «кострище», тобто в ньому присутні одночасно обидва елементи протиставлення «вогонь-вода» [19]. Такі самі уявлення збереглися і в обряді очищення спалених кісток у воді [33; 284]. Сюди ж можна віднести ритуал звернення до предків через вогонь, розведений у дворі (ритуал палити перини покійного, різдвяного дідуха тощо). У гуцулів у Чистий четвер перед Великоднем існував звичай спалювати сміття, солому, що назбиралася в хаті за зиму. Звичай цей називався «гріти покійників» або «гріти діда». При цьому малі діти мусли приспівувати: «Грійте діда, грійте діда, грів би Вас Бог всяким добром». Володимир Шухевич у своєму фундаментальному дослідженні «Гуцульщина» подає розгорнутий опис ще одного варіанту передвеликодного звичаю «гріти діда»: «В четвер перед Великоднем... ходят того дня малі діти вечером до півночі..., постають рядом під вікном і кличуть уся враз в один голос: «Грійте діда! Грійте діда! Грійте діда! Дайте хліба! Аби вам овечки, аби вам ягнички, аби вам телички!» — так кличуть доти, доки з хати не обізве ся голос: «Гріємо, гріємо, даємо!..» — і або винесе хто дітям кукуци або покличе їх у хату, де їх обдаровують кукуцями». Дякуючи за гостину, діти-кукуцарі бажали газдам: «Дай, Боже, душам померлих царство небесне, а вам, газдинонько, аби си овечки мирно покотили, тай аби си ягнички мирно починили».

Курганні могильники, які нараховували подекуди по кілька сотень захоронень із трупоспаленням, засвідчують, що останки померлого поміщались в глиняну урну, і зазвичай такими поховальними урнами слугували пічні горщики для приготування їжі [159; 171]. Семантичний зв'язок горщика для приготування їжі й урни для захоронення прослідковується у слов'ян ще з перших століть нашої ери. Окрім того, поряд із використанням у якості урн

горщиків для приготування їжі зустрічаються й горщики з магічними знаками плодючості [151; 38—41, що є підтвердженням уявлень про вплив померлих предків на плодючість подружньої пари і вшанування культу предків під час весілля [78; 26].

Найголовнішим осмисленням горщика зокрема й посуду загалом є його антропоморфізм, що прослідковується на лексичному рівні (У багатьох народів гончарний посуд має «губи», «рот», «шию», «плечі», «пояс», «ступні», «череві» й «низ». Він може «стояти», «лежати», «брати», «зберігати», «віддавати», «говорити», «співати», «народжуватися», «жити» й «помирати». Ритуальна спорідненість людини та частин її тіла з глиняним посудом проявляється і в їхніх назвах: черепок — череп, англійське слово *cup* (чашка, кубок) споріднене з німецьким *haupt* (голова), французьке *tete* (голова) походить від пізньолатинського *testula* (горня)» [142; 287—288]. Посуду також приписувались народження і смерть [163; Т.1, 526]. Процес варіння їжі у горщику ототожнювався із вмиранням-воскресінням, а домішки зерен у глині при виготовленні горщика та подекуди наявність на «череві» горщика жіночих грудей засвідчують побутування уявлень про зв'язок горщика з родючістю. А відтак використання горщиків для приготування їжі у якості поховальних урн може бути потрактоване як бажання воскресити померлого або ж забезпечити подальшу плодючість роду померлого.

За характерними особливостями поводження з рештками кремації (перебирання чи неперебирання кісток), способом уміщення решток трупоспалення у поховальну споруду (могильну яму, урну чи поєднання цих способів), наявністю чи відсутністю поховального інвентарю, ґрунтових поховань решток кремації південно-східних слов'ян V—VII ст. нараховується близько 50 видів [161; 73].

При трупоспаленні залишки кремації могли складатися у додаткову посудину чи ящик та поміщуватись у стаціонарну поховальну споруду або ж просто закопуватись в землю у компактному вигляді. Окрім цього, залишки трупоспалення могли розсіюватись або розвіюватись на великі площі як в

горизонтальному, так і у вертикальному напрямку, при чому всі три варіанти можуть зустрічатись в одному й тому самому місці, як, наприклад, у могильниках черняхівської культури [127; 119—125]. К. Годловський пояснював звичай розвіювання залишок трупоспалення впливом кельтської і дакійської культур [155; 175]. З погляду ж народної уяви, такі дії можна потрактувати віруваннями в воскресіння померлого через «засівання» поля його попелом.

Розкопки чернігівських могил засвідчують, що на вогнищі разом із небіжчиком спалювали зброю, різні речі, зерно, домашню худобу, а подекуди й труп жінки [78; 57]. Що ж до поховань разом з померлим чоловіком дружини, то у давніх слов'ян така практика мала епізодичний характер, та все ж, свідченням такої практики є і письмові, й археологічні пам'ятки. У поліському поховальному обряді зафіксовано цікавий звичай: як помирає чоловік, то в труну йому кладуть ляльку, зроблену з латок [154; 206], яка у цьому випадку є субституттом жінки.

Загалом, етнографічні дані, археологічні й писемні пам'ятки засвідчують перевагу трупоспалення над відправленням тіла померлого водою, що є цілком зрозумілим з огляду способу життя та географічних особливостей території давніх слов'ян. Однак, подекуди водне поховання і кремація виступають як єдиний поховальний комплекс, засвідчуючи давні народні уявлення про єдність водної стихії та вогню.

Отже, можемо підсумувати, що вибір тієї чи іншої культури на користь інгумації чи кремації виступав індикатором уявлень про космогенез і посмертне буття. Морфологія поховань корелювалась з ментальною парадигмою цивілізаційних систем. Кремація і водне поховання розглядались, відповідно, як причащення стихіям вогню і води: небіжчик не припиняє свого існування, але набуває чіткого усвідомлення як «чужий», належний до іншої системи.

РОЗДІЛ 3. УКРАЇНСЬКА ТАНАТОЛОГІЯ У СИСТЕМІ ДУАЛІСТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ

3.1. Поховальний текст у контексті християнської танатології

З утвердженням дуалістичного світогляду відбувся переворот в осмисленні людиною основних онтологічних категорій, і передусім — смерті й загробного існування. Царство духа стало сприйматися як антиномія царству матерії, а тому обряд поховання разом із небіжчиком усіх його матеріальних багатств поступово почав втрачати зміст. Орієнтація на трансцендентну сферу нівелювала соціальний аспект сприйняття захоронень. При переході з буття в інобуття формується принцип зворотної відплати. На характер і комфорт перебування померлого у потойбіччі впливає не так успішність його переходу і сумлінність у дотриманні всіх прескрипцій щодо поховального обряду, як власне його життя.

У танатологічній проекції добро асоціюється з життям, зло — зі смертю. Міфологема про воскресіння, у різних її трактуваннях, осмислювалась як онтологічна перемога над смертю. Власне смерть у перспективі подальшого воскресіння сприймалась ізоморфною народженню.

Замість соціальної ієрархічності язичницького поховального обряду встановлюється принцип «перед смертю всі рівні». Цей постулат вказує не лише на неминучість загибелі, але й на взаємну відповідальність у здійсненні поховального ритуалу.

Однак танатологічна модель поховального тексту в дуалістичних релігіях, як правило, значно відрізнялась від народної традиції поховання. Ентропія духу першочергового одкровення призводила до створення історичної моделі, заснованої на синкретичному поєднанні елементів і традицій поховального тексту різних танатологічних систем. Міцно вкорінилась й інерція повернення від дуалістичних доктрин до архаїчних культів. Відбувалася ритуальна дисперсія, виражена в численних варіаціях поховального тексту.

Мототеїзм як віра в єдиного Бога зумовив сприйняття добра, асоційованого з життям, а зла — зі смертю. Міфологема про воскресіння інтерпретувалась як онтологічна перемога над смертю. Власне смерть у перспективі подальшого воскресіння сприймалась ізоморфною народженню. Замість соціальної ієрархічності язичницького поховального тексту встановлюється принцип танатологічної егалітарності, всезагальної рівності перед смертю.

Християнський поховальний обряд в українців, який прийшов на зміну язичницькому, історичний — репрезентує символічну ремінісценцію біблійної сакральної історії. Кожний аспект обрядового дійства символізує певний сюжет євангельської оповіді. Християнська могила моделює Голгофу, а поховальна семіосфера вибудовується навколо ангелології і демонології.

Християнський поховальний обряд інтегрував багато компонентів язичницької танатології. Суттєво різняться богословська і народна інтерпретація одних і тих само поховальних дій. Відбувається розрізнення на смерть гарну і погану, настання якої віщують ангели чи чорти. Вона персоніфікована у вигляді красивої дівчини або ж лякаючої потвори — у залежності від дотримання небіжчиком релігійних канонів: «Коли душу забирає собі ангол, так він призиває смерть. І вже смерть одрубуює хворому голову», «Хто був великий грішник, котрий одказався од Бога і робив те, що угодно було чортам, то уже до того за душою приходять не ангели, а чорти. І душу з нього витягають живосилом: чоловіча смерть з косою до них не приходить і голову їм не одрубуює» [181; 408—409]. Натомість до малих дітей смерть завжди приходить у подобі янгола: «Мала дитина — ангел, і беруть її ангели», «Смирть бере душу. Приходить з чортами, за маленькою дитиною — з ангелами, бо не грішне» [45; 150].

Живі позбавлені можливості впливати на рішення Бога прикликати до себе душу, тож під впливом християнської теорії процес «відходження» душі людини втрачає низку повір'їв та ритуалів. Для народної традиції такі однозначні та дещо дистанційовані від сфери людських можливостей уявлення

нехарактерні. Навпаки, у традиції всіляко намагалися полегшити чи якось пришвидшити смерть близької людини. Для цього помираючого знімали з подушок і клали на соломку, кожух чи просто на землю [118; 116]. При смерті відьми зривали сволок або ж спалювали заслінку [119; 23], мили вікна [77; 45], клали помираючого на землю, накривали чорною тканиною (хусткою), одягом, у якому вінчались, скатертиною, на якій святити паску. З метою полегшення передсмертної агонії клали під голову вінчальну сорочку, виймали подушку з-під голови, відчиняли двері, вікна, прибирали дзеркала: «Ік чоловік конає, то си отриває двері і треба си проступити, би душа вішла з хати», «Коли хорий довго не може умерти, то родина отирає вікна і двері» [133; 235]. Знімали також образи, сипали під подушку свячену сіль [82, 44], збивали з діжки обруч [154; 203]. На Бойківщині вірять, що душа виходить «поваляним» вікном. Коли хтось дуже мучиться про смерті, то сверлять дірку в стіні наскрізь або пробивають стелю та розривають стріху [78; 29]. Жителі сіл Північної Лемківщини накривали помираючу дитину спідницею чи шлюбною запаскою матері [45; 27]. У період агонії, щоб полегшити помираючому перехід до потойбіччя, помираючого клали на підлогу і міняли положення його тіла так, щоб ноги були там, де була голова, а голова — там, де були ноги: «На землі лекше вмирати, бо то є чоловік з землі» [192; 98]. У таких випадках стелять чисту постіль: «Як вже людина хоче вмирати, а не вмирає, то тоги стелять чисту постіль, подушку чисту і на ткане полотно кладут. Тото допомагає, аби борше сконав» [154; 206].

Відбулася інверсія магичної парадигми поховальної культури на сакральну. Однак у народному середовищі архетипи магичного сприйняття смерті так само домінували.

Загробний локус, за народними уявленнями, який віддалявся все далі й далі від світу живих (від близького оточення живих у далекі світи), перейшов у надземне етеричне буття. Образ загробного світу проходить певну еволюцію, так само як і уявлення про людську душу — від субстанціонального до напівматеріального і далі — етеричного [78; 71].

Найперші письмові згадки про рай як загробне буття зустрічаємо в опису Ібн Фадлана поховання русича. Дівчина, яка була спалена разом із русичем, була піднесена до рами, в якій побачила всіх своїх померлих родичів, і промовляла: «От і мій пан: він сидить у раю, а рай такий прекрасний, такий зелений... біля нього вся його дружина і слуги, він кличе мене, ведіть же мене до нього» [86; 67—68].

Релігійно-дуалістична свідомість розділила потойбіччя на сприятливий і несприятливий локус. Слово «рай» позначає щасливу країну мертвих. Р. Нідерле зазначав, що слово «рай» ще в «старій Слов'янщині означало загробне місце перебування душ» та існувало перед християнською добою [78; 77]. Рай в описі Ібн Фадлана близький до християнізованих уявлень про загробне життя, локус якого, окрім небіжчиків, моделюється ангелами й святими: «Рай, то такий красний, там така єснота, птахи там співають, а які запахи, то годі си набути» [37; 261]. А. О. Котляревський у розвідці «О погребальных обычаях языческих славян» наголошує на зв'язку праслов'янського «рай» і «вирий», «ирий», як далека сонячна країна, куди на зиму відлітають птахи. Це дозволяє припустити, що в дохристиянську добу це слово могло означати країну мертвих як ідеалізовану країну предків, а згодом могло набути значення християнського раю. Релігійно-дуалістична свідомість розділила потойбіччя на сприятливий і несприятливий локуси. На думку О. Котляревського, рай і пекло в дохристиянській добі «означали, здається, один і той самий предмет, або точніше, різні образи, в яких надземна захмарна країна мертвих уявлялася живій фантазії слов'янина» [86; 25]. «Пекло» під впливом церкви набуло значення місця кари. Незалежно від уявлення про розміщення країни мертвих на землі, під землею, у повітряних сферах, на високій горі, за морем, за рікою, давні слов'яни не ділили її на місце нагороди і кари. Така суцільність загробного локусу відповідала перенесенню земного ладу в загробне життя, що мало, за давніми уявленнями, бути точною копією сьогочасного, зі збереженням соціальних статусів, класів. Ідея відплати за земне життя формується на слов'янському ґрунті під впливом християнства [43; 78].

Сучасний чин православних християн, представляючи в багатьох елементах доповнення і розповсюдження чину давнього, зберігає головні риси чину православного, започаткованого в церкві. По смерті тіло померлого мирянина омивається, тіло монаха лише обтирається водою, а тіло священника омивається губкою, змащеною елеєм. Потім померлого вдягають у чистий одяг, відповідний до його статусу й служіння. На померлого мирянина здебільшого вдягають саван; архієрею і священнику на груди кладеться Євангеліє, в руки — хрест, диякону — кадило, мирянину — ікона. При покладенні до гробу мирянин окроплюється свяченою водою. Обличчя померлого священнослужителя покривається платом. «В труні померлий покладається в устремління до неба, з заплющеними очима і зімкнутими вустами. Руки хрестоподібно складаються на грудях (права рука зверху лівої)...» [76; 9].

Під час відспівування на тіло померлого накладається вінчик — паперова стрічка з літографованим священним зображенням, а до рук вкладається грамотка. «В могилі труна посипається попелом із кадильниці... Над могилою «в ногах» покійного встановлюється хрест. У давнину хрести виготовляли з дерев міцних порід розміром із середній людський зріст. Висікали зображення хреста і на камінних надгробках» [76; 11].

Примітним є те, що в усіх тафологічних уявленнях, які формуються довкола концепції відплати за сьогочасне земне існування, спостерігається тенденція до спрощення форм поводження з тілом [165; 44]. Це пов'язано ще з однією закономірністю: чим більше картина потойбіччя абстрагована від реальної дійсності, тим простіше поводження з померлим і тим міцніше уніфікуються форми випровадження померлого на той світ. Згідно з біблійним вченням про повернення тіла в землю (Буття 3:19, Еккл. 12:7) християнська церква віддає своїх мерців землі, вибираючи для поховання особливі місця — кладовища або так звані усипальниці. У давні часи вибір місця поховання визначався законами Римської імперії. І оскільки вони (закон XII таблиць: «мертвого в місті не ховати і не спалювати») забороняли поховання в межах

міста, то християнські кладовища облаштовувалися за межами міста. Подібної практики додержувались як у апостольський період, так і в подальшому.

Починаючи з V ст. околиці Риму через постійні набіги варварів стають небезпечними для поховання. На думку дослідників [165;20], через цю обставину і виник звичай хоронити померлих у межах міста, а надто — останки своїх покровителів. На території православних соборів усталилася традиція створювати некрополі (некрополь на території Софійського собору в Києві, що нараховує близько 100 поховань, некрополь при Видубицькому монастирі тощо). За древніми правилами (Номоканон, правило 173) і за розпорядженням Синоду 1771 р. у церквах забороняється хоронити померлих, окрім священнослужителів, з дозволу архієрея, це дозволяється для творців храму й інших осіб, які надавали церкві особливі послуги [206; 355].

Між тим християнство абсорбує колишню практику поділу небіжчиків на «гідних» і «негідних», культивуючи до останніх упереджене ставлення: «Кого вважають негідними церковного поховання? Передусім, невіруючих в єдиного Бога, а також відділившихся від православ'я сектантів і розкольників... Не хороняться по обряду Православної Церкви і не поминаються нехрещені чи неправильно хрещені немовлята. Позбавляються християнського поховання і зумисні самовбивці. У католиків на Тридентському соборі встановлено правило, що забороняє ховати по церковному обряду вбитих на дуелі» [176; 8].

Перехід від магічного проторелігійного до дуалістичного світобачення призвів до еволюції і в тафологічній практиці. Поховання з відданням тіла землі стають системними у неолітичний період. Перші поховання у формі віддання землі з'являються у відносно завершеному вигляді, тобто структурно доконаними і в супроводі всіх супутніх атрибутів. На думку Ю. А. Смирнова, це відбувається з двох причин. По-перше, через очевидний достатньо високий рівень розвитку суспільних відносин, а по-друге, через те, що подібні поховання не можуть з'явитись першими, «оскільки їх форми багато в чому продиктовані будовою людського тіла і дією специфічних та загальних законів природи (від закону Ньютона до закону Ністена)» [165; 11—12].

Середина I тис. н. е. була переломною епохою для всіх слов'янських племен Центральної і особливо Східної Європи. Перекроювалась етнічна карта Європи, і слов'яни почали активно населяти лісову зону, невпинно опановуючи нові для себе території [151; 224—227]. Усе це слугувало передумовою до суттєвих змін у поховальній обрядовості.

Виникає ідея захоронення праху під великими насипами — курганами. Спочатку курганні захоронення супроводжувались трупоспаленням. Разом із покійником спалювали різноманітних домашніх (коня, корову, барана, собаку) і диких (ведмідь, заєць) тварин, птахів.

У IX—XI ст. відбувається наступний переламний момент у релігійній свідомості наших пращурів — перехід до інгумації. Однак пережитки трупоспалення у вигляді поминальних вогнищ на місці майбутнього поховання чи на могилі побутували аж до кінця XIX ст. [155; 175].

Поховання в землі нерозривно пов'язане з уявленнями про наступне воскресіння. Первісне поховання трупів у позі ембріона відображало уявлення про смерть-воскресіння, тому померлого хоронили підготовленим до цього воскресіння [215; 27].

У землеробський період померлого ототожнювали із зерном або рослиною, які потрібно посадити в землю, щоб згодом вони «проросли», відродилися. О. Фрейденберг у монографії «Поэтика сюжета и жанра» [203] показала, як історично змінювалися подібні уявлення, що пізніше лягли в основу таких весняних аграрних ігор, як «Коструб», «Льон», «Грушка» тощо. Пізніше з'явився інший обряд поховання, пов'язаний з новими уявленнями про душу людини, яка не перевтілюється в іншу істоту (тварину, людину, птаха) і не оселяється в землі, а переміщується на небо. З одного боку, невидима душа долучається до небесних сил, які посилали хліборобам таку потрібну для врожаю небесну воду, а з іншого — предків потрібно було віддати землі, яка породжує врожай. На основі цих уявлень виникли також традиції закопування у землю попелу після кремації та зведення над похованням надбудови, домовини.

Зв□ язок небіжчиків із небесною водою, дощем зберігається у віруваннях поліщуків про русалок, від вшанування яких залежить кількісь опадів улітку.

Тіло розміщували так, щоб обличчя було направлене на протилежну сторону від поселення, у напрямі до країни мертвих. Так, мусульмани хоронять своїх покійників головою до Мекки, християни — на схід, більшість племен розміщують своїх померлих у напрямі до країни предків. Українці хоронили померлих головою на захід, щоб очі померлого були направлені на схід, в очікуванні майбутнього воскресіння.

Важливим етапом поховальних приготувань є виготовлення домовини або гробу. Домовина як уособлення дому, оселі не лише елемент поховального тексту, а й відображення певних релігійних уявлень — забезпечення померлому помешкання, що, у свою чергу, «маніфестантом позитивної конотації цих опозицій (мертве — живе, темне — світле) втілює саме життя» [125; 108].

З перенесенням властивостей земного життя в загробний світ труна в обрядах і віруваннях уявляється помешканням покійника, його хатою. На паралелізмі семантики житла та поховальної атрибутики наголошували дослідники А. К. Байбурін [4], Н. М. Велецька [23], [24], В. А. Сушко [178], [179]. Значення «хати» та «домовини», частота вживання замінників одного терміна іншим свідчить про семантичну спорідненість цих понять у народній уяві. У деяких регіонах України навіть роблять у домовині маленький отвір — віконце для душі, яка, за народним віруванням, інколи навідується до тіла [78; 60].

Однак труна має й інше символічне значення — «транспорту», передусім водного транспорту, тобто «човна». Сама ж труна дублює одяг і ложе покійного (дерев'яний каптан — труна).

Найдревніша форма труни — колода, виготовлена з одного дерева. Смерть осмислювалась як переселення, переїзд у новий дім, у нову сферу перебування. Покійника намагались влаштувати так, щоб йому сподобався новий дім і не викликав бажання вийти із домовини й шкодити живим: Не убойся, лебедь

белая, / Ты сырой-то да могилочки, / Большой да земли-матери, / Песочку да желтого, / Живи да обживайся, / Боле все на веки долгие [213; 114—126].

Безпосередньо поховальний обряд був обрядовим актом переміщення зі сфери життя до сфери смерті, що увиразнювало наявність двох полюсів переходу — дім і кладовище. Дім протиставляється смерті як центральний локус життя. Події смерті описуються в плачах як вторгнення у дім, незваний прихід лихого гостя. Серед прикмет, що провіщують смерть, — стук птаха у вікно, двері, стіну, крик пугача, виття собаки, двері хати, що самі собою відчиняються, або будь-які інші порушення замкненості оселі [10; 233—236]. А відтак у народній уяві існують заходи для відвернення смерті. Так, коли собака виє, слід сказати: «На свою голову», тим самим відвернувши від себе смерть і накликавши її на собаку [37; 404].

На основі часової послідовності та просторової прив'язки акціонального коду можна виділити такі основні етапи українського поховального тексту:

1. Обрядові акти в оселі:

- до покладення в труну: а) у межах тіла покійного (особливі правила доторкання до померлого, заборона відкритих очей); б) в одязі (уявлення про щільно закритий — розстібнутий одяг, кольорова гама, особливості вбирання дітей, парубків, дівчат, заміжніх жінок та одружених чоловіків, старих); в) у межах труни (покладання в труну ритуальних речей; уявлення про щільну замкненість гробу чи наявність отворів; кольорова символіка);

- до винесення з дому: повір'я та звичаї, пов'язані з межовими локусами приміщення: дахом (розбирання даху при «важкій» смерті, крик пугачів та різноманітний гуркіт на даху — як провіщення смерті), вікнами, дверима (особливі прескрипції з їх відкриванням-закриванням під час певних елементів поховального тексту, уявлення про провіщення смерті), порогом (биття об поріг гробу), піччю (магічні дії з вогнищем, кидання віників у піч тощо), а також зі стінами, лавою та деякими предметами побуту (посудом, дзеркалами тощо).

2. Обрядові акти у межах двору (поховання речей, розбивання горщиків, пов'язування рушників на воротах, ритуальне голосіння у дворі та ін.).

3. Дорога від дому до кладовища (звичаї та прескрипції, а також повір'я, пов'язані з перенесенням труни чи з возом, на якому її перевозять, а також тваринами, які здійснюють перевезення на возі чи санях; ритуали при зустрічі подорожніх, проходженні перехрестя тощо).

4. Обрядові акти на могилі (голосіння та плачі; звичаї та прескрипції, пов'язані з опусканням гробу, уявлення про смерть того, хто вийде з кладовища першим (останнім); прикмети, пов'язані з могилою (якщо її краї осипаються — до нової смерті).

5. Обрядові акти на шляху з кладовища до дому (ритуальне мовчання, кидання квітів, стрічок, правила входу до двору, до хати по поверненню з кладовища).

6. Обрядові дії в оселі по поверненню з цвинтаря (ритуальна трапеза, ігрища, поховальні дари, обрядові акти з предметами побуту та ін.).

- Звичаї та обряди, пов'язані з похованням померлого, як правило, супроводжуються певними діями над ним, які можна поділити на кілька груп:

- омивання та вбирання покійника;
- настанови та заборони щодо поводження з тілом;
- поховальні дари та жертви;
- покладення в труну;
- поховальні голосіння та ритуальне мовчання;
- надмогильні вогнища;
- поминальна тризна, ігрища;
- траур та заборони, що їх мають дотримуватися близькі померлого.

Зазвичай, жодних обрядів не здійснюють над самогубцями, їх «ніколи не згадують, «аби си такий не снів» і за їх душу не дають ніколи на молебні» [37; 315]. За іншими даними, вішальників і потопельників ховають у рівчаку поблизько цвинтаря [78; 30]. Багато в чому таке ставлення обумовлене християнізацією і виникає виключно після сформованих уявлень про душу. Як відмічає дослідник О. Левицький, «первісні народи, як істинні діти природи, не знали, що таке самогубство». Дослідник поховального обряду наводить

приклад поводження із самогубцем-повісільником Іваном Рисецьким у дохристиянській Русі, труп якого наказали: «прив'язати до кінського хвоста, волочити вулицями для «презентації» усьому містечку, а випадок цей для пам'яті «записати в книги»» [98; 356].

Поширене серед українців вірування, що душа покійника 40 днів опісля смерті перебуває поблизу його оселі, серед його рідні, або навідується до неї, блукає місцями, які небіжчик відвідував за життя, щодо «нечистих» покійників поширюється на більш тривалий термін або ж взагалі — ті залишаються назавжди тинятися по цій землі. Так, душі самовбивників, вибільників, потопельників, нехрещених дітей довго спокутують після смерті свої гріхи, поділяючи разом із живими локус існування [37; 207, 230, 248, 286, 302, 308, 323, 346, 357, 368]; упирі ночами навідуються до своїх родин і, не маючи спокою, блукають по світі, часом мстяться і за живих. Гуцули вірять, що душа померлого сім років ходить «по ділам», тобто мусить обійти всі місця, де чоловік був за життя: «У нас (в Зелениці) як иде сі лісом крузь чыгьир , то прокрісмує сі чыгьир, аби сі чоловік не обдирав — бо відтак, як душы буде ити по гілом, то аби сі не обдирала дуже». «Нарід переконаний, що душі остають і по смерті тіла на землі, показуються вночі, приходять до дому, то знов разом із помершими панотцями заходять у церкву на відправи, а всі вони являються з тілом і одежою так, «як лежбили на лаві» [132; 48—55, 106—112, 125—134].

Віра в те, що небіжчик не припиняє зв'язку із живими, міцно коріниться в народній уяві і по сьогодні. Особливо це стосується кровних родичів, які осиротіли, овдовіли: мати приходять уночі заколисувати свою дитину, господар годує свою худобу, господиня — порається у коморі [37; 320]. Мертвий з'являється ночами на подвір'ї, під вікном, у хаті, іноді нагадує живим їхні зобов'язання, просить їжі, подекуди мститься за кривди, б'є посуд [37; 287], [78; 250]. Українська демонологія, як традиційна, так і сучасна, багата на різноманітні оповіді про мерців, що приходять на цей світ [78; 64]. Зустрічаються й оповіді про вдову, що мала від мерця дітей, а також небіжчика-

чоловіка, який приходив у гості до дружини і дітей [37; 209, 219, 250, 302, 306, 326, 346, 368].

Водночас обов'язком живих є пам'ятати про своїх небіжчиків і усіляко догоджати їм. За віруваннями українців, присутність померлих, їх безпосередня близькість відчувається під час великих церковних свят, на святкування яких збирається вся родина (Різдво, Великдень, Трійця, Яблучний Спас).

Покійні родичі також з'являються у снах. Вони, як правило, попереджають про неприємну пригоду, нещастя. «Люде з того світа, — розповідають гуцули — аби си показуют на безлюдних місцях, або в снах, а найширше то умерлі говоре при смерти з умираючим. Розказуют про всякі діла. Говоре защо гріх, за що чоловік має нагороду, розпитуют си про всякі справи, як си тепер людем жиє на світі» [37; 287].

Живі намагаються при кожній нагоді згадувати своїх небіжчиків, інформувати про те, що діється у цьому світі, передати їм гостинці на той світ й усілякими засобами встановити з рідними небіжчиками зв'язок. Виряджаючи померлого на той світ, переказують у голосіннях поклони, вітання, доручення, звістки для тих, хто помер раніше, звертаються до них із проханням, щоб привітно прийняли нового покійника до себе [37; 343], [17; 187]. Так, на цвинтарі в с. Білоусівка голосять: «Діти мої, діти мої милі! Стрічайте, бо йде батько, пригортайте його, приголубте його — кукурудзо моя!». У с. Сьомаки на Волинщині: «А вийди, вийди (***) — та здибай свою сестричку (братика, маму) — а вийди до неї, а прийти там її, а приголуб її, як я голубила, а нагодуй її в понеділок рано, а розчеши її, як я розчісувала, а вмий її з небесної роси» [153; 7]. Причитають над дитиною: «Допитайся там до діда, до баби, щоб тибє там гляділи»» [68; 118]. На Гуцульщині в пазуху покійного вкладають калач для частування померлих його роду, «щоби мав з чим до родів прийти» [78; 66].

В Україні поширене вірування, що в першу ніч після поховання покійник приходить до свого дому і для нього слід лишити на столі частування: воду, калач або молоко, якщо померла мала дитина [138; 28]. В. Милорадович зазначає, що на Лубенщині на покутті простирають рушник та кладуть

паляницю й чарку горілки, інколи кладуть кожух шерстю назовні, аби душі було як спочити. У Снятинщині після поховання сходяться люди до хати покійного «скотити душу». На місці, де лежав покійний, ставлять горня з водою, на яке кладуть калач із приліпленою свічкою, що має світитися цілу ніч. Вірять, що вночі душа приходить до хати пити і їсти калач [37; 314]. На Буковині 6 тижнів після поховання не гасять вночі світла і не приймають їжу після вечері зі столу [37; 367, 363, 248].

В Україні відправляють індивідуальні поминки — третини, дев'ятини і сороковини 3-го, 9-го і 40-го дня по смерті відповідно, а також у роковини смерті. Періодичне індивідуальне поминання померлих супроводжується обрядовим годуванням душ у певні дні, хоча з впливом християнізації ці поминки починаються відправлятися під покровом церкви. Колективні поминки, як зазначає М. Грушевський, досить сильно християнізувалися [44; 113—114]. Найвеличніше святкують поминки в період Великодніх свят, коли, за народними віруваннями, душі небіжчиків перебувають поміж живими аж до «Провідної неділі» [78; 35]. На могилах поминають померлих здебільшого другого, третього дня після Великодня або через тиждень. Виносять хліб, яйця, теплі страви, у гуцулів — перепічки, молоко [138; 35].

Поминання померлих відбувається перед Трійцею, на Зелені свята, які замикають цикл задушних днів. Осіннє святкування пам'яті померлих відбувається в поминальні суботи жовтня, головним чином у Дмитрову суботу, яка закінчується відправою в церкві й обідом вдома. «Господиня готує якнайбільше страв — тих, що любили «діди»; пополудні або під вечір відбувається обід, з кожної страви відкладається по трохи до окремої посудини, що разом з ложками ставиться на покутті. Ставиться також вода і вішається рушник, аби душа мала не тільки що поїсти, але й чим помитися» [78; 37].

Святий і Щедрий вечір також супроводжуються акціями і текстами, які мають поминальний характер (урочисте внесення ритуального снопа-дідуха, продмухування лави, «щоб душечку не присісти», залишення страв на столі й води на вікні для душ покійних родичів тощо). Якщо в хаті протягом року був

покійник, то тут колядники або зовсім не співають колядок, або співають спеціальні «коляди для мервих».

Брат Петро вмерав та й собі просив,

Гой дай Боже!

У людей просив чести та й слави,

А в Бога просив: Продовжи віка,

Продовжи віка, я вменши гріха!

Ой Господь речет до брата Петра!

Не продовжу ти та й ни вмешу ти.

Продовжи мені на вдну годину.

Най я іскличу свою родину,

Най я із родом он попращаю,

Най я з гріхами не умераю.

Ой братя мої, відвезіт мене,

Відвезіт мене я в Юрусалим

Чотирма вози, вісіма воли.

Він це ісказав, Богу душу дав.

Ой берут іго тай везут іго

Чотирма вози, вісіма воли.

На першім возі нибщик їде,

На другім возі бай самі дзвони,

На третім возі самії сьвічі,

В чітвєртім возі самі псалтирі. [...]

Ой брата Петра я в рай приймили.

Ой брате Петре, з Богом спочивай,

Де всі сьвітїї сопочивають,

Де ангелики пісні співають,
 Де апостоли книжки читають.
 Ой брате Петре, з Богом спочивай,
 А нам живучим щастя, здоровля,
 Щастя, здоровля на много літа,
 На многа літа, від днесь до віка.
 Гей дай Боже!

На Стрийщині вірять, що коли якщо цього вечора в хаті з'явиться муха і пригасне світло, то це душа померлого прийшла на вечерю [78; 37]. При вечері згадують покійників, а коли недавно хто помер, то голосять:

Синочку, синочку Іваночку!
 Хто би був сказав солідного Свят-вечіра,
 Шьо ти уже сего Свят-вечіра не будет вечьиріти,
 Але будеш у гробі спочивати.
 Тут твоє місце порожне,
 Тут твоя ложечка стоїт,
 Синочку мій дорогий, синочку мій! [37; 89]

Усі дії, виконувані з тілом померлого до його захоронення чи виставлення, за виключенням надзвичайних обставин, відбуваються або в приміщеннях, або в спеціально відведених для цього місцях. На початкових етапах тафогенезу це були, здебільшого, місця, дистанційовані від житла, часто на відкритій місцевості (поховальні пагорби, платформи та ін.). Пізніше для поховальних обрядів відводяться спеціальні приміщення (бальзамувальні приміщення, фунералії, морги, анатомічні театри, крематорії та ін.), які також, зазвичай, відділені від житлових приміщень.

Часом обрядодії над тілом померлого виконуються безпосередньо на місці поховання. Усі ж виконувані над трупом дії можна розподілити на підготовчі та остаточні. Підготовчі дії включають омивання, змочування, обтирання, окурювання тіла, його намащування, фарбування, татуювання, а також бриття

та стрижку, і наприкінці вбирання тіла померлого, його пеленання, загортання та ін. Як свідчать археологічні дані, повсюди трупи покривались сажею та вохрою. Вохра могла наділятися значенням вогню, життя, крові, а в цілому виражати ідею воскресіння. У ведичній літературі постає образ «смерті у червоному вбранні» [123; 79], а в язичницькій Русі влаштовувався червоний намет; за козацькими піснями, загиблих козаків накривали червоною китайкою [70; 310]; за тибетськими віруваннями, побачити себе уві сні в червоному — до близької смерті [122; 46]. Червоний колір у поховальній обрядовості К. Черв'як пояснює впливом весілля. Наприклад, червона стьожка на голові покійниці в с. Ходаках (або червоні «пацьорки» на дівчині з Городенщини) наділяється тією ж самою роллю, яку б відіграла під час весілля [209; 153].

Однією з найбільш складних форм поводження з тілом покійного є його муміфікація, розповсюджена не лише в Єгипті. Навіть у древній Русі, коли вирішувалось питання про канонізацію того чи іншого святого, розкопували останки — якщо вони лишалися нетлінними, тоді канонізація проводилась. СENS муміфікації полягав у тому, що, згідно зі стародавніми уявленнями, людина живе доти, допоки її тілесна оболонка є неушкодженою [172; 59].

На вербальному рівні у поховальному фольклорі слід розрізняти кілька текстів. По-перше, так звані словесні формули — невеликі словесні фрагменти, які супроводжують і тлумачать магичні дії. Це можуть бути словесні форми, примовки, які супроводжують обряд («Уже ми тіло спорядили, а тепер помолімося Богу» [37; 330]). Вживаються також словесні формули, магичний вплив яких прирівнюється магичному впливу обрядових дій. Так, щоб господарство велося після смерті господаря, господиня по поверненню з кладовища мала сісти на лаві там, де лежала голова покійника, тримаючи в руках хліб. Близькі промовляли: «Сідай, небого, тут та най тобі си Хліб лежить» [37; 313]). Застосовувалися також словесні формули, магична дія яких сильніша від обрядової дії. Наприклад, коли виє собака, віщуючи смерть, сказати «на свою голову», тим самим відігнавши смерть від себе [37; 404]. Окрім того, на увагу заслуговують тексти, що супроводжують ігри при мерці, а

також прозові тексти, які розповідають вночі біля померлого, коли «стерезуть душу».

Найбільшої уваги серед текстів у поховальному комплексі заслуговують голосіння. Проблема генези голосінь була предметом зацікавлення багатьох вчених. Так, Ф. Колеса вважав, що «українські голосіння є останком дуже давньої ритуальної поезії, що розвинулася у зв'язку з поховальними обрядами ще в передхристиянській добі» [78; 7].

На думку А. Кримського, головна причина походження голосінь — психологічна, а не релігійна [88; 67—70]. І. Свенціцький у передмові до видання «Похоронні голосіння» пояснював виникнення голосіння з вигуків болю з приводу втрати. В. Данилов інтерпретував цей вид народної творчості як неусвідомлено-художню форму мислення [51; 198—200].

Гетерогенність голосінь підкреслював В. Базанов: «Голосіння — один із найбільш суперечливих жанрів фольклору. Це поезія духовна, цвинтарна і одночасно виключно земна, утилітарна. «Той» світ прирівнюється до селянської хати з усім домашнім побутом» [Цит. за 77; 21].

Щодо виконань голосінь існували певні прескрипції, яких суворо дотримувалися. Так, голосили лише жінки, «наречені не голосять, хоч би як жаль було» [77; 301]. Багатодітній матері, яка втратила дитину, також не дозволялося голосити, «щоб не вмирали другі діти», вона «проводить труну тільки до воріт» [77; 336].

Загалом, поховальний текст будується довкола ідеї прощання живих із померлим, ідеї забезпечення мерцю успішного переходу в область смерті та «комфортного» перебування у потойбіччі. Тафологічна практика має власну динаміку, обумовлену поступовістю опановування природних стихій та розвитком уявлень про їх зв'язок із тілом людини. Померлий предок продовжує усвідомлюватися членом родини, здатним впливати на її долю, а відтак живі усіяко догоджають йому і в посмертних обрядодіях, обумовлюючи кожен з них уявленнями про місце та умови перебування душі після смерті.

3.2. Прагматика текстів танатологічного дискурсу сучасного міста

Останні 150 років дослідники фіксують поступовий відхід від традиційних норм культури. Протягом цього періоду поступово релігійний канон починає коригуватися світською регламентацією, традиційні обряди трансформуються під впливом зовнішніх по відношенню до традиції факторів [173; 187]. Зокрема, інновації у традиційному поховально-поминальному комплексі українців, досліджені у даній роботі на матеріалі одного регіону, засвідчують поступовий процес його десакралізації. Особливо виразно це простежується в ключових рисах, яких набула поховальна культура за останні десятиріччя. Разом із тим, модифікації зазнав не лише поховальний текст, а й традиційна народна танатологія в широкому розумінні як система народного освоєння некросфери, семіотичні й нарративні структури якої реалізуються через дискурсивну семантику. Під танатологічним дискурсом ми розуміємо використання символічної мови, яку люди застосовують для комунікації на теми, пов'язані зі смертю, похованням, кладовищем, мерцем, потойбіччям, душею тощо — усім, що включено в некросферу. Танатологічний дискурс не лише слова, а й рухома, варіативна, динамічна знакова матерія, що складається з особистих історій і переказаних повір'їв, чуток, пліток, заборон, прескрипцій тощо.

Загальні, традиційні уявлення про вмирання, смерть, мерця, потойбіччя, зв'язок між світом живих та світом мертвих і їх модифікації у сучасному міському середовищі як соціально-культурний феномен, в якому сходяться моделі поведінки, соціальні структури і норми та міфологічні сюжети, експлікуються: в особистих нарративах, що відображають індивідуальний досвід; у повір'ях, що ілюструють колективне знання; у дидактичних висловлюваннях, що регулюють певні соціально-поведінкові норми; у текстах зверненнях до міфологічних персонажів. Важливим є і те, що певні уявлення та відповідні поведінкові практики передаються від покоління до покоління, і зміни подекуди простежуються лише в соціально-психологічних механізмах тлумачення тих чи інших подій і фактів танатосфери.

Матеріалом дослідження слугували дані включеного спостереження (за вербальною і невербальною поведінкою людей під час спілкування) та усні розповіді — особисті наративи, в які завжди вплетені фольклорні мотиви, а також клішовані тексти (заборони, прескрипції, повір'я), зібрані на території м. Біла Церква, Київської обл., дані неструктурованого неформалізованого інтер'ю. На думку В. Тернера, відомості про вірування у тому вигляді, в якому вони виокремлюються людьми з «фольклорного фонду» чи «загального знання» традиції в тих чи інших життєвих обставинах, можуть бути більш докладними й деталізованими, ніж опитування носіїв, навіть дуже обізнаних з традицією і обдарованих, поза контекстом реальних подій [198; 118]. Такий само метод використано і при аналізі танатологічних уявлень і тафологічних практик міста Білої Церкви — загальні, традиційні уявлення про смерть представлені крізь призму особистих історій героїв. При цьому, на нашу думку, важливо зберегти баланс між функціональним і семіотичним (інтерпретативним) підходом, одночасно зрозуміти і те, що пов'язані з некросферою практики роблять із людьми, і те, як вони експлікуються через тісний зв'язок дії та змісту, функції та значення.

Як додаткові матеріали використовувалися відомості, отримані від мешканців міст Києва, Чернігова та Василькова. Дехто з інформантів зберігає тісний зв'язок із сільською місцевістю, провів там дитинство, має постійно проживаючих там батьків, родичів тощо. Оскільки наша мета полягала в пошуку загальних закономірностей сучасного танатологічного дискурсу, локальні варіації не потрапили у фокус спостереження. Окрему групу нашого зацікавлення склали тексти про людей, включених у танатологічний дискурс професійно, а також особисті наративи, записані від цієї категорії інформантів: лікарі-реаніматологи, санітари, медсестри операційних, працівники моргу, патологоанатоми, наглядачі кладовищ, майстри з виготовлення надгробків, портретів на пам'ятниках, священники, які відспівують померлих, екстрасенси, ворожки, біоенергетики, люди, які практикують магичні дії на кладовищі, які

мають стосунок до померлого і будь-якої взаємодії з ним, або ж до локусів кладовища, лікарні, моргу.

В окрему групу слід віднести і тексти, пов'язані з дитячим переживанням смерті й усвідомленням її фактичності та неминучості, а також власне жанр дитячих страшилок як конструкт, що персоніфікує дитячий страх смерті. Наративи цієї групи відрізняються своєю семантикою і прагматикою, мають власний хронотоп, інвентар образів та комунікативні параметри, які не опираються на еталони «дорослої» міфології і конструюється за іншими законами, а відтак, на нашу думку, потребують більш детального розгляду.

Зібрані методом включеного спостереження міфологічні наративи нами розглянуто в контексті розмовної комунікативної ситуації як елемент повсякденного мовлення. Мовлення, згідно з концепцією мовленнєвих актів Дж. Остіна, за своєю природою не монологічне, а діалогічне, відтак, міфологічний наратив оповідається кимось, комусь і для чогось, тобто характеризується вичерпністю і смисловою завершеністю (локуція), мовленнєвим наміром, що висловлює волю мовця (іллокуція), і прагматикою, результативністю висловлювання (перлокуція), що супроводжується епічними композиційними формами. Так, у залежності від контексту, комунікативної ситуації, цілі висловлювання і стосунку мовця до переживання міфологічного досвіду зібрані тексти ми об'єднали у чотири групи:

- меморати;
- фабулати;
- дидактичні висловлювання;
- звернення до міфологічних персонажів.

Міфологічний наратив, який ми розглядаємо як висловлювання, елемент розмовної комунікації, наповнений діалогічними обертонами, без урахування специфіки і рис яких зрозуміти зміст висловлювання неможливо. При цьому слід брати до уваги межі фольклорних текстів: текст може починатися як меморат, розгортатися як фабулат, а звершитися дидактичним висловлюванням. Оскільки ми, слідуючи за теоріями мовленнєвих жанрів Бахтіна і мовленнєвих

актів Остіна і Серля [135], [136], [157], [158], а також філософським ідеям Л. Вітенгштейна [29], [30], виходимо з того, що реальною і головною одиницею фольклорного тексту є висловлювання, а не речення, міфологічний нарратив характеризується зверненістю до слухача, реалізується в середовищі діалогу. Відтак межі фольклорного тексту визначає мовленнєва воля носія традиції і зміна мовних суб'єктів у межах мовленнєвого акту. Під мовленнєвим актом ми розуміємо цілеспрямовану мовленнєву дію, що реалізується у відповідності до принципів і правил мовної поведінки, прийнятої в певній спільноті, одиницю нормативної соціомовленнєвої поведінки, що розглядається в рамках комунікативної ситуації, основними рисами якого є інтенціональність (зумисність), цілеспрямованість і конвенційність.

Розглянемо групу текстів, зібраних на території м. Біла Церква, об'єднаних у групу меморатів. Головною рисою зібраних міфологічних нарративів у цій групі є особистий досвід інформанта, його власне переживання смерті, міфологічного досвіду, пов'язаного з некросеміосферою. Ці тексти є інформативами та експресивами, розповідаються від першої особи і містять, на відміну від інших груп текстів, особистий, а не колективний досвід. В основі особистісного сприйняття світу лежить емоція, яка формує з первинного сприйняття судження.

«<...> почули з глибини алеї цокіт жіночих підборів. Алея та густо засаджена деревами, хащі просто. І тут це цокання, в таку негоду. Алея заасфальтована, цокіт було чутно дуже виразно. Ми залякли, взяли за руки і просто мовчки стояли, не рухаючись. Звук каблуків наближався, наче хтось йшов прямо на нас дуже швидко, ледве не біг. <...> — Як ви самі собі пояснили те, що трапилось? — Ну, я не думаю, що то була людина. В такий час, ні. Може, чиясь душа» [Додаток 5].

Як ми бачимо, поданий текст є репрезентацією власного емоційного стану інформантки, оповіддю про її особисте переживання міфологічного досвіду, який закарбовується у сприйнятті за схемою компенсації когнітивної недостатності. Інформантка в даній ситуації намагається сприйняти новий

об'єкт, який представлений нульморфно і репрезентує себе лише аудіально, за принципом зіставлення з попереднім досвідом за певними сталими ознаками, що викликають в учасників ситуації когнітивний дисонанс: пізній час, специфіка місця перебування, негода, самотня жінка, підбори, траєкторія руху і його характер. Нагромадження таких деталей і власне локус та час, в якому розгортається ситуація, закріплюють екстатичний досвід між сприйняттям та усвідомленням, і первинне емоційне сприйняття трансформується в судження про природу почутого: «...я не думаю, що то була людина. <...> Може, чиясь душа». Слід зазначити, що українцям, окрім загального уявлення про смертність і усвідомлення її неминучості, завжди було притаманне персоніфіковане уособлення смерті в жіночій подобі, переважно в антропоморфізованих образах: Смерть, Мара, Морена, Баба-Яга та ін. [45; 132].

На емоційний характер особистісного досвіду меморатів як форми пізнання, збереження і трансляції інформації вказують, зокрема, речення, фрази-експресиви з високим ступенем емоційності. Емоція в таких текстах виступає як дія, як власне форма пізнання і судження про танатологічний досвід, як, зокрема, в поданому тексті: «ми закликали», «було дуже моторошно», «ми довго не могли оговтатись».

В основі танатологічних меморатів може лежати емоція не лише як реакція на зовнішні чинники, а як мотивація до певних дій, власне емоція-дія, як, наприклад, у тексті, записаному від жительки Білої Церкви, яка доглядає в свою 95-річну матір, що доживає віку в передмісті:

«Коли матері, бабушкє, було погано, вона аж вся синіти почала, глаза закотилися, захрипіла і замовкла, я почала кричати. Щіпала її, штурхала, трясла. Вона ожила. І якраз скоро приїхала скоро. Коли я спитала, що з нею було, мені сказали, що от те саме — підходило. З того часу вона вже п'ятий рік живе, уже скоро їй сто год. І живе, хоч і не хоче вже жити. І я біля неї прив'язана. Ото кажуть, що як вмираючу людину не пустити вмерти, то вона потім довго живе і мучиться. Лучше б вона тоді вмерла своєю смертю. Але я тоді так злякалась, не знаю, нащо я це зробила» [Додаток 16].

Варто зауважити на синкретичність поданого тексту. Він починається як меморат, який розгортається у фабулат, коли інформанта зіставляє власний емоційний досвід з колективним, притаманним даному соціуму: «Ото кажуть, що як вмираючу людину не пустити вмерти, то вона потім довго живе і мучиться», а закінчується особистісним судженням на основі емоційного досвіду: «Лучше б вона тоді вмерла своєю смертю. Але я тоді так злякалась, не знаю, нащо я це зробила». В іншому варіанті під час діалогу з цією ж респонденткою записаний як повір'я, без особистісного Я, яке пізнає й інтерпретує події, від третьої особи: «Якщо приходить смерть, в селі називають «якщо зрушити людину», то тоді вона може довго не померати. — А що значить «зрушити?» — Помішати, от як людина помирає, а над нею починають кричати, смикати її, ну, з переляку, оце називають «зрушити», одним словом — помішати їй померти». Загалом, пересторога щодо того, що біля помираючого не потрібно плакати, голосити, поширена по всій Україні. За народними віруваннями, це може завадити спокійній смерті, а в деяких селах це навіть вважалося гріхом: «Як християнин умират, тотота челядь, що є у хаті, родичі вадь хто, не плаче, бо тоги тяжко сконати» [45; 40], адже, у народній уяві, Бог уже покликав душу до себе і неможна її «відкликати» чи затримувати [45; 42].

У цьому мемораті наявний інший досить поширений серед українців мотив — готовність до смерті й прагнення покинути цей світ сприяють довголіттю: «Є такі, що сами смерти просять і ни вмирають, а хто ни хоче умирать, той скоріш умре», «Коли про кого піде поголошка, що він умер, а він ще живий, то після того буде ще довго жити» [181; 417, 418]. На побутування таких поглядів на Полтавщині вказував В. Милорадович [118], дослідниця В. Конобродська [84] зауважувала про такі мотиви у віруваннях жителів Полісся. Натомість, такі прикметні явища не позбавлені й амбівалентної варіативності. Так, на Буковині побутувало вірування, що завчасне виготовлення труни навпаки може пришвидшити настання смерті, а відтак задля запобігання цьому наповнювали її зерном [83; 70].

Найпоширенішим сюжетом особистих наративів є прихід небіжчика до своїх родичів, способи контакту з його боку з кимось із родини. Небіжчик може приходити у тій само подобі, яку мав за життя, зі збереженням усіх життєвих функцій, потреб, поведінкою, притаманною живій людині: «Люди говорили, что иногда покойники приходят. Если честно, я хотела, чтобы муж пришел. И он начал приходит. Я его видела как на яву. Он с нами садился за стол, иногда — ложился со мной. <...> Я ему говорила, как мне плохо без него, а эта истота отвечала: «И мне плохо без тебя». Говорила, что очень люблю и не могу забыть, а оно отвечает: «И я» [Додаток 1].

Мрець може приходити у будь-який час доби: «Сначала было по ночам. <...> Потом и днем я стала его видеть». Приходу покійника, як і в традиційних фольклорних текстах по всій Україні («Приходила жінка до чоловіка — дуже жалів за нев, каждую нуч приходила»; «Як шос таби умре, ци би жінка, ци би чоловік, ци би любас — не дивуйте — та аби дуже жьилував за тим, аби дуже плакав, то буде так сохнути, буде плакати, буде му сі повижьбити, а далі прийде ид нему» [133; 251, 252]), передує неймовірна туга за ним, нездатність примиритися з фактом його смерті: «Для меня это было большое горе. Я очень плакала. Ходила в черных одеждах и после 40 дней. Я разговаривала с мужем. Ставила фотографию и ела перед фотографией, и рассказывала ему все».

Характер поведінки мерця може змінюватись, бути як індіферентним, так і ворожим: «Сын тоже видел его. И оно душило Сашу. А Саша просил: «Не надо, папочка». <...> Потом эта тварь начала надо мной издеваться. Выкручивала мне тело, особенно лицо. Утром я просыпалась обессиленная, и ставила свое лицо на место, оно болело».

Зі зміною поведінки небіжчика змінюються і конотації номінацій, якими в наративі здійснюється референція: інтродукція реалізується через нейтральне «муж», далі іменування відбувається через емоційно забарвлене «истота», «оно», «тварь». Такі номінації свідчать про сприйняття небіжчика, близьке до архаїчного — як злого духа, нечисту силу: «Чоловік до жони або вона приходит

— тото дуже часто буває і тепер. Але то вже злий дух. Є таке, що і спати будуть, і всі будуть дежувувати, і не можуть дати раду» [78; 167].

Мотив приходу небіжчика до своїх родичів є одним із найпоширеніших і у фабулатах. На відміну від меморатів, які передають особисте переживання міфологічного досвіду, закріпленого на емоційному рівні, фабулат транлює колективний досвід, передає інформацію від більш обізнаного до менш поінформованого. Як правило, інформація передається від старшого покоління до молодшого:

«Мама рассказывала, что на похороны всегда сходятся всякие ведьмы, гадалки. Их не приглашают, они сами всегда приходят. И охотятся за веревками с рук и ног или пытаются что-то засунуть в гроб. Говорила, что даже подрались как-то за что-то. Они потом это для порчи используют» [Додаток 88].

Вона може передаватися від знавця традиції до необізнаного з нею, як ми бачимо з наступного фрагменту, де інформація транлюється від працівника моргу до родичів:

«Мама розповідала, що коли померла моя бабуся, вони з братом, звісно, приїхали в морг. Там була спеціальна жіночка, яка займалася зовнішнім виглядом покійника: фарбувала, підв'язувала щелепу, якщо потрібно, і таке інше. Так от, вона показала моїй мамі з братом, що в бабусі напіввідкриті очі <...>» [Додаток 66].

Численну групу складають тексти, що стосуються локусу кладовища — як ті, в яких інформанти транлюють особистий досвід, так і ті, які відображають колективне знання. Кладовище в народному уявленні є не лише місцем, в якому розгортається заключний етап поховального обряду і проходять обрядодії поминального комплексу, а й локусом перебування різноманітних істот — як шкідливих для світу живих, так і тих, з якими можна співпрацювати з певною вигодою, найчастіше, у цілях любовної та лікувальної магії, зняття чи наведення вроків, привороту тощо.

Демонологія кладовища сучасного міста в народному уявленні представлена душами померлих і жителями кладовища, його господарями. Перша категорія персонажів зустрічається на кладовищі симптоматично, раптово, контакт, як правило, має непередбачуваний характер. Душі померлих, за народними уявленнями, які зустрічаються на кладовищі, можуть мати антропоморфну подобу:

«У нас на посьолку на кладбищі часто бачили жінку, яка давно померла. І не одна людина. Такою ж, як вона була, коли була жива. Часто її там бачили, люди один одному казали» [Додаток 116],

або ж орнітоморфне чи зооморфне втілення — як правило, через типових для даної місцевості представників фауни:

«Якщо під час поховання, на поминки на кладовищі чи на гробки біля могили покійного з'явиться якась тварина — пташка, кіт, собака (рідше), — то вважають, що то душа перевтілилася тимчасово на тварину та прийшла до своїх близьких та рідних <...>» [Додаток 99].

Найбільш численну групу текстів складають особисті наративи про контакт з персонажами кладовищенської демонології, які мають нульморфне вираження — представлені одним або кількома кодами, інформації щодо яких недостатньо для формування вичерпної характеристики демонологічного персонажу, здебільшого через такі способи вираження, як:

Аудіальний код (міфологічний персонаж проявляє себе через звук):

«<...>Я зайшла на верхню алею кладовища, і тут з глибини алеї донісся дитячий плач. Такий, як плаче дитина років 3-4, коли капризує і чогось вимагає. Я залякла: звідки тут дитина о такій годині, сама, на кладовищі. Щоправда, дитини так і не обачила, хоча вдивлялася туди, звідки доносився плач, і потім навіть шукала її, але нікого не було. Жодного сліду чиєїсь присутності. Я тоді неймовірно перелякалась — настільки це було неочікувано і не підлягало жодному логічному поясненню» [Додаток 3].

Акціональний код (присутність міфологічної персонажу трактується через певні акції, сліди її діяльності):

«<...>Підійшовши до могили, до якої я приходила, я побачила, що сигарет там немає, натомість пачка лежала метрів 3 від могили — там, де я не проходила. Усі сигарети з неї були висипані, переламані надвоє і складені у формі хатинки — як складають дрібні галузки на багаття. А сама пачка була дуже розтерзана і подірвана якимось дивним способом: вона вся була у скрізних отворах, чи то вирізаних ножицями, чи то пропалених, але слідів горіння по їхнім краям не було <...>» [Додаток 7].

Візуальний код (міфологічний персонаж проявляє себе візуально — через певні візуальні характеристики: відблиски, похитування, сяйво тощо):

«<...>Ми гладимо собаку. Вона раптом встає і біжить кудись звідси, ніби чимось сполохана. А за моєю спиною щось блимає, горить. Підходимо. Це свічка в скляній посудині з отворами. Хто запалив її? Кого ми не почули і не побачили? Не можна було підійти безшумно повз наші спini. Якщо хтось підходив, то, мабуть, не тільки запалив і пішов, а стояв. Чому втікла собака? Можливо, це... Хоча М. каже, що на кладовищі найстрашніше — це живі люди. І вона права» [Додаток 4].

Одерастичний (основною чи єдиною характеристикою персонажу є певний запах: неприємний, різкий, нав'язливий, запах землі, нечистот, гниття, сморід):

«<...>І такий само цей запах був нав'язливий і ніби ідучий за ними слідом. Ми зійшлися на тому, що це марно. Що це духи, духи померлих чи якісь сутності, не надто дружелюбні. Я чула, що часто по запаху визначають близькість смерті, чинось неспокійну душу чи інші невидимі для людського ока істоти» [Додаток 6].

Слід зазначити, що вираження через котрийсь із одних кодів передусім є критеріальною рисою душі, яка, за народними уявленнями, позбавлена матеріальної природи, і відділяючись від тіла, може мати інші форми прояву:

«От як Петро помер, зітхнув останній раз, а я дивлюсь — у нього з носа щось вилетіло таке, як яйце формою, біле і прозоре, як облачко. Покружляло і розтало» [Додаток 87].

Вірування про душу як пароподібну субстанцію, подих, що виходить із людини з настанням смерті через вуста чи ніс, є чи не найпоширенішим серед українців уявленням про душу. Свідченням цьому є численні легенди, перекази, паремії: «Умирає людина — і виходить з неї пара», «Душа — то пара», «Шо худобина, шо людина — дихне, пара вийде — і мертве», «Без часу пара вийшла з нього», «Єк чоловік умирає, то дихне і душа відиди с паров». [133; 323, 325], [132; 47].

Уявлення про душу як дихання, як пароподібну легку субстанцію, подих втілюються і в архаїчному уособленні душі в образі птаха, комахи, чому присвячено ґрунтовні розвідки [75], [109]. Міцно вкорінені ці уявлення і в фольклорних жанрах танатологічного міського дискурсу, починаючи від особистих наративів («Коли ховали мою бабусю, то, незважаючи на досить прохолодну погоду, біля могили весь час літала чи то бджола, чи то джміль» [Додаток 99]) і прикмет, що віщують смерть («Кажуть, що якщо птичка залітає, б'ється у вікно — то на смерть. І як Слава помер, тоже птичка у вікно билась. А тут синичка. Так і случилось, померла Машенька на другий день, як родилась» [Додаток 9]), закінчуючи візуалізацією таких вірувань у душу в символіці надмогильних зображень:

«Якщо це молода незаміжня дівчина, як правило, наказують березу зрубану вибити чи якісь дівочі образи — пташки, журавля там, зозулі, ластівки» [Додаток 58].

Поширеними є наративи і про постійних жителів кладовища, його господарів, охоронців, взаємодія з якими в народній уяві реалізується через різноманітні практики, регульовані системою певних заборон і прескрипцій. Так, «господарі» кладовища мають певні фіксовані локуси перебування, як правило, на перехресті стежок кладовища, поблизу свіжих могил чи могил людей, наділених у людській уяві певними властивостями за життя чи померлих неприродною смертю, перед входом у кладовище, поблизу певних дерев, споруд. На відміну від персонажів, яких народна уява тлумачить як душі покійних і контакт з якими відбувається раптово, випадково, поведінка з

«господарями» кладовища суворо регламентована, має ряд прескрипцій для задобрювання господаря, з врахуванням його вподобань, сприятливих і несприятливих днів контакту.

«Є Хозяїн кладовища. Ще називають Цар, Батько, Цар Смертей, Вседержитель, Бараш. <...> Є на рік дні, коли його можна задобрити. Дуже часто після досить тривалої практики на кладовищі будь маг стикається з цією сутністю. 19 лютого, 28 октября, 7 січня, 21 вересня, 26 листопада, 3 червня, 24 травня, 8 квітня. У ці дні слід піти на той цвинтар, де практикуєте, і залишити підношення біля дерева, але не молодого. Раніше лишали мед з борошном, яйця 7 штук, сире м'ясо чи птицю — півня чи курку, серце свиняче. Читається заклинання» [Додаток 61].

Звернення до Господаря кладовища, принесення йому дарів пов'язані, передусім, з проханням дозволу використати кладовище як локус для магічних дій, як сприяння в практиках любовної чи лікувальної магії, зведення зуроку тощо. Інформанти, які особисто практикували певні магічні дії на кладовищі, зауважували, щоб без принесення дарів господарю кладовища, без отримання дозволу на проведення певних практик, жодних магічних дій не проводиться.

«Я приносила подання Хазяїну і Хазяйці кладовища. Раніше приносили йому мед, борошно, яйця, обов'язково м'ясо. Зараз приносять, що сам любиш. Я приносила Хазяїну коньяк і сигари, Хазяйці — цукерки. Треба, щоб хороші були, такі, що ти сам любиш» [Додаток 2].

Окрім господарів кладовища, до допомоги в магічних практиках залучають і душі покійних, як правило, нещодавно померлих. Дехто з респондентів стверджує, що в певних випадках має значення і стать, і вік покійного, і те, якою людиною небіжчик був за життя, як складалася його доля.

«<...> у таких практиках успіх залежить від того, чи зрозуміє її покійниця, чи ввійде в її становище, чи була вона за життя такого ж норову і чи розділила б вона наміри моєї подруги, чи згодиться вона їй допомогти, чи зрозуміє ситуацію. Якщо ж навпаки — засудить і може навіть розгніватись на наміри

розлучити закоханих, то така практика може навіть мати зворотній зв'язок: пара не розійдеться, а навпаки — стосунки зміцняться» [Додаток 62].

Як бачимо з поданого тексту, колективне знання досі не позбавлене уявлень про те, що людина після смерті зберігає риси особистості, притаманні їй за життя, і може впливати на перебіг подій у світі живих. Навіть більше — перебіг подій залежить від волі небіжчика, від міри розуміння ситуації і його особистого бажання їй посприяти чи завадити. Посприяти схвальному ставленню господаря чи покійника можна, лише догодивши йому принесенням дарів і дотриманням певних правил поведінки при цьому.

Окрім того, кладовище сприймається і як джерело постачання предметів, включених в акціональний код магічних текстів: землі з кладовища, землі зі свіжої могили, з могили дитини, померлого насильницькою смертю, вагітної небіжчиці тощо, рослин, зірваних на кладовищі, води, почерпнутої з його території тощо. Такий само семіотичний статус мають і предмети, які мали контакт з небіжчиком, а також ті, які містять сліди крові, адже, за народними уявленнями, в крові — душа людини («Де кров — там душа є», «Душа — то є кров, кро застине, стече, і людина гине» [132; 47]):

«І якщо треба було когось від смертельної хворобивилічити, то треба було цю хворобу перегнати на те, на чому єсть кровь. І вона лазила по мусоркам під роддомами, лікарнями, шукала бинти з кров'ю, пільонки, прокладки, щоб на кров смерть зігнати. Чи на того, чия вона» [Додаток 86].

Серед особистих наративів про кладовище є і такі, які не містять трансляції міфологічного досвіду, а наближаються до розмов у побутовому середовищі з переважанням розважальної, художньої, естетичної функції, як, наприклад, історія про молодого чоловіка, який закохався у покійницю і збирався взяти з нею шлюб, записана від відвідувача кладовища:

«<...> Привлекла его эта могила внимание, он стал к ней приходитъ, говоритъ с ней, читал ей книги, вел беседы... и... влюбился в эту женщину. Стал приходитъ к ней каждый день, буквально едва ли не жить там, приносил ей

угощення, цветы, а после попросил священника их обвенчать. Так эта история и обрела огласку. Потом его лечили в клинике психиатрической» [Додаток 71].

Поширені наративи і про контакт світу живих зі світом мертвих через обрядодії, спрямовані на те, щоб викликати покійного, як правило, задля відповіді на певні питання, що стосуються майбутнього, певного життєвого вибору.

«Якось я вирішила викликати душу померлого. <...> Треба було накреслити коло, а в ньому ще одне. Написати в одному алфавіт, в іншому — цифри, по колу. В середину поставили голку з ниткою, так, щоб голка була нахилена під кутом 45 градусів. І тримати нитку. Щось потрібно було промовити, якесь римоване заклинання, але я вже не пам'ятаю. Потім задаєш питання: «Есть кто здесь?». І чекаєш. Я зробила, у мене нічого не вийшло. Я так і думала, що нічого не вийде. Вирішила все припиняти, аж раптом голка з ниткою почали рухатись і дуже чітко показали «Да», тобто, що є тут хтось. І далі я з ним спілкувалась, задавала питання, і була дуже чітка відповідь. <...>» [Додаток 12].

«Подружка розказувала, що на новий рік чи на старий новий рік її мама запалювала свічки в кімнаті. І одна з них почала нерівно горіти, ну, коптіла, мигтіла, потріскувала. Мама вирішила запитати, чи є тут хто. І потім задавала питання. <...>» [Додаток 84].

Ворожіння за напрямом руху полум'я свічки взагалі є однією з найдавніших практик ворожіння у білорусів, росіян, чехів, литовців, поляків [20; 322, 323]. Крім того, свічка повсякчас була неодмінним атрибутом при передсмертній агонії і власне випроводжуванні небіжчика до могили. За народними уявленнями, вона не тільки освячувала дорогу небіжчику на «той» світ, а й захищала, зігрівала, очищувала душу, оберігаючи її від потойбічної темряви: «Кажут, що то в темряву людина йде, як вона не буде мати того світла. А так уся дорога буде світла», «Як вмирає, тоди свічку палиш. А як не поставиш, то він, кажуть, у темноті сам» [45; 235]. Таким чином, свічка

зберігає як і свої сакральні-магічні й оберегові властивості, так і є атрибутом під час контактів із потойбічним світом.

Здебільшого не потрібно жодних дій для контакту з мерцем, він з'являється раптово і непередбачувано, на його присутність в приміщенні вказують певні аудіальні, візуальні та інші факти: «<...>Удова ввечері сиділа в кріслі, і тут якась сила миттю підняла її вгору та посадила назад. Вона відчула, що сидить на колінах у свого чоловіка, як часто бувало раніше. І він починає їй шепотіти на вухо, щоб та перестала його сварити та не гнівалася на нього за його дурний вчинок» [Додаток 65].

Вмираюча людина, про яку говорять «одна нога уже в могилі», «отходяща», у народній уяві також наділена здатністю бачити майбутнє, а відтак фіксовано практики звернення до людини, яка при смерті, з питаннями про майбуття:

«<...>Два последних дня она уже не ела, не пила, не спала, лежала, отвернувшись к стенке, иногда постанывала. И пришла жена брата и, представляешь, стала выпрашивать у нее, не разведутся ли они с братом, все ли будет хорошо. И та уже потому что хотела, чтобы от нее отстали, или и вправду, сказала, что нет» [Додаток 56].

На те, що мертві володіють інформацією про прийдешнє, вказують і практики попередження небіжчиками через сон про небезпеку, хибний вибір тощо:

«У нас в сім'ї з роками стала завжди актуальною прикмета, що якщо мамі сниться її покійний батько, мій дідусь (а він уві сні завжди незадоволений чимось, дорікає, лається на маму), то чекай на лихо: одразу після такого сну міг сильно захворіти хтось із сім'ї, помирали домашні тварини, траплялися раптові величезні проблеми на роботі тощо» [Додаток 64].

Поведінка небіжчика уві сні напередодні якоїсь важливої події тлумачиться як знак до трактування вірогідного перебігу події, спонукання до ухвалення того чи іншого рішення:

«Якщо сниться покійник, який буянить, кричить, свариться, то це значить, що якісь колишні питання, справи невирішені і дадуть про себе знати. Взагалі за поведінкою мертвих у сні гадають про справи, які вже у минулому, про людей, які пішли з життя, які дороги з вами розійшлися» [Додаток 74].

Крім того, небіжчик через сон здатний передбачити смерть родичів:

«Если во сне человек, который мертв, ожил, а потом снова умер, то это к тому, что умрет человек с таким же именем, должностью, похожий на него внешне или по статусу» [Додаток 80].

Існує чимало прикмет під час обряду поховання, які вказують на скору смерть когось із близьких (наприклад, прикмета про відкриті очі в покійника):

«<...> Наступного дня вся рідня з'їхалася на похорон, і бабуся так і лежала в труні з напіввідкритими очима. У той самий день у Чернігові на сходах власного дому зарізали дружину бабусиноного брата» [Додаток 66];

«Коли мама померла і чекали похорон, у неї відкрився один глаз. Тільки не той, що до хати, а той, що на вулицю. І сестра моя каже: «Це хтось помре, тільки хтось знадвору, не з дому». Ну я і подумала, що хтось чужий. Аж он мій муж помирає. Мама Славу дуже любила, дуже любила, більше, ніж мене. Коли ми приїжали, вона його всігди цілувала в лоб. Мене ні, я не дуже до поцілунків. А його любила страшно. І я казала: «От мама, ти так Славу любила, що на той світ його за собою забрала» [Додаток 11].

Мотив «небіжчик забирає із собою когось із близьких» є наскрізними в українських голосіннях та пареміях: «Якої ж ви, татусю, темної ночі прибували, що у нас матінку відібрали?», «Татку мій, любку мій, коли ви в гостях були у мене, що мого чоловіка до себе узяли?».

Коллективний досвід осмислення некросфери відображений і в міфологізації міського простору як освоюванні локусу проживання через антропологізацію, осмислення простору через вимір людини, втілених у міських легендах, плітках, чутках, ритуалах, які ілюструють уявлення про існування *genius loci*, тобто духа місця, що має свою історію, долю, вдачу, характер, а відтак зобов'язує до певної регламентації взаємодії з місцевістю,

дотримання певних прескрипцій і заборон [147; 412]. Місто членується на сприятливі й несприятливі локуси, наділені відповідними характеристиками та функціями.

Однією із субстанціональних критеріальних ознак такого просторового поділу, за якого певні локуси набувають статусу несприятливих, загрозливих, небажаних для людини, є зв'язок історії локусу з фактом смерті: місця набувають негативного статусу після скоєння тут самогубства, вбивства, загалом будь-якого факту смерті, яка не є природньою, смерті осіб з особливим семіотичним статусом (породілля, наречена, відьма, немовля тощо), а також на місцях аварій, пожеж, масової загибелі, місцях поодиноких поховань, кенотафів, зведень на знак трагічної події тощо. Сюди ж можна віднести і будь-які маргінальні локуси, поодинокі нежилі приміщення, недобудовані або захаращені, приміщення вторинного використання колись функціонуючих лікарень, в'язниць, заводів з цехами підвального типу, шахтами, психоневрологічних диспансерів. Вони неодмінно обростають легендами, чутками про випадки неприродної смерті та оселення в них душ, які поводяться неспокійно або ж бажають помсти. Так, за народною уявою, специфіка негативного локусу обумовлюється характером душі, яка по смерті в ньому перебуває, а поведінка душі та її можливий вплив на світ живих, зокрема, залежать від перебігу настання смерті, від обставин, за яких відбувався перехід зі світу живих у світ мертвих. Убезпечити себе, перебуваючи в таких локусах, можна кількома шляхами: дотриманням певних прескрипцій і заборон, принесенням дарів, здійсненням певних ритуальних дій (освячення місця, розміщення оберегів тощо).

Души місць, як їхні покровителі й охоронці, можуть, разом із тим, бути і покровителями світу живих, до них можуть звертатися за благословенням. Так, на одній із вулиць наприкінці 90х рр. трапилася аварія весільного кортежу, під час якої загинули молоді, які ще не встигли взяти шлюб. Із того часу і до сьогодні існує повір'я, що наречені дорогою за РАГСу повинні зупинитися на місці аварії, покласти квіти — як запорука щасливої дороги, апотропеїчний акт,

який в одних випадках трактується як «на щастя», а в інших — як акт убезпечення себе від «гніву» чи «зздрості» загиблих наречених, попередження їхньої можливої помсти.

«<...>Все тогда погибли. Вот на месте том памятный знак и все молодые пары, которые едут в ЗАГС, останавливаются и кладут туда цветы. Обязательно по дороге на роспись, а не обратно» [Додаток 55].

Локус доріг, автомагістралей, трас міжміського сполучення марковано місцями аварій, інтерпретованих як «місця особливої небезпеки», семіотичний статус яких трактується через символи смерті, уявлення про душу покійного, її характер, прагнення і можливий вплив на світ живих. У таких місцях слід бути особливо обережними:

«При повороті на Сухий Яр, кажуть, там місце прокляте — там якраз от одна дорога на кладбище, і тут же на перекрестку єврейське. Там постоянно аварії, постоянно. Воно і не дивно» [Додаток 53].

Варто звернути увагу і на традицію зведення на місцях загибелі кенотафів, пам'ятних знаків, хрестів, а також покладання квітів і вінків. До таких місць ставляться як і до безпосереднього місця поховання небіжчика, відвідують у поминальні дні, приносять квіти, їжу:

«Біля сьомої школи колись на мотоциклі хлопчина розбився, Андрій Ядудик, там ще на дереві, в яке він врізався, вінок висить. Так туди його однокласники кожен рік приносять квіти, сто грам, в годовщину смерті» [Додаток 51].

Деякі з таких локусів сприймаються в народній уяві як місця перебування певних істот, інтродукованих у текст як з позиції визначеності:

- за допомогою вказівних займенників — той, цей: «На Свободи, біля річки, там дом вже давно пустою стоїть, ну і кажуть, що там Той живе, багато хто його чув і взагалі, не продається він, хотя по всьому городу все застраюють» [Додаток 52];

- за допомогою актуального імені — душа, дух: «Я чула, що в цьому зданні хтось когось убив і тепер там духи їх живуть» [Додаток 1];

- за допомогою дескрипції — жінка в білому: «Розказували мені, як на Сухому Яру бачили жінку в білому. Там така гора над кладбіщем, прямо так над могилами, казали. Вона ніби з гори вийшла —вся-вся в білому» [Додаток 54],

так і з позиції невизначеності, референціальної неозначеності:

- за допомогою неозначених займенників — хтось, щось, дехто: «Так, чула, що в домі тому щось є»; «На Підвальній, там де ото раніше псіхушка була, кажуть, тоже щось лишилось. А може, і було. Може, її звідси тому і перенесли»;

- за допомогою вираження нульморфного показника особи — здається, ходить, чується: «Кожну з них по черзі ніби хтось душив, трусив ліжка. І мама казала, що прокидається вночі від того, що ніби хтось напосів на неї і душе, і навіть ніби якусь руку волохату бачила. Казала, що хоче поворухнутися і зігнати або закричати, а не може — воно таке важке і душить її» [Додаток 85].

Трапляються і випадки, коли носій традиції виділяє у своєму досвіді такі об'єкти, які підтримуються традицією, опираючись на семантичну модель, яка їй притаманна, в якій побутують оповіді про домових, русалок, можуть набувати форм дефініції через номінативну тотожність — когнітивна недостатність щодо духів померлих компенсується через ім'я або предикативні висловлювання, притаманні типовим для традиції персонажам:

«<...> І мама казала, що прокидається вночі від того, що ніби хтось напосів на неї і душе, і навіть ніби якусь руку волохату бачила. Казала, що хоче поворухнутися і зігнати або закричати, а не може — воно таке важке і душить її. І таке, як ліший, такі лапи в нього, як у лішого».

У процесі інтерв'ю чи включеного спостереження часто фабулат чи меморат, обростаючи додатковими відомостями, спогадами, репліками, що висловлюють особисте ставлення до покійного, переростали у біографічну розповідь про покійного, розширювались до побутових оповідей про нещасні випадки (аварії, пожежі тощо).

Окрім меморатів і фабулатів, танатологія сучасного міста широко представлена прескрипціями і заборонами, що регулюють відносини людини з некросферою. На відміну від меморатів і фабулатів, які описують міфологічний досвід і містять в текстах поряд з прагматичними і нейтральні моменти, що виконують розважальну, естетичну функцію, прескрипції і заборони пристосовують світ до тексту, регулюють порядок, зберігають рівновагу — як соціально унормовану регламентованість стосунків, так і глобальну мету збереження космічності.

Концепт «смерть» у повсякденній комунікації максимально табується і референція в рамках танатологічного дискурсу супроводжується, зокрема, низкою директивів, коміссивів та оперативів, одна з головних функцій яких — мінімізувати рівень соціальної й особистісної екзистенційної напруги, викликані страхом смерті. Дидактичні висловлювання, що стосуються смерті, кладовища, покійника, поховання, вбивства, нещасних випадків тощо, фіксувалися у жителів Білої Церкви найчастіше й оповідалися охоче. Передусім, слід зазначити, що прескрипції і заборони містять судження, певне узагальнене знання, колективний досвід, а не особистий, ґрунтований на особистісному емоційному переживанні, що лежить в основі фабулатів і меморатів. Відтак комунікативні ситуації, в яких реалізуються дидактичні висловлювання, досить поширені, подекуди можуть бути позбавлені ритуального чи календарно закріпленого побутування, однак з чітко регламентованими цілями і функціями, а також статусами співбесідників: від більш знаючого, з вищим статусом — до менш посвяченого в традицію, наділеного меншим статусом. Дидактичні висловлювання щодо денотатів «смерть», «покійник», «кладовище» тощо побутують як у зовні слабких ритуальних ситуаціях (у розмові, діалозі, бесіді), так і є обов'язковими для акціональних текстів ритуалу.

Зібрані в сучасному місті прескрипції і заборони, що регулюють взаємодію людини з танатосферою, доцільно об'єднати у групи за принципом їх

актуалізації в контексті комунікативної ситуації, яка включає місце комунікації, цілі, учасників тощо:

1. Заборони і прескрипції, що стосуються перебування на кладовищі; на місцях поховань; на місцях насильницької смерті, самовбивства, нещасного випадку тощо.

«Не можна на могилі садити дерева чи кущі в ногах покійного, тільки в голові» [Додаток 115].

«На кладовище не можна ходити вагітним та жінкам під час місячних» [Додаток 110].

«Коли ховали мого вітчима, то його мати не пускала на кладовище свого онука, якому було років 10. Вона казала, що до 12 років дітям не можна ходити на цвинтар» [Додаток 105].

2. Заборони і прескрипції під час акцій похоронно-поминального комплексу.

«На поминках чи на гробки, коли п'ють алкоголь на могилі покійного, не можна «ділитися» з ним, виливаючи спиртне на могилу. Тільки ставити в посудині на саму могилу» [Додаток 109].

«Не можна переходити дорогу перед поховальною процесією» [Додаток 112].

«Перед тим як закривають труну з покійником, варто розв'язати мерцю ноги, бо душа заблукає по дорозі в рай» [Додаток 96].

3. Заборони і прескрипції, що стосуються поводження з помираючою людиною, мерцем, його речами, предметами, що його оточують, а також особами, які мають до нього стосунок (родичі, професійні робітники).

«Як заходиш в хату, де покійник, не можна дивитися в дзеркало, роздягатися, знімати взуття» [Додаток 118].

4. Заборони і прескрипції, що стосуються речей покійного, предметів із кладовища, з місця смерті.

«Не можна з кладовища нічого приносити додому. І нічого там свого краще не лишати і не губити» [Додаток 119].

5. Заборони і прескрипції, пов'язані зі снами, приходом покійного уві сні, прикметами, що віщують смерть, небезпеку.

«Якщо покійник приснився, не можна до обіду нікому цей сон розказувать. Або якщо якийсь сон, який комусь віщує смерть» [Додаток 117].

«Буває, що мертвий родич з'являється уві сні та просить, щоб йому передали на той світ якісь його особисті речі: наприклад, одна дівчинка просила в своєї мами свій зошит. Тоді такі речі кладуть в труну до будь-якої людини, яку хоронять, або ж в крайньому разі закопують в землю на місці могили» [Додаток 98].

Як бачимо, заборони та перестороги, що побутують у межах танатологічного дискурсу сучасного міста, відображають певні акценти архаїчного мислення в осягненні людиною некросфери, які експлікуються сучасністю з деякими відмінностями або ж цілковитою тотожністю. Так, заборони відвідувати вагітній жінці кладовище, або ж дивитися в дзеркало в оселі, де перебуває покійник, пов'язані з архаїчними віруваннями про переселення душ і уявленнями про лімінальність як суб'єкту (вагітна жінка), так і об'єкту (дзеркало). За деякими давніми народними уявленнями, Бог дає душу людині не при зачатті, а у період вагітності, і душа померлого може переселитися у плід, що формується [45; 260].

Відображають заборони й перестороги сучасного міста і такі архаїчні танатологічні уявлення, як частування покійників, «переказування» йому вітань, передавання необхідних небіжчику речей через інших покійних, уявлення про надзвичайний семіотичний статус речей з кладовища чи причетних до покійного, зокрема перестороги, обумовлені їх використанням у магичних цілях.

Усе, що має стосунок до некросфери, за народною уявою, має надзвичайно високий семіотичний статус. Взаємодія з будь-якими об'єктами безпосередньо чи опосередковано належними до смерті трактується як втручання в сферу сакрального, що загрожує збереженню космічності.

Найменш численними є тексти — замовляння, звернення до міфологічних персонажів: смерть, персонажі загробного світу. Такі тексти відрізняються сильною ритуалізацією і суворою регламентацією: комунікація реалізується від менш статусного адресанта (людини) до адресата з високим семіотичним статусом. Замовляння пристосовують світ до слів через такі мовленнєві акти, як директиви: прохання, наказ («Вызываю и выкликаю из могилы земной, из доски гробовой»), заклинання («Как мертвые спокойно лежат в своих могилах и никому зла не причиняют, так пусть и враги мои не навредят мне»). У текстах замовлянь зустрічаються поряд із прагматичними багато нейтральних висловлювань, виражених через дескрипцію світу, які в буденному мовленні описують дійсність. У фольклорному тексті вони набувають функції перформативного висловлювання: через формальний інформатив дійсність прилаштовується до висловленого, мовленнєвий акт реалізується в дію: «С глаз пятаки упадут, холодные ноги придут по моему выкрику, по моему вызову. К кругу зову-зазываю, с кладбища приглашаю. Иди ко мне. Гроб без окон, гроб без дверей, среди людей и не среди людей. Сюда, сюда, я жду тебя! Отпустите его, силы сна, хоть на час, хоть на полчаса, хоть на минуточку. Слово и дело» [Додаток 120].

Тексти-звернення до покійників, смерті, а також тексти, виголошувані на кладовищі, не існують самотійно, а є ритуалізованим текстом на зняття порчі, привороту, прохання захисту і поза контекстом комунікативної ситуації розглядатися не можуть. Як уже зазначалося, вони супроводжуються акціональним кодом, який виступає при інтерпретації тексту ключовим, є його контекстом:

«Раніше (Хазяїну) лишали мед з борошном, яйця, 7 штук, сире м'ясо чи птицю — півень, курка, серце свиняче. Читається заклинання:

«Твердыни земной отверзлись уста

Яко пренебрежитель поднимь

Очи отверзни яко божнице хозяйно

Обитель, пристань вратищи откровесины

Тако прими сей дар потребный
 Тако исполни то о чем прошено
 (своими словами излагается просьба).

Аминь. Азь» [Додаток 61]

У залежності від прагматики, контексту, в якому реалізується текст, статусу адресатів і адресантів тексти танатологічного дискурсу можуть набувати різних функцій:

- концептуальної (замовляння, епітафії, тлумачення снів);
- емоційної (меморати);
- збереження інформації (сімейні перекази, бібліографічні оповіді про покійного);
- розважальної (смішні історії (чорний гумор));
- дидактичної (прескрипції і заборони);
- фатичної (визначається контекстом ситуації: розповіді за поминальним обідом, під час відвідування кладовища тощо);
- художньої і естетичної функції як вторинних (романтизація символів смерті й кладовища молодіжними субкультурами, естетизація простору кладовища та об'єктів зовнішньої тафологічної структури);
- соціалізуючої (дитячі страшилки, оповіді про смерть у певних субкультурах).

Найголовнішою функцією текстів залишається емоційна, рефлексія з приводу особистого й колективного досвіду переживання смерті та смертності.

3.3. Освоєння некросфери деякими субкультурами сучасного міста

Типологія текстів танатологічного дискурсу обумовлюється, на нашу думку, передусім їх прагматикою і статусом мовців, а відтак одним із концептуалізуючих чинників прагматики, функцій текстів і комунікативної ситуації їх побутування є належність носіїв тексту до певної субкультури. Так,

фольклорні танатологічні тексти молодіжних субкультур (особливо тих, які найбільшою мірою використовують образи і локуси смерті як тематичні для даної групи (готи, емо, думстери)), релігійних спільнот, дитячої субкультури, субкультури народних цілителів, біоенергетиків, ворожок та ін., субкультури медпрацівників, робітників кладовища, майстрів з виготовлення надгробних портретів тощо об'єднані мовленнєвою стратегією, специфікою простору побутування текстів, прагматикою, гендерним та статусним розподілом текстів, інвентарем образів, комунікативними параметрами, які відображають осмислення смерті в картині світу, притаманній для кожної групи.

Денотат «смерть» може бути представлений в картині світу як структуроутворюючий, концептуалізуючий. Проте, у деяких молодіжних субкультурах чи професійних субкультурах працівників моргу, кладовища, реаніматологів, патологоанатомів, цей денотат може бути віднесений на периферію, бути одним із необов'язкових елементів структури. Як, наприклад, у субкультурі жебраків, у межах якої концепт смерть реалізовано у використанні кладовища як локусу прошення подання чи пояснення причин жебракування фактом смерті когось із близьких або ж смертельної загрози як епіцентру наративу, який може бути замінено на прохання в письмовій формі («Помогите, Христа ради, умирает сын», «Помогите на операцию дочери. У нее РАК» (для більшої вірогідності до текстів додаються доказові документи: довідки про хворобу, свідоцтва про смерть)). Різняться і функції текстів залежно від субкультури та характеру осмислення нею смерті, і акціональний код, який висловлює притаманне даній групі осмислення смерті, способів взаємодії з покійним, уявлення про загробне існування тощо, які значною мірою відрізняються від функціонуючих у традиційній культурі.

Однією з найбільш репрезентативних субкультур у даному контексті є субкультура дітей, специфіка досвіду осмислення смерті яких відображена не лише у вербалізованих структурах, а представлена й акціонально — у такому феномені, як дитячі ігри в смерть, поховання тварин, речей, розігрування поховального обряду, облаштування місць поховання тощо. Побутує такий

звичай в дитячій субкультурі як мінімум з 1950-х — 1960-х рр. [15; 240]. Слід зауважити на суттєву рису дитячих поховальних ігор: формально обряд повторює обряд людських поховань, однак цілі й функції різняться. Так, поховання тварин мають таку само триетапну структуру — підготовчий цикл, власне поховання і поминальні обрядодії [165; 27]:

«<...> Мы нашли какую-то коробку, украсили ее цветами, устлали травой или тряпками. Положили туда ежа. Долго выбирали место, остановились на жасминовом кусте за домом. Вырывали яму, хоронили, холмик с крестиком — все как положено. <...> Потом вокруг каждой могилы обкладывали камушками оградку, ухаживали за ними, украшали, ленточками, крестиками, цветами, приносили им туда конфеты. У нас получилось целое кладбище, и мы ухаживали за ним всем двором. Когда находили мертвое животное, этому даже радовались, даже специально их искали, было интересно. Мальчишки всегда копали ямки, девчонки собирали ленточки, цветочки, украшали, даже таблички потом стали делать с надписями с датой смерти или нарисованным портретом голубя, собаки, кошки» [Додаток 50].

Окрім того, що відтворюється сценарій людських похвань за трьохетапною структурою, відбувається і певний розподіл обрядових ролей («Мальчишки всегда копали ямки, девчонки собирали ленточки, цветочки, украшали»,) запозичується і система прескрипцій:

«Маркіз як умер, ми його в коробці з-під обуви похоронили. Богдана і я ще нам ним голосили, як годиться. Потім на девять днів принесли йому канфети. Я ще хотіла йому Віскас принести, нашо йому ті канфети, котові. Но то вже, може, потом йому принесу» [Додаток 49].

Окреслюється інвентар: ємність, в якій ховали, що замінювала гроб, прикраси, речі, які хоронили разом із твариною, зауважується на дотриманні вимог щодо зовнішньої структури поховання (надгробку, насипу, прикрас могили, зведення огорожі тощо), акції, якими супроводжується обряд: оплакування, голосіння, відтворення ходу поховальної процесії, яка здебільшого повторює православний обряд:

«Я еще помню, что тому вот ежу на могилу принесла жвачки. <...>И еще мы отсчитывали девятый, сороковой день и приносили еду на могилу и цветочки» [Додаток 47].

Як бачимо, до розігрування поховального обряду долучались колективно, це відбувалось з ентузіазмом, весело, з певним азартом і зацікавленням. Таким чином відбувався процес соціалізації, приручення до смерті, навіть певне осмислення її естетизації і романтизації.

Досвід звикання до смерті й смертності засвідчують і численні наративи про перше поховання чи першу смерть, які фіксують різні смислові конструкції осмислення дитиною минулості людського життя. Персоналізація дитячого страху власної смертності й загрози життю реалізується в жанрі дитячих страшилок. Комунікативна ситуація, в якій розповідаються страшні історії, є обов'язковою умовою їх побутування і реалізацією функцій даного жанру. Місце і час розповіді страшних історій завжди пограничні: страшилки оповідаються, як правило, вночі, після відбою, біля багаття. Там, де темно, страшно, у тісному просторі, учасники тримаються поближче один до одного, аби максимально відчувати емоційну спорідненість усіх учасників. Такі умови сприяють реалізації однієї з головних цілей переповідання страшних історій — колективне переживання екзистенційного жаху, яке разом з тим приносить задоволення. Майже кожен інформант наголошував на тому, що подібні розповіді супроводжуються сміхом, веселощами, попри переживання страху, емоційним переживанням того, що боятися разом — приємно.

Такі ж самі емоції викликають у дітей відвідування «страшних місць» як спроб самостійного освоєння простору й створення дитячого міфу про світ. Психолог М. Осоріна відзначає в таких практиках перші спроби зіткнення дитини з екзистенційним жахом, подолання страху перед невідомим шляхом колективної «зустрічі з жахливим» [134; 55]. Як правило, найбільше зацікавлення викликають місця нежилі, темні, таємничі, напівзруйновані, захаращені. Діти описують їх словами: «темно», «страшно», «сиро», «брудно», «тісно», «загадково», «секретно», відмічається їх несхожість з іншими

об'єктами живої і неживої природи, а також потойбічність та бажання до цієї могильної потойбічності доторкнутися, жвавий інтерес колективно розгадати таємницю.

«Рядом с моим домом есть стадион, и возле стадиона трибуны. Внутри этих трибун в советское время был склад инвентаря и разных плакатов советской тематики. В постсовке эти трибуны стали заброшены, и двери закрыли намертво. Сразу родились кучи мифов и страхов насчет внутреннего содержимого. Самый крутой был такой, что вдалеке лежит скелет, а в ноге торчит нож. Естественно, никакого скелета там не было, а мы от страха срались так, что никто туда так и не полез проверить» [Додаток 41].

Що менший вік, то частіше має місце в наративах персоніфікація страху в освоєнні домашнього простору. Сюжетотвірним виступає досвід освоєння незрозумілих властивостей предметів, наділення їх якостями оживлення, демонічними властивостями, як-то плям на стіні, узорів на килимі, темних закутків, простору під ліжком, у шафі тощо:

«Я в детстве так боялся этот ковер, который у меня не стене. Вот посмотри, все эти завитушки, узоры — они как глазки, те вон как рожицы, пасть. Я долго не мог уснуть, я помнил каждую его веточку, пятнышко» [Додаток 40].

У наративах дітей дещо старшого віку властивості небезпеки, загрози життю і ворожості з предметів і демонологічних істот, асортимент яких дитяча уява почерпує здебільшого з кінофільмів, казок і оповідей дорослих, переносяться на реальні об'єкти. Приблизно з 6—8 років, як свідчать психологи, дитина починає усвідомлювати смерть і її неминучість. У дитячій картині світу з'являються персонажі, які персоніфікують смерть або ж наділені демонічними властивостями і становлять загрозу для життя.

«Жив там такой страшный дід, сам у часному домі. Зразу коло школи. У нього ще окуляри якісь такі були на вірвовочке, і така шляпа велика, бриль. І він дуже ругався, як топтались під його вікнами. І ми як ішли з школи додому, щось там казилися — він на нас вибігав і верещав. І ми чогось іще думали, що

він в тому домі дітей збирає і ріже їх на кусочки. І по ночам п'є там з них кров» [Додаток 38].

Як бачимо, певні поведінкові і зовнішні характеристики людини (дивакуватість, усамітненість, агресивність, погрози, фізичні вади) формують у дитячій уяві зв'язок із потойбіччям, смертю, загрозою життю, описи чого мають доволі деталізований і відвертий характер («солить по баночкам», «п'є кров», «ріже на кусочки»). Як стверджує психоаналітик І. Ялом, смерть для дітей є великою і першочергою загадкою, а подолання страхів безпорадності і знищення — одне з основних завдань розвитку [222; 74].

Таким чином, дитяча субкультура ілюструє таке сприйняття смерті, яке не дублює знання дорослої міфології, а є елементом виключно дитячої субкультури. Принагідно зауважимо, що дитячі танатологічні тексти, як вербальні, так і акціональні, побутують виключно в середовищі однолітків і транслуються в межах дитячої групи. Зі світу дорослих запозичується лише інвентар образів, атрибутів і певних обрядових дій, семіозис яких має своєрідний характер, локус і середовище побутування, що відрізняються приватністю та сприйняттям усього як достовірного.

Практики поховання тварин, ігор у смерть, оповіді про смерть, дитячі фантастичні чутки, плітки про вбивства, наділення демонічними властивостями просторових об'єктів і предметів, реальних людей, а також погрози, страшилки тощо передаються в дитячому середовищі і закріплюються в пам'яті виключно усно, є певними засобами соціалізації і згуртування колективу. Крім того, такі практики і жанри фольклору є конструктором для персоніфікації страху смерті та рефлексії з приводу переживання екзистенційного жаху, що, як засвідчують тексти, виконує своєрідну катарсичну функцію: боятися чогось разом — приємно і весело.

Кардинально відрізняється як прагматикою, так і семіотикою танатологічний дискурс жителів сучасного міста, які мають професійний стосунок до некросфери. Нашим опитуванням було охоплено працівників медичної сфери (лікарів-реаніматологів, патологоанатомів, травматологів,

медичних сестер реанімації і операційних), а також працівників кладовища: наглядачів, майстрів з виготовлення надгробків, пам'ятників, портретів. Особисті наративи респондентів даної категорії відрізняються мінімальною міфологізацією і майже цілковитою втратою ритуального побутування комунікації танатологічного чи довколатанатологічного дискурсу. Здебільшого розповіді про смерть, вмирання, побутування певних прескрипцій і заборон наближаються до розмов у побутовому чи професійному середовищі, функції яких втрачають емоційний, концептуальний аспект і набувають переважно прагматичного, інформативного значення. Так, на запитання про наявні в середовищі лікарів-реаніматологів, травматологів забобони щодо покійного, респонденти цієї категорії зауважували, що такі уявлення в їхньому професійному середовищі або відсутні взагалі, або представлені у формі суджень про обґрунтовані з точки зору клінікології логічні закономірності:

«А какие у нас поверья? Да они всегда носят полухуточный характер. Потому что само отношение к смерти полухуточное. Перемены погоды резкие — к инсультам и инфарктам, это физиологически обусловлено. Праздники — к ножевым и огнестрельным ранениям, это тоже не суеверие, это факт» [Додаток 18].

Разом із тим зустрічаються забобони, без намагань їх тлумачення і суворого дотримання:

«Ну вот нельзя класть нового больного на койку, где только что кто-то умер. Почему нельзя? Не знаю, так у нас в отделении говорили всегда. А если у больного, не контролирующего себя (т.е., в коме, например), пальцы складываются в "фигу" — это не к добру» [Додаток 18].

У деякого з інформантів є особисті прикмети, оповіді про щасливі та несприятливі дні для операцій, про талісмани і звички «на удачу»:

«Я не іду на зміну, без того, щоб мама сказала: «Щасливо», «Доброго дня, синок», «Удачі». Без цього день буде важким, щось случиться» [Додаток 35].

«Иногда перед сменой, если меня не покидает волнение, предчувствие, я открываю любую книгу из полки на любой странице и читаю первое

попавшееся предложение. По нему я как-то внутренне сужу, какой может быть исход дня, что меня ожидает» [Додаток 34].

«Еще как только садишься в ночную смену пить чай и падает что-то со стола, вот обязательно кого-то тяжелого привезут. Такие совпадения почти всегда. Только все приготовил, разложил, и тут же сообщают о поступлении к нам» [Додаток 33].

Наративи про вмирання, душу, про потойбічне життя максимально позбавлені емоційної інтерпретації та відрізняються від наративів інших категорій інформантів мінімальним опертям на сумарний колективний досвід осмислення процесів вмирання та переходу душі в потойбіччя й ілюструють домінування сцієнтичного світогляду та раціонального сприйняття як первісного по відношенню до колективного.

Досвід освоєння тафосфери й семантичні моделі її інтерпретації працівників кладовища і сфери ритуальних послуг відрізняються більшою наявністю фрагментів міфологічної інформації, однак все ж суттєво поступаються рівнем обізнаності з колективним корпусом міфологічного знання про смерть, потойбіччя, кладовища, покійника тощо. Так, наглядачами простір кладовища сприймається швидше як символічний простір соціальної стратифікації. Модель цвинтарного простору в уявленні його працівників позбавлена поділу на сприятливі й несприятливі місця, демонологічних персонажів, практик вторинного використання кладовища для магічних цілей.

«А что у нас тут может бывать? Ну бомжи как-то жили там, ближе к полю, ночевали в сторожке. Пугали людей иногда, пока их не поразгонял. Кошелек несколько раз находил, еще какие-то вещи после поминальных дней. Разгонял молодежь, два года тому устраивали здесь посиделки» [Додаток 32].

«Кладбище разбито на секторы по возрасту покойников — детская аллея, есть сектор военных захоронений, сектор мусульман, иудеев, в основном семейные захоронения, склепы, фамильные — они размещены сразу у входа, центральная аллея, там мэр города похоронен. Там самые дорогостоящие места, но мы уже там не хороним, только подхораниваем к семейным могилам. Ну вот

мэра города три года назад похоронили, пришлось занять немного центральной аллеи и места у моей сторожки» [Додаток 31].

Разом із тим працівники кладовища розповіли про деякі прескрипції, що стосуються власне обряду поховання, як ті, яких дотримуються працівники кладовища, так і ті, яких дотримуються учасники процесії. Так, зокрема, працівники кладовища повідомили про правила розміщення пам'ятників і фотографій на надгробках, певні приписи, що стосуються зображень і фактури зовнішньої структури поховання залежно від віку мерця, його статі, статусу.

«Якщо це молода незаміжня дівчина, як правило, заказують березу зрубану вибити чи якісь дівочі образи — птаха, квітів. Якщо хазяїн помер — можуть заказати дерево з обрубаними вітками. Часто заказують ізобразити те, хто була по професії — лікар там чи футболіст, чи музикант» [Додаток 58].

«Нежелательно заказывать пам'ятник наперед, если еще живой. Но такое часто бывает, и даже дату рождения уже выбивают, и портрет, и надпись. Такого лучше не робити» [Додаток 94].

«Фото на надгробных пам'ятниках не повинні бути того ж года, коли помер. Можно раньше, хоч з молодості, але того ж віку, коли вмерла людина — не можна» [Додаток 93].

«Не можна носилки оставлять не біля тої могили, де тільки похоронили. От там і треба лишать їх. А в інше місце не переносить, бо іначе, казали люди, що помре хтось із родичів того, біля кого ці носилки поставить. Ото хай біля свіжої могили там і лишаются. Ми їх стараемся там оставляють» [Додаток 92].

«Люди іноді кажуть, що ото як фотографія отвалиться, чи ограда перекосяться, чи дерево після бурі на могилу впаде, то то не к добру, наче покойник тревожится. А нам шо — ми собі пішли все виправили, щоб порядок був» [Додаток 57].

Таким чином, сучасний міський танатологічний дискурс досить гетерогенний і пластичний, детермінований в залежності від включення комунікантів у ту чи іншу ідеологічну та професійну сферу, субкультурну, вікову та соціальну стратифікацію.

3.4. Десакралізація поховального тексту сучасного міста

Поступовий відхід від традиційних норм життя фіксується дослідниками протягом останніх 150 років. Обов'язки в приготуванні померлого до поховання від родичів перейшли у монополію спеціалізованих структур. Тіло покійного безпосередньо після факту фіксації смерті потрапляє в морг, де без участі родичів відбувається його підготовка до поховання. Родичам лишається тільки замовити труну, вінки і супутні послуги. Таким чином важлива частина поховання відбувається «без покійника», що порушує зміст і структуру поховального обряду як обряду переходу [240; 135].

Згідно з Ван Геннепом, поховальний обряд передбачає дві стадії — відділення покійника від середовища живих, його родичів і близьких і включення його в сферу померлих предків. Перший етап включає в себе обряди омивання тіла небіжчика, покладання до труни, прощання, винос тіла. Читання псалтиря відмічає лімінальну фазу, коли власно читання біля гробу священного тексту охороняє тіло померлого в перехідний період. Інновації в поховальному обряді, обумовлені зовнішніми по відношенню до традиції факторами, торкаються саме цих найбільш важливих сторін обряду. Для того, щоб дослідити дані модифікації поховального обряду в сучасному місті на вербальному та акціональному рівні, нами були зібрані тексти про обряди поховання і поминальний комплекс.

Послугуючись етно-соціологічними методиками було здійснено аналіз зібраних матеріалів, які суворо обмежені тематичними, соціальними і територіальними раками, із залученням нормативно-правових документів і даних ритуальних служб. Усі респонденти були безпосередніми учасниками обряду. Віковий діапазон покійних — широкий: від немовлят до людей похилого віку, хрещені, здебільшого православні, померлі ненасильницькою смертю, декілька випадків — померлих у результаті самогубства, трагічної загибелі або вбивства. Таким чином, аналізований матеріал ілюструє сучасний поховально-поминальний комплекс міста як традиційний, так водночас і

еклектичний, що вібрав у себе елементи різних національних традицій і світоглядних концепцій, та головне — зазнав за останні десятиліття значних змін у своїй внутрішній структурі.

Нововведення, привнесені в поховальну культуру передусім міською традицією, обумовлені зміною повсякденного людського сценарію. Акціонально текст видозмінився (слідом за видозміною уявлень про смерть «правильну» і «неправильну») на смерть соціально значущу, подійну, і смерть, не вінесена в ранг соціальної події [2; 334]. Це знайшло втілення в численних атрибутах: вінки з написами, посмертні державні нагороди, оформлені квітами і стрічками фотографії, епітафії, некрологи тощо.

Окрім змін сімейної обрядності у ХХ ст., обумовлених переїздами сімейного устрою і самої структури суспільства, на процес вплинула і державна політика — обряди і свята стають частиною державної агітаційної кампанії. Револьюційна агітація вибудовувалась як повна антитеза попередньому ладу, і, зокрема, всьому, що пов'язано з релігією. Нові обряди виступали інструментом конструювання нової людини, народженої еволюцією і позбавленої релігійних переконань. Наприкінці 1950-х рр. «питання про впровадження і розповсюдження радянської громадянської обрядності (...) було висунуто як одне із найважливіших питань розвитку культури і атеїстичного сприйняття» [69; 26]. У травні 1964 р. у Москві проходить перша Всесоюзна рада з питань соціалістичної обрядності. Друга Всесоюзна рада з питань соціалістичної обрядності відбулася в 1978 р.

Кампанія з пропаганди нової обрядності мала особливий успіх у міському середовищі, у той час як у селах продовжували міцно триматися дореволюційні традиції. Місто виявилось більш сприятливим для пропаганди нової обрядності з низки причин, які лишаються актуальними і донині. Передусім, міські робітники, службовці виявились відірвані від селянської культури, яка була головним оплотом традиційно-релігійних обрядів і вірувань. По-друге, міське середовище і рід діяльності були більш включені в систему пропаганди. І нарешті, власне життя в місті, його умови й ритм суттєво відрізняються від

життя в селі їй надають доволі обмежені можливості для проведення традиційного обряду.

У містах, особливо невеликих, і особливо у сім'ях, які не втратили зв'язок із селом, і досі побутує звичай прощатися з покійним усією «громадою» — біля під'їзду, в якому він жив. Це своєрідний компроміс між міськими порядками, які не передбачають утримання покійного тривалий час у помешканні, і сільською традицією, в якій будинок, в якому жив покійний, є найважливішим локусом, в якому розгортається поховальний обряд. Основною ж рисою міського поховального обряду стає поступове згасання прагнення залишити покійного в домі до моменту поховань. Родичі померлого або ж хтось присутній біля померлого на момент настання смерті, як правило, закривають йому очі, можуть за своїм бажанням змінити положення тіла, перенести його на ліжко, попередньо перестеливши його, вдягають траурне вбрання, здійснюють певні приготування в оселі, що переважно не зазнали змін: завішують дзеркала, відкривають вікно, іноді зупиняють годинники, запалюють свічки, встановлюють їх перед іконами, якщо такі є в оселі.

«Все в оселі простинями завісили — зеркала, мебель, там де можна відблиск побачити, щоб душу там не залишити» [Додаток 30].

«Да, зупиняли часи. І свічки зажигали, і ще покійнику в руки свічку ложили» [Додаток 29].

Постіль, в якій помер покійний, викидають або ж спалюють, як і одяг в якому він помер. Одяг, який носив небіжчик за життя, як правило, роздають через рік після смерті, або ж викидають. Незаміжніх дівчат, як правило, вбирають у білу сукню, фату, стосовно інших небіжчиків суворих вимог щодо вбрання не існує, однак здебільшого хоронять у новому, або ж просто чистому охайному вбранні неясних кольорів, проте, і не чорного.

«Если умирает девушка, которая еще не была замужем, то как правило в подвенечном платье. У нас в школе, помню, девочка умерла старших классов, ее и ее родителей сбила машина, и хоронили ее всей школой, и она была в свадебном платье и фате» [Додаток 91].

«Настеньку хоронили в свадебном платье, распустили волосы, вокруг головы была повязана белая лента и фата, и вся она была украшена, как невеста» [Додаток 28].

«Точно знаю, что нельзя хоронить людей в чем-то черном. В чем годно, любого цвета, но не в черном. Ну и чтобы одежда была чистой или еще лучше новой» [Додаток 90].

Після цього обрядодії, пов'язані з приготуванням покійного, здійснювались здебільшого представниками ритуальних служб, або ж, якщо небіжчик помер у лікарні, його вже доставляли додому готовим до поховання, без безпосередньої участі родичів у цьому процесі.

«Нам тело привезли из морга уже обмытое, Оля только помогала волосы расчесать и уложить, немного подкрасили губы, пудру. Сами одели ее и уложили в гроб» [Додаток 27].

Передусім, це спричинено щільністю населення і самими умовами проживання, а також появою різноманітних ритуальних служб, які позбавляють рідних функції підготовки небіжчика до поховання.

«Да куда нам было еще с этими приготовлениями справиться! Все так внезапно произошло, сразу столько родственников посходило, все с работы посрывались, и готовиться, и всех оповестить, и — ой, столько суеты, столько горя... милиция, когда констатировала смерть, дала нам номер какого-то дяденьки, он приехал и сам готовил Славу, помыл, одел, ломал ему ноги, потому что они у него окоченели и не сгибались, чтобы положить ровно в гроб» [Додаток 26].

Так, похоронні агентства пропонують широкий спектр послуг: здійснення транспортування тіла в морг і на кладовище, обмивання і одягання покійного, продаж вінків, труни, копання могили, виготовлення і встановлення пам'ятників, посередницькі послуги при відспівуванні, допомога при оформленні свідоцтв про смерть та інших документів. Якщо покійний помер не вдома чи його відвозили в морг, то перед похованням він повинен пробути вдома не менше однієї ночі. У цей період в оселі не прибирають, не готують

їжу, з покійним приходять попрощатися, висловити співчуття, запрошуються бабки-голосильниці, які читають належні православними канонами «Псалтир» і «кануни», співають духовні вірші. Поряд із покійним постійно перебувають родичі і близькі, навіть вночі, голосять як уміють, ведуть розмови, які часто переростають в біографічні оповіді про небіжчика.

«Мы всю ночь сидели и говорили, о том, какой она была в детстве, как гостила у бабушки с дедушкой, о школе, об университете, о ее мечтах, о том, чего она достигла, чего хотела, какой была. Каждый вспоминал что-то свое, делились воспоминаниями, смотрели фотографии» [Додаток 25].

«Я повісила на дверях вишитий платок і на двері під'їзда рушник, всі з під'їзда заходили, хто просто молча постояв, хто питався утішити, хтось гроші приносив» [Додаток 24].

Похорони переважно відбуваються на третю добу, хоча структура і перебіг обряду можуть зазнавати змін у залежності від багатьох чинників. Дослідниця А. Соколова виділяє кілька основних сценаріїв розвитку подій, що визначають зміни в поховальному обряді:

1. Якщо людина помирає в лікарні, то її тіло потрапляє в морг, де зазвичай проводиться патологоанатомічне дослідження. Скасування розтину можливе лише за наполяганням родичів.

У випадку смерті поза стаціонаром можливі такі варіанти розвитку подій:

2. Якщо причину смерті встановити неможливо або є підозри на насильственну смерть, то тіло відвозять у морг для розтину.

3. Родичі можуть передати тіло в морг за власним бажанням.

4. Якщо причину смерті можна встановити на місці за наявними даними, такими як медична карта, показання свідків. А також за відсутності фактів, наведених у п. 2., то тіло можуть не відвозити в морг і лишити вдома до моменту похорон [173; 189—200].

Однак такі варіанти розвитку подій у кожному окремому випадку можуть мати свої варіації. Питання державної реєстрації смерті чітко врегульовані ст. 17 Закону України «Про державну реєстрацію актів цивільного стану» та

Правилами державної реєстрації актів цивільного стану в Україні, затвердженими наказом Міністерства юстиції України від 18.10.2000 р. №52/5 (у редакції наказу Мін'юсту від 24.12.2010 р. №3307/5).

Держава отримала монополію на фіксацію як народження, так і смерті, а відтак родичі померлого мають змогу здійснювати поховання за власним сценарієм лише у випадку, якщо з боку внутрішніх органів цьому не буде жодних перешкоджань. У зв'язку з набранням чинності Порядку взаємодії між органами внутрішніх справ, закладами охорони здоров'я та органами прокуратури України при встановленні факту смерті (далі — Порядок), затвердженого спільним наказом Генеральної прокуратури, Міністерства внутрішніх справ, Міністерства охорони здоров'я України від 25.10.2011р. №102/685/692, але не зареєстрованого у Міністерстві юстиції України, побільшало клопотів у людей, у сім'ях яких сталось горе — смерть рідної людини.

Контроль за виконанням волевиявлення громадян про належне ставлення до їхнього тіла після смерті в частині щодо згоди на проведення патолого-анатомічного розтину здійснюється виконавчими органами сільських, селищних рад у межах їхніх повноважень (ст.6). Поховання померлого покладається на виконавця волевиявлення померлого або особу, яка за законом зобов'язана поховати померлого і якій у день звернення видаються лікарське свідоцтво про смерть — закладом охорони здоров'я; свідоцтво про смерть та довідка про смерть — відділом РАЦС або виконавчим органом сільської, селищної ради (ст.11).

Таким чином, у залежності від характеру й обставин смерті, можна виділити кілька градацій в участі ритуальних служб, правоохоронних органів у подіях від моменту смерті небіжчика до його поховання. Окрім фіксації факту смерті й підготовки тіла до похорон, співробітники кладовища виконують більшість обов'язків, пов'язаних з підготовкою місця поховання, встановленням зовнішньої структури похоронного обряду. Допомогати копати могилу можуть родичі, колеги небіжчика, але близьким родичам копати могилу

забороняється, так само, як і встановлювати хрест, робити труну чи насипати могилу.

«Сусіди нашого діда допомогали рити могилу, вони навіть ніколи толком не знакоми були. Але допомогали і на обіді потім присутствовали» [Додаток 23].

«Ми нічого не робили. Все — і обмити, і вдіти, і обід приготували, і могилу викопали — все-все спеціальна контора робила, тільки гроші плати» [Додаток 22].

Десакралізація поховального обряду порушує традиційну структуру обряду переходу і в тому аспекті, який стосується ізоляції учасників підготовки тіла небіжчика чи інших елементів/етапів поховального обряду. Працівник ритуальної служби, моргу, кладовища тощо сьогодні вже не має статусу, який виокремлює його з-поміж інших професій, і не супроводжується уявленнями про ритуальну нечистоту, ізолюваність, певні приписи чи заборони.

Позбавляються упереджень і померлі насильницькою смертю, самовбивці та ін. Смерть, як і всі офіційні структури, причетні до її фіксації і власне похорон, сприймаються на рівні громадянського усвідомлення, акцентованого у наш час на сцієнтичне сприйняття.

«Мій брат двоюрідний як повісився, тільки ото в міліції записали причину смерті. А так його і батюшка відпівав, і хоронили по православному обряду, як положено» [Додаток 21].

«Невідомо, чи насправді вона померла через самогубство, так казали люди, але рідні усіляко приховували. Хоронили її звичайно, на кладовищі поруч із родичами, священник був на похоронах, читали над нею канони, на голові була стрічка з написом про Царство небесно, в руках — церковна свічка, жодного неупередженого ставлення» [Додаток 20].

«Ото як дядько Міша напився таблеток і потім помер в реанімації, його там же до похорон, у районці, готували, хоронили потім у рідному селі, як православного ж, напевно» [Додаток 19].

Таким чином, поховальний обряд у своїй десакралізації виявляється орієнтованим на живих, втрачаючи свій трансцендентний аспект, направленість на Бога, встановлюючи громадянську парадигму поховальної культури.

На діахронічному зрізі простежується одна і та само закономірність поховального обряду — він завжди проходить три стадії:

1. Період становлення певного танатологічного і тафологічного стереотипу (нестійкість, невизначеність у складі й структурі елементів поховального комплексу, тобто для обряду характерні відхилення від сформованої норми).

2. Період найбільш жорсткого втілення (уніфікації) стереотипу (відносно стійке одноманіття елементів поховального комплексу).

3. Період розмивання, розшатування стереотипу (знову невизначеність у складі і нестійке положення елементів поховального комплексу).

Ця закономірність найкраще простежується на рівні офіційної ідеології, на прикладі розглянутої трансформації дореволюційного поховального обряду, його десакралізації сьогодні як традиційного обряду переходу. Однак на периферії суспільства, у народній масовій культурі простежується відхилення від нав'язуваної норми, навіть у періоди активної пропаганди того чи іншого стереотипу.

Зазнає змін і акцентуація того чи іншого некрологічного циклу у діахронії. Міфологічна свідомість акцентована передусім на стадії птоматологічного циклу — у різноманітті передобрядових дій з тілом небіжчика. Історична свідомість збагатила тафологічний цикл, урізноманітвивши поховальні зведення, інвентар, ускладнила додаткові структури при суттєвій уніфікації попередніх обрядів і способів поводження з тілом. Епоха сцієнтизму згрупувала тафологічний інтерес довкола мнемологічного циклу — у багатоманітті форм «увіковічення пам'яті», що супроводжується уніфікацією як попередніх обрядодій з тілом, так і сфери тафологічних практик.

ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі проаналізовано різножанрові фольклорні тексти, які містять описи тафологічних практик чи танатологічних уявлень або включені в поховально-поминальний обряд, у зіставленні з археологічними, етнографічними даними. Розглядаючи український поховальний текст як багаторівневу знакову структуру з метою виявлення його динаміки і модифікацій, ми передусім виокремили синтагматичну складову (стандарти поховальної культури українців) і парадигматичну (ідеї, що утримують певну відносну стабільність поховального тексту, і ті, що уможливають і обумовлюють певну варіативність деяких його складових). У такий спосіб — виокремлюючи групи знаків та розглядаючи специфіку їх функціонування у різних кодах, прагматику і трансформацію у діахронії — нами було окреслено моделі взаємодії українців з некросферою через фольклорний поховальний текст. Його прочитання через план змісту (танатологічні уявлення) і план вираження (тафологічні практики) дозволив виокремити інваріантну модель та модифікацію семіотичних систем усіх рівнів українського поховального тексту.

Так, на основі комплексного інтердисциплінарного аналізу хронологічного зрізу українського поховального тексту семіосферу поховальної культури українців структуровано в певні етапи. Синтагматичний і парадигматичний танатологічний аналіз поховального тексту дозволив виокремити шаблі в розвитку поховальної культури (містичний проторелігійний, язичницький, дуалістична танатологія і сучасна поховальна культура), на кожному з яких знаковий простір взаємодії людини з некросферою маркований окремою мовою, характерними формами комунікації у часі та просторі, специфікою трансляції та трансформації текстів. Варто зауважити, що межі між семіосферою окремих шаблів поховального тексту є доволі лабільними, а сучасний український поховальний текст містить елементи всіх танатологічних пластів.

Фольклорний поховальний текст володіє високим ступенем збереження стабільності поховальної традиції, зберігаючи протягом тривалих хронологічних періодів відносну незмінність тексту. При цьому повторюваність і стабільність деяких повідомлень та знакових кодів поховального тексту виходить за межі етнічної культури і властива настільки широкому колу традицій, що їх характер можна трактувати як загальнолюдський. Разом із тим, у тій частині поховального тексту, яка зберігає максимальну стабільність, ми можемо виявити певні стереотипи власне української поховальної культури. При співвіднесенні фактору стабільності й пластичності поховального тексту, ми виокремлюємо парадигму його модифікацій, яка ілюструє синтез сталих культурних смислів та їх адаптацію до нових соціальних реалій.

Так, виділені нами інваріантні складові від найдавніших до сучасних тафологічних практик дозволяють дійти висновку, що в їх формуванні чітко простежуються амбівалентні мотиви, характерні для світової поховальної культури — дуалізм у ставленні до померлого, що обумовлює два шляхи розвитку ставлення до мерців, а відповідно і танатологічного експериментаторства — трупозбереження/трупознищення; зберігання/виставлення; збереження цілісності/розчленування тощо.

Проаналізувавши інваріантну модель поховального тексту через динаміку тафологічних практик за зовнішньою і внутрішньою структурою, нами було виявлено, що існують чотири тафологічні комплекси, сформовані на основі уявлень українців про те, що тіло людини належить котрійсь із чотирьох стихій. Морфологія поховань корелюється з ментальною парадигмою цивілізаційних систем. Кремація, водне поховання, залишення трупа розглядаються, відповідно, як причащення стихіям вогню, води і повітря.

Слід зауважити, що типологічні характеристики танатологічних уявлень від часів первісної епохи і ті форми поводження з мертвими, які вони обумовили, тісно пов'язані з господарською діяльністю, особливості якої формують міфічне сприйняття. Розширення сфери усвідомленої діяльності

відображається на зміні образу світу — від неолітичного побутування первісного варіанта обрядів і вірувань у всесвітньо-історичному масштабі до формування державності й зародження релігій. Услід за цими змінами кардинально трансформується і поховальний обряд, який на новий лад моделюється релігійним світоглядом, при цьому ізоморфуючи, редукуючи, експлікуючи, абсорбуючи міфологічне осмислення людиною її духовного і практичного досвіду.

Відбувається інверсія магічної парадигми поховальної культури на сакральну. Семіосфера поховальної культури експлікується через богословський, семіотичний, міфологічний і історичний дискурси, при цьому міцно зберігаючи архетипи магічного сприйняття смерті у народному середовищі: у фольклорних текстах, що супроводжують поховання, на рівні численних мотивів і образів.

Принагідно зауважити, що зазнає змін у діахронії і акцентуація того чи іншого некрологічного циклу. Міфологічна свідомість акцентована передусім на стадії птоматологічного циклу — у різноманітті передобрядових дій з тілом небіжчика. Історична свідомість збагачує тафологічний цикл, урізноманітнюючи поховальні споруди, інвентар, ускладнюючі додаткові структури при суттєвій уніфікації попередніх обрядовій і способів поводження з тілом. Епоха сцієнтизму згрупує тафологічний інтерес довкола мнемологічного циклу — у багатоманітті форм «увіковічення пам'яті», супроводжуючись уніфікацією як попередніх обрядодій з тілом, так і в сфері тафологічних практик.

Разом із тим, сучасний український поховальний текст фіксує відхід від традиційних форм життя протягом останніх 150 років. Важлива частина поховального тексту виключає покійника, реалізується без нього, що порушує зміст і структуру поховального обряду як обряду переходу. Окрім зміни сімейної обрядності у ХХ ст., обумовлених перемінами сімейного устрою і власне структури суспільства, на процес вплинула і державна політика — обряди і свята стають частиною державної агітаційної кампанії. Держава

отримує монополію на фіксацію як народження, так і смерті, а відтак родичі померлого мають змогу здійснювати поховання за власним сценарієм лише у випадку, якщо з боку внутрішніх органів цьому не буде жодних перешкоджань. Разом із тим, модифікації зазнали не лише структура обряду і власне поховальний текст, а й традиційна народна танатологія в широкому розумінні як система народного освоєння некросфери, семіотичні й нарративні структури якої реалізуються через дискурсивну семантику.

Отже, сучасний фольклорний поховальний текст досить гетерогенний і пластичний, детермінований в залежності від статусу комунікантів, їх належності до тієї чи іншої ідеологічної та професійної сфери, субкультурної, вікової та соціальної стратифікації. На семантичному і прагматичному рівні сучасний український поховальний текст переорієнтовується на живих, втрачаючи свій трансцендентний аспект, встановлюючи громадянську парадигму поховальної культури, при цьому морфологічно і комунікативно зберігаючи традиційну організацію.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Авеста : избранные гимны / [пер. с авестийского И. М. Стеблин-Каменский]. — М. : Дружба народов, 1993. — 208 с.
2. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора и практика переходных ритуалов / Светлана Борисовна Адоньева // Современный городской фольклор. — М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2003. — С. 323—339.
3. Анучин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда / Д. Н. Анучин // Древности. Труды Императорского Московского археологического общества, 1890. — Т. XIV. — С. 81—226.
4. Байбурин А. К. Похороны и свадьба / А. К. Байбурин, Г. А. Левинтон // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М. : Наука, 1990. — С. 64—89.
5. Барсов Е. В. Причитания Северного Края / Елпидифор Васильевич Барсов. — М. : Современные известия, 1872. — 404 с.
6. Барт Р. Мифологии / Ролан Барт ; [пер., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкин]. — М. : Академический Проект, 2010. — 351 с.
7. Барт Р. Основы семиологии / Ролан Барт // От структурализма к постструктурализму ; [сост. и вступ. ст. Г. С. Косиков]. — М. : Прогресс, 2000. — С. 247—311.
8. Бахтин М. М. Проблема речевых жанров / Михаил Михайлович Бахтин // Собрание сочинений. — Т. 5 : Работы 1940-1960 гг. — М. : Русские словари, 1996. — С.159—206.
9. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Эмиль Бенвенист ; [пер. с фр., общ. ред. Ю. С. Степанов]. — М. : Прогресс, 1974. — 447 с.
10. Беньковскій И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованию народа / И. Беньковскій // Киевская старина. — К. : Типография Императорскаго Университета Св. Владиміра. — 1896. — № 9. — С. 229—261.

11. Берман Б. И. Сокровенный Толстой. Религиозные видения и прозрения художественного творчества Льва Николаевича / Барри Берман. — М. : МП «Гендальф», 1992. — 205 с.
12. Берндт Р. М. Мир первых австралийцев / Р. Берндт, К. Берндт. — М. : Наука, 1981. — 447 с.
13. Бестужев-Лада И. В. Развитие представлений о будущем: первые шаги (Презентатизм первобытного мышления) / Игорь Васильевич Бестужев-Лада // Советская этнография. — 1968. — № 5. — С. 122—137.
14. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. С. Н. Зенкина]. — М. : Добросвет, 2000 — 387 с.
15. Борисов С. Б. Похороны животных как феномен детско-подростковой культуры / С. Б. Борисов // Молодежь России на рубеже веков : материалы научно-практ. конф., Березники, 1999 г. — С. 238—239.
16. Боряк О. О. Звичай «нести бабі пироги» як релікт жертвоприношення / Олена Олександрівна Боряк // Буковинський історико-етнографічний вісник. — Вип. 5. — Чернівці, 2001. — С. 10—15.
17. Брайловский С. Н. Похоронные причитания южного края / С. Н. Брайловский // Русский филологический вестник. — 1884. — Т. 12. — № 4. — С. 179—187.
18. Брайловский С. Н. Малорусская похоронная причеть и мифическое ее значение / С. Н. Брайловский // Киевская Старина. — К. : Типография Императорскаго Университета Св. Владиміра, 1985. — Т XIII. — С. 73—84.
19. Бутько В. Д. Памятники свидерско-гренокской культуры на территории Белоруссии / В. Д. Бутько // У истоков древних культур : материалы и исследования по археологии СССР. — М. ; Л. : Наука, 1966. — Т. 126. — 240 с.
20. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування / Георгій Онисимович Булашев. — К. : Довіра, 1992. — 414 с.

21. Васильев М. К малорусским похоронным обрядам / М. Васильев // Киевская старина. — К. : Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1889. — Т. XXV. — С. 630—636.
22. Введение в биоэтику : учебное пособие / под ред. Б. Г. Юдина. — М. : Прогресс-Традиция, 1998. — 382 с.
23. Велецкая Н. Н. Рудименты язычества в похоронных играх карпатских горцев / Н. Н. Велецкая // Карпатский сборник. — М. : Институт этнографии АН СССР, 1976. — С. 106—111.
24. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов / Наталья Николаевна Велецкая. — М. : Наука, 1978. — 240 с.
25. Вельмин С. П. Археологические изыскания Археологической комиссии в 1908 и 1909 гг. на территории древнего Киева / С. П. Вельмин // Военно-исторический вестник. — 1910. — С. 46—59.
26. Веселовский А. Н. Историческая поэтика / Алексей Николаевич Веселовский. — М. : Высшая школа, 1989. — 408 с.
27. Виноградова Л. Н. Мотив «уничтожения-проводов» нечистой силы в восточнославянском купальском обряде / Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая // Исследования в области балто-славянской культуры. Погребальный обряд. — М. : Наука, 1990. — С. 99—117.
28. Виноградова Л. Н. Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы ; [под ред. Н. И. Толстой, Т. А. Агапкина, Н. Е. Афанасьева и др.]. — М. : Наука, 1989. — С. 112—132.
29. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн ; [пер. и коммент. В. П. Руднев]. — М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. — № 1, 3, 8. — С. 99—130; С. 147—173; С. 68—87.
30. Витгенштейн Л. Несколько заметок о логической форме / Людвиг Витгенштейн ; [пер. и прим. Ю. Артамонова] // Логос. — 1995. — № 6. — С. 210—216.

31. Вишев И. В. Проблема личного бессмертия / Игорь Владимирович Вишев. — Новосибирск : Наука, 1990. — 248 с.
32. Гаврилюк Е. Хаос, Танатос і Ерос у символіці обрядів переходу / Е. Гаврилюк // Студії з інтегральної культурології. — 1999. — Вип.1. — С. 63—71.
33. Гангулова Г. Праздники жизненного цикла / Г. Гангулова // Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. — М. : Наука, 1969. — С. 267—284.
34. Генинг В. Ф. Очерки по истории советской археологии / Владимир Фёдорович Генинг. — К. : Наукова Думка, 1982. — 225 с.
35. Герасимович В. Народні звичаї, обряди та пісні в селі Крехові Жовківського повіту / В. Герасимович // Правда. — Л., 1894. — 466 с.
36. Геродот. История в девяти книгах. — Ленинград : Наука, 1972. — Кн. II. — 600 с.
37. Гнатюк В. Похоронні звичаї і обряди / В. Гнатюк // ЕЗ. — 1912.— Т. XXXII. — С. 203—426.
38. Голосіння / [упоряд. І. Коваль-Фучило]. — К. : НАН України, ІМФЕ ім. Рильського, 2012. — 792 с.
39. Голосіння // Свенціцький І. Похоронні голосіння. Етнографічний збірник. — 1912. — Т. 31. — С. 34—129.
40. Гофман А. Г. Обычай как форма социальной регуляции / А. Г. Гофман, В. П. Левкович // Советская Этнография. — 1973. — №1. — С. 11—25.
41. Гримич М. В. Слідами архаїчного ритуалу в пісенних сюжетах про перевтілення утоплениць / Марина Віллівна Гримич // Народна творчість на етнографія. — 1990. — №5. — С. 40—45.
42. Гринева С. П. Факт смерти в романе Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» как сюжетобразующий фактор / С. П. Гринева // Проблематика смерти в естественных и гуманитарных науках ; [ред. В. К. Харченко]. — Белгород : Изд-во БГУ, 2000. — С. 23—26.

43. Грушевська К. М. З примітивної культури : Розвідки і доповіді Катерини Грушевської ; [передмова акад. М. Грушевського] / Катерина Михайлівна Грушевська. — К. : Державне видавництво України, 1924. — 224 с.
44. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні / Михайло Сергійович Грушевський. — К. : Освіта, 1992. — 192 с .
45. Гузій Р. Б. З народної танатології: карпатознавчі розсліди : монографія / Роман Богданович Гузій. — Л. : Інститут народознавства НАН України, 2007. — 352 с.
46. Гузій Р. Б. Похоронні звичаї та обряди українців Карпат (XIX—XX ст.) : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.05 / Роман Богданович Гузій. — Л., 2002. — 274 с.
47. Гуляев В. И. Погребальная обрядность, структура, семантика и социальная интерпретация (Введение в дискуссию) / В. И. Гуляев // РА. — 1995. — № 2.
48. Гуляев В. И. Проблемы интерпретации погребального обряда в археологии / В. И. Гуляев // КСИА. — 1990. — Вып. 201.
49. Гуревич П. С. Жница с косою (Жизнь после смерти) / П. С. Гуревич // О смерти и бессмертии. — М. : Знание, 1991. — С. 3—37.
50. Данилов В. Древнейшее малорусское причитание / В. Данилов // Киевская старина. — К. : Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1904. — Т. 88. — С. 148—153.
51. Данилов В. Одна глава об украинских народных причитаниях / В. Данилов // Киевская старина. — К. : Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1905. — Т. 91. — С. 198—209.
52. Демичев А. В. Дискурсы смерти: Введение в философскую танатологию : монографія / Андрей Витальевич Демичев. — СПб. : ИНАПРЕСС, 1997. — 144 с.
53. Елизаренкова Т. Я. Мир идей ариев Ригведы / Татьяна Яковлевна Елизаренкова // Ригведа. Мандалы V—VIII. — М. : Наука, 1999. — 743 с.

54. Ефименко П. П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени : монография / Петр Петрович Ефименко. — К. : Изд. Академии Наук Украины, 1953. — 663 с.
55. Ефремов Ф. Десятилетнее странствование / Филипп Сергеевич Ефремов. — М. : Государственное издательство географической литературы, 1952. — 88 с.
56. Жуйкова М. В. Номінація смерті / Маргарита Василівна Жуйкова // Студії з інтегральної культурології Tanatos. — 1996.— №1 — С.28—62.
57. Завитневич В. З. Вторая археологическая экскурсия в Припетское Полесье / В. З. Завитневич // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. — Кн. 6. — К., 1982. — С. 20—32.
58. Зеленин Д. К. Народный обычай «греть покойников» / Дмитрий Константинович Зеленин // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901—1913. — М. : Индрик, 1994. — С. 164—178.
59. Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии : Умершие неестественною смертью и русалки / Дмитрий Константинович Зеленин [вступ. ст. Н. И. Толстой; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевская]. — М. : Издательство «Индрик», 1995. — 432 с.
60. Зинченко В. Г. Методы изучения литературы / В. Г. Зинченко, В. Г. Зусман, З. И. Кирнозе. — М. : Флинта, 2002. — 195 с.
61. Иванов В. В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. — М. : Наука, 1965. — 251 с.
62. Івановська О. П. Народний поховальний текст: ініціальна специфіка, транзитні смисли / Олена Петрівна Івановська // Вісник маріупольського державного гуманітарного університету. Серія «Філологія». — 2009. — № 2. — С. 432—450.
63. Идея смерти в российском менталитете / [под. ред. Ю. В. Хен]. — СПб. : Изд-во РХГИ, 1999. — 303 с.
64. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд / [отв. ред. В. В. Иванов]. — М. : Наука, 1990. — 258 с.

65. Историко-этнографические исследования по фольклору : сборник статей памяти С. А. Токарева / [сост. В. Я. Петрухин]. — М., 1994.
66. Исупов К. Г. Русская философская танатология / К. Г. Исупов // Вопросы философии. — 1994. — № 3. — С. 106—114.
67. Кабо В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности : монография / Владимир Рафаилович Кабо. — М. : Восточная литература, 2007. — 328 с.
68. Каминский В. Этнографическое изучение Волыни и важнейшие вопросы ее этнографии в настоящее время / В. Каминский // Записки общества истории, филологии и права при Императорском Варшавском университете. — Варшава, 1912. — Вып. 6. — С. 79—135.
69. Кампарс П. П. Советская гражданская обрядность / П. П. Кампарс, Н. М. Закович. — М. : Мысль, 1967. — 256 с.
70. Килимник С. І. Український рік в народних звичаях в історичному освітленні / Степан Іванович Килимник. — Т.3 (Весняний цикл).— Кн. 2.— К., 1994. — 524 с.
71. Кислый А. Е. Реконструкция демографической структуры населения степей Северного Причерноморья — II тыс. до н. э. : автореф. дисс. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук : спец. 07.00.04 / А. Е. Кислый. — М., 1989. — 19 с.
72. Кислый А. Е. Палеодемография и возможности моделирования структуры древнего населения / А. Е. Кислый // Российская археология. — 1995. — №2. — С.112—122.
73. Кісь Р. Я. Коваріації уявлень про смерть як індикатор типу культури / Роман Ярославович Кісь // Студії з інтегральної культурології. Tanatos. — 1996. — № 1. — С. 9—20.
74. Клейн Л. С. Археологические источники / Лев Самуилович Клейн. — Л. : Издательство Ленинградского университета, 1978. — 120 с.
75. Клиндер В. Животное въ античномъ и современномъ мире / Витольд Павлович Клиндер. — К. : Университет Св. Владимира, 1911. — 352 с.

76. Ковалевский М. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 924—962 гг. — Х. : Изд-во Харьковского университета, 1956. — 142 с.
77. Коваль-Фучило І. М. Українські похоронні голосіння: генеза і поетика : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.07 / Ірина Мирославівна Коваль-Фучило. — Л., 2000. — 265 с.
78. Колесса Ф. М. Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядності / Ф. Колеса // Записки НТШ. — 2001. — Т. ССXLII. — С. 8—82.
79. Колесса Ф. М. Українські народні думи по відношенню до пісень, віршів і похоронних голосінь / Філарет Михайлович Колесса // Записки НТШ. — 1920. — Т. 130—132. — С. 118—163.
80. Конобродська В. Л. Номінація поліського поховального обряду / Валентина Лаврентіївна Конобродська // Український діалектологічний збірник. — Кн. 3. — К. : Довіра, 1997. — С. 428—457.
81. Конобродська В. Л. Семантика нічного пильнування біля померлого у тексті поліського поховального обряду / Валентина Лаврентіївна Конобродська // Волинь — Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. — Вип. 8. — Житомир, 2002. — С. 26—42.
82. Конобродська В. Східнослов'янський поховальний обряд як об'єкт етнолінгвістичного дослідження / Валентина Лаврентіївна Конобродська // Діалектологічні студії. 2 : Мова і культура. — Л., 2003. — С. 43—52.
83. Конобродська В. Вербальний компонент традиційного поховального обряду : дис. ... канд. філол. наук : 10.02.01. — Л., 1999. — 673 с.
84. Конобродська В. Відбиття давніх міфологічних уявлень у деяких віщих снах і прикметах наближення смерті, поширених на Поліссі, та їх номінації // Волинь — Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем. — Вип. 5. — Житомир, 2000. — С. 21—42.
85. Костомаров В. Славянская мифология / Николай Иванович Костомаров. — М. : Чарли, 1994. — 688 с.

86. Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян / Александр Александрович Котляревский // Сборник ОРЯС. — Спб., 1891. — Т. XLIX. — С. 12—96.
87. Красильников Р. Л. Образ смерти в литературном произведении: модели и уровни анализа / Красильников Роман Леонидович. — Вологда : ГУК ИАЦК, 2007. — 140 с.
88. Кримський А. До історичного вивчення російських та українських народних голосінь / А. Кримський // Наукова творчість та етнографія. — 1973. — №3. — С. 67—73.
89. Крупова Р. Е. Комендантское кладбище / Р. Е. Крупова, Л. Я. Лурье // Исторические кладбища Петербурга : справочник-путеводитель. — СПб., 1993. — С. 229—233.
90. Кузеля З. Посижіне і забави при мерці в українськiм похороннiм обряді / Зенон Кузеля // Записки НТШ. — 1914. — Т. СХХІ. — С. 103—160.
91. Кузнецова М. О. О соотношении понятий «погребение», «погребальный обряд», «похороны» / М. О. Кузнецова // Комплексные методы в исторических исследованиях : тезисы докладов и сообщений научного совещания, 3—5 февраля, 1988. — М. : Ин-т истории СССР АН СССР. — С. 227—229.
92. Культурология. XX век : энциклопедия / [гл. ред., сост. и авт. проекта С. Я. Леви]. — В 2 т. — СПб., 1998. — Т. I — 447 с., Т. 2 — 447 с.
93. Курочкін О. Маски тварин у поховальних іграх українців / О. Курочкін // Родовід. — 1992. — №4. — С. 32—39.
94. Кызласов И. Л. Мировоззренческая основа погребального обряда / Игорь Леонидович Кызласов // РА. — 1993. — № 1.
95. Лаврин А. П. Хроники Харона. Энциклопедия смерти / Александр Павлович Лаврин. — М. : Московский рабочий, 1993. — 511 с.
96. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Люсьен Леви-Брюль ; [пер. с франц. под ред. В. К. Никольского и А. В. Киссина]. — М. : Атеист, 1930. — 365 с.

97. Леви-Брюль. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Люсьен Леви-Брюль. — М. : Педагогика-Пресс, 1994. — 608 с.
98. Левицкий О. Старинные воззрения на самоубийство и отголоски их в народных обычаях Южной Руси / О. Левицкий // Киевская старина. — К. : Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1891. — Т. XXXV. — С. 345—360.
99. Лепкий Д. Людові вірування про птахи / Д. Лепкий // Зоря. — 1885. — Ч. 3. — С. 53—54.
100. Лепкий Д. Похоронні звичаї і обряди у нашого народу / Д. Лепкий // Зоря. — 1883. — Ч. 1. — С. 13—14.
101. Лепкий Д. Про небіжчиків / Д. Лепкий // Зоря. — 1890. — Ч. 10. — С. 150—152.
102. Линник Ю. В. Бессмертие. Новая иммортология : монография / Ю. В. Линник. — Петрозаводск : Госполитиздат КАССР, 1990. — 124 с.
103. Линтур П. В. Балладная песня и народная сказка / П. В. Линтур // Славянский фольклор. : сб. статей / [ред. Б. Н. Путилов, В. К. Соколова]. — М. : Наука, 1972. — С. 53—69.
104. Липперт Ю. История культуры / Юлиус Липперт. — Ленинград : Прибой, 1923. — 264 с.
105. Лісничий П. П. Особливості поховального обряду кочовського населення степового Придніпров'я у золотоординський час (за матеріалами археологічної експедиції ДНУ) / П. П. Лісничий // Буковинський історико-етнографічний вісник. — Чернівці, 2001. — Вип. 5. — С. 50—69.
106. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман // Семиосфера. — Спб. : Искусство-СПБ, 2000. — 704 с.
107. Лотман Ю. М. Смерть как проблема сюжета / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. и тартуско-московская семиотическая школа. — М. : Гнозис, 1994. — 547 с.
108. Люке Р. Религия ископаемого человека / Р. Люке ; [пер. с фр., предисл. и прим. А. Ранович]. — М. : Безбожник, 1930. — 56 с.

109. Маєрчик М. С. Орнітоморфні уявлення про душу / Марія Степанівна Маєрчик // Студії з інтегральної культурології Tanatos. — 1996.— №1 — С. 28—62.
110. Максимов Е. В. Зарубинецкая культура / Євген Володимирович Максимов. — К. : Наукова Думка, 1980. — 172 с.
111. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила / Сергей Васильевич Максимов. — Спб., 1903. — 530 с.
112. Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обычаи : сборник за народни умотворения, т. 28. — София : Българската академия на науките, 1994.
113. Медникова М. Б. Трепанации в древнем мире и культ головы : монография / Мария Борисовна Медникова. — М. : Алетейя, 2004. — 208 с.
114. Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. Скандинавская мифология как система / Е. М. Мелетинский // Труды по знаковым системам VII. — Тарту, 1975. — С. 38—52.
115. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа : монография / Елеазар Моисеевич Мелетинский. — М. : Наука, 1976. — 407 с.
116. Мельникова Е. А. Предания о первых русских князьях: скандинавские культурные традиции в восточнославянской среде / Е. А. Мельникова // Межкультурный диалог в историческом контексте : тезисы конференции, Москва, апрель 2004. — М., 2003. — С. 8—9.
117. Микитенко О. О. Сербські голосіння: поетичний та історико-географічний аналіз : монография / Оксана Олегівна Микитенко. — К. : НАН України, 1992. — 140 с.
118. Милорадович В. П. Народные обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии: Записанные в 1888—1895 г. / В. П. Милорадович // Сборник Харьковского историко-филологического общества. — Т. 10. — Х., 1897. — С. 119—128.

119. Милорадович В. П. Украинская ведьма / В. П. Милорадович // Киевская старина — К. : Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1901. — № 72. — С. 14—32.
120. Минеев В. В. От смерти — к жизни: Идеи русского космизма и проблема нового понимания смерти и бессмертия / В. В. Минеев, В. П. Нефедов. — Красноярск, 1989. — 50 с.
121. Минеев В. В. Человек и его смерть / В. В. Минеев, В. П. Нефедов. — Красноярск, 1989. — 50 с.
122. Мифология : всемирная энциклопедия / [ред. М. В. Адамчик]. — Минск : Современный литератор, 2004. — 1088 с.
123. Мифы народов мира : энциклопедия / [ред. С. А. Токарев]. — М. : Советская энциклопедия, 1980. — Т.1 — 671 с., Т.2 — 719 с.
124. Младшая Эдда / [ред. О. А. Смирницкая и М. И. Стеблин-Каменский]. — СПб. : Наука, 2006. — 137 с.
125. Невская Л. Г. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре / Л. Г. Невская // Балто-славянские исследования. — М., 1981. — С.100—113.
126. Неклюдов С. Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология: От народных верований к литературе / [отв. ред. Н. И. Никулин, А. Р. Садокова]. — М. : Наследие, 1998. — С. 6—43.
127. Никитина Г. Ф. Анализ археологических источников могильника черняховской культуры у села Оселивка / Галина Федоровна Никитина. — М. : Наука, 1995. — 230 с.
128. Никольский В. К. Очерк первобытной культуры / Владимир Капитонович Никольский. — М. : Пролетарий. 1923. — 224 с.
129. Ольховский В. С. Погребальная обрядность (содержание и структура) / В. С. Ольховский // РА. — 1993. — № 1. — С. 78—94.
130. Ольховский В. С. Погребальная обрядность и социологические реконструкции / В. С. Ольховский // РА. — 1995. — №2. — С. 85—98.

131. Ольховский В. С. Погребально поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий / В. С. Ольховский // Советская археология. — 1986. — №1. — С. 55—76.
132. Онищук А. Матеріали до гуцульської демонології / А. Онищук // Матеріали до української етнології. — 1909. — Т. XI. — С. 1—139.
133. Онищук А. Похоронні звичаї й обряди в селі Зелениці, Надвірнянського повіта / А. Онищук // Етнографічний збірник. — Л., 1912. — Т. 32. — С. 231—252.
134. Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых : монография / Мария Владимировна Осорина. — СПб. : Питер, 2008. — 368 с.
135. Остин Дж. Л. Слово как действие / Дж. Л. Остин // Новое в зарубежной лингвистике ; [сост. и вступ. статьи И. М. Кобозева, В. З. Демьянков]. — Вып. 17 : Теория речевых актов. — М. : Радуга, 1986. — С. 22—130.
136. Остин Дж. Л. Чужое сознание / Дж. Остин // Философия, логика, язык ; [общ. ред. Д. П. Горский, В. В. Петров]. — М. : Прогресс, 1987. — С. 48—96.
137. Паперно И. Самоубийство как культурный институт : монография / Ирина Ароновна Паперно. — М. : Новое литературное обозрение, 1999. — 256 с.
138. Пачковський М. Народний похоронний обряд на Русі / М. Пачковський // Sprawozdane gimnazji akademічної у Львові за 1902/3. — Л., 1903.
139. Повести о начале Москвы / [ред. М. А. Салмина]. — М. : Наука, 1974. — 271 с.
140. Погребальный обряд: Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений : [сб. статей / отв. ред. В. И. Гуляев, И. С. Каменецкий, В. С. Ольховский]. — М. : Восточная лит-ра РАН, 1999. — 248 с.
141. Потеня А. А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях / А. А. Потеня // Древности : Археол. вестник, изд. Моск. археол. о-вом. — 1867. — Май — июнь. — С. 97—106.

142. Пошивайло І. В. Феноменологія гончарства. Семіотико-етнологічні аспекти : монографія / Ігор Володимирович Пошивайло. — Опішне: Українське народознавство, 2000. — 432 с.
143. Проблематика смерти в естественных и гуманитарных науках : статьи и тезисы докладов научной конференции, 16-17 февраля 2000 года. — Белгород : Изд-во БГУ, 2000. — 158 с.
144. Пропп В. Морфология волшебной сказки / Владимир Яковлевич Пропп. — М. : Лабиринт, 2001. — 144 с.
145. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники / Владимир Яковлевич Пропп. — М. : Лабиринт, 2004. — 176 с.
146. Равдоникас В. И. История первобытного общества / Владислав Иосифович Равдоникас. — Л. : Издательство Ленинградского государственного университета, 1939. — Ч. 1. — 287 с.
147. Равинский Д. К. Городская мифология / Д. К. Равинский // Современный городской фольклор. — М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2003. — С. 409—420.
148. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н.э. / Дмитрий Сергеевич Раевский. — М. : Языки славянских культур, 1985. — 256 с.
149. Ричков М. О. Реконструкція минулого в археології / М. О. Ричков // Археологія, 1997. — №3. — С. 93—100.
150. Роменец В. А. Жизнь и смерть. Постигание разумом и верой : монография / Владимир Андреевич Роменец. — К. : Либідь, 2003. — 232 с.
151. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси : монография / Борис Александрович Рыбаков. — М. : Наука, 1987. — 783 с.
152. Рыжов К. В. Кто есть кто в мире религий / Константин Владимирович Рыжов. — М. : Вече, 2008. — 704 с.
153. Свенціцький Іл. Похоронні голосіння. Передмова / Іларіон Свенціцький // Етнографічний збірник НТШ. — Л., 1912. — Т. XXXI—XXXII.

154. Світельська В. Поліський поховальний обряд (із досвіду картографування) / В. Світельська // Древліани. Збірник статей і матеріалів з історії та культури Поліського краю. — Випуск 1. — Л. : Інститут народознавства НАН України, 1996. — С. 201—208.
155. Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале средневековья / В. В. Седов // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М. : Наука, 1990. — С. 170—179.
156. Семёнов Ю. И. Как возникло человечество : монография / Юрий Иванович Семёнов. — М. : Наука, 1966. — 567 с.
157. Серль Дж. Основные понятия исчисления речевых актов / Дж. Серль, Д. Вандервекен // Новое в зарубежной лингвистике. — Вып. 18: Логический анализ естественного языка. — М., 1986. — С. 242—265.
158. Серль Дж. Что такое речевой акт? / Дж. Серль // Новое в зарубежной лингвистике ; [сост. и вступ. статьи И. М. Кобозева, В. З. Демьянков]. — Вып. 17: Теория речевых актов. — М., 1986. — С. 151—169.
159. Синиця Є. В. До проблеми інтерпретації поховальних пам'яток в археології / Є. В. Синиця // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія «Історія, економіка, філософія». — Вип. 5. — К., 2001. — С. 335-343.
160. Синиця Є. В. Питання топографії поховальних пам'яток V-VII ст. у Верхньому Подніпров'ї / Є. В. Синиця // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. — Серія «Історія». — Вип. 40. — К., 1998. — С.16—18.
161. Синиця Є. В. Похоронний обряд слов'ян південно-східної Європи V—VII ст. : дис. ... канд. істор. наук : 07.00.04 / Синиця Євген Валентинович. — К., 2003. — 248 с.
162. Скворцов-Степанов И. И. Избранные атеистические произведения / Иван Иванович Скворцов-Степанов. — М. : Наука, 1959. — 568 с.

163. Славянские древности. Этнолингвистический словарь / [ред. Н. И. Толстой]. — М. : Международные отношения. — Т. 1, 1995. — 576 с.; Т. 3. — 689 с.; Т. 4, 2004. — 693 с.
164. Смерть как феномен культуры : сборник статей ; отв. ред. В. А. Семенов — Сыктывкар : Сыктывкарский государственный университет, 1994. — 187 с.
165. Смирнов Ю. А. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения / Юрий Александрович Смирнов. — М. : Восточная литература РАН, 1997. — 297 с.
166. Смирнов Ю. А. Морфология погребения. (Опыт создания базовой модели) / Ю. А. Смирнов // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. — М. : Наука, 1990. — С. 216—224.
167. Смирнов Ю. А. Мустьерские погребения Евразии: Возникновение погребальной практики и основы тафологии / Юрий Александрович Смирнов. — М. : Наука, 1991. — 340 с.
168. Смирнов Ю. А. Погребение как объект формального анализа / Ю. А. Смирнов // Краткие сообщения Института археологии.— 1977. — Вып. 148. — С. 16—23.
169. Смирнов Ю. А. Тафология: Попытка системного подхода / Ю. А. Смирнов // Человек и его природное окружение в древности и средневековье ; [под ред. А. К. Станюкович]. — М., 1985. — С. 17—23.
170. Смирнов Ю. А. О роли обыденного сознания в археологической реконструкции: погребальный обряд / Ю. А. Смирнов, М. В. Тендрякова // Краткие сообщения Института археологии. — 1990. — Вып. 201. — С. 68—73.
171. Снесарев Г. П. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии / Г. П. Снесарев // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958—1961 г. Ч. 2. Памятники средневекового времени. Этнографические работы ; [ред. С. Толстов, Е. Неразик]. — М. : АН СССР, 1963. — С. 155—204.

172. Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям / Алексей Николаевич Соболев. — Сергиев Посад, 1913 — 212 с.
173. Соколова А. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда / А. Соколова // Антропологический форум. — №15. — СПб., 2011. — С. 187—202.
174. Соловьева Г. Ф. Славянские курганы близ с. Демьянко / Г. Ф. Соловьева // Советская археология. — М. : Издательство Академии наук СССР, 1967. — №1 — С. 15—19.
175. Старшая Эдда / [ред. О.А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский] — СПб. : Наука, 2006. — 198 с.
176. Страна вечности // Уфимские епархиальные ведомости. —2006. — № 2—3. — С. 9—10.
177. Суворова О. С. Личностное знание о смерти: пути формирования, смысл и значение / О. С. Суворова // Идея смерти в российском менталитете. — СПб. : РХГИ, 1999. — С. 48—63.
178. Сушко В. А. Потойбічний світ в українських світоглядних уявленнях / В. А. Сушко // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. — Х. : НМЦ «СД», 2004. — Вип.7. — С. 58—65.
179. Сушко В. А. Семантичні аналогії понять «хата» та «домовина» (за матеріалами поховальної обрядовості Слобожанщини) / В. А. Сушко // Збірник наукових праць ХНПУ ім. Г.С. Сковороди. Серія «Історія та географія». — Х., 2006. — Вип. 21—22. — С. 15—17.
180. Тмарченко Н. Д. Событие / Н. Д. Тмарченко // Литературоведческие термины (материалы к словарю). — Вып. 2. — Коломна, 1999.
181. Тарасевський П. Похоронні звичаї й обряди в селі Щебекині, Білгородського пов., Курської губернії // Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди : Етнографічний збірник. — Л., 1912. — Т. 32. — С. 403—424.

182. Тарасевський П. Про голосіння в с. Щебекині, Курської губернії // Свенціцький І. Похоронні голосіння : Етнографічний збірник. — Л., 1912. — Т. 31. — С. 29—33.
183. Тойнби А. Дж. Постижение истории : сборник ; [пер. с англ. Е.Д. Жарков; сост. А. П. Огурцов; вступ. ст. В. И. Уколова] / А. Дж. Тойнби. — М. : Прогресс. Культура, 1996. — 607 с.
184. Токарев С. А. Религия в истории народов мира : монография / Сергей Александрович Токарев. — М. : Политиздат, 1986. — 575 с.
185. Токарев С. А. Ранние формы религии : монография / Сергей Александрович Токарев. — М. : Политиздат, 1990. — 622 с.
186. Токарчик А. Мифы о бессмертии ; [перевод с польского Л. В. Васильев; ред. и предисл. П. С. Гуревич]. — М. : Прогресс, 1992. — 240 с.
187. Толстая С. М. Мир живых и мертвых: формула существования / С. М. Толстая // Славяноведение. — М. : Наука, 2000. — Вып. 6. — С. 14—20.
188. Толстой Н. И. Перевоначивание предметов в славянском погребальном обряде / Н. И. Толстой // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М. : Наука, 1990. — С. 98—106.
189. Толстой Н. И. Вторичная функция обрядового символа / Н. И. Толстой // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. — М., 1995. — С.167—184.
190. Толстой Н. И. Из грамматики славянских обрядов / Н. И. Толстой // Σημειωτική. Труды по знаковым системам ; [отв. ред. Ю. Лотман]. — Тарту : изд-во Тартуского ун-та, 1982. — Т. 15. — С. 57—71.
191. Топоров В. Н. Древняя Москва в балтийской перспективе // В. Н. Топоров / Балто-славянские исследования ; [отв. ред. Вяч. Вас. Иванов]. — М. : Наука, 1982. — С. 3—61.
192. Топоров В. Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания / В. Н. Топоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М. : Наука, 1990. — С. 47—62.

193. Топоров В. Н. К реконструкции одного цикла архаичных мифопоэтических представлений в свете «Latvju dainas» (к 150-летию со дня рождения Кр. Барона) / В. Н. Топоров // Балто-славянские исследования ; [отв. ред. Вяч. Вас. Иванов]. — М. : Наука, 1986. — С. 29—58.
194. Топоров В. Н. Конные состязания на похоронах / В. Н. Топоров // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. — М. : Наука, 1990. — С. 13—37.
195. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ : монография / Владимир Николаевич Топоров. — М. : Прогресс, 1995. — 624 с.
196. Топоров В. Н. О ритуале: Введение в проблематику / В. Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках : сборник статей ; [под. ред. Е. М. Мелетинского]. — М. : Наука, 1988. — С. 5—60.
197. Труды Этнографическо-статистической экспедиции в Юго-Западный край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. — Т. III. — СПб., 1872.
198. Тэрнер В. Символ и ритуал / Виктор Тэрнер. — М. : Наука, 1983. — 277 с.
199. Українські народні казки в записах, переказах та публікаціях українських письменників / упоряд., літ. обробка, вступ. слово та примітки Л. Дунаєвської. — К. : Радянська школа, 1990. — 512 с.
200. Ульяновская С. В. Уявлення про духовну сутність людини в контексті поховальної обрядовості / С. В. Ульяновська // Народна творчість та етнографія. — 1989. — № 3. — С. 34—40.
201. Философский энциклопедический словарь ; [ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев]. — М. : Советская энциклопедия, 1983. — 836 с.
202. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фред ; [пер. с нем. М. В. Вульф]. — СПб. : Азбука-классика, 2005. — 256 с.
203. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра / Ольга Михайловна Фрейденберг. — М. : Лабиринт, 1997. — 448 с.

204. Хлобыстина М. Д. Древнейшие могильники Восточной Европы как памятники социальной истории / М. Д. Хлобыстина // Археологические изыскания. — Вып. 8. — Спб., 1993. — 148 с.
205. Хомич Л. В. Представления ненцев о природе и человеке / Л. В. Хомич // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. — Ленинград, 1976. — С. 16—30.
206. Христианство : энциклопедический словарь ; [ред. С. С. Аверинцев]. — Т. 2. — 671 с.
207. Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти: История, физиология и психология проблемы смерти ; [пер. с нем. Р. Златинский]. — М. : Энигма, 1997. — 144 с.
208. Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни / Т. В. Цивьян // Этнические стереотипы поведения. — Ленинград : Наука, 1985. — С. 154—178.
209. Черв'як К. Дослідження похоронного обряду / К. Черв'як // Етнографічний вісник. — К., 1927. — Кн. 5. — С. 143—178.
210. Чистов К. В. К вопросу о магической функции похоронных причитаний / К. В. Чистов // Историко-этнографические исследования по фольклору : Сб. памяти С. А. Токарева ; [сост. В. Я. Петрухин]. — М. : Восточная литература, РАН, 1994. — С. 38—45.
211. Чистов К. В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые проблемы и перспективы) / К. В. Чистов // Обряды и обрядовый фольклор.— М. : Наука, 1982. — С. 101—113.
212. Чистов К. В. Севернорусские причитания как источник для изучения крестьянской семьи XIX века / К. В. Чистов // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. — М. : Наука, 1977. — С. 173—185.
213. Чистяков В. А. Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. / В. А. Чистяков // Обряды и обрядовый фольклор. — М. : Наука, 1982. — С. 114—127.

214. Чхартишвили Г. Ш. Писатель и самоубийство : монография / Григорий Шалвович Чхартишвили. — М. : Олма-Пресс, 2000. — 576 с.
215. Шалак О. «Висип мені, мати, високу могилу...» (уявлення про смерть і потойбічний світ, відображені в українському фольклорі) / О. Шалак // Берегиня. — 2002. — Число 2. — С. 27—32.
216. Шейн П. В. Великорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т.п. / Павел Васильевич Шейн. — СПб. : Академия наук, 1900. — 834 с.
217. Шекерик-Доників П. Похоронні звичаї й обряди в селі Головах, Косівського повіта // Гнатюк В. Похоронні звичаї й обряди : Етнографічний збірник. — Л., 1912. — Т. 32. — С. 252—288.
218. Шрадер О. Индоевропейцы / Отто Шрадер. — 2е издание. — М. : Едиториал УРСС, 2003. — 216 с.
219. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии / Лев Яковлевич Штернберг. — Л. : Издательство института народов Севера ЦИК СССР, 1936. — 584 с.
220. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры / [отв. ред. К. Чистов]. — М. : Наука. — 562 с.
221. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов : монография / Карл Густав Юнг. — М. : Харвест, 2005. — 400 с.
222. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия ; [пер. Т. С. Драбкина] / Ирвин Ялом. — М. : Класс, 1999. — 576 с.
223. Ящуржинский Х. П. Остатки языческих обрядов, сохранившиеся в малорусском погребении / Ящуржинский Х. П. // Киевская старина — К. : Типография Императорского Университета Св. Владимира, 1890. —Т. XXVIII. — С. 130—132.
224. Ariès P. Images of Man and Death / Philippe Ariès. — Cambridge : Mass, 1985. — 271 p.

225. Biegeleisen H. Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego / Henryk Biegeleisen. — Warszawa : Dom Książki Polskiej S-ka Akc., 1930. — 251 s.
226. Buchowski M. Etnologiczna interpretacja obrzędów przejścia / M. Buchowski // LUD. — 1985. — T. 69. — Wrocław : Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. — s. 63—74.
227. Doerr E. Bestattungsformen in Ozeanien. Inaugural-Dissertation / Elizabeth Doerr. — Vienne, 1935. — 459 p.
228. Hoppal M. Genre and Context in Narrative Event. Approaches to Verbal Semiotics / M. Hoppal // Genre, Structure and Reproduction in Oral Literature. Ed. L. Honko / V. Voigt. — Bud., 1980. — p. 107—128.
229. Kastenbaum R. The Psychology of Death / R. Kastenbaum, R. Aisenberg. — New York : Springer, 1972. — 318 p.
230. Kübler-Ross E. On Death and Dying / Elisabeth Kübler-Ross. — New York : Macmillan, 1970. — 288 p.
231. Leach E. Kultura i komunikowanie / Edmund Leach. — Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010. — 144 s.
232. Leroi-Gourhan A. Dictionnaire de la Préhistoire / André Leroi-Gourhan. — Paris : Presses universitaires de France, 1988. — 255 p.
233. Mansikka V. J. Die Religion der Ostslaven / Viljo Johannes Mansikka // I. Quellen. FFC № 43. — Helsinki : Suomalainen Tiedeakatemia, 1922. — 408 s.
234. Meaning of death / Edited by Herman Feifel. — New York : The Blakiston Division, McGraw-Hill Book Company, 1959. — 351 p.
235. Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee / Wilhelm Schmidt. — Münster i. W. : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954. — 734 s.
236. Schrader O. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas. 2. verm. & umgearb. Aufl. hrsg. von A. Nehring / Otto Schrader. — Berlin/Lpz., 1917-1929. — 2 vols. X, 672, VI. — 862 p.

237. Spenser H. *Zasady socjologii, streszczenie*; przeł. A. Wróblewski / Herbert Spencer. — Warszawa : ARCTA, 1907. — 167 s.
238. *The Thanatology Community and the Needs of the Movement* / Edited by Elizabeth J. Clark. — New York, London, Norwood (Australia), 1992. — 128 p.
239. Turner V. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* / Victor Witter Turner. — New York : Cornell University Press, 1967. — 405 p.
240. Van Gennep A. *Les Rites de passage* / Arnold van Gennep. — Paris : Picard, 1909. — 198 p.
241. Voigt V. *The Text of the Folktale and its Semantics* / V. Voigt // *Le conte, pourquoi? comment?: Actes des Journées d'études en littérature orale, Paris, 23-26 mars 1982 (analyse des contes, problèmes de ... internationaux du C.N.R.S)* ; [Ed. G. Calame-Griaule, M. Chiche]. — P. : Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1984. — p. 169—184.
242. Vovelle M. *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours* / Michel Vovelle. — Paris : Gallimard, 1983. — 793 p.
243. Wundt W. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Bd. II. Mythos und Religion* / Wilhelm Wundt. — Leipzig, 1906. — 504 s.
244. Zelenin D. *Russische (ostslavische) Volkskunde* / Dmitriï Konstantinovich Zelenin. — Berlin; Leipzig : W. de Gruyter & Co., 1927. — 424 s.

ДОДАТКИ

Додаток 1

«Мне было 42 года, когда у меня умер муж. Я осталась одна с маленьким, 4 годика, больным ребенком. Для меня это было большое горе. Я очень плакала. Ходила в черных одеждах и после 40 дней. Я разговаривала с мужем. Ставила фотографию и ела перед фотографией, и рассказывала ему все. Люди говорили, что иногда покойники приходят. Если честно, я хотела, чтобы муж пришел. И он начал приходить. Я его видела как наяву. Он с нами садился за стол, иногда — ложился со мной. Сначала было по ночам. Я ему говорила, как мне плохо без него, а эта истота отвечала: «И мне плохо без тебя». Говорила, что очень люблю и не могу забыть, а оно отвечает: «И я». Потом и днем я стала его видеть. Сын тоже видел его. И оно душило Сашу. А Саша просил: «Не надо, папочка». Были в институте с сыном, то люди боялись с нами спать в одной комнате, в больницу в одной палате с нами никто не хотел селиться. Нам оно не вредило, только Сашу душило. Потом эта тварь начала надо мной издеваться. Выкручивала мне тело, особенно лицо. Утром я просыпалась обессиленная, и ставила свое лицо на место, оно болело. Я пошла в церковь. И как-то сказала своему мужу: «Я тебя не заставляла умирать, я не посылала тебя в Афганистан, в Чернобыль, не из-за меня ты потерял здоровье. Умер — значит умер. Не приходи больше к нам». Сказала в грубой форме. И все, хождения закончились. В мире говорят, что я его приплакала. Надо делать все здраво».

Записано від Русанової Марини, 1950 р.н., м. Біла Церква, пенсіонерка.

Додаток 2

«Я приносила подання Хазяїну і Хазяйці кладовища. Раніше приносили йому мед, борошно, яйця, обов'язково м'ясо. Зараз приносять, що сам любиш. Я приносила Хазяїну коньяк і сигари, Хазяйці — цукерки. Треба, щоб хороші були, такі, що ти сам любиш».

Записано від Ковальчук Наталії, 1982 р.н., м. Біла Церква, працівник освітньої сфери.

Додаток 3

«Якось я була на кладовищі дуже-дуже рано. Це було влітку, зовсім на світанку. Кладовище знаходиться в центрі міста, місто ще спало, довкола тихо. Близько четвертої ранку чи пів на п'яту — не пізніше. Довкола кладовища лише прищвинтарні господарські приміщення, фірми з виготовлення пам'ятників, ритуальні служби, жодних людських поселень, жител. Я зайшла на верхню алею кладовища, і тут з глибини алеї донісся дитячий плач. Такий, як плаче дитина років 3-4, коли капризує і чогось вимагає. Я залякла: звідки тут дитина о такій годині, сама, на кладовищі. Щоправда, дитини і так і не обачила, хоча вдивлялася туди, звідки доносився плач, і потім навіть шукала її, але нікого не було. Жодного сліду чиєїсь присутності. Я тоді неймовірно перелякалась — настільки це було неочікувано і не підлягало жодному логічному поясненню».

Записано від Новохацької Юлії, 1986 р.н., м. Київ, працівник освітньої сфери.

Додаток 4

«Було літо. Надвечір якогось спекотного липневого дня. Ми були в Білій Церкві на єврейському кладовищі. Ще не темно. Кругом хащі. Високі жовті квіти. Спокій. Плаче пташка. Шукаємо пташку, що плаче. Її чути звідусіль. Але не видно. Вона полохлива. Наприкінці довгої алеї в смітті з трави лежить чорна собака. Я гладжу її. Вона крутить хвостом, але не підводиться. Вона вагітна. У неї такі спокійні очі. М. каже, що вона прийшла до когось. Ми гладимо собаку. Вона раптом встає і біжить кудись звідси, ніби чимось сполохана. А за моєю спиною щось блимає, горить. Підходимо. Це свічка в скляній посудині з отворами. Хто запалив її? Кого ми не почули і не побачили? Не можна було підійти безшумно повз наші спини. Якщо хтось підходив, то,

мабуть, не тільки запалив і пішов, а стояв. Чому втікла собака? Можливо, це... Хоча М. каже, що на кладовищі найстрашніше — це живі люди. І вона права».

Записано від Федосеєвої Анастасії, м. Київ, 1985 р.н., перекладач.

Додаток 5

«Якось ми прийшли на кладовище пізно ввечері, близько 7-8 години. Була пізня осінь, здається, дуже темно. Була негода. Дощу не було, піднявся сильний вітер, було холодно. Краще було б бути в дома в таку погоду. Ми піднялися на найвищу алею, та, яка найближча до крематорію. І як тільки увійшли крізь ворота, почули з глибини алеї цокіт жіночих підборів. Алея та густо засаджена деревами, хащі просто. І тут це цокання, в таку негоду. Алея заасфальтована, цокіт було чутно дуже виразно. Ми залякли, взяли за руки, і просто мовчки стояли, не рухаючись. Звук каблуків наближався, наче хтось йшов прямо на нас дуже швидко, ледве не біг. І дуже-дуже близько від нас зупинився. Так продовжувалося якусь мить, а потім цей звук дуже стрімко почав віддалятися назад — у глиб могил. Так, ніби хтось підійшов до нас майже упритул, постояв, і стрімголов побіг назад. Було дуже моторошно. Ми обоє впевнені, що нікого не бачили. Не могла бути людина в таку негоду і в такий час там. Ще й жінка. Ще й на підборах. І підійти до нас, а потім втікти — дуже моторозна історія. Ми довго не могли оговтатись».

Записано від Новохацької Юлії, 1986 р.н., м. Київ, працівник освітньої сфери.

Додаток 6

«До мене в Білу Церкву приїхала подруга. І ми пішли гуляти до річки. Це було якраз напередодні Щедрого вечора. Коли ми поверталися додому, з певного місця нас почав переслідувати неприємний запах, схожий на сміттєзвалище. Він був дуже нав'язливий і відчутний не з якогось певного місця, а так, ніби йшов за нами. Аж до самого дому. І моя подруга звернула на це увагу. І розповіла, як нещодавно з чоловіком відпочивала на Чернігівщині і

прямо посеред природи, засніженому полі, при температурі -15 градусів раптово відчула запах свіжої землі, як сказала моя подруга — «могили», промайнула в них обох перша думка. Хоча нічого подібного поблизу і бути не могло. І такий само цей запах був нав'язливий і ніби ідучий за ними слідом. Ми зійшлися на тому, що це недаремно. Що це духи, духи померлих чи якісь сутності, не надто дружелюбні. Я чула, що часто по запаху визначають близькість смерті, чиясь неспокійну душу чи інші невидимі для людського ока істоти».

Записано від Олексієвої Дарини, 1986 р.н., м. Біла Церква, працівник бібліотеки.

Додаток 7

«Кладовище це за містом. Поблизу лише траса на Київ і заправка. Це було восени, я поїхала туди незадовго до заходу сонця. Деякий час пробувши там, я трохи змерзла, уже були перші морози. Я вирішила піти на заправку за кавою, трохи зігрітися. Це була пізня осінь. Така, що на деревах вже зовсім немає місця. Кладовище те захаращене, старе, маленьке зовсім, через голі дерева всі стежки на кладовищі видно як на долоні. І того дня я там була одна. Там майже ніколи немає людей. Коли я повернулася із заправки назад на кладовище, вирішила покурити. Не знаю, чи є заборона курити на кладовищі, якась забобонна заборона, я маю на увазі, але я завжди курю. І тут виявилось, що в мене немає сигарет. Хоча були і я вже курила до того, як піти за кавою на заправку. Я вирішила, що забула їх на тому місці, де була весь той час. Підійшовши до могили, до якої я приходила, я побачила, що сигарет там немає, натомість пачка лежала метрів 3 від могили — там, де я не проходила. Усі сигарети з неї були висипані, переламані надвоє і складені у формі хатинки — як складають дрібні галузки на багаття. А сама пачка була дуже розтерзана і підірвана якимось дивним способом: вона вся була у скрізних отворах, чи то вирізаних ножицями, чи то пропалених, але слідів горіння по їхнім краям не було. Дуже акуратні і рівні. Поки я відлучалася за кавою, минуло близько 10

хвилин, я нікого не зустрічала дорогою, нікого не бачила на кладовищі потому. Якби хтось приходив — його неможливо було б не помітити. Та й сам спосіб «розправи» з моїми сигаретами виглядав більш ніж дивно. І ще мені тоді стало страшно. Ні, не з якоїсь причини, а просто те місце було сповнене якимось всеохоплюючим жахом. І хоча у мене ще були плани лишитись, я одразу звідти пішла».

Записано від Загребельної Оксани, 1991 р.н., м. Біла Церква, м. Київ, студентка.

Додаток 8

«Я в той день шла з роботи і назустріч мені циганка, двоє. Спитали, як пройти в женську консультацію. Я їм розказала, що туди вийдете, там завернете — і побачите. Вони мене дуже благодарили, кажуть, що ніхто їм не хотів казати, як пройти. Я перша зупинилася. І одна циганка мені каже: «У вас в домі буде покойнік». Ну я і подумала, що це мама або батько, вони такі були вже в возрасті. Але це ж не у мене дома, а у них — в селі. Боже ж мій, я тоді і не знала, і не підозревала, що це Слава може померти (чоловік). Іду додому, і назустріч мені ті само циганки. І знов питають, як їм пройти. Я сказала. А одна мені говорить: «Бачу, у вас горе случилось. Ви придивіться за вашим сином, який на чоловіка покойного похож». А в моєму понятті на Славу младший схожий, так всі привикли. Я за Влада — і по всім врачам. Нічого не нашли. Як тут Вова, старший, заболів. І такі симптоми, як у Слави температура 37,5 і не спадає. І більше нічого. Провірили — а причина, як і у Слави: запломбирований зуб, гайморит, і немає вихода гною нікуди інаше, як у мозг. От ті циганки наперед сказали».

Записано від Нестеренко Людмили, 1948 р.н., м. Біла Церква, пенсіонерка.

Додаток 9

«Коли Лена родила Машеньку, а вже було відомо, що вона хворенька, і порок серця у неї — ну, все рівно рішили рожать. Лена так рішила. Вчені давали дуже мало шансів. І от в день родів рано вранці я була на балконі і залетіла синичка. Така маленька, і так б'ється у вікно, б'ється. І вилетіти не може. Я її зловила і випустила. Кажуть, що якщо пташка залітає, б'ється у вікно — то на смерть. І як Слава помер, теж пташка у вікно билася. А тут синичка. Так і случилось, померла Машенька на другий день, як родилась».

Записано від Нестеренко Людмили, 1948 р.н., м. Біла Церква, пенсіонерка.

Додаток 10

«У мене фамілія дівча Сініцина, муж мене завжди Сініцою називав. І як він помер, у нас на дачі стара шпаківня була, годинами там ніхто не селився, а тут в год, як він умер — зразу весною там поселились синиці. Я йому кажу: «От, Слава, ти і після смерті мене синицями дразниш»

Записано від Нестеренко Людмили, 1948 р.н., м. Біла Церква, пенсіонерка.

Додаток 11

«Коли мама померла і чекали похорон, у неї відкрився один глаз. Тільки не той, що до хати, а той, що на вулицю. І сестра моя каже: «Це хтось помре, тільки хтось знадвору, не з дому». Ну я і подумала, що хтось чужий. Аж он мій муж помирає. Ну правильно — якби в хату, то хтось з цієї хати, батько. А надвір — то це не хтось чужий, а он мій муж, оказалось. Мама Славу дуже любила, дуже любила, більше ніж мене. Коли ми приїждали, вона його всігди цілувала в лоб. Мене ні, я не дуже до поцілунків. А його любила страшно. І я казала: «От мама, ти так Славу любила, що на той світ його за собою забрала».

Записано від Нестеренко Людмили, 1948 р.н., м. Біла Церква, пенсіонерка.

Додаток 12

«Якось я вирішила викликати душу померлого. Наслухалась перед цим, як це робити. Виждала, щоб дома нікого не було. І вирішила спробувати. Чесно, не дуже вірилось. Але мене з дитинства приваблювали такі речі, усілякі незрозумілі. Треба було накреслити коло, а в ньому ще одне. Написати в одному алфавіт, в іншому — цифри, по колу. В середину поставили голку з ниткою, так, щоб голка була нахилена під кутом 45 градусів. І тримати нитку. Щось потрібно було промовити, якесь римоване заклинання, але я вже не пам'ятаю. Потім задаєш питання: «Есть кто здесь?». І чекаєш. Я зробила, у мене нічого не вийшло. Я так і думала, що нічого не вийде. Вирішила все припиняти, аж раптом голка з ниткою почали рухатись і дуже чітко показали «Да», тобто, що є тут хтось. І далі я з ним спілкувалась, задавала питання, і була дуже чітка відповідь. Так, я взнала, що зі мною говорив хлопчик 5 років, звати Гріша, сам він із Нікополя. Коли я запитала, як він помер, він відповів: «Менингит». І тут я чомусь дуже злякалась. Я знала, що так не можна робити і потрібно завершити розмову, але я зіжмакала листок з колами, порвала, потім спалила, викинула голку з ниткою. Навіть не попрощавшись із хлопчиком. Я дуже була налякана розмовою з ним. Після того у мене в кімнаті відбувалися дивні речі — то вмикалося, то вимикалося світло, часом серед ночі. Я боялася там знаходитись, стала сахатися 5-річних дітей хлопчиків на вулиці. Я молилася, щоб це закінчилося. І тут мені сниться сон, що я в натовпі зустрічаю хлопчика. Який стоїть і плаче. Я підходжу і питаю його, чого він тут, а він мені каже: «Я загубився, відведи мене до мами. Де моя мама?». І ми з ним ідемо шукати його маму. Дорогою я питаю його, як його звати, він каже, що його звати Гріша. Коли я запитала, скільки йому років і звідки він — відповідь уже була очікувана. Ми знайшли його маму, я його їй лишила. Після того усі випадки зі світлом в кімнаті припинилися і страх мене полишив».

Записано від Лук'янчук Наталії, 1986 р.н., м. Біла Церква, працівник освітньої сфери.

Додаток 13

«Мертвая старуха во сне — к тому, что все наладится, разрешится какой-то вопрос, денежный, с выздоровлением или отношения. Мне снилась мертвая пожилая женщина, такая иссохшаяся, на смерть похожа, как рисуют — с явными скулами, оголенной челюстью с зубами. Я тогда очень болела. И вскоре выздоровела. Хотя сон был неприятный. А вот увидеть себя в свадебном платье — к тяжелой болезни. Так странно».

Записано від Забоднянської Галини, м. Біла Церква, 1978 р.н., правціник театру.

Додаток 14

«Перед свадьбою мені снилось, що я перед зеркалом і на мені чорна фата. Я тоді бабуське своїй розказала сон, вона така була, що знала багато такого. Але нічого не сказала, мабуть. Знала і не хотіла казати, а може і не знала. І я тоді встревожилась, но не подумала. Ну от це і було до того, що я вдовою рано стала».

Записано від Нестеренко Людмили, 1948 р.н., м. Біла Церква, пенсіонерка.

Додаток 15

«Мені снилось, що у мене випали всі зуби. З кров'ю. І так це було живо, я навіть біль відчувала і присмак крові. І страх. Коли встала. Побігла до дзеркала дивитися, чи всі зуби на місці. Прийшла в училище і одразу ж розказала подрузі про свій сон. А вона мене насварила, що не можна такі сні до обіду розповідати комусь. Здається, ще якісь практики радила, що б слід було зробити після такого сну, але я не пам'ятаю. Ну так і трапилось — ввечері помер мій двоюрідний брат».

Записано від Олійник Мар'яни, 1986 р.н., м. Біла Церква, викладач.

Додаток 16

«Коли матері, бабуське, було погано, вона аж вся синіти почала, глаза закотилися, захрипіла і замовкла, я почала кричати. Щіпала її, штурхала, трясла. Вона ожила. І якраз скоро приїхала скоро. Коли я спитала, що з нею було, мені сказали, що от те саме — підходило. З того часу вона вже п'ятий рік живе, уже скоро їй сто год. І живе, хоч і не хоче вже жити. І я біля неї прив'язана. Ото кажуть, що як вмираючу людину не пустити вмерти, то вона потім довго живе і мучиться. Лучше б вона тоді вмерла своєю смертю. Але я тоді так злякалась, не знаю, нащо я це зробила».

Записано від Макаренко Раїси, 1954 р.н., м. Біла Церква, домогосподарка.

Додаток 17

«Перед тим, як померла бабка, за тиждень чи два, в хаті, в дальній кімнаті серед ночі щось починало булькати, квакати, рипіти. З одного і того самого місця, з-під ліжка. Боялися там ночувати. Світло включали, все переглядали, нікого під ліжком не було. Думали, яка жаба в хату вскочила чи що. Хоча то було набагато більше за жабу і страшніше. Навіть священика кликали. Але, мабуть, то на смерть було».

Записано від Русанова Олександра, 1992 р.н., м. Біла Церква, працівник театру.

Додаток 18

«А какие у нас поверья? Да они всегда носят полушутливый характер. Потому что само отношение к смерти полушутливое. Ну вот нельзя класть нового больного на койку, где только что кто-то умер. Если у больного, не контролирующего себя (т.е., в коме, например), пальцы складываются в «фигу» — это не к добру. Перемены погоды резкие — к инсультам и инфарктам, это физиологически обусловлено. Праздники — к ножевым и огнестрельным ранениям, это тоже не суеверие, это факт».

Записано від Пермінова Євгенія, 1980 р.н., м. Київ, лікар-реаніматолог.

Додаток 19

«Ото як дядько Міша напився таблеток і потім помер в реанімації, його там же до похорон, у районці, готували, хоронили потім у рідному селі, як православного ж, напевно».

Записано від Макаренко Лесі, 1988 р.н., с. Черкас, Білоцерківського району, домогосподарка.

Додаток 20

«Невідомо, чи насправді вона померла через самогубство, так казали люди, але рідні усіляко приховували. Хоронили її звичайно, на кладовищі поруч із родичами, священник був на похоронах, читали над нею канони, на голові була стрічка з написом про Царство небесно, в руках — церковна свічка, жодного неупередженого ставлення».

Записано від Щирої Оксани, 1986 р.н., м. Київ, працівник офісу.

Додаток 21

«Мій брат двоюрідний як повісився, тільки ото в міліції записали причину смерті. А так його і батюшка відпівав, і хоронили по православному обряду, як положено».

Записано від Нечипоренко Володимира, 1975 р.н., м. Біла Церква, працівник сфери торгівлі.

Додаток 22

«Ми нічого не робили. Все — і обмити, і вдіти, і обід приготували, і могилу викопали — все-все спеціальна контора робила, тільки гроші плати».

Записано від Макаренко Лесі, 1988 р.н., с. Черкас, Білоцерківського району, домогосподарка.

Додаток 23

«Сусіди нашого діда допомогли рити могилу, вони навіть ніколи толком не знакоми були. Але допомогали, і на обіді потім присутствовали».

Записано від Мовчан Галини, 1965 р.н., м Біла Церква, вчитель ЗОШ.

Додаток 24

«Я повісила на дверях вишитий платок і на двері під'їзда рушник, всі з під'їзда заходили, хто просто молча постояв, хто питался утішити, хтось гроші приносив. Сусідка знизу. Ми з нею ніколи і не общались, так мені допомгла, і всіх зустрічала, і все організувала, бо я не при собі була, вобще нічого не помню. Всі-всі приходили, хтось щось там мене утішити питався, так стояли розказували про чоловіка, яка він був людина, всі його дуже любили».

Записано від Князевої Надії, 1950 р.н., м. Біла Церква, пенсіонерка.

Додаток 25

«Мы всю ночь сидели и говорили, о том, какой она была в детстве, как гостила у бабушки с дедушкой, о школе, об университете, о ее мечтах, о том, чего она достигла, чего хотела, какой была. Каждый вспоминал что-то свое, делились воспоминаниями, смотрели фотографии».

Записано від Кондрашової Олени, 1984 р.н., м. Біла Церква, працівник сфери послуг.

Додаток 26

«Да куда нам было еще с этими приготовлениями справиться! Все так внезапно произошло, сразу столько родственников пошло, все с работы посыпались, и готовиться, и всех оповестить, и — ой, столько суеты, столько горя... милиция, когда констатировала смерть, дала на номер какого-то дяденьки, он приехал и сам готовил Славу, помыл, одел, ломал ему ноги, потому что они у него окоченели и не сгибались, чтобы положить ровно в гроб».

Записано від Грязнової Тетяни, 1954 р.н., м. Біла Церква, працівник бібліотеки.

Додаток 27

«Нам тело привезли из морга уже обмытое, Оля только помогала волосы расчесать и уложить, немного подкрасили губы и пудру. Сами одели ее и уложили в гроб».

Записано від Кондрашової Олени, 1984 р.н., м. Біла Церква, працівник сфери послуг.

Додаток 28

«Настеньку хоронили в свадебном платье, распустили волосы, вокруг головы была повязана белая лента и фата, и вся она была украшена как невеста».

Записано від Саламахи Андрія, 1983 р.н., м. Біла Церква, працівник банківської сфери.

Додаток 29

«Да, зупиняли часи. І свічки зажигали, і ще покійнику в руки свічку ложили».

Записано від Пишненко Надії, 1986 р.н., м. Біла Церква, домогосподарка.

Додаток 30

«Все в оселі простинями завісили — зеркала, мебель, там де можна відблиск побачити, щоб душу там не залишити».

Записано від Годованої Олесі, 1968 р.н., м. Біла Церква, працівник сфери освіти.

Додаток 31

«Кладбище разбито на секторы по возрасту покойников — детская аллея, есть сектор военных захоронений, сектор мусульман, иудеев, в основном семейные захоронения, склепы, фамильные — они размещены сразу у входа, центральная аллея, там мэра города похоронен. Там самые дорогостоящие места, но мы уже там не хороним, только подхораниваем к семейным могилам. Ну, вот мэра города три года назад похоронили, пришлось занять немного центральной аллеи и места у моей сторожки».

Записано від Марка Вельмана, 1948 р.н., м. Біла Церква, наглядач кладовища.

Додаток 32

«А что у нас тут может бывать? Ну бомжи как-то жили там, ближе к полю, ночевали в сторожке. Пугали людей иногда, пока их не поразгонял. Кошелек несколько раз находил, еще какие-то вещи после поминальных дней. Разгонял молодежь, два года тому устраивали здесь посиделки».

Записано від Марка Вельмана, 1948 р.н., м. Біла Церква, наглядач кладовища.

Додаток 33

«Еще как только садишься в ночную смену пить чай и падает что-то со стола, вот обязательно кого-то тяжелого привезут. Такие совпадения почти всегда. Только все приготовил, накрыл, и тут же сообщают о поступлении к нам».

Записано від Пермінова Євгенія, 1980 р.н., м. Київ, лікар-реаніматолог.

Додаток 34

«Иногда перед сменой, если меня не покидает волнение, предчувствие, я открываю любую книгу из полки ан любой странице и читаю первое

попавшееся предложение. По нему я как-то внутренне сужу, какой может быть исход дня, что меня ожидает».

Записано від Братаненка Олександра, 1980 р.н., м. Біла Церква, лікар-травматолог.

Додаток 35

«Я не іду на зміну, без того, щоб мама сказала: «Щасливо», «Доброго дня, синок», «Удачі». Без цього день буде важким, щось случиться».

Записано від Шинкаренка Вадима, 1984 р.н., м. Біла Церква, лікар швидкої допомоги.

Додаток 36

«Ну вот нельзя класть нового больного на койку, где только что кто-то умер. Если у больного, не контролирующего себя (т.е., в коме, например), пальцы складываются в "фигу" — это не к добру. Почему нельзя? Не знаю, так у нас в отделении говорили всегда».

Записано від Пермінова Євгенія, 1980 р.н., м. Київ, лікар-реаніматолог.

Додаток 37

«Я не пам'ятаю, чого я так тоді сказала про маму. Ми були в сусідньому дворі, я гуляла з якимись дітьми на дetskій площадці, я їх точно не знала, вони були не з нашого двора. І тоді я була з мамой в сорі, чи просто ображалась на щось. І я сказала тим дітям, що вона мені не мама, а мачуха. І що вона сиділа в тюрмі, бо когось вбила. Я не помню, чи я тоді вже ходила в школу, чи ще ні. Але отаке сказала, не знаю чого».

Записано від Костенко Наталії, 1986 р.н., м. Біла Церква, працівник банківської сфери.

Додаток 38

«Жив там такий страшний дід, сам у часному домі. Зразу коло школи. У нього ще окуляри якісь такі були на віршовочке, і така шляпа велика, бриль. І він дуже ругався, як топталась під його вікнами. І ми як ішли з школи додому, щось там казилися — він на нас вибігав і верещав. І ми чогось іще думали, що він в тому домі дітей збирає і ріже їх на кусочки. І солить по баночкам. І по ночам п'є там з них кров. Ми ще пробували позаглядувать в вікна йому. Повисліжувать. І ще ото приходили в школу і розказували, коли його бачили».

Записано від Волинчика Романа, 1988 р.н., м. Біла Церква, працівник торгівлі.

Додаток 39

«Хто мені розповів про бабая? Я була в хрещеної в гостях і її дочка мені пригрозили, що як я там не буду чогось робить чи слухатися, вона мене віддасть бабаю. Сказала, що в шкафу він у неї сидить. Що він волохатий і забирає з собою неслухняних дітей. Як я тоді йшла від них, то плакала. І думала потім, що у нас в шкафу тоже сидить бабай. І боялась його. І сама не відкривала шкаф».

Записано від Заіченко Оксани, 1990 р.н., м. Біла Церква, студентка.

Додаток 40

Я в детстве так боялся этот ковер, который у меня не стене. Вот посмотри, все эти завитушки, узоры — они как глазки, те вон как рожицы, пасть. Я долго не мог уснуть, я помнил каждую его веточку, пятнышко, мне казалося все это живым и что оно шевелится, стоит мне отвести глаза. Такие злые чудовищца, и они на меня всю ночь смотрят. Я накрывался с головой одеялом, чтобы не бояться. — Чего же именно ты боялся? — Ну, не знаю... наверное, все это казалось мне чем-то злым, угрожающим, что они меня схватят ночью. Так кажется. Или даже если просто притронутся — мне это казалось чем-то жутким. Бррр...»

Записано від Козинка Дмитра, 1987 р.н., м. Біла Церква, працівник ІТ-сфери.

Додаток 41

«Рядом с моим домом есть стадион, и возле стадиона трибуны. Внутри этих трибун в советское время был склад инвентаря и разных плакатов советской тематики. В постсовке эти трибуны стали заброшены, и двери закрыли намертво. Позже кто-то угол двери отогнул, и ребенок туда мог пролезть. Сразу родились кучи мифов и страхов насчет внутреннего содержимого. Самый крутой был такой, что вдалеке лежит скелет, а в ноге торчит нож. Естественно, никакого скелета там не было, а мы от страха срались так, что никто туда так и не полез проверить. Только в первой половине здания лазали. Вот так вот».

Записано від Лисеєнка Олександра, 1984 р.н., м. Київ, працівник сфери торгівлі.

Додаток 42

«Ми розповідали страшні історії, про привидів, якимось в дворі. Змайстрували халабуду і сиділи в ній. Розповідали хто які знав. І ще й самі при цьому якимось так говорили навмисно, щоб було страшно. Якісь місця шепотом, в інших — викрикували, вистрибували з місця, щоб надати розповіді якоїсь особливої експресії, щоб було якнайстрашніше від почутого. Дехто ще там навмисно якісь дії нишком робив, аби налякати: пошуршати чимось чи зімітувати якийсь звук, щоб всім було моторошно. Було страшно, але ми всі вищали і сміялися, і чим страшніше було, тим веселіше і приємніше».

Записано від Шадрової Алли, 1988 р.н., м. Біла Церква, студентка.

Додаток 43

«В таборі ми після отбою зашторювали вікна, сдвигали кровати і розказували страшні історії. Про кого ж ми їх розказували, про якусь пікову

даму, яка убивала. Там. Малюєш на асфальті якісь символи, перевернуті сердечки і говориш: «Пікова Дама появись». І називаєш, до кого вона має прийти. І потім дивишся на слідуєчий день, чи є якісь сліди від того рисунка, що малювали, коли визивали. Хотя ні, нікого не називаєш, просто дивишся, чи є слід. Якщо є, начить, пікова дама визвалась, і там, куди веде слід — остуда вона і пішла і значить, там хтось помер. Ще про якусь руку були історії. І про те, що наші вожаті чи то кров з нас п'ють. Шо там тільки не було. Було страшно, хоть ми всі і сміялись до півночі».

Записано від Лень Марини, 1986 р.н., м. Біла Церква, працівник театру.

Додаток 44

«Коли помер Петро, Наташі було років вісім. Він перед цим довго лежав, у нього рак мозку був, і він з півроку лежав не присобі, з головою в нього теж не в порядку стало. І коли сказали, що дедушка помер, в день похорон Наташа забігла в хату, там стояв портрет Петра і сто грам налито було. Вона схватила той портрет, порвала и кричала, що її обманюють, що він не помер. І сказала, що віднесе портрет свиням, щоб її не обманювали».

Записано від Мацюк Людмили, 1976 р.н., м. Київ, працівник сфери торгівлі.

Додаток 45

«Перший раз я була на похоронах і побачила труп, коли померла моя нянька. Мене привели з нею попрощатись. Ну, лежить собі тьотя Ліда і все, помню, мені якось нормально було, я нічого толком не поняла — підішла, її поцілувала. І якось наче так і треба».

Записано від Максимчук Світлани, 1986 р.н., м. Біла Церква, працівник медичної сфери, фармацевт.

Додаток 46

«А я вот помню после первых похорон, которые увидела из окна, месяца два рисовала покойника, только живого в разных ситуациях. Я помню, что слышала от взрослых, что умер молодой парень, его застрелили во дворе, и это повлекло столько шума. А потом я увидела в окно, как его погружали в автобус, гроб с ним. И я про этого парня знала, что он Саша, что ему 24 года и он ездил на мотоциклах. И что у него были светлые волосы и родинка на щеке. И пошло-поехало, сотни рисунков с Сашей в разных ситуациях: Саша на мотоцикле, в магазине, в лесу, с котиками, с птицами, с бабочками, с невестой, с елкой, с сачком, с велосипедом. Мне так было это дико — как это умер человек?!? Как же ж так! Это какая-то выдумка. И я ее вот судорожно исправляла, рисовала напролет сутками. Года 4 мне было или 5, не более, до школы еще (в школу я пошла в 6 лет)».

Записано від Патай Надії, 1975 р.н., м. Біла Церква, працівник дитячого садка.

Додаток 47

«Я еще помню, что тому вот ежу на могилу принесла жвачки. Брат ездил в Польшу с цирковой студией и привез мне импортные жвачки, такая редкость тогда была. И я сочла чем-то очень обязательным отнести их ежу, будто ему они нужнее. И еще мы отсчитывали девятый, сороковой день и приносили еду на могилу и цветочки».

Записано від Макєєнко Світлани, 1989 р.н., м. Біла Церква, викладач танцю.

Додаток 48

«Я помню, ми хоронили всіх, кота якогось, і їжака, і кішка у мене в під'їзді с третього етажна випала, і ми її всі тоді хоронили. Хрести якісь їм ставили на могилах, чи викладали камнями».

Записано від Качан Олександри, 1990 р.н., м. Біла Церква — м. Київ, студента.

Додаток 49

«Маркіз як умер, ми його в коробці з-під обуві похоронили. Богдана і я ще нам ним голосили, як годиться. Потім на дев'ять днів принесли йому канфети. Я ще хотіла йому віск ас принести, нашо йому ті канфети, котові. Но то вже, може, потом йому принесу. Я хотіла його в коробці від Київського торта похоронити. А він тудя не вліз. Пришлось у коробку з сапог його запихнуть. Елі вліз, жирна така ряха, елі ми його донесли».

Записано від Міленіної Наталії, 2002 р.н., м. Київ, школярка.

Додаток 50

«Началось все с того, что мы нашли во дворе труп ежа, его сбила машина. Собрались всем двором, взрослых с нами не было, только дети, было тогда нам лет около 8-10. Мы нашли какую-то коробку, украсили ее цветами, устлали травой или тряпками. Положили туда ежа. Долго выбирали место, остановились на жасминовом кусте за домом. И даже как-то торжественно его несли до того места, оставляли в след за процессией цветы. По-моему, даже пытались изобразить рыдание за этим ежом. Вырывали яму, хоронили, холмик с крестиком — все как положено. Потом мы подхоранивали туда всех, кого только находили — птиц, кошек, у кого умирали домашние животные, даже жуков хоронили, божьих коровок. Всех тоже в коробках, с цветами, даже какие-то предметы им туда ложили. Потом вокруг каждой могилы обкладывали камушками оградку, ухаживали за ними, украшали, ленточками, крестиками, цветами, приносили им туда конфеты. У нас получилось целое кладбище, и мы ухаживали за ним всем двором. Это было очень интересно и даже как-то весело, как сейчас кажется. Когда находили мертвое животное, этому даже радовались, даже специально их искали. Это было очень занимательно — снова устроить похороны, у каждого даже сформировались свои обязанности.

Мальчишки всегда копали ямки, девченки собирали ленточки, цветочки, украшали, даже таблички потом стали делать с надписями с датой смерти или нарисованным портретом голубя, собаки, кошки. Я помню, что я сама рисовала голубя, в профиль, как на могильный памятник, как положено, и внизу дата смерти».

Записано від Замули Віталіни, 1989 р.н., м. Біла Церква, працівник офісу.

Додаток 51

«Біля сьомої школи колись на мотоциклі хлопчина розбився, Андрій Ядудик, там ще на дереві, в яке він врізався, вінок висить. Так туди його однокласники кожен рік приносять квіти, сто грам, в годовщину смерті».

Записано від Дмитраш Наталії, 1975 р.н., м. Біла Церква — м. Київ, працівник сфери освіти.

Додаток 52

«На Свободи біля річки там дом вже давно пустою стоїть, ну і кажуть, що там Той живе, багато хто його чув і взагалі, ні продається він, хотя по всьому городу все застраюють. Я чула, що в цьому зданії хтось когось убив і тепер там духи їх живуть».

Записано від Лук'янець Наталії, 1986 р.н., м. Біла Церква, домогосподарка.

Додаток 53

«При повороті на Сухий Яр, кажуть, там місце прокляте — там якраз от одна дорога на кладбіще, і тут же на перехрестку єврейське. Там постійно аварії, постійно. Воно і не дивно».

Записано від Окіпенка Ярослава, 1973 р.н., м. Біла Церква, водій.

Додаток 54

«Розказували мені, як на Сухому Яру бачили жінку в білому. Там така гора над кладбіщем, прямо так над могилами, вкінці, і казали. Що вона ніби з гори вийшла —вся-вся в білому».

Записано від Чмирук Тетяни, 1988 р.н., м. Біла Церква, працівниця ательє.

Додаток 55

«На проспекте Мира, я тога еще в школу ходил, случилась та ужасная авария. Невеста с женихом ехали расписываться, а раньше эта невеста встречалась с каким-то другим парнем. И этот парень буквально перед ЗАГСом выехал им навстречу на грузовике. Все тогда погибли. Вот на месте том памятный знак и все молодые пары, которые едут в ЗАГС, останавливаются и кладут туда цветы. Обязательно по дороге на роспись, а не обратно».

Записано від Колодія Владислава, 1977 р.н., м. Біла Церква — м. Київ, працівник ІТ-сфери.

Додаток 56

«Когда моя сестра умирала, очень тяжело умирала, мы ее с ПНД уже домой забирали и умирала она здесь. Два последних дня она уже не ела, не пила, не спала, лежала, отвернувшись к стенке, иногда постанывала. И пришла жена брата и, представляешь, стала выпрашивать у нее, не разведутся ли они с братом, все ли будет хорошо. И та уже потому что хотела, чтобы от нее отстали, или и вправду, сказала, что нет».

Записано від Петрашевої Альони, 1973 р.н., м. Біла Церква, працівник іудейської організації.

Додаток 57

«Люди іноді кажуть, що ото як фотографія отвалиться, чи ограда перекосяться, чи дерево після бурі на могилу впаде, то то не к добру, наче

покойник тривожиться. А нам що — ми собі пішли все виправили, щоб порядок був».

Записано від Гайдук Марини, 1970 р.н., м. Біла Церква, працівник ритуальної служби, художник.

Додаток 58

«Якщо це молода незаміжня дівчина, як правило, заказують березу зрубану вибити чи якісь дівочі образи — пташки, лелеки, квітів. Якщо хазяїн помер — можуть заказати дерево з обрубаними вітками. Часто заказують ізобразити те, хто була по професії — лікар там чи футболіст, чи музикант».

Записано від Гайдук Марини, 1970 р.н., м. Біла Церква, працівник ритуальної служби, художник.

Додаток 59

«Якщо приходить смерть, в селі називають «якщо зрушити людину», то тоді вона може довго не померати. — А що значить «зрушити?» — Помішати, от як людина помирає, а над нею починають кричати, смикати її, ну, з переляку, оце називають «зрушити», одним словом — помішати їй померти».

Записано від Макаренко Раїси, 1954 р.н., м. Біла Церква, домогосподарка.

Додаток 60

«Собака в доме воеет — к покойнику, вообще животные себя странно ведут».

Записано від Волошина Володимира, 1986 р.н., м. Біла Церква, працівник банку.

«О, шаровые молнии, которые залетают в дома, — это души умерших. Но приметы никакой не знаю, с этим связанной».

Записано від Муратишева Олександра, 1988 р.н., м. біла Церква, працівник театру.

Додаток 61

«Є Хозяїн кладовища. Ще називають Цар, Батько, Цар Смертей, Вседержитель, Бараш. Це дух-покровитель кладовища, є на кожному кладовищі. Рано чи пізно при практиці стикаєшся з Хазяїном. З Хазяїном кладовища треба не те що б товаришувати, але співпрацювати, якщо будеш до нього добрим, то він добром і от зветься. Є на рік дні, коли його можна задобрити. Дуже часто після досить тривалої практики на кладовищі будь маг стикається з цією сутністю. 19 лютого, 28 октябрю, 7 січня, 21 вересня, 26 листопада, 3 червня, 24 травня, 8 квітня. У ці дні слід піти на той цвинтар, де практикуйте і залишити підношення біля дерева, але не молодого. Раніше лишали мед з борошном, яйця, 7 штук, сире м'ясо чи птицю — півень, курка, серце свиняче. Читається заклинання:

«Твердыни земной отверзлись уста
 Яко пренебрежитель поднимь
 Очи отверзны яко божнице хозяйно
 Обитель, пристань вратищи откровесины
 Тако прими сей дар потребный
 Тако исполни то о чем прошено
 (своими словами излагается просьба).
 Аминь. Азь»

Записано від Стаховської Анастасії, 1986 р.н., м. Біла Церква, працівник сфери послуг.

Додаток 62

«Колись моя співробітниця розповідала мені про свою практику розлучення. Вона практикує різні магичні і ритуальні дії виключно для себе. При цьому в житті пише дисертацію і займається науковою діяльністю. Але

особисті проблеми, різні питання в особистому житті, а надто що стосується чоловіків, вирішує за допомогою окультних акцій. І якось допик їй її колишній хлопець. Вона вирішила йому помститися і розлучити його на той момент з його актуальною дівчиною. Я не знаю, за допомогою яких саме магічних дій вона це втілювала, вона зі мною ніколи цим не ділилася, так лише фрагментарно розповідала, ну і якщо я ставила питання, не надто нав'язуючись. Зрештою, справа дуже делікатна. І от казала вона мені, що вона для цього ходила на кладовище. І з цим своїм проханням — розлучити свого хлопця, до якого в неї, мабуть, ще бути почуття, з його дівчиною — вона мала звернутися до молодшої дівчини, покійниці. Казала, що їздила на кладовище і шукала свіжу могилу молодшої незаміжньої жінки, здається, вона мала бути приблизно того ж віку, що й моя подруга. Казала, на яке кладовище їздила і казала, що знайшла могилу, яку шукала. Що вона робила на цій могилі — я не знаю. Казала, що у таких практиках успіх залежить від того, чи зрозуміє її покійниця, чи ввійде в її становище, чи була вона за життя такого ж норову і чи розділила б вона наміри моєї подруги, чи згодиться вона їй допомогти, чи зрозуміє ситуацію. Якщо ж навпаки — засудить і може навіть розгніватись на наміри розлучити закоханих, то така практика може навіть мати зворотній зв'язок: пара не розійдеться, а навпаки — стосунки зміцняться. Вона не раз казала, що в таких практиках слід бути обережним, бо ефект може мати протилежні наслідки. Але згодом її колишній хлопець, все ж таки, розлучився зі своєю дівчиною. Мабуть, у моєї знайомої «вийшло домовитися» з покійницею, до якої вона зверталася по допомогу».

Записано від Буркової Людмили, 1975 р.н., м. Київ, науковий співробітник.

Додаток 63

«Одна моя знайома розповідала мені, що зверталися вони з мамою чи то до гадалки, чи то до якоїсь бабки, чи екстрасенса. І та сказала, що на них хтось наслав порчу. Ні, не порчу наслав, а просто — висисає з них енергію. Як

енергетичний вампір. І наказали піти в певний день на кладовище і пофарбувати огорожу у білу фарбу. І певний текст при цьому потрібно було виголосити. І побачити, що відбудеться. Вони так і зробили. І як тільки почали фарбувати огорожу, а це було вдосвіта, дуже-дуже рано, саме так їм наказали зробити, здається.... Одразу зателефонувала їм та людина, на яку вони й думали. Зателефонувала вся в сльозах, просила пробачення, казала, що з нею щось коїться, вона не може заспокоїтись і попросила маму знайомої: «Я не знаю, что ты там делаешь, но прекрати. Мне очень плохо».

Записано від Алли Шадрової, 1988 р.н., м. Біла Церква, перекладач.

Додаток 64

У нас в сім'ї з роками стала завжди актуальною прикмета, що якщо мамі сниться її покійний батько, мій дідусь (а він уві сні завжди незадоволений чимось, дорікає, лається на маму), то чекай на лихо: одразу після такого сну міг сильно захворіти хтось із сім'ї, помирали домашні тварини, траплялися раптові величезні проблеми на роботі тощо.

Записано від Лілії Алещенко, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 65

Мама розповідала, що якимось вони гуляли в ресторані компанією. Наприкінці вечора близький друг попросив мою маму зіграти щось на роялі. Після того він сказав, що вона його дуже потішила цим «насамкінець». Коли всі роз'їхалися, той друг вирішив в ніч на 1 квітня розіграти дружину та зімітувати повішеного: сів на стілець та приладнав свій галстук до шафи. Перед цим сповістив свою тещу, щоб та не розкривала перед дружиною його наміри, бо хоче посміятися з жінки. Коли дружина зайшла до кімнати, чоловік уже був синій. І сидів при цьому на стільці. Усі були в шоковому стані, що людина от так раптом загинула з власної дурості та необачності. Після похорону моя мама весь вечір лаяла свого покійного друга, казала вголос, що така хороша людина була, та от так по-дурному закінчила життя. Далі розповідає, що по приїзді

додому вона лягла спати, та не могла заснути. Пам'ятає, що точно не спала, радше була в напівдрімоті. Раптом відчула фізично, що хтось сильно, аж до болю, стискає її руки. І почула голос загиблого біля своєї подушки. Він просив не лаяти його, не сварити, казав, що всіх любить і ні на кого не ображений. Мама миттю встала, побігла чимдуж до своєї матері. А та сказала, що то відбулося, бо покійника сварили після смерті, а про мерців не можна говорити погано. Наступного дня мама зателефонувала вдові друга та розказала їй, що трапилося. І назвала приблизно час — близько 11 ночі. Здивуванню вдови не було міри, бо, виявляється, у той самий час померлий приходив і до неї. Удова ввечері сиділа в кріслі, і тут якась сила миттю підняла її вгору та посадила назад. Вона відчула, що сидить на колінах у свого чоловіка, як часто бувало раніше. І він починає їй шепотіти на вухо, щоб та перестала його сварити та не гнівалася на нього за його дурний вчинок. Моя мама й досі згадує оте його «насамкінець» та каже, що він собі зпророкував смерть.

Записано від Лілії Алещенко, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 66

Мама розповідала, що, коли померла моя бабуся, вони з братом, звісно, приїхали в морг. Там була спеціальна жіночка, яка займалася зовнішнім виглядом покійника: фарбувала, підв'язувала щелепу, якщо потрібно, і таке інше. Так от, вона показала моїй мамі з братом, що в бабусі напіввідкриті очі. Вони ніяк не закривалися, жіночка щось спеціальне колола, робила все, на що була спроможна. І ніяких результатів. Бабуся немовби дивилася з-під повік. І тоді та жінка сказала, що бабуся неминуче когось за собою потягне, дуже швидко, скоріше за все, протягом днів 10. Когось із сім'ї чи близьких. Сказала, повірте, я тут багато вже працюю, я знаю, так завжди буває. Зрозуміло, що подумали на дідуся, який хворів на рак та був значно старший за бабусю, також він сильно переживав цю втрату. Наступного дня вся рідня з'їхалася на похорон, і бабуся так і лежала в труні з напіввідкритими очима. У той самий день у Чернігові на сходах власного дому зарізали дружину бабусиною брата.

Записано від Лілії Алещенко, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 67

Мама розповідала, що чула від двох знайомих селянок (з різних областей), а також потім бачила по телевізору в передачі про народні звичаї, що взимку неможна ходити на кладовище. Тільки якщо людину ховають. Але поминки справляти на кладовищі та відвідувати могилу взимку неможна.

Записано від Лілії Алещенко, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 68

Є недалеко від метро "Нивки" модна новобудова, біля якої хороша транспортна розв'язка та розвинена інфраструктура. Та заселити цей будинок не можуть уже багато років. Так він і стоїть пустий досі. Сьогодні мені мама розповіла, що колись, коли Київ закінчувався десь в тому районі, на місці будинку було кладовище. Потім, коли розширювали місто, цвинтар зрівняли із землею. Про ті події мало хто знає. Проте будинок, зведений на поганому місці, й досі пустий. Кажуть, люди свідомо чи ні уникають купувати там квартири

Записано від Лілії Алещенко, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 69

Поховавши сина, мати побивалась за ним. Якось наснився її син і попросив її передати улюблені його туфлі. Хоронивши його, мати купила все нове, туфлі ті що він купив були ще геть нові, якщо вдягнуті раз чи два... якось не до того було тоді. Мати запитує сина: Як же ж я тобі їх передам? Ти вийди на перехрестя о 15, там завтра будуть нести померлу дівчину, вона мені передасть. Мати вагалась, бо ж це все таки сон, але таки пішла. Яке було здивування коли таки о 15 дійсно було так, як сказав син.

Записано від Наталії Глаговської, 1975 р.н., м. Біла Церква — м. Київ.

Додаток 70

Смерть свого чоловіка ніяк не вкладалася у голову. Вона проплакувала всі ночі, а зранку вже бігла на могилку думала там буде легше, але ставало ще гірше, так продовжувалося багато часу. Якось задрімавши, наснився їй чоловік, який просив її не плакати, а вона просила його прийти хоч на хвилику, він пообіцяв їй прийти, але вона має його відпустити. Прибігши на кладовище вона довго чекала, плакала, кликала його, та все марно. Вже стало сутеніти, вона відчула на собі погляд, повернувши голову побачила велику чорну собаку, яка сиділа і дивилась на неї, а потім собака підійшла до неї лизьнула її руку і зчезла. Десь якимось відчуттям вона зрозуміла, що то приходив їй чоловік. За життя він марив собаками

Записано від Наталії Глаговської, 1975 р.н., м. Біла Церква — м. Київ.

Додаток 71

«Я слышала эту историю от одного священника. Было это в конце 90-х. На старом еврейском кладбище любил прогуливаться один человек. Мужчина. Как говорил тот священник, он был пианист и играл еще в местном оградном зале... и как-то гуляя по кладбищу, заметил одну могилу - красивой молодой женщины, умершей еще до войны... она была кандидатом биологических наук и ее портрет на плите изображен сидящей при свече за книгами, очень эффектный, я его видела. Привлекла его эта могила внимание, он стал к ней приходит, говорить с ней, читал ей книги, вел беседы... и... влюбился в эту женщину. Стал приходит к ней каждый день, буквально едва ли не жить там, приносил ей еду, цветы, а после попросил священника их обвенчать. Так эта история и обрела огласку. Потом его лечили в клинике психиатрической».

Записано від Світлани Кондратенко, 1982 р.н., м. Біла Церква, працівник офісу.

Додаток 72

«Якщо сниться кладовище, могили, хрести, пам'ятники — це про втрачені надії, марні сподівання».

Записано від Єфименко Марії, 1970 р.н., м Біла Церква, шкільний вчитель.

Додаток 73

«Мама казала, що як сниться мертвий, то це на перемену погоди. Ну, як померлий хтось із родичів».

Записано від Кривопляс Оксани, 1992 р.н., м. Біла Церква, студентка.

Додаток 74

«Якщо сниться покійник, який буянить, кричить, свариться, то це значить, що якісь колишні питання, справи не вирішені і дадуть про себе знать. Взагалі за поведінкою мертвих у сні гадають про справи, які вже у минулому, про людей, які пішли з життя, які дороги з вами розійшлися».

Записано від Максимчук Світлани, 1986 р.н., м. Біла Церква, працівник бібліотеки.

Додаток 75

«Если мертвый снится, кажется, это к неумению что-то в своей жизни отпустить, что-то, за что очень держишься, но чего уже нет. А если живого увидеть мертвым, значит, вскоре ним испортятся отношения, потеряешь его».

Записано від Митар Ганни, 1989 р.н., м. Біла Церква, менеджер туристичої фірми.

Додаток 76

«Слышал, что если живой человек снится мертвым, то к тому, что он будет жить долго».

Записано від Перцева Олексія, 1985 р.н., м. Біла Церква, працівник ІТ-сфери.

Додаток 77

«Галі, невістці моїй, снилось... ні, не їй, а її мамі, перед свадьбою Колі і Галі. Що прийшов Коля до них, зайшов у двір, постояв-постояв і пішов. Тоді вона не подумала, ніхто не подумав. Але вони трохи пожили, пару років, як його ото побили і рак. І помер дуже скоро».

Записано від Цвік Оксани, 1957 р.н., м. Біла Церква, медсестра.

Додаток 78

«Чула, що часто померлі уві сні просять передати їм щось, чи щось зробити. Тоді це потрібно зробити, віднести якусь річ на кладовище, чи щось зробити — замовити молебен в церкві, чи ще щось — що попросить. Іноді, кажуть, треба передати річ, яку просить покійний уві сні, через іншого покійного — просто покласти в гріб на похоронах».

Записано від Голубікіної Василюни, 1953 р.н., м. Біла Церква, пенсіонерка.

Додаток 79

«Мама Насті казала, що після смерті як приходила до неї, то завжди на могилі був рижий кіт чи кицька. Настя теж була рижа».

Записано від Метелик Оксани, 1986 р.н., м. Київ, працівник офісу.

Додаток 80

«Если во сне человек, который мертв, ожил, а потом снова умер, то это к тому, что умрет человек с таким же именем, должностью, похожий на него внешне или по статусу».

Записано від Білої Валентини, 1979 р.н., м. Біла Церква, домогосподарка.

Додаток 81

«Если снится, что мертвый человек якобы на самом деле не умер, а только притворялся мертвым (мне так, кстати, часто Н. снится, будто меня обманывали, что она умерла), говорят, к тому, что в жизни есть какие-то события, который скрыты, или втайне пока, о которых еще не знаешь, но вскоре они раскроются».

Записано від Білої Валентини, 1979 р.н., м. Біла Церква, домогосподарка.

Додаток 82

«Подруга розказувала, що кожен раз, якщо мамі предстоять якісь труднощі, неприємності, дуже великі, як хвороба, операція, велика втрата, то їй сниться її покійний батько і жахливо її образив».

Записано від Муратишева Олександра, 1988 р.н., м. Біла Церква, працівник театру.

Додаток 83

«Скажуть, з допомогою свічки можна перевірити, чи дивився в це дзеркало то ли покійник, то ли самоубийця — не пам'ятаю точно. Потрібно піднести пламя свічки до дзеркала, якщо воно починає коптити і нерівно лежати — значить, в нього дивився недавно чоловік, який уже помер».

Записано від Чмирук Тетяни, 1987 р.н., м. Біла Церква, художник.

Додаток 84

«Підружка розказувала, що на новий рік чи на старий новий рік її мама запалювала свічки в кімнаті. І одна з них почала нерівно горіти, ну, коптила, мигтіла, потріскувала. Мама вирішила запитати, чи є тут хто. І потім задавала питання. Підружка казала, що за тим, як поводить себе пламя, так відповідає на питання: якщо рівно і спокійно — «ні», якщо потріскує і чадить — «так». Я не пам'ятаю, що саме запитували і як, але пам'ятаю, що того вечора, ніби, була

там покійна бабушка. І відповідала на питання. Цікаво, що це було чи на саме свято, чи напередодні нового року. Ніби в гості».

Записано від Заремби Ольги, 1986 р.н., м. Біла Церква — м. Київ, працівник туристичної фірми.

Додаток 85

«Мама мені розповідала, що як народжувала мене, було в них у палаті три рожениці. І в тій палаті коїлися дивні речі, саме вночі. Кожну з них по черзі ніби хтось душив, трусив ліжка. І мама казала, що прокидається вночі від того, що ніби хтось напосів на неї і душе, і навіть ніби якусь руку волохату бачила. Казала, що хоче поворухнутися і зігнати або закричати, а не може — воно таке важке і душить її. І таке, як ліший, такі лапи в нього, як у лішого. І так кожна, хто був в палаті з нею. А потім через років 20 в тій самій палаті рожала наша знайома, ми її провідували. І розповідала те саме, що хтось і її, і дівчат інших у палаті душать. У тій самій, що багато років тому. Кажуть, колись там померла жінка від родів, про яку забули. Ну і жінки казали, що це всі ці роки через страшну смерть в тій палаті таке робиться».

Записано від Багіної Марини, 1983 р.н., м. Біла Церква, вчителька.

Додаток 86

«Один мій родич сповідує людей. І давно це було, в 90х ще. Була у нього жінка, приходила до нього, екстрасенс. Рак у неї був і вона йому все своє життя розповіла, каялася. Померла вона потім скоро. Вона розповідала все, що вони робили з своїми напарницями. І якщо треба було когось від смертельної хвороби вилічити, то треба було цю хворобу перегнати на те, на чому єсть кровь. І вона лазила по мухоркам під роддомами, лікарнями, шукала бинти з кров'ю, пільонки, прокладки, щоб на кров смерть зігнати. Чи на того, чия вона».

Записано від Забіяки Олени, 1975 р.н., м. Біла Церква, перукар.

Додаток 87

«От як Петро помер, зітхнув останній раз, а я дивлюсь — у нього з носа щось вилетіло таке, як яйце формою, біле і прозоре, як облачко. Покружляло і розтало».

Записано від Мацюк Лідії Дмитрівни, 1950 р.н., м. Київ, пенсіонерка.

Додаток 88

«Мама рассказывала, что на похороны всегда сходятся всякие ведьмы, гадалки. Их не приглашают, они сами всегда приходят. И охотятся за веревками с рук и ног или пытаются что-то засунуть в гроб. Говорила, что даже подрались как-то за что-то. Они потом это для порчи используют».

Записано від Коцюби Валентини, 1989 р.н., м. Біла Церква, працівник офісу.

Додаток 89

«Я з цюю дівчиною в школу ходила, десь трохи младша за мене. І помер у них батько. Їй тоді десь 10 років було. Сім'я велика, одинадцять дітей. Помер він якраз на колядки, ні — якраз перед ними. А на колядки прийшов до них у хату. Постучав у двері, вони відкрили, а він на порозі стоїть. Зайшов, сів з ними за стіл, повечеряв, питав, як худоба, як діти в школі, чим на обід жінка їх годувала. Повечеряв і пішов. І всі ті діти як один його бачили. Потім вони монашку позвали, та сказала, щоб не відкривали йому двері. І коли він прийшов, йому не відкрили, сказали: «Іди звідки прийшов і не приходь сюди більше. Казала, що роздався за дверима страшний хохот. І все, більше не приходив».

Записано від Залізник Раїси, 1956 р.н., м. Біла Церква, домогосподарка.

Додаток 90

«Точно знаю, что нельзя хоронить людей в чем-то черном. В чем годно, любого цвета, но не в черном. Ну и чтобы одежда была чистой или еще лучше новой».

Записано від Кондрашової Олени, 1984 р.н., м. Біла Церква, працівник сфери послуг.

Додаток 91

«Если умирает девушка, которая еще не была замужем, то как правило в подвенечном платье. У нас в школе, помню, девочка умерла старших классов, ее и ее родителей сбила машина, и хоронили ее всей школой, и она была в свадебном платье и фате».

Записано від Стадніченко Юлії, 1986 р.н., м. Біла Церква, домогосподарка.

Додаток 92

«Не можна носилки оставлять не біля тої могили, де тільки похоронили. От там і треба лишать їх. А в інше місце не переносить, бо наче, казали люди, що помре хтось із родичів того, біля кого ці носилки поставить. Ото хай біля свіжої могили там і лишаются. Ми їх стараемся там оставлять».

Записано від Захарова Валентина, 1966 р.н., м. Біла Церква, працівник кладовища.

Додаток 93

«Фото на надгробних пам'ятниках не повинні бути того ж года, коли помер. Можна раніше, хоч з молодості, але того ж віку, коли вмерла людина — не можна».

Записано від Валентина Багіна, 1950 р.н., м. Біла Церква, наглядач кладовища.

Додаток 94

«Нежелательно заказувать пам'ятник наперед, еслі ще живий. Но таке часто буває, і даже дату народження вже вибивають, і портрет, і надпісь. Такого лучше не робити».

Записано від Гайдук Марини, 1970 р.н., м. Біла Церква, працівник ритуальної служби, художник.

Додаток 95

«Мама завжди казала, що коли прийдеш з кладовища, то необхідно помити взуття, щоб могильну землю не приносити в дім. Можна і вдома під краном вимити».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 96

«Перед тим як закривають труну з покійником, варто розв'язати мерцю ноги, бо душа заблукає по дорозі в рай».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 97

«Мотузки, якими були зв'язані кінцівки покійного, обов'язково треба забрати із собою. Кажуть, якщо ними натирати місце на тілі, що болить, то воно швидко проходить. Але також за допомогою цих мотузок можна завдати шкоди родині покійного: якщо мотузки попадуть в погані руки, то через них можна магічно зашкодити тим, в кого вони спочатку знаходилися».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 98

«Буває, що мертвий родич з'являється уві сні та просить, щоб йому передали на той світ якісь його особисті речі: наприклад, одна дівчинка просила

в своєї мами свій зошит. Тоді такі речі кладуть в труну до будь-якої людини, яку хоронять, або ж в крайньому разі закопують в землю на місці могили».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 99

«Якщо під час поховання, на поминки на кладовищі чи на гробки біля могили покійного з'явиться якась тварина — пташка, кіт, собака (рідше), — то вважають, що то душа перетілилася тимчасово на тварину та прийшла до своїх близьких та рідних. Коли ховали мою бабусю, то, незважаючи на досить прохолодну погоду, біля могили весь час літала чи то бджола, чи то джміль».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 100

«Могильна земля — дуже сильний магічний предмет. За її допомогою можна навести порчу чи то звести в могилу людину, а також лікувати тяжкі хвороби. Кажуть, що найпотужнішу силу має земля зі свіжовикопаної могили».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 101

«Якщо раптом безпричинно відчуваєш, як мурашки побігли тілом, то це, говорять, хтось пройшовся по тому місцю, де твоя майбутня могила буде».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 102

«Коли людина тільки померла, в неї завжди на якийсь час підвищується температура. Це нормальний фізичний процес. Та наш сусід, що народився в Сибіру, говорив, що в них вважали, що то душа намагається вибратися із тіла та «бореться» із ним».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 103

«Коли в померлого не закриваються очі (а іноді їх не можуть закрити навіть працівники ритуальних служб), то говорять, що мертвий за собою обов'язково когось потягне із близьких чи родичів протягом 10 днів».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 104

«Коли щось робиш, неможна казати «востаннє», «останній раз», «насамкінець», тільки «востаннє в цьому році», «на завершення цього вечора» тощо, інакше це дійсно може стати останнім в житті людини, вона немовби програмує себе на закінчення всього».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 105

«Коли ховали мого вітчима, то його мати не пускала на кладовище свого онука, якому було років 10. Вона казала, що до 12 років дітям неможна ходити на цвинтар».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 106

«Неможна цілувати покійного в губи, тільки в лоба».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 107

«Неможна бронювати собі заздалегідь місце на кладовищі (як просто пусте місце, так і, відповідно, ставити собі пам'ятник, вибивати портрет, ініціали без року смерті тощо). Це наближує дату смерті, людина сама собі передрікає смерть».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 108

«Неможна на кладовищі ходити по могилах, бо мертвих будиш».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 109

«На поминках чи на гробки, коли п'ють алкоголь на могилі покійного, неможна «ділитися» з ним, виливаючи спиртне на могилу. Тільки ставити в посудині на саму могилу».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 110

«На кладовище неможна ходити вагітним та жінкам під час місячних. Вважають, що саме в період менструації жінка може принести з кладовища додому негативну некротичну енергію. Вона ніби вбирає її несвідомо».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 111

«Неможна лаяти або говорити погано про покійного, особливо до 40 днів після смерті».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 112

«Неможна переходити дорогу перед поховальною процесією».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 113

«Неможна довго вбиватися, горювати, плакати за померлим, бо це його тримає тут, прив'язує до світу живих і не дає можливості дістатися раю».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 114

«Неможна одягати покійника в траурний одяг — тільки у звичайний, святковий тощо».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 115

«Неможна на могилі садити дерева чи кущі в ногах покійного, тільки в голові».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 116

«У нас на посьолку на кладбищі часто бачили жінку, яка давно померла. І не одна людина. Такою ж, як вона була, коли була жива. Часто її там бачили, люди один одному казали».

Записано від Білоус Олени, 1980 р.н, м. Біла Церква, працівник сфери послуг.

Додаток 117

«Якщо покійник приснився, не можна до обіду нікому цей сон розказувать. Або якщо якийсь сон, який комусь віщує смерть».

Записано від Братаненко Ольги, 19955 р.н., м. Біла Церква, вчитель

Додаток 118

«Як заходиш в хату, де покійник, не можна дивитися в дзеркало, роздягатися, знімати взуття».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 119

«Не можна з кладовища нічого приносити додому. І нічого там свого краще не лишати і не губити».

Записано від Алещенко Лілії, 1987 р.н., м. Київ, філолог.

Додаток 120

Вызываю и выкликаю из могилы земной, из доски гробовой. От пелен савана, от гвоздей с крышки гроба, от цветов, что в гробу, от венка, что на лбу, от монет откупных, от червей земляных, от веревок с рук, от веревок с ног, от иконки на груди, от последнего пути, от посмертной свечи. С глаз пятаки упадут, холодные ноги придут по моему выкрику, по моему вызову. К кругу зову-зазываю, с кладбища приглашаю. Иди ко мне, раб (имя). Гроб без окон, гроб без дверей, среди людей и не среди людей. Сюда, сюда, я жду тебя!!! Отпустите его, силы сна, хоть на час, хоть на полчаса, хоть на минуточку. Слово и дело. Аминь.

Записано від Світлани Бублій, 1965 р.н., м. Біла Церква, екстрасенс.