

АНТРОПОЛОГІЯ, ЕТНОЛОГІЯ, УСНА ІСТОРІЯ

УДК 393.05

DOI: [https://doi.org/10.24144/2523-4498.1\(46\).2022.257502](https://doi.org/10.24144/2523-4498.1(46).2022.257502)

МІСЦЕ ФЕНОМЕНА РОДЮЧОСТІ В ЦИКЛІ ПОХОВАЛЬНИХ РИТУАЛІВ

Олександр Кухаренко

кандидат філологічних наук, доцент Харківської державної академії культури, Харків

E-mail: art-red@ukr.net<https://orcid.org/0000-0001-5421-1004>

Стаття присвячена студіюванню родючості, яке здійснюється за допомогою побудованої структури циклу поховальних обрядів і результатів досліджень, виконаних попередниками. При цьому схема поховального циклу створена в межах структурно-функціонального аналізу, а результати досліджень отримані завдяки іншим методам, переважно семіотичному, семантичному та структурно-семантичному. Зв'язок із родючістю прослідковується в діях, у яких використовується хліб, зерно та інші атрибути поліфорії, а також у тих, що так чи інакше пов'язані з еротично-сексуальним спрямуванням і відображають залишки ритуального шлюбу з померлим, культів фалоса й вульви. Домовина з покладеним до неї мертвим тілом уподібнюється зернині, кинутій в землю під час сівби. Як зерно гине в землі, даючи паросток для нового врожаю, так має похований відродитися для нового й вічного життя в культурі предків, щоб допомагати й підтримувати живих нащадків і спадкоємців. Обрядові дії поховального циклу мають потрійний сенс, що полягає у видаленні мертвого тіла з території живих, закопуванні в землю з метою подальшого відродження, доставлення небіжчика до потойбіччя та включення його до складу культу предків. При цьому всі три мети, що стоять перед поховальними обрядами, накладаються одна на одну та утворюють складну конфігурацію, що являє частину народного світогляду на життя та смерть, реальність і потойбіччя, вхід до обряду та вихід з нього. Таким чином, основою поховальної обрядовості, принаймні на рівні примітивного народного світосприйняття, є родючість як культ і феномен. Родючість, від якої залежить, з одного боку, людська репродукція, а з іншого – вирощення врожаю; в одному й іншому випадках ідеться про справу продовження життя нації. У результаті дослідження вдалося встановити, що структура поховального циклу обрядів дає лише часткове відображення елементів сакралізації родючості, оскільки вона засновується на універсальному варіанті обрядів, що притаманний переважній більшості регіонів і етнографічних районів України. Для більш детального дослідження слід створювати структуру кожного окремого регіону.

Ключові слова: українська обрядовість, родинні ритуали, поховальний обряд, родючість, структурно-функціональний метод, обряди переходу.

Аналіз досліджень і публікацій. Етнологічними дослідженнями української поховальної обрядовості займалися П. Чубинський, О. Потебня, М. Сумцов, О. Котляревський, Х. Яшуржинський, М. Грушевський, Д. Зеленін, К. Черв'як, Є. Кагаров, В. Камінський. Із сучасних дослідників теми традиційних поховальних обрядів свої праці присвятили А. Байбурін, О. Боряк, Н. Велецька, Р. Гузій, М. Маєрчик, О. Седакова та ін. Завдяки зазначеним авторам тема поховальних обрядів є достатньо дослідженою, однак розгляд її з точки зору структурно-функціонального аналізу, започаткованого в працях К. Леві-Строса [Леві-Строс, 1985, с. 183–207], А. ван Геннепа [Геннеп, 1999, с. 134–150], В. Проппа [Пропп, 2001, с. 20–25], В. Тернера [Тэрнер, 1983, с. 204–264], має значні наукові перспективи.

Постановка проблеми. Ця стаття є своєрідним продовженням публікацій, присвячених побудові та дослідженню структури циклу українських традиційних поховальних обрядів [Кухаренко, 2018, с. 132–144]. Слід також зазначити, що для побудови структури взято інваріант поховального циклу обрядів, записаних у другій половині XIX ст. та прийнятних для більшості регіонів України. У межах однієї статті неможливо достеменно викласти всі нюанси дослідження структури, тому автор використовує посилання на попередні публікації, в яких детально

описаний той чи інший аспект дослідження.

Метою статті є визначення місця й ролі феномена родючості в поховальній обрядовості, що відбувається після того, коли структура вже створена й дослідник намагається достеменно розібратися, як саме на рівні примітивного народного уявлення родючість сприймається як головна складова обрядової дії поховального ритуалу. Для виконання такого завдання, окрім використання структури, до дослідження залучаються існуючі напрацювання, виконані в межах інших методик, переважно семіотичного, семантичного та структурно-семантичного аналізу.

Виклад основного матеріалу. Достатньо просто усвідомлювати існування тісних зв'язків між родючістю й сенсом обрядів весільного циклу. Не складно уявити, наскільки велику роль має родючість для родильних обрядів. Інша справа з поховальними ритуалами, які, здавалося б, на відміну від весільних і родильних, не повинні мати жодного зв'язку з родючістю та її сакралізацією. Тому найскладніше для непідготовленого сприйняття усвідомити, що поховальні обрядові дійства з родючістю мають не менше, а часто навіть більше зв'язків, стосунків і паралелей, ніж інші родинні обряди.

Так чи інакше, а поховання небіжчика пов'язане з землею, котра, як відомо, в первісному світогляді

співвідноситься з жіночим началом, яке в результаті взаємодії з небом чи небесним божеством забезпечувало українських селян-землеробів урожаєм, що складав основу їхньої життєдіяльності. Із землею чи підземеллям асоціюється також потойбіччя, бо де б воно не знаходилося, початок шляху на той світ починається саме з поховання небіжчика в землю на кладовищі. Із цієї причини в народній уяві земля достатньо часто ідентифікується з місцем постійного перебування покійників, які в своїй сукупності становлять культ предків.

Достатньо згадати сюжет оповідання Григорія Квітки-Основ'яненка «Мертвецький великдень» [Квітка-Основ'яненко, 1981, с. 88–104], де головний герой спостерігає, як мерці в ніч із Масниці на Великий піст приходять до церкви саме з кладовища, за сутністю своєю – з могили чи з-під землі. Слід зазначити, що сюжет цей створений не виключно фантазією письменника, а перекликається з народними переказами, зафіксованими на теренах усієї України; найвідомішою з фольклорних фіксацій є переказ, записаний у Сумському повіті на Харківщині та опублікований Борисом Грінченком у 1895 році [Грінченко, 1895, с. 49].

Почитування культу предків із давніх давен було пов'язане з родючістю, оскільки чи не найголовнішою функцією всіх померлих роду була турбота про виживання нащадків. А здійснення цього виявлялося можливим лише за умови отримання врожаю – збіжжя, хліба, зернових культур. Такий зв'язок є найочевиднішим для уявлень про перебування представників культу предків десь під землею: в цьому випадку легше й простіше опікуватися культурами, що проростають із ґрунту, дозрівають на землі й позбуваються зв'язку з нею лише під час жнив. Але на цьому турбота й піклування предків не скінчаються, бо, на думку давніх землеробів, представники культу предків могли взаємодіяти й взаємодіяли з небесним божеством, домовлялися з ним, щоб дощ поливав, але не вимочував сходи; щоб сонце гріло, але не спричиняло засух; а вітри, бурі й урагани не шкодили зерну, коли воно дозрівало в колосі.

Зерно, як атрибут рослинного світу, та яйце, що відноситься до галузі тваринництва, в процесі історичного й культурного досвіду людства стали головними символами родючості. Відбулося це завдяки тому, що яйце й зерно мають здатність зберігати, відроджувати й примножувати життя. Оскільки українська нація більше тяжіє до землеробства, ніж до тваринництва, а в класичний період землеробство являло основу основ усіх професій і ремесел, тому використання зерен у традиційній національній обрядовості є значно ширшим і більш масовим. Шляхом уживання вареного зерна в їжу люди долучаються до безкінечного процесу кругообігу життя й символу безсмертя [Гузій, 2007, с. 77].

Приміром, головні зимові свята календарного циклу – Різдво, Новий рік і Хрещення – не обходилися без куті – традиційно приготованих переважно пшеничних зерен, хоча могли використовуватися й інші злакові культури. Дмитро Зеленін вбачав, що до введення перерахованих православних свят дохристи-

янський календар містив значне й величне свято поминання померлих і вшанування культу предків [Зеленін, 1991, с. 375], оскільки кутя являє неодмінну приналежність до поховального обряду й поминань. Іноді кутю вживали на весіллях, родинних і хрестинах, але основними для неї обрядами дійсно були поховальні й поминальні ритуали. У цьому також проглядається очевидний зв'язок родючості з похоронними церемоніями, пов'язаними з культом предків узагалі чи певним небіжчиком конкретного роду.

Мрець, який, змінивши статус живої людини й став уособленням смерті, являв певну загрозу як для майбутнього врожаю, так і збереження зерна, призначеного для сівби й харчування. Щоб зменшити ризик такого впливу, небіжчику закривали очі й рота, знищували всі предмети, що взаємодіяли чи хоча б були дотичними до мертвого тіла, навіть протягом незначного часу. Із інших приписів і заборон, безпосередньо пов'язаних із родючістю й поховальними обрядами, слід відзначити такі: не можна доторкуватися до мерця рукою, якою сіють [Гнатюк, 1912, с. 207]; після виносу домовини з мертвим тілом із хати необхідно було поворушити зерно в засіках і тричі підкинути жменю вгору, щоб воно не втратило здатності до плодоносіння [Богатырев, 1971, с. 268]; зерном також осипали приміщення й подвір'я, де певний час знаходився небіжчик і місця ці в указаний період належали території смерті. Сюди можна віднести й використання хліба, що кладуть на кришку домовини, а після поховання віддають представникам церковного причту.

Оскільки вважалося, що мрець у похоронному циклі, як уособлення смерті, може згубно впливати на родючість і плідність, таке ставлення провокувало певні застереження й заборони. Існували табу на відвідини похорону породіллями й вагітними жінками, на присутність матері на похованні своєї першої дитини; охоронними мотивами зумовлена заборона проходити траурною процесією на кладовище по засіяному полі, везти самогубця у відкритій домовині, спостерігати за процесією з вікна, переходити перед нею дорогу й т. і.

Безумовний зв'язок із родючістю прослідковується в діях, так чи інакше пов'язаних з еротично-сексуальним спрямуванням. Приміром, у дослідженнях поліських поховальних обрядів звичай класти до домовини одруженого небіжчика ляльку пояснюється тим, щоб померлому було з ким вгамовувати власний сексуальний голод і не приходити з цього приводу до дружини, прирікаючи її на передчасну смерть [Конобродська, 2007, с. 185].

До вказаного спрямування слід віднести також засоби охоронно-продукуючої магії: ритуальний сміх, сороміцькі ігри та забави. З огляду на те, що до настання класичного періоду української етнології, коли було зафіксовано переважну більшість родинних обрядів, від указаних спрямувань у ритуальних церемоніях збереглися лише відголоски колишніх повних і цілісних культів.

Існує думка, що первісне значення похоронних ігор та надмірних веселощів полягало в протистоянні смерті та захисті живих і самого мерця від злих

сил [Гузій, 2007, с. 97]. Але таке припущення не видається достатньо обґрунтованим, тому, судячи з усього, причина проведення забав та ігор, оргіастичний їх характер, часто за участі мерця, полягає дещо в іншому.

У праці, присвяченій природі ритуального сміху, Світлана Лашенко наводить суттєву антиномну пару «рухоме – нерухоме», де перша її складова співвідноситься з живими учасниками ритуалів, а друга – мертвим тілом. Бажання надати руху останньому прослідковується в нічних іграх і забавах, а також у плачах і голосіннях, що є даниною давній архаїчній магії, заснованій на ефекті впливу подібного на подібне. Топос рухомої активності проявлявся й був безпосередньо пов'язаний із діями сексуального характеру; при цьому сексуальність, насилля та рух у присутності мертвого тіла, на рівні давнього світогляду, могли сприйматися як заміщувальні форми одного на інше [Лашенко, 2006, с. 48–53].

Звичайно, що оргіастичні прояви в обрядових діях відображали залишки ритуального шлюбу з померлим, культів фалоса й вульви [Монік, 2000, с. 22], давні традиції обрядового сексу й т.і. Однак усі дії в зазначених напрямках вирішували єдину задачу, яку згадані автори чомусь не вказують, а саме – протистояння смерті, яка може позбавити рослин родючості, а людей і тварин – життєздатності та репродуктивності. Тому найбільш вірогідною підставою для використання поховальних ігор, ритуального сміху, сексуально-еротичних і оргіастичних мотивів у тому чи іншому обряді циклу видається нагальне бажання забезпечити себе, членів родини та господарство від можливості вказаної напасти, породжуваної смертю.

Усі процеси, пов'язані з родючістю та її сакралізацією, структура циклу поховальних обрядів відображає лише частково. Приміром, безпосередньо з елементами родючості пов'язані епізоди обрядів: 2.4. Близькі й сусіди вночі «стерезуть душу»; 2.5. Молодь влаштовує нічні забави в хаті мерця; 3.5. Близькі родичі кладуть тіло в труну й виносять із хати; 3.6.а. Тричі стукають домовиною об поріг чи одвірки, оселю осипають житом; 3.8. По дорозі літня баба роздає коржики й бублики; 4.3. Після прощання рушник і хліб-сіль віддають причту та інші [Кухаренко, Кухаренко, 2019, с. 185–194].

Але навіть у зазначених діях моменти родючості співіснують з іншими акціями й практиками, тому мета проведення перерахованих епізодів є значно ширшою, оскільки в них переслідуються необхідність відділення мертвого від живих, видалення небіжчика з території останніх, потреба доставити померлого до потойбіччя та сприяти його приєднанню до померлих роду.

При цьому слід зазначити, що наведені елементи структури циклу поховальних обрядів не обмежуються лише родючістю, а демонструють значно ширшу направленість дій, однак не вказують на те, як за посередництва ритуалів відбувається взаємодія двох світів і протистояння між життям і смертю. Виключення з цього становить хіба що розширення хронотопа та розповсюдження сакралізації, що тісно пов'язані з композицією всього обрядового циклу, в якому прослідковується шлях від реального світу до

потойбічного.

Антиномія «реальність – потойбіччя» в цьому конкретному випадку поєднується з іншою антиномією або бінарною опозицією «життя – смерть». Особливо відчутно це відображається під час конання, агонії та переходу від одного стану до іншого, від ступеня помираючого до статусу мерця. Однак опозиція «життя – смерть» не повторює в точності антиномію «реальність – потойбіччя», а лише частково з нею співвідноситься; ситуація щодо зазначеної опозиції виглядає дещо інакше.

Протистояння «життя – смерть» у прологові поховального циклу, як правило, закінчується перемогою смерті, в іншому випадку втрачають сенс будь-які обрядові дії, а сакралізація реальності виявляється неможливою. І лише після відходу душі помираючого обряди можуть бути реалізовані, а мрець сам починає являти собою уособлення смерті. Наступні дії в рамках обрядів пов'язані з видаленням усього, що має відношення до смерті, в тому числі й самого померлого з території живих: хата, господарство, село мають бути позбавлені мертвого тіла. Тому воно, врешті решт, у результаті обрядових дій переміщується на кладовище й там під час поховання віддається землі. Таким чином, протиріччя, викликане знаходженням на території живих того, що належить смерті, під час поховання ліквідується, а опозиція «життя – смерть» – узгоджується.

Зрозуміло, що створена структура поховального циклу обрядів дає лише часткове відображення елементів сакралізації родючості, оскільки, як зазначалося, побудова структури засновується на універсальному варіанті обрядів і їхніх складових елементів, притаманних переважній більшості регіонів і етнографічних районів України. Значно точнішими, детальнішими, а отже функціонально ефективнішими та більш довершеними в цьому плані можуть стати схеми структур, котрі відобразатимуть, у тому числі, й регіональні особливості обрядів, що побутують лише на певних територіях українських земель та регіонах помешкання етнічних українців в інших країнах. Таким чином, чим більш звуженим і локалізованим є етнографічний район побутування того чи іншого обряду, тим детальнішими й повнішими в ньому будуть відображені епізоди, що стосуються родючості та її сакралізації в межах поховальних церемоній.

Але існують певні деталі, самотні локальні звичаї, притаманні для переважної більшості регіонів, що не були включені до структури, переслідуючи мету забезпечити структуру від надмірного дрібнення обряду кількістю епізодів. Тому доцільним було б або включити додаткові епізоди до структури, або просто зазначити їх у додатковій інформації. Щоб визначитися, до якого варіанту слід вдатися в цьому дослідженні, спробуємо додати до структури епізоди, в яких елементи сакралізації родючості є очевидними й недвозначними.

Якщо до структури обряду підготовки до поховання окремими епізодами додати кожен з популярних ігор, використовуваних під час «сторозування душі», а до обряду похорону вдома – посипання зерном чи поліський мотив покладення мерця до домовини ляльку, це не дасть абсолютно ніяких

пріоритетів для підвищення функціональної здатності загальної структури поховальних ритуалів.

Тому демонструвати в цьому дослідженні вказаний процес немає жодного сенсу, оскільки в результаті доходимо висновку, що такий підхід є доречним лише в тому випадку, якщо шукати елементи поліфорії в кожному конкретному епізоді. І тоді з сакралізацією родючості та її відображенням найбільше пов'язаними виявляться епізоди, які за дієвим характером відносяться до пошанування сакральних дій, стихій і предметів.

Але підхід із пошуком елементів родючості в кожному конкретному епізоді невірний у своїй основі, бо родючість, урожайність, плідність, дорідність, поліфорія відображені не в складових структури циклу обрядів, а саме в цілісному її вигляді. Структуру в даному конкретному випадку слід розглядати як єдине ціле й лише таким чином можливо максимально розкрити сакралізацію родючості поховальних обрядів.

Уже зазначалося, що основним символом поліфорії для хлібороба є зерно, а концепцією отримання врожаю – зберігання зерен від часу засипання їх у засіки до весни й посівного періоду, сіяння (за сутністю своєю – поміщення насіння в лоно землі). Там, у ґрунті, зерно має померти, пропасти, згинуть, але прорости й дати колос, який згодом наповниться новими зернами, що в подальшому складуть базис для врожаю та основу життєдіяльності хліборобської родини. У спрощеному варіанті, якщо видалити вказані сільськогосподарські та природні процеси, концепція буде виглядати наступним чином: померти, щоб жити; або через смерть відродитися в новій фазі існування для того, щоб зберегти життя багатьом людям.

Під час дослідження обрядових дій поховального циклу вказувалося, що домовина з покладеним до неї мертвим тілом являє собою певну капсулу, за допомогою якої небіжчик має дістатися потойбіччя [Кухаренко, 2021, с. 367–373]. Але домовину – труну з мерцем – слід розглянути ще й з іншої точки зору, а саме як конструкцію, уподібнену зерну.

Структура зерна являє собою зародок і ендосперм, те й інше – поміщені в оболонку. Прослідковується певний зв'язок зі створенням обрядового атрибуту, коли померлого омивають, перевдягають, кладуть на лаву, здійснюють ряд інших заходів, у результаті яких кладуть до труни, супроводжують домовину на кладовище й закопують у землю. Аналогія з сівбою очевидна: зародок у зерні під оболонкою, кинутий у землю, має прорости – небіжчик у домовині, після проведених над ним певних дій і також закопаний у землю, повинен дістатися потойбіччя й доєднатися до померлих роду чи культу предків.

Існує також інша асоціація, а саме з родинами, коли обряд поховання має підготувати тіло померлого для нового відродження, для процесу повторної появи на світ. Найпоказовіші моменти таких процедур стосуються давніх поховань з архаїчних періодів життя людства й наведені вони в дослідженнях авторки «курганної гіпотези» Марії Гімбутас. Описуючи поховання неолітичної доби, дослідниця наголошує на тому, що земляні кургани-могилиники мали трикутну

чи трапецієподібну форму, яка символічно означала лобковий трикутник Богині [Гімбутас, 2006, с. 150]; існувала велика кількість могил яйцевидної форми, що уподібнювалися яйцеві як символів життя та відродження [Гімбутас, 2006, с. 266]; гробниці обмазувалися зсередини червоною вохрою, все це символізувало кров, жіночу утробу й регенерацію [Гімбутас, 2006, с. 310], а мертве тіло покладалося до неї в позі ембріона [Гімбутас, 2006, с. 308].

Усі вказані заходи свідчать про сприйняття поховань, на рівні примітивного мислення, як підготовку до наступного відродження. Коли зерно, піддаючись гниттю, започатковує паросток, що перетвориться в рослину й у подальшому складе частину врожаю, так і мертве тіло, розкладаючись в землі мало створювати основу для нового життя. На таких уявленнях базувалася переважна більшість релігій, що зародилися в часи верхнього палеоліту й неоліту.

Таким чином, маємо не подвійний, а потрійний сенс обрядових дій поховального циклу: 1) видалення мертвого тіла з території живих, 2) доставлення небіжчика до потойбіччя та включення його до складу культу предків, 3) закопування в землю з метою подальшого відродження. При цьому всі три мети, три завдання, що стоять перед поховальними обрядами, накладаються одне на одне, що викликає певні між ними протиріччя одного з іншим. Відправляючи небіжчика до потойбіччя, яке може знаходитися, в тому числі, й десь на небі, його закопують у землю на кладовищі; піклуючись про те, щоб похований ніде не затримався й дістався туди вчасно, на ранок наступного дня будити його йдуть туди, де закопували – на кладовище, до могили; намагаючись видалити раз і назавжди померлого з території живих, у визначені свята чекають його приходу до обійстя разом з іншими померлими роду у вигляді душ. Такі протиріччя можливо пояснити хіба що різними завданнями та їхніми сприйняттями, часто суперечливими, але здатними співіснувати одні з іншими на рівні примітивного мислення.

Тому, повертаючись до створеної структури, слід указати, що вона дає розуміння, як крок за кроком, від епізоду до епізоду, померлого перетворюють на обрядовий атрибут, уподібнюють його до зерна чи зародка в утробі, а сам процес поховання – до сівби чи зачаття, й таким чином досягають поставленого головного завдання всього циклу поховальних обрядів – перетворити померлого на покійного, видалити його з території живих, доставити до потойбіччя, звідки він, шляхом відродження, буде опікуватися живими своїми родичами та нащадками.

Проводячи паралель указаних дій із сівбою, слід зазначити, що підготовка до засівання лану, є важливим для хлібороба етапом і являє собою певні обрядові дії, а саме – загальний молебень із посвяченням хлібних зерен, вимивання й перевдягання сіячів у чисту одіж, вигрівання зерна на сонці та змішування його зі спеченими «хрестами» чи «жайворонками» [Воропай, 1993, с. 236–237]. До провокування родючості, а це зайвий раз указує на зв'язок обрядових дій саме з родючістю, відносяться популярні в народі звичаї «качання» по засіяному

полно чи здійснення на ньому статевому акту, який символізує момент запліднення землі та має сприяти щедрому врожаєві.

Коли поховальні обряди співвідносити з обрядами, присвяченими сівбі, стають очевидними включення до них дій, пов'язаних з еротично-сексуальними аспектами та антиповедінкою. А з точки зору структурно-функціональних досліджень можна було б розкласти на епізоди обряди початку й завершення сівби, обряд першої борозни чи обряди ритуального зачаття, що збереглися в певних народів, і після цього порівняти їхню структуру зі структурою українського традиційного циклу поховальних церемоній; у такому випадку ми б отримали не лише близькі за змістом епізоди, а й аналогічні комплекси епізодів у тих та інших обрядах. Однак виконання подібних завдань можливі лише в дослідженнях, які ставитимуть за мету

порівняти між собою обряди родинного й календарного циклів, відшукати паралелі та споріднені мотиви в тих та інших. У цьому студіюванні про такі цілі можна говорити лише як про перспективи подальших досліджень, але окреслити та означити їх цілком доречно, що й було зроблено.

Висновки. Основою поховальної обрядовості, принаймні на рівні примітивного народного світосприйняття є родючість як культ і феномен. Родючість, від якої залежить, з одного боку, людська репродукція, а з іншого – вирощення врожаю; в одному й іншому випадках ідеться про продовження життя на землі. Відродження померлого й похованого індивіда відбувалося шляхом сакралізації реальності завдяки енергії потойбіччя, доступ до якої є можливим лише під час проведення обрядів поховального циклу.

Список використаних джерел

- Богатырев, П., 1971. *Вопросы теории народного искусства*, Москва: Искусство, 544 с.
- Воропай, О., 1993. *Звичаї нашого народу: етнографічний нарис*, Київ: Оберіг, 592 с.
- Геннеп, А., 1999. *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов*, Москва: Восточ. лит-ра, 198 с.
- Гимбутас, М., 2006. *Цивилізація Великої Богини: Мир Древней Европы*, Москва: РОССПЭН, 572 с.
- Гнатюк, В., 1912. Похоронні звичаї й обряди, *Етнографічний збірник*, т. 32, с. 131–424.
- Гринченко, Б., 1895. *Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях*, вып. 1. Чернигов, 316 с.
- Гузій, Р., 2007. *З народної танатології: карпатознавчі розсліди*, Львів: Інститут народознавства НАН України, 352 с.
- Зеленин, Д., 1991. *Восточнославянская этнография*, Москва: Наука, 511 с.
- Конобродська, В., 2007. *Поліський поховальний і поминальний обряди: Етнолінгвістичні студії*, т. 1, Житомир: Полісся, 356 с.
- Кухаренко, О., 2018. Поховальні обряди в системі структурно-функціональних досліджень родинної обрядовості, *Paradigm of Knowledge. Multidisciplinary Scientific Journal*, № 2. Мускат, с. 132–144.
- Кухаренко, О., 2021. Поховальні й родильні обряди: структурно-функціональний аналіз, *Народознавчі зошити*, № 2, с. 367–373.
- Кухаренко, О., Кухаренко, А., 2019. Створення структури циклу українських традиційних поховальних обрядів, *Культура України*, № 64, с. 185–194.
- Квітка-Оснoв'яненко, Г., 1981. *Зібрання творів у семи томах*, т. 3, Київ: Наук. думка, 479 с.
- Лашченко, С., 2006. *Заклятие смехом: Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян*, Москва: Ладомир, 316 с.
- Леви-Строс, К., 1985. *Структурная антропология*, Москва: Глав. ред. восточн. лит-ры, 536 с.
- Моник, Ю., 2000. *Фаллос. Священный мужской образ*, Москва: Инфра-М, 136 с.
- Пропп, В., 2001. *Морфология волшебной сказки*, Москва: Лабиринт, 192 с.
- Тэрнер, В., 1983. *Символ и ритуал*, Москва: Наука, 277 с.

References

- Bogatyrev, P., 1971. *Voprosy teorii narodnogo iskusstva* [Questions of the theory of folk art], Moskva: Iskusstvo, 544 p. (in Russian).
- Gennep, A., 1999. *Obriady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obriadov* [Rites of passage. Systematic study of rites], Moskva: Vostoch. lit-ra, 198 p. (in Russian).
- Gimbutas, M., 2006. *Tsevilizatsiya Velikoj Bogini: Mir Drevnej Evropy* [Civilization of the Great Goddess: The World of Ancient Europe], Moskva: ROSSPEN, 572 p. (in Russian).
- Hnatiuk, V., 1912. Pokhoronni zvychai y obriady [Funeral rites], *Etnohrafichnyi zbirnyk* [Ethnographic collection], vol. 32, p. 131–424 (in Ukrainian).
- Hrinchenko, B., 1895. *Etnograficheskie materialy, sobrannye v Chernigovskoj i sosednih s nej guberniyah* [Ethnographic materials collected in Chernihiv and neighboring provinces], vyp. 1, 316 p. (in Russian).
- Huzii, R., 2007. *Z narodnoi tanatolohii: karpatoznavchi rozslidy* [From folk thanatology: Carpathian investigations], Lviv: Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy, 352 p. (in Ukrainian).
- Konobrodskaya, V., 2007. *Poliskyyi pokhovalnyi i potynalnyi obriady: Etmolinhvistychni studii* [Polissya funeral and funeral rites: Ethnolinguistic studies], vol. 1, Zhytomyr: Polissia, 356 p. (in Ukrainian).
- Kukhareno, O., 2018. Pokhovalni obriady v systemi strukturno-funktsionalnykh doslidzhen rodynnoi obriadovosti [Funeral Ceremony in the System of Structural-Functional Studies of Family Objectives], *Paradigm of Knowledge. Multidisciplinary Scientific Journal*, Muscat, № 2, p. 132–144 (in Ukrainian).
- Kukhareno, O., 2021. Pokhovalni y rodynni obriady: strukturno-funktsionalnyi analiz [Funeral and maternity rites: structural and functional analysis], *Narodoznavchi zoshyty* [Ethnographic notebooks], № 2, p. 367–373 (in Ukrainian).
- Kukhareno, O., Kukhareno, A., 2019. Stvorennia struktury tsyklad ukrainskykh tradytsiinykh pokhovalnykh obriadiv [Creating the structure of the cycle of Ukrainian traditional funeral rites], *Kultura Ukrainy* [Culture of Ukraine], № 64, p. 185–194 (in Ukrainian).
- Kvitka-Osnovianenko, H., 1981. *Zibrannia tvoriv u semy tomakh* [Collection of works in seven volumes], vol. 3, Kyiv: Nauk. dumka, 479 p. (in Ukrainian).

- Lashchenko, S., 2006. *Zaklyatie smekhom: Opyt istolkovaniya yazycheskih ritualnyh tradicij vostochnyh slavyan* [The Spell of Laughter: An Experience of Interpreting the Pagan Ritual Traditions of the Eastern Slavs], Moskva: Lodomir, 316 p. (in Russian).
- Levi-Stros, K., 1985. *Strukturnaya antropologiya* [Structural anthropology], Moskva: Glav. red. vostochn. lit-ry, 536 p. (in Russian).
- Monik, Yu., 2000. *Fallos. Svyashchennyj muzhskoj obraz* [Phallus. Sacred male image], Moskva: Infra-M, 136 p. (in Russian).
- Propp, V., 2001. *Morfologiya volshebnoj skazki* [Morphology of a fairy tale], Moskva: Labirint, 192 p. (in Russian).
- Terner, V., 1983. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual], Moskva: Nauka, 277 p. (in Russian).
- Voropai, O., 1993. *Zvychai nashoho narodu: etnografichniy narys* [Calling our people: ethnographic drawing], Kyiv: Oberih, 592 p. (in Ukrainian).
- Zelenin, D., 1991. *Vostochnoslavyanskaya etnografiya* [Symbol and ritual], Moskva: Nauka, 511 p. (in Russian).

Oleksandr Kukharenko

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor Kharkiv State Academy of Culture, Kharkiv

THE PLACE OF THE FERTILITY PHENOMENON IN THE CYCLE OF FUNERAL RITES

The article is devoted to studying fertility, which is carried out using the constructed structure of the cycle of funeral rites and the results of research performed by predecessors. The scheme of the funeral cycle was created within the framework of structural and functional analysis, and the results of the research were obtained due to other methods, mainly semiotic, semantic, and structural-semantic. The connection with fertility can be traced in actions that use bread, grain, and other attributes of polyphoria, as well as in those that are in one way or another related to erotic and sexual orientation and reflect the remnants of ritual marriage with the deceased, phallus and vulva cults. A coffin with a dead body placed in it is like a grain thrown into the ground during sowing. As the grain dies in the ground, sprouting for a new harvest, so the buried must be reborn for new and eternal life in the cult of ancestors to help and support living descendants and heirs. The ritual actions of the funeral cycle have a threefold meaning, which lies in removing the dead body from the territory of the alive, burying it in the ground for further revival, bringing the dead to the afterlife, and including him in the cult of ancestors. At the same time, all three goals of funeral rites are superimposed on each other and form a complex configuration that is part of the people's worldview of life and death, reality and the afterlife, entering and exiting the rite. Thus, the basis of funeral ritualism, at least at the level of primitive folk worldview, is fertility as a cult and phenomenon. Fertility on which depends, on the one hand, on human reproduction and, on the other – the cultivation of crops; in both cases, it is a matter of prolonging the life of the nation. As a result of the research, it was established that the structure of the funeral cycle of rites gives only a partial reflection of the elements of sacralization of fertility, as it is based on a universal version of rites, which is characteristic of the vast majority of regions and ethnographic districts of Ukraine. For a more detailed study, the structure of each individual region should be created.

Keywords: *Ukrainian ritualism, family rites, funeral rite, fertility, structural and functional method, rites of passage.*