



УДК [7.045.011.26:165.412]:393.9(=161.2)  
DOI <https://doi.org/10.15407/nz2022.03.657>

## АНТИНОМНІ ГРУПИ ПЕРСОНАЖІВ У СТРУКТУРІ ПОХОВАЛЬНОГО ЦИКЛУ ОБРЯДІВ

Олександр КУХАРЕНКО

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5421-1004>

кандидат філологічних наук, доцент,  
Харківська державна академія культури,  
Бурсацький узвіз, 4, 61000, Харків, Україна,  
e-mail: art-red@ukr.net

*Метою статті є виявлення антиномних груп персонажів як рушійної сили в структурі поховальних обрядів. Об'єктом дослідження є поховальна обрядовість, а методом — антиномні персонажі.*

Під антиноміями слід розуміти протилежні пари символів, предметів, об'єктів та полярно спрямованих у своїй діяльності персонажів. Важливу роль під час взаємодії пар антиномних персонажів відіграє процес сакралізації, що стає можливим внаслідок взаємодії двох світів — реального й потойбічного.

За основу поховального циклу обрядів взято їхню фіксацію в другій половині XIX століття (*хронологічні межі дослідження*).

*Актуальність і наукова новизна* теми дослідження визначаються поєднанням тематичних спрямувань: з одного боку — родинні обряди, зокрема поховальні, як найстійкіший компонент української традиції, яка потребує вивчення й збереження; з іншого — доцільність впровадження етнологічного підходу в узгодженні з структурно-функціональним методом дослідження, що становить прогресивну й результативну методологію студіювання об'єктів національної традиції.

**Ключові слова:** українська обрядовість, родинні ритуали, поховальний обряд, структурно-функціональний метод, антиномії.

Oleksandr KUKHARENKO

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5421-1004>

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,  
Associate Professor Kharkiv State Academy of Culture,  
4, Bursatsky Descent, 61000, Kharkiv, Ukraine,  
e-mail: art-red@ukr.net

## ANTINOMIC GROUPS OF CHARACTERS IN THE STRUCTURE OF THE FUNERAL CYCLE OF RITUALS

Antinomies in this study should be understood as opposite pairs of symbols, subjects, topographic objects, as well as polarly directed in their activities characters. An important role in the interaction of pairs of antinomic characters is played by the process of sacralization, which becomes possible as a result of interaction of two worlds — real and the other world.

Starting with the prologue, the main character goes through the path of gaining and losing new statuses in the following sequence: dying — dead — buried — deceased. Each subsequent status forms an antinomy with the previous one. During the movement of the dead to the cemetery, two pairs of antinomic concepts are revealed: the dwelling of the living — the settlement of the dead, the pit — the grave.

From rite to rite, more and more groups of people take part in the ritual action, receiving a certain dose of sacralization. At the same time, those who have already gone through the previous rites are contrasted and represent an antinomic dependence with those who are involved in the ritual action for the first time. So antinomic characters in the prologue are the priest, as a representative of the real world, and the old women who are identified with the afterlife. In the rite of preparation for burial, an antinomic pair is formed between family members of the deceased and neighbors, friends and young people who «guard the soul»; a funeral at home — family and close relatives, a memorial dinner — between the participants of the rite (the real world) and the beggars (the afterlife) who are wined and dined outside.

The last antinomy forces to change the wording of the nature of action in one episode, and to move the culmination from the second episode to the fourth — visiting and wining and dining of the elders. Due to this transformation, the structure of the memorial dinner undergoes fundamental changes, the culmination moves from the beginning of the rite to its end, however the general structure of the whole ritual cycle acquires additional harmony and functionality.

**Keywords:** Ukrainian ritualism, family rites, funeral rite, structural and functional method, antinomies.

**Вступ.** Етнологічними дослідженнями української поховальної обрядовості займалися П. Чубинський, О. Потебня, М. Сумцов, О. Котляревський, Х. Ящуржинський, 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 поховальна обрядовість є достатньо дослідженою, однак розгляд її з точки зору структурно-функціонального аналізу, започаткованого в працях К. Леві-Строса [1, с. 183—207], А. ван Геннепа [2, с. 134—150], В. Проппа [3, с. 20—25], В. Тернера [4, с. 204—264], має значні наукові перспективи. Ця стаття є своєрідним продовженням публікацій, присвячених побудові та дослідженню структури циклу українських традиційних поховальних обрядів [5, с. 132—144; 6, с. 185—194].

*Актуальність і наукова новизна* теми дослідження визначаються поєднанням тематичних спрямувань: з одного боку — родинні обряди, зокрема поховальні, як найстійкіший компонент української традиції, яка потребує вивчення й збереження; з іншого — доцільність впровадження етнологічного підходу в узгодженні з структурно-функціональним методом дослідження, що становить прогресивну й результативну методологію студювання об'єктів національної традиції.

Слід також зазначити, що для побудови структури взято інваріант поховального циклу обрядів, записаних в другій половині XIX ст. та прийнятих для більшості регіонів України. У межах однієї статті неможливо достеменно викласти всі нюанси дослідження структури, тому автор використовує посилення на попередні публікації, в яких детально описаний той чи інший аспект дослідження.

Структурно-функціональні дослідження поховального циклу обрядів потребують визначення антиномних груп персонажів, оскільки саме антиномії є рушійною силою будь-яких обрядових дій. Порівняти цей процес можливо з театральною чи кінематографічною діями, для розвитку яких необхідним є конфлікт, що виникає як протиріччя між дією й контрдією та узгоджується шляхом розвитку сюжету [7, с. 13—14]. Обрядова дія має подібну природу, тому також потребує певного протистояння та

узгодження. Без рушійної сили, викликані протистоянням між антиноміями, розвиток обрядової дії неможливий.

**Основна частина.** Типовими персонажами поховальних обрядів є мрець, члени його сім'ї й родичі, а також сусіди, друзі, односельці, служителі культу. Мрець, на відміну від статево зрілих парубка й дівки — основних персонажів весільного циклу обрядів, може бути будь-якого віку й статі. Із перерахованих груп задіються особи з основоположними функціями — священник, паламар, члени церковного причту, присутні при відході душі, копачі й теслі; баби, які омивають і одягають мерця; близькі й сусіди, що стережуть душу; молодь, яка влаштовує нічні забави; родичі й близькі, які здійснюють обряд похорону вдома; баба, що роздає коржики й бублики дорогою на кладовище; кухарки, які готують страви для поминального обіду; представник рідні похованого, який бере на себе роль ініціатора й організатора подальших дій; старці, що чатують на процесію перед огорожею кладовища та приходять на поминальний обід до двору похованого. Як правило, в таких випадках з'являється ініціативна людина чи люди, яким добре відомо, що й як треба робити; в переважній більшості випадків це енергійні жінки у віці після 30—40 років, що знаються на деталях проведення тих чи інших обрядових функцій.

Під антиноміями в етнологічних дослідженнях слід розуміти протилежні пари символів, предметів, об'єктів та полярно спрямованих у своїй діяльності персонажів. Важливу роль під час взаємодії пар антиномних персонажів відіграє процес сакралізації, що стає можливим внаслідок взаємодії двох світів — реального й потойбічного.

Для порівняння слід зазначити, що весільні антиномії топографічних об'єктів знаходяться в межах одного реального світу й поділялися за приналежністю до одного чи іншого табору; те ж саме стосується персонажів, одні з яких складають команду нареченого, інші — нареченої: його дружки, її држки, коровайниці, сусіди й гості з одного й іншого боків. Звичайно, що у весільному обряді також відбувається взаємодія антиномій реального з потойбічним, але все ж відчутніше й очевидніше вона проявляється саме в поховальному циклі обрядів.

Антиномія, яка першою впадає в око під час здійснення прологу, базується на протиставленнях: по-

мираючий — померлий, живе — мертво. Оскільки до настання смерті головний персонаж виступає як суб'єкт, а після перетворюється на об'єкта ритуалу, над яким здійснюються всі подальші обрядові дії [8, с. 104]; цілком доцільно вказати на ще одну антиномну пару: суб'єктивне — об'єктивне. Реалізується це протиріччя шляхом трансформації суб'єкта на об'єкт, при цьому медіативну дію виконує смерть, під час приходу якої й відбувається вказана трансформація. Протиріччя живий — мертвий ліквідується й з'являється нова антиномія мрець — похований, яка вказує на необхідність здійснення подальших обрядів. Саме так, шляхом переходу до нових статусів головного персонажа чи суб'єкта/об'єкта обрядів, виникають наступні антиномні пари, утворені попереднім і подальшим статусами.

Але антиномії стосуються не лише одного об'єкта обрядових дій, протилежно спрямовані пари утворюються в результаті залучення інших дійових осіб указаних обрядів. Поділити групу персонажів поховального циклу на антиномії досить непросте завдання: до обрядових дій з їхнім розгортанням залучаються все більше й більше односельців, а хто з них і в які моменти представляє позицію, а хто опозицію — відразу визначити неможливо. І лише після усвідомлення природи сакралізації й впливу потойбіччя на реальність усе стає на свої місця.

Під час настання смерті головного героя поховального обряду відбувається процес сакралізації через відкриття входу до потойбіччя чи виходу з нього. Такий вхід/вихід для поховальних обрядів мають відтворювати господарчі об'єкти, що знаходяться нижче поверхні землі; найвірогідніше це могли б бути погріб чи підпічок. На користь останнього вказує те, що яма під піччю знаходиться ближче до постійного місця перебування членів родини й помираючого в тому числі. Із підпічком також пов'язані інші обряди: в уже згадуваному весільному циклі, а саме в обряді приїзду молодої до обійстя майбутнього чоловіка героїні, вперше переступивши поріг хати, йде до печі та до ями під нею пускає привезену чорну курку. Таким чином молода переміщує сакральний центр із помешкання своїх батьків до нового місця перебування — чоловікової садиби. Це принциповий момент, оскільки саме там, у чоловіковій садибі, відбуваються всі подальші обрядові дії, а чорна курка є символом потойбіччя як джерела сакралізації реальності.

В іншому обряді — пологах, які належить до родильної обрядовості, після народження немовляти відрізану пуповину закопують під піччю, туди ж вливають воду після купелей матері й новонародженого. Отже, те, що належить потойбіччю, обов'язково треба повернути до потойбіччя, воно не повинне залишитися на цьому світі. Слід також зазначити, що, окрім підпічка, в поховальних і родильних обрядах символом входу на той світ є піч; таке припущення підтверджує повір'я, згідно з яким члени родини похованого після повернення з кладовища заглядають у піч, щоб не боятися й не тужити за покійним [9, с. 259]; а дитину саджають на лопаті до печі під час проведення так званого обряду «дороблення» чи «допінання» [8, с. 53]; у тому й іншому випадках пічний отвір символізує вхід до іншого світу — потойбіччя.

У визначенні епізодів у структурі поховального циклу й саме в пролозі до нього вказано, що до постелі помираючого запрошуються священник, сусіди, друзі, родичі й баби. Якщо священник є яскраво вираженим представником реального світу, то старі баби, навпаки, представляють зв'язок з іншим світом, куди вони мають скоро (у будь-якому випадку, раніше за інших учасників) переміститися. Таким чином, першу антиномію вдається визначити ще до настання смерті головного персонажа. Наступну групу, яку складають друзі, родичі й сусіди до певного часу не можна віднести до представників позиції чи опозиції, реальності чи потойбіччя. Це ті люди, що в найближчому часі будуть «стерегти душу» та здійснювати інші обрядові дії під час підготовки до поховання. Відомо, що суто профанні персонажі, після впливу наростаючої хвилі сакралізації та в результаті її впливу, переходять до однієї або іншої групи, які разом утворюють антиномну пару.

Після смерті головного героя й виникнення сакрального джерела, ймовірно — десь із-під припічка, житло його родини починає набувати ознак сакрального центру. Сакралізація, окрім самого померлого, здійснює вплив на найближчих йому людей — дружину (чоловіка), дітей (батьків); сусіди, баби й родичі, покликані на причащення помираючого, піддаються сакралізації значно менше. Таким чином, протиріччя в пролозі до циклу поховальних обрядів виникає між двома антиномними групами — членами сім'ї помираючого й усіма іншими учасни-

ками, присутніми під час проведення обряду. Посередником для опозиційних гуртів учасників, а отже медіатором обрядової дії, є священник, який причащає помираючого, чим здійснює ліквідацію протиріч між двома антиномними групами.

Іншим представником церковного причту, що діє в пролозі, є паламар. Однак його не можна відносити до персонажів-медіаторів, оскільки здійснювана ним функція полягає дещо в іншому: членам родини померлого традиційно не прийнято запрошувати потенційних учасників до участі в поховальних обрядах, але інформація щодо смерті односельця мала бути відома всім членам громади, тому це здійснювалося опосередковано й саме через паламаря. Така практика була типовою для більшості регіонів та етнографічних районів України, але існували й власні регіональні властивості: приміром, у гуцулів побутовали звичаї повідомляти про смерть односельця звуками трембіти та розпалювати вогнище біля дому померлого [10, с. 34]. У селах без приходу чи за відсутності дзвону на церкві інформація поширювалася усно кимось із наближених до родини односельців чи сусідів. Але в більшості випадків інформатором виступав саме паламар, який дзвонив за упокій душі померлого односельця.

Дії паламаря, спрямовані на оповіщення інших людей про те, що в селі з'явився небіжчик, помер хтось з односельців, за своїм характером слід розглядати не як пошанування сакрального, а як запросини, що здійснюються в такій дещо нетиповій із сучасної точки зору формі. Тому в цьому випадкові епізод за участю паламаря за характером дії слід віднести не до пошанування сакрального, а до запросин. Дійти такого висновку й скорегувати структуру циклу обрядів дає використання цієї структури, детальний розгляд причин, що обґрунтовують дії учасників у поховальній церемонії, та застосування структурно-функціонального аналізу, як основного інструменту для здійснення дослідження.

Подібна ситуація щодо взаємодій антиномних груп повторюється в обряді підготовки до поховання, де ці групи становлять, з одного боку, члени родини померлого, а з іншого — його сусіди та друзі, що вночі «стерезуть душу», а також представники молодіжної громади, які влаштовують нічні забави в хаті мерця. При цьому перші, піддані впливу сакралізації, являють собою взаємодію з потойбіччям,

другі — з реальним світом. В епізоді «сторозування душі» присутня антиномія на рівні дій: якщо небіжчик «спить», то живі люди мають рухатися, пильнувати й ні в якому разі не дрімати й не куняти, а не те, щоб спати. Так протилежно спрямований потяг до дії чи його відсутність розподіляє на антиномії тих, хто їх здійснює; в цьому випадку протистояння відбувається між померлим і живими.

Антиномні пари не вичерпуються вказаними дійовими особами обряду, оскільки протиставлення виникають ще й на рівні символіки: домовина (труна з покладеним до неї тілом), за сутністю своєю — будинок мерця й він протиставляється будинку живих. Через покладення мерця до труни, його переміщують із помешкання живих до помешкання мертвих. Проте тут є ще одне протиставлення: труна — домовина / порожня — заповнена; трансформація відбувається на очах усіх учасників обряду — труна перетворюється на домовину, коли там з'являється тіло померлого. Термін «домовина» походить від *дім*, *домок*, але призначений не для живих людей, а для небіжчика.

Під час обряду поховання мертве тіло кладуть у домовину й виносять із хати, бо мертвому більше немає місця серед живих, саме в хаті, де вони мешкають, і найголовніше, будуть мешкати надалі — це найсуттєвіше загострення протиріч, що характеризується ознаками, які також поєднуються в антиномні пари. Виглядає це наступним чином: хата (будинок живих) — домовина (будинок мерця), тимчасова — вічна, стара — нова, тепла — холодна, світла — темна [11, с. 246]. У результаті все зводиться до того, що перші поняття в парах співвідносяться з реальністю, цим світом, другі — з потойбіччям.

У наступному обряді похорону вдома учасники попередніх двох обрядів приєднуються до членів сім'ї, чим зливаються в єдину групу, що складає опозицію односельцям, які приходять на похорон уперше, бо в попередніх обрядах участі не брали. Тут виникає ще одна опозиція між близькими родичами, які кладуть тіло до домовини, виносять із хати й готують його для поховання, та членами сім'ї, що, як мінімум, не погоджуються з таким рішенням, а, як максимум, намагаються перешкодити цьому. Для доказу такого припущення звернемося до фіксацій голосінь як фольклорного жанру усної народної творчості, що супроводжує поховальні обряди та є необхідною їх-

ньою складовою. Традиційно голосіння були адресовані померлому/померлій і в них виголошувалися бажання, щоб покійник устав («Устань і розкажи, як мені жити?»), порадив («Як мені без тебе жити, як привикати?»), навчив («Кого ж мені питаться, до кого мені горнутися?»), повернувся («Та коли ти до нас прийдеш?»), «Звідки тебе виглядати?»), взяв із собою («Приймай мене до себе, забирай мене до себе») [12, с. 72—77]. У цей самий час, коли члени родини оплакують померлого, близькі родичі, кладуть тіло в труну, виносять домовину з хати, з двору, супроводжують на кладовище; саме в цьому й полягає опозиція родичів до членів сімейства, так утворюється й співіснує в обряді антиномна пара його учасників.

Проводи небіжчика на кладовище вказують ще на дві пари антиномних понять: одна перегукується з уже наведеною, де мерця видаляють із хати — помешкання живих; але тепер він видаляється ще й із поселення живих і переміщується на кладовище — «селище мертвих». У цьому «селищі» для нього приготовано яму, яка після поховання заповнюється й перетворюється на могилу. Так само, як зводилося житло — спочатку його будували, а згодом заселяли. Таким чином, антиномними парами є: село — кладовище, яма — могила; перша пара вказує на протиставлення місць перебування живих і мертвих, друга — на порожнє та заповнене місце для перебування. Із села, після закінчення життєвого шляху, люди переселяються на кладовище; під час переселення заповнюють викопані для них ями й перетворюють їх на могили.

Ми зазначали про протистояння антиномних груп, одна з яких включає в себе учасників попередніх обрядів, що зазнали впливу сакралізації, інша — нових учасників, які прийшли на похорон до помешкання померлого односельця й сакральному піддаються вперше. У подальшому останнім також доводиться долучитися до загальної групи, так що під час вживання куті на поминальному обіді всі його учасники являють єдину групу живих, які відрядили померлого члена громади до потойбіччя. Цим вони, з одного боку, перемістили його до місця перебування предків, а з іншого — видалили мертвого з території живих.

Обряд поминального обіду та особливо епізод вживання куті слід розглянути детальніше, оскільки

він є більш значимим, ніж це може здаватися на перший погляд. На що потрібно звернути увагу, це черговість здійснюваних обрядових дій: перше, що роблять учасники поминального обіду після входу до хати, — з'їдають по три ложки куті. І лише після цього священником виголошується молитва й починається обід. Тут ми також маємо справу з певним протистоянням двох вірувань, двох релігійних ідеологій — християнства й споконвічної протослов'янської релігії предків.

Це ще одна антиномія, яка з'являється в цьому обряді; якщо проводити паралель з іншими парами, то слід зазначити, що християнська точка зору належить реальності, а народна — потойбіччю. Так було не завжди, а трапилося це після прийняття християнства, а ще конкретніше — після усвідомлення його основоположною релігією; тоді ж колишнє віросповідання було віднесене до галузі гріховного й поганського. А оскільки обряд започатковує процес вторгнення потойбіччя в реальність, першість належить саме дохристиянському погляду на те, що відбувається в обряді. Ідеться, що обряд є тим місцем, де, нехай на підсвідомості, але було збережене побожне ставлення до колишнього віросповідання. Тому перш, ніж розпочати поминальний обід чи хоча б виголосити молитву й благословити їжу, учасники з'їдають по три ложки куті й долучаються таким чином до сакрального. Після цього, здавалося б, протистояння антиномних груп ліквідоване, а всі учасники отримали дозу сакралізації в прагненні сприяти переміщенню похованого на кладовищі до потойбіччя — місця його постійного перебування.

Насправді цей епізод не є остаточною крапкою у протистоянні двох світів під час проведення обряду, слід звернути увагу на одну з подальших подій: до садиби похованого приходять старці й їх пригощають надворі. Протиріччя полягає в тому, що старців під час поминального обіду шанували настільки, що ніхто не міг відмовити їм у гостині; в той самий час навіть надмірна пошана не спонукає господарів запросити старців до хати — їм дають обідати надворі, навіть узимку, в найморозніший день. Чому так відбувається?

Старці, жебраки, юродиві з християнської точки зору є людьми Божими, що своїм стилем життя, відразою до наживи, заслуговують на повагу. Але таке ставлення, проповідуване християнством, не було но-

вим для споконвічних слів 'янських вірувань і ментальності українців: старців і юродивих — людей, що здобували собі на споживання жебрацтвом, бідних і нужденних було прийнято поважати, жаліти й допомагати їм. Показовим у цьому плані може бути ставлення сільської громади до вдів, позбавлених хазяїна й вимушених виконувати суто чоловічу роботу, до сиріт, людей бідних і нужденних, калік чи інвалідів, що мешкали в селі. Старці ж подорожували з одного села до іншого, часто вони не мали власного житла й постійно знаходилися в дорозі, були позбавлені можливості самостійно протистояти примхам погоди та існували за рахунок подаянь від милосердних людей, яких в Україні було достатньо, й це дозволяло їм вести саме такий спосіб життя.

Указане ставлення до старців було пов'язане не з тим, що вони чинили супротив вигоді й наживі, не з тим, що вважалися Божими людьми, а саме за приналежність, за здатність здійснювати комунікацію з іншим світом, де перебувають померлі предки. Старці на подвір'ї похованого під час поминального обіду з'являються як вихідці з того світу, а їхнє пригощання членами родини є не просто гостиною, а викупом живих у представників, що виступають від імені небіжчиків із потойбіччя.

Однак в епізоді, де старцям дають обідати надворі, недостатньо змінити характер дії й замість «гостини» вказати «викуп», цей епізод слід визнати кульмінаційним, у якому здійснюється остання протидія двох світів, яка узгоджується й перетворюється на взаємодію, а згодом узагалі ліквідується, оскільки остаточно вичерпується вплив сакралізації із зачищеного під час поховання, перекритого потойбічного джерела. Тому поділ на епізоди з указанням характеру дії обряду поминального обіду має виглядати так:

1. Учасники обряду миють руки та входять до двору й хати (прихід).

2.а. З'їдають по три ложки куті й сідають за столи (пошанування сакрального).

2.б. Священник виголошує молитву (пошанування сакрального).

3.а. Розпочинається поминальний обід з обов'язковими стравами (гостини).

3.б. Представник рідні підносить присутнім по чарці горілки (гостини).

4. Старцям дають обідати надворі (кульмінація).

5. Після обіду господарі розраховуються з церковним причтом (благословення).

6. Учасники обіду повертаються до власних домівок (повернення).

Внаслідок переміщення кульмінації відбувається зміна композиції: з цієї точки зору отримуємо ексцентричний обряд, але кульмінаційний його епізод зміщений ближче не до початку, як було раніше, а до кінця. А розміщені поруч два епізоди: 2а. З'їдають по три ложки куті й сідають за столи та 2б. Священник виголошує молитву — відносяться тепер до однієї групи за характером дії — пошанування сакральних дій, стихій, предметів. Обидва пункти являють собою не повноцінні епізоди, а два різновиди одного епізоду. Таким чином, структура поминального обіду зазнає суттєвих змін: кількість епізодів в обряді становить не  $7 + 1$ , як уважалося раніше, а  $6 + 2$ .

**Висновок.** Таким чином, завдяки встановленню антиномних пар у поховальному циклі обрядів удалося правильно визначити кульмінаційний епізод в обряді поминального обіду. А можливим це стало тому, що кульмінація пов'язана з розвитком обрядової дії й протистоянням антиномій. Саме в кульмінації конфлікт у протистоянні антиномних сил досягає найвищого розвитку, а обрядова дія зазнає найбільшої сакралізації. Структура поховального циклу обрядів, у результаті дослідження та виявлення антиномій, стає стрункішою та функціональнішою.

1. Леви-Строс К. *Структурная антропология*. Москва: Глав. ред. восточной литературы, 1985. 536 с.
2. Геннеп А. ван. *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов*. Москва: Восточная лит-ра, 1999. 198 с.
3. Пропп В.Я. *Морфология волшебной сказки*. Москва: Лабиринт, 2001. 192 с.
4. Тэрнер В. *Символ и ритуал*. Москва: Наука, 1983. 277 с.
5. Kukhareno O. Funeral Ceremony in the System of Structural-Functional Studies of Family Objectives. *Paradigm of Knowledge. Multidisciplinary Scientific Journal*. Muscat, 2018. № 2. P. 132—144.
6. Кухаренко О.О., Кухаренко А.В. Створення структури циклу українських традиційних поховальних обрядів. *Культура України: зб. наук. пр.* Харків: ХДАК, 2019. Вип. 64. С. 185—194.
7. Волькенштейн В.М. *Драматургия. Метод исследования драматических произведений*. Москва: Федерация, 1929. 273 с.

8. Байбурин А.К. *Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 238 с.
  9. Беньковський І.Ф. Смерть, погребення і загробна життя по поняттям і верованню народу. *Київська старина*. 1896. № 9. С. 229—261.
  10. Гузій Р.Б. *З народної танатології: карпатознавчі розсліди*. Львів: Інститут народознавства НАН України, 2007. 352 с.
  11. Свенцицький І.С. Похоронне голосіння і церковно-релігійна поезія. *Записки Наук. тов-ва ім. Шевченка*. 1910. Т. 93. С. 32—53; Т. 94. С. 5—39.
  12. Свенцицький І.С. Похоронні голосіння. *Етнографічний збірник*. 1912. Т. 32. С. 1—129.
- REFERENCES
- Levi-Stros, K. (1985). *Structural anthropology*. Moskva: Glav. red. vostochnoy literatury [in Russian].
- Genner, A. (1999). *Obryady perekhoda. Sistematischeskoe izuchenie obryadov*. Moskva: Vostoch. lit-ra [in Russian].
- Propp, V. (2001). *Morfologija volshebnoi skazki*. Moskva: Labirint [in Russian].
- Temer, V. (1983). *Simvol i ritual*. Moskva: Nauka [in Russian].
- Kukhareno, O. (2018). Funeral Ceremony in the System of Structural-Functional Studies of Family Objectives. *Paradigm of Knowledge. Multidisciplinary Scientific Journal*, 2, 132—144.
- Kukhareno, O.O., & Kukhareno, A.V. (2019)., Creation of the structure of the cycle of Ukrainian traditional funeral rites. *Culture of Ukraine (Issue 64, pp, 185—194) Ukrainian*].
- Volkenshtejn, V. (1929). *Dramaturgy. Method for the study of dramatic works*. Moscow: Federation, [in Russian].
- Baiburin, A.K. (1993). *Ritual in Traditional Culture: Structural and Semantic Analysis of East Slavic Rites*. St. Petersburg [in Russian].
- Benkovskii, I.F. (1896). Death, burial and afterlife according to the concepts and beliefs of the people. *Kievskaja starina*, 9, 229—261 [in Russian].
- Guzii, R.B. (2007). *From folk thanatology: Carpathian investigations*. Lviv: Ethnology Instytut of NAS of Ukraine [in Ukrainian].
- Svetsytskyi, I.S. (1910). Funeral mourning and church-religious poetry. *Notes of the Shevchenko Scientific Society (Vol. 93, pp. 32—53; vol. 94, pp. 5—39) [in Ukrainian]*.
- Svetsytskyi, I.S. (1912). Funeral mourning. *Ethnographic collection (Vol. 32, pp. 1—129) [in Ukrainian]*.