

## ТРАДИЦИОННАЯ НАРОДНАЯ ПОГРЕБАЛЬНАЯ ПРАКТИКА: КУЛЬТУРНЫЙ ТЕКСТ И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ

Professor Dr. Olena P. IVANOVSKA <sup>□</sup>

### Анотация

Украинская традиционная культура является самобытным явлением, которая органично «вписывается» в мозаичскую картину мирового культурного наследия. Человечество на протяжении своего существования выработало множество вариантов культурных практик обращения с телом умершего человека: от каннибализма, «проводов» в страну предков еще живого немощного человека до кремации или захоронения в землю. У каждого этноса есть своя история погребальной культуры, которая зависит от многих факторов: географического положения, ландшафтных условий, религиозных верований. Цель этой статьи определить культурные универсалии и самобытные черты украинской погребальной традиции. Исходным материалом стали фольклорные сборники XIX-XX века, собственные наблюдения автора. Предметом авторского исследования является выяснение принципов смыслогенерации культурного текста «смерть», выявление инициальных черт погребального ритуала и «прочтение» смысловых интенций актантов погребальной практики. В ходе изучения проблемы автор пришел к выводам о том, что основным источником информации о древних формах погребения является устно словесная культура, где в метафорической форме кодируются смыслы смерти и перехода в инобытие; инициальным текст культуры, главной темой которого является смерть, можно считать достаточно условно, так как основная дифференциация происходит не между статусами («кто он»), а между локусами («где он»), в пространствах бытия и инобытия; осевым компонентом, вокруг которого концентрируется творческая деятельность социума, является транзитность.

**Ключевые слова:** текст культуры, фольклор, инициация, транзитность, устная словесная культура, традиция, похоронная практика, смыслогенерация, локус жизни, локус смерти.

## *TRADITIONAL NATIONAL FUNERAL PRACTICE: CULTURAL TEXT AND SOCIAL CONTEXT*

### Abstract

Ukrainian traditional culture is distinctive phenomenon that fits into a mosaic picture of the folklore heritage of the world. Humanity during its existence created many options for handling cultural practices with the body of a deceased person from cannibalism, funeral parting in the country of the ancestors of the still live infirm person to cremation or interment. Each ethnic group has its own history of the burial culture that depends on many factors: geographical location, landscape conditions, religious beliefs. The purpose of the research reveals the cultural universals and original features of Ukrainian tradition of interment. Source materials of the research are the folklore collection of nineteenth and twentieth century and the author's own observations. The

<sup>□</sup> Taras Shevchenko National University of Kyiv

subject of the author's research is to ascertain the meaning and generation of the principles of the concept "death", to identify features of initial burial ritual and to perceive the semantic intentions of the actant of burial practices.

Despite Ukrainian ethnographic zoning of lands and the existence of the local manifestations of burial traditions, the dominant nationwide that is a sacralization of the deceased is determined, all stages of burial and ritual actions of the body are semiotically filled. In the funeral ritual is prevailed the metaphor of "taboo" that caused the archaic human faith in the word as a material substance, and therefore attempts to provide vital senses of the phenomenon of dying.

During the study, author concludes that the main source of information about the ancient burial options is preserved by oral culture, where form of death and the transition to otherness are encoded in the metaphorical meanings; initial character of the texts of culture, which is the leading theme of death is rather arbitrary, because the main differentiation is not between the status ("who he is"), but between the loci ("where he is"), in the spaces of being and otherness; weighing component around which focuses the creative activity of society is transit.

**Keywords:** Culture, Folklore, Initiation, Transit, Oral Culture, Tradition, Burial Practices, Meaning and Generation, Locus of Life, Locus of Death

### **Введение**

Украинская традиционная культура является самобытным явлением, которое органично «вписывается» в мозаичскую картину мирового наследия. Человечество на протяжении своего существования выработало множество вариантов культурных практик обращения с телом умершего человека: от каннибализма, «проводов» в страну предков еще живого немощного человека до кремации или захоронения в землю. У каждого этноса есть своя история погребальной культуры, которая зависит от многих факторов: географического положения, ландшафтных условий, религиозных верований. В то же время, помним вывод Э. Тайлора, который утверждал, что все народы проходят одинаковые ступени своего развития и культурного роста, разница лишь в возрасте конкретного народа. Хотя первые упоминания о государстве народа «рос», «рус» в византийских, восточных и западноевропейских источниках относятся к первой половине IX в., а древняя летопись «Повесть временных лет» датирует начало «Русской земли» 860 годом, украинцы являются автохтонами и потомками трипольцев (трипольская культура – древнеземледельческая культура медной эпохи V-IV тыс. до н. э.)

([https://uk.wikipedia.org/wiki/Трипільська культура](https://uk.wikipedia.org/wiki/Трипільська_культура)).

### **Отзвук поминальных обрядов и напоминание о транзитности**

Очевидно, мы древний народ, поэтому и культура наша характеризуется длительным эволюционным путем развития, а о первоначальных формах погребальных практик можем узнавать лишь из тех смысловых интенций, которые сохранили нам образцы устной словесной культуры и обрядовых рефлексий.

В целом, любая архаичная культура имеет статусный характер с четко определенными маркерами, что подчеркивают субъектность (креативную способность) социума в создании фольклорных текстов от «имени живых» и «от имени мертвых». Однако такие тексты, в том числе погребальный обряд, причитания и игры, связанные с проводами покойника, имеют в своей основе, в первую очередь, не смену статусных ролей, а изменение локусов, этапность

перехода из мира живых в мир мертвых. Наши наблюдения над украинскими культурными вариантами позволяют утверждать, что инициальный характер таких текстов, главной темой которых является смерть, достаточно условный, так как основная дифференциация происходит не между статусами («кто он есть»), а между локусами («где он есть»), в пространствах бытия и инобытия. Осевым компонентом, вокруг которого концентрируется творческая деятельность социума, является транзитность. Она характерна для зимнего цикла календарно-обрядовой поэзии, в частности колядок (ритуальные песни заклинального характера, которые исполняются в Рождественский период), где колядников (исполнителей колядок) принимают за гостей из страны мертвых, щедро одаривают, через своеобразную жертву-дар задабривая предков.

Возможность или невозможность перемещения между локусами живых и умерших фиксирует, например, волшебная сказка «Иван Иванович - русский царевич и морское чудовище»: «Поезжай в лес, – говорит старуха Ивану Ивановичу, – найдешь могилу, а на могиле дуб. Под дубом – двенадцать камней, под камнями – двенадцать дверей, а за той дверью – на двенадцати цепях стоит богатырский конь – дым пьет, а огонь ест...» (Дунаевська, 1992, С.109). Согласно исследованию В. Проппа, «если мертвец дарит коня, в этом видим историческую основу – представление о предках, которые сильные из-за того, что находятся в другом мире, откуда идут все с начала. Живой уже не пытается проникнуть туда, как это происходит в обряде инициации. Волшебного помощника дает предок» (Пропп, 2000, С.10, 123).

Отзвук поминальных обрядов и напоминание о транзитности в пределах жизненного и смертного локусов закрепили украинские колыбельные: «Люляй, люля, колышу тя (тебя – И.О.)// Скоро уснеш, захаблю (спрячу – И.О.) тя// Приложу тя камешком...» (Г.В.Довженок, 1984, С.200). Правда, факт перехода на территорию сна по аналогии перемещения в локус смерти в колыбельных никогда не удостоверяется, а только представляется как пожелание. Будущее время события как проявление творческого начала социума связано с тем, что обозначение смерти как факта, что состоялся, уже фиксирует переход в локус смерти, а пожелания выполняет только прогностическую функцию и даже определенным образом защищает от смерти реальной. Не случайно зафиксирован значительный массив колыбельных песен, где описание погребального обряда трансформируется в формулу благополучного будущего: «А спи, сынок, хоть час, // Пошла мать за калиной // Да принесет калиночку, // И посадит в изголовье.// Калиночка будет цвести, // Малое дитя будет расти ».

Весь погребальный обряд, в котором ритуально закреплено изменение статуса человека, осмысленный в пространственных категориях – выход из одного локуса и вход в другой. «Пространство жизни» и «пространство смерти» – основные понятия, которыми оперирует субъектность в процессе создания погребального культурного текста. Умерший часто воспринимается в статусе гостя, подтверждая мысль о связи статусного-ролевого комплекса «гость-хозяин» с территориями жизни и смерти. Итак, хотя погребальный обряд типологически близок к инициальным обрядам, однако больше всего связан именно с территорией, местом, и, соответственно, от локусных характеристик зависит статус создателя текста. Например, в причитании (погребальный жанр украинского фольклора, для которого характерна импровизационность, форма исполнения – рецитация, субъект исполнения – женщина) матери над телом дочери структурообразующим есть риторические вопросы: «Кто же будет за тобой ухаживать тамечки (там – И.О.)?»; «И когда же ты ко мне в гости придешь?»; «Когда тебя ожидать, откуда тебя высматривать?»; риторические восклицания, например: «Выбирай мне место возле себя!» (И.П.Березовський, 1998, 116).

Место в этом причитании маркирует не только конкретную территорию на кладбище, на могиле, но определяет цель возможного выхода за пределы локуса живых – поиск своего места на территории мертвых.

### Поэтика погребальных обрядов

Анализируя поэтику погребальных обрядов, можно выделить три основные функциональные группы обрядовых текстов: обрядовые действия, направленные на разрыв границы жизнь / смерть (цель – помочь умершему достичь другого мира); обрядовые действия, направленные на восстановление, укрепление границы между жизнью и смертью (цель – замкнуть смерть, предохранить живых от ее вмешательства); обрядовые действия, направленные на установление контакта через границу между жизнью и смертью, следствием которого должно быть спокойное и безбедное существование живых (Седакова, 2004). Такая же тенденция сохраняется в других фольклорных плоскостях: погребальных играх, причитаниях.

Первая из названных текстовым смысловым аспектом сфокусирована на декларирование почитания усопшего и приобщения его к культуре предков. По древним верованиям после смерти душа человека оставляла тело и попадала в мир мертвых, то есть происходила смена локусов. Начало физиологической смерти является лишь сигналом для проведения ритуальных действий, направленных на «создание» новой сущности покойника. Одна из целей погребальных обрядов заключается в ограждении тела от возможности быть магически оживленным и таким образом деструктивно влиять на социальный мир; выдворение души к своей новой обители и приобщение ее к новому «сообществу».

Основная смысловая нагрузка погребальных обрядов заключается в обеспечении успешного перехода души покойника в царство предков и санкционировании изменения локусов бытия. Последняя воля покойного считалась священной, ее исполнение было обязательным для членов семьи покойного и всего сообщества. В последние часы жизни член общины должен был созвать семью и просить прощения за обиды и огорчения, причиненные умышленно или неумышленно. Просить следовало трижды; трижды люди отвечали: «Пусть Бог простит!». Такое обрядовое действие называется «проща». По христианскому обычаю, прощение грехов могло осуществляться с помощью священника. Но в то же время сохранилась и та, древняя, форма прощания семьи и общины. В Карпатах и на Подолье и сейчас бытует эта традиция: после смерти родственник усопшего просит от его имени прощения (прощания). После этого держать обиду на покойного, судить его словом и мыслью было нарушением обычной нормы: об умершем следовало помнить только хорошее («О умершем или говорить хорошо, или молчать»).

Право на осуществление обрядов очищения семья покойного получала после общего оповещения общины о потере одного из ее членов. На Закарпатье звучали трембиты, на Волыни зажигали костер, на окна вывешивались белые платки. В период христианства оповещение происходило церковными колоколами. Осуществить последнюю купель покойного и обрядить его в погребальный наряд имели право пожилые женщины (баба – «чистая» женщина, не репродуктивного возраста – И.О.), чаще всего вдовы, их народ наделял исключительной миссией посредничества между миром живых и миром мертвых. Даже после смерти за покойником сохранялось право собственности, поэтому в гроб клали личные вещи, за похоронной процессией вели скот, лошадей умершего. Ритуальное время после факта смерти – период особого поведения родственников, находящихся в трауре. Связь с умершим переводится в исключительно знаковую плоскость. Общепринятых норм

ритуального поведения придерживались родственники покойника: в знак траура женщины и девушки распускали косы, мужчины не брились, в доме умершего не выполнялась работа, не готовилась еда. В течение трех дней дом не мели; до девяти дней дом не мазали и не белили; не стирали белья. Кое-где этот запрет длится и после похорон: «После похорон ничего дома не делают» (Волошинский, 1919, С.194-213). Табу проходят от начала до конца через весь период траура, который длится значительно дольше, чем сам ритуал. Так, в Прикарпатье до года нельзя было мазать дом желтой глиной (цвет охры, за давними представлениями наших предков, исполнял функцию оберега от вторжения inferнальных сил – И.О.), мыть стены, где лежал мертвец. Запреты распространялись до масштабов общины, с которой покойник контактировал и членом которой был: «Все три дня нельзя на пашне, где был покойник, ничего делать, даже если несколько хозяев владело ею, даже не принадлежащих к семье покойного, чтобы душа имела покой, и чтобы телу было легко и хорошо лежать в гробу» (Перейма, 1919, С. 203-209). Итак, состояние сепарации, коммуникативные и акциональные ограничения распространялись на живых, которые контактировали с покойным. Родственникам покойного не позволялось занимать на нужды похорон («мертвому не годится занимать»). Требование это было настолько категоричным, что в случае, когда у хозяина не было досок на гроб, то их снимали с лавок, но у соседей никогда не одалживали. Старые люди, готовясь в последний путь, на «тот свет», собирали смертный сундук с погребальной одеждой и другими атрибутами ритуала (полотенца, платки, свечи и т.д.), а также заготавливали себе гроб, в котором до времени сохраняли зерно. Если старый человек, который «стоит на божьей дороге», не был готов к смерти, сообщество характеризовало его немудрым.

Вторая тенденция базируется на желании общества в той или иной степени «отвернуться» от смерти, «пряча» покойников и осуждая тех, кто стремится осуществить переход без идеологически узаконенных санкций (самоубийц). Хорошо известно украинское народное представление о попытке умершего забрать за собой на «тот свет» живых. Оно закрепилось во многих демонологических легендах. Угроза со стороны мертвых требует от живых создания системы коллективной защиты. Предохранение от мертвецов особого статуса (самоубийц, умерших насильственной смертью, а также умерших чародеев) имело даже особый порядок операций с погребальным пространством. Община не имела права погребать таких людей в пределах кладбища. Поскольку люди, обладавшие навыками магии, по древним украинским представлениям, контактировали с нечистой силой, их относили к категории «заложных мертвецов». Для обезвреживания зловещего влияния духов заложных мертвецов на живых, тела покойников закладывали камнями и мусором, в грудь вбивали осиновый кол. Некрещеных детей хоронили под порогом или перелазом, чтобы, переступая, осуществлять символическое крещение умерших. Заложные мертвецы ограничивались в правах на отпевание, их поминовение осуществлялось в отдельные дни, например, на Духов день (пятидесятый день после Пасхи, накануне Троицы). Таким образом, община реализовывала регулятивные и защитные функции обычного права. Характер похорон как отражение тенденции к реализации защитных мер от смерти, находится в прямой зависимости от представлений украинцев о «выжитой» и «неизжитой» жизни. По определению П. Иванова, выжитый век включал три этапа: рождение, женитьба и смерть. Поэтому погребение холостяка должно было происходить с некоторыми свадебными инклюзиями. Общество в целом и родственники в частности «играли» свадьбу молодого покойника, чтобы условно продлить ему век. Кроме того, погребальный ритуал формирует и организует определенные структуры мира живых с проекцией на будущее, ведь в нем, со смертью одного из его членов, происходили неизбежные изменения. Например, воля покойного определяла возможность второй раз для вдовы выйти замуж или для вдовца жениться: еще в сознании, одеваясь перед смертью, покойник мог вынести свой

приговор: «Как хочет, чтобы вдова после него никогда уже не отдавалось другому, то застегивает воротник рубашки под самой бородой...» (Шекерик Доники, 1912, С. 252). Мир живых конструировал особые операции и отношения, с тем чтобы принять меры от преждевременного перехода из локуса жизни в локус смерти.

### Культурный «текст смерти»

Культурный «текст смерти» в украинской семейной традиции занимает первостепенное место. Все, что его составляет, является сферой повышенной семиотичности. Он содержит тайные знания, является малодоступным не только посторонним, но и некоторым категориям самих родственников. Со смертью близкого человека семья временно теряет равновесие, которое частично может компенсироваться осознанием вхождения этого единичного события в закономерную цепь событий.

Третья тенденция направлена на достижение необходимого баланса между жизненным и смертным локусами. Она базируется на осознании необходимости поддерживать связи между живыми и мертвыми и на убеждении в том, что сама жизнь определяет образ локуса смерти человека. Поэтому ведущей идеей поминальных обрядов – победа жизни над смертью и чествование мира предков. Коллективное жертвоприношение в виде трапезы, употребление колыва (ритуальная еда – сваренные зерна злаков с маком и ситой, сладкой водой) демонстрирует единство общины, выполняет консолидирующую функцию. Общее собрание на похоронах обозначает степень уважения к покойнику. Нарушением обычной нормы считался отказ незнакомцу принять участие в трапезе, вспомнить нехороший поступок умершего, отказаться от ритуальной пищи, потому что «жертвоприношения – это корабль, на котором плывут к небу» (Элиаде, 2001, С. 206). Община стояла на страже таких неписаных законов, осуществляла влияние на соответствующее поведение людей, предупреждая пренебрежение нормами морали и коллективного общежития. Поминование на кладбище рассматривается как пребывание живых в гостях в локусе смерти, поминование дома, соответственно, – приглашение гостей с «того света»: отношение «гость – хозяин» взаимнообратимые. В народной традиции метафора «ходить в гости» организует всю сферу взаимоотношений между живыми и миром мертвых. Распространенным сюжетом семейных меморатов (жанра семейных воспоминаний), услышанных от родственников и знакомых, есть сюжет о непонятных поочередных смертях членов одной семьи: смерть забирает всех вместе. Доминирует в таких рассказах мотив «зова умершего». Многочисленные интерпретации снов, в которых присутствует этот мотив, респонденты рассматривают как вещий знак, причем – трагический – в случае согласия последовать за покойным (предвещает смерть); предостерегающий – в случае отказа следовать за покойным родственником (предвещает опасность, которую нужно предотвратить); предупредительный – поворот с полдороги (предвещает болезнь). То есть, живые постоянно испытывают перспективу перемещений между локусами смерти и жизни и размытость этой грани. Умершие предки как носители родового знания рассматриваются в народной культуре как пророки судьбы. Эти пророчества оформляются сюжетно в символических действиях персонажей сновидений. Функция патронажа приписывается покойным родственникам. Когда же она осознается как единственно возможная, образ умершего в сновидении воспринимается только «на добро». «Голос» или «видение» покойного родственника воспринимается как волшебное спасение. Такие истории хранятся в семье, обрастают мифическими деталями, приобретают форму фамильных легенд.

Бесспорным проявлением возможности размыкания жизненного и смертного локусов является представление о том, что личные вещи покойника сохраняют энергетическую связь

с покойным. Эти вещи не выносятся за пределы дома, нежелательно менять место их расположения, по крайней мере, до завершения ритуального срока. В народной традиции существуют полярные представления о пользовании личными вещами покойного: отдать на «тот свет» все, что было дорого покойному при жизни (положить ему в гроб, «передать» через иного покойника, отдать старцу) – ничего не отдавать, чтобы не «унес с собой» частицу живого. Это объясняется необходимостью отдать умершему «его» часть и не отдать «свою».

Транзитный характер субъектности проявляют мотивы «путешествия» живых в мир мертвых и мертвых в мир живых, а также богов в мир людей и людей в мир богов. Такие мотивы актуализируются, например, через игру. С помощью игровых аллюзий узнавания и угадывания проектируется будущая «встреча» с умершим, возможность перемещения между локусами. К примеру, в середине XIX века в Украине была зафиксирована погребальная игра «Лубок»: «В Подольской губернии, в доме, где есть покойник..., мужчины играют даже в игры: бьют лубка. Эта игра происходит на похоронах и заключается в том, что кто-то, кто играет, накрывается тулупом так, чтобы ничего не мог видеть. Второй игрок ударяет кнутом покрытого – «бьет лубка» – и тот должен угадать, кто его ударил. Если угадает, на его место идет тот, кто ударял, если же нет, его бьет кто-то другой» (Чубинский, 1877, С.705-706). Слово «лубок» исследователи связывают с погребальным инвентарем – куском коры дерева, «лодкой», на которой покойник перемещается в другой мир. Игры, которые включают мотивы битвы, угадывания можно потрактовать как способ «оживления» усопшего и структурируют его коллективный провод. По древним представлениям, власть смерти над покойником наступает тогда, когда коллектив дает согласие на эту власть, то есть, похороны являются своеобразным договором – актом соглашения с неизбежной, однако социализированной необходимостью. Итак, именно от общества зависит – «оживить» или «умертвить» объект захоронения. К разряду игр с доминирующими погребальными мотивами К. Богданов относит и детскую игру «В жмурки». Границы между пространствами смерти и жизни на содержательном уровне воплощаются в разные обрядовые операции, проводимые: в пределах тела умершего; в пределах одежды; в пределах дома – в пределах гроба и могилы; в пределах села – в пределах кладбища.

Продуцирующими актами в пределах тела можно признать закрытие глаз покойнику, перевязывание ему рук и ног. Таким образом происходит «замыкание» и «размыкание» локуса смерти. С этой же целью в пределах погребальной одежды – пошив «на легкую нитку», чтобы покойнику на том свете «легче было». Гроб и могила в мире умерших – аналоги дома на территории живых. Поэтому действие смерти представлялась как направление с экстерьера в интерьер.

Дом в жизни человека – это не просто объект, «приспособленный к обитанию». Дом – это образ универсума. Ориентация отдельных единиц (центральный столб, стены, кровля), как и расположение мебели, связанная с передвижением его обитателей и их размещением в доме. М. Элиаде отмечает: «Жилище поменять нелегко, потому что непросто оставить свой Мир» (Элиаде, 2001, С.495).

Прослеживается четкая взаимосвязь семантики транзитности жизненного и смертного локусов от характера преодоления границ между ними: перевозки, перелета, пересечения, достижения. Так, в сказке «Котигорошко» читаем: «Пошел..., а там окошко; посмотрел он в то окошко, и видит море, и так оно велико, а за тем морем и берег видно каменный, а на нем – все каменное: и люди, и звери, и деревья, и птицы ... вот скоро нашел то море, думает, как ему туда попасть. И вот идет старичок. А тот старичок через море людей перевозил»

(Дунаєвська, 1992, С.98). Общая типология субъектов транзитности включает различные виды перевозчиков, проводников, поводырей на территорию мертвых. А также средства перемещения: колыбель и лодка составляют семантический ряд предметов, в которых происходит перемещение между локусами.

Часто в сказочной и легендарной прозе каналом, который соединяет локусы мертвых и живых, является колодец. Так, в сказке «Царский сын и дочь Водяного» находим такую информацию: «Иванушка прыгнул (в колодец – И.О.) и не замочился, а там дома красивые-красивые» (Дунаєвська, 1992, С.137). А клубок, подаренный волшебным героем, указывает путь не только к миру умерших, но и дорогу к родственникам. В сказке «Дед и баба на небе» дед поднимается на небо по лестнице. «Лестница, как отмечает М. Элиаде, – главный символ... Его смена возможна только вследствие разрыва, а это вызывает противоречивые чувства страха и радости, привлекает и отталкивает. Именно поэтому восхождение символизирует... не только постижение священности – выход на иной уровень – но и смерть» (Березовский, 1998, С.209). В мифологической легенде «Сокровище в сундуке» прослеживается смысловая тождественность между сундуком и гробом. Именно в нем персонаж легенды – мать – перемещается в мир иной: «Как увидела (мать – И.О.) – то сундук, как только наклонилась брать (золото – И.О.), а сундук ее захлопнул, и так она сквозь землю и загудела» (Дей, 1985, С.63). Погреб (подземное помещение для хранения продуктов питания), как и колодец, в фольклорном пространстве тоже маркирует трансляционный канал между локусами. Например, в легенде «Зачарованный погреб» содержится описание воображаемого мира: «Все в погребе светится, а на ящиках, на столах лежит множество всякого богатства – золото, серебро, драгоценные камни...». Фольклорный текст указывает и на время возможного перемещения: «Как-то на Пасху, еще и солнце не взошло» (Дей, 1985, С.64).

### **Границы между жизненным и смертным локусами**

Самым сложным, на наш взгляд, для трансляции смысла транзитности является представление невозможности преодоления границ между жизненным и смертным локусами. Тексты, которые представляют этот вид смысла, имеют наиболее драматизирующую структуру (в основном организованы в жанре причитаний). Мы склонны утверждать, что транзитность между локусами жизни и смерти имеет смысл природной необходимости, а, следовательно, невозможность пересечения этих границ представляется в фольклорных текстах как противоестественная, а потому драматическая и даже трагическая: «Муж мой, дружина моя! Куда ты убираешься, куда ты вырываешься? Какой ты темный дом пожелал? Темный, грустный, печальный. Туда же ветер не дует, туда солнце не греет. Туда и колокола не звонят, туда и люди не ходят ... Когда же мне тебя ожидать? Когда столы застилать? Или мне на Рождество, или мне на Пасху, или на Святое воскресенье? » (Грушевский, 1993, С.114-115).

### **Заключение**

Субъектность в культурном тексте «смерти» реализуется именно через утверждение транзитности локусов живых и мертвых подтверждается тем, что максимальную эмоциональную и смысловую плотность такие тексты приобретают тогда, когда преобладает осознание неизбежности и неизменности – невозможности поворота покойника к жизни, невозможности увидеться с ним.

## Литература

- Велецкая, Н. (1919). В рудиментах языческих ритуальных действий в славяно-Балканское погребальной обрядности *Македонский фольклор*. С.29-30. 32-67.
- Волошинский, И. (1919). Похоронные обычаи и причитания в Городенщини *Материяли к украинскому этнольогии*. 19-20. 193-213.
- Грушевский, М. (1993). История украинской литературы. М.: Просвещение. С.205.
- Довженок, Г.В. (1984). Детский фольклор. М.: Наукова думка. С.452.
- Элиаде, М. (2001). Мефистофель и андрогин. К.: Основы. С.300.
- Березовський, І.П. (1998). Закувала зозуленька. Антологія українського народного творчства М.: Радуга. С. 205.
- Дей, А.И. (1985). Легенды и предания К.: Наукова думка. С. 178.
- Неило, И. (2003). Народные сказки, собранные П.Иванова М.: ЕксОб. С. 244.
- Перейма, Т. (1919). *Похоронные обычаи и обряды в селе Рипицы Русской, Горлицкого уезда Этнографический сборник НОШ*. 31-32. 134-169.
- Пропп, В. (2000). Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт.302.
- Седакова, О. (2004). Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: "Индрик". С.189.
- Чубинский, П.П. (1877). Труды этнографически-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом *Материалы и исследования, собранные д.чл. П.П.Чубинским*. СПб.: Тип. В. Киришбаума. С.345.
- Дунаєвська, Л.Ф. (1992). Украинские народные сказки М.: Радуга. С.303.
- Шекерик Доница П. (1912). Похоронные обычаи и обряды в селе Головах, Косовского уезда *Этнографический сборник НОШ*. Львов. 31-32. 165-190.
- [https://uk.wikipedia.org/wiki/Трипільська\\_культура](https://uk.wikipedia.org/wiki/Трипільська_культура)