

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Навчально-науковий інститут філології
Кафедра фольклористики

КУЛЬТ ПРАЩУРІВ В УКРАЇНСЬКІЙ ТА МЕКСИКАНСЬКІЙ
ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ: МІФОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ

*Кваліфікаційна робота ОС “бакалавр”
студентки IV курсу,
спеціальності 035 “Філологія”
спеціалізації 035.09 “Фольклористика”
ОП “Фольклористика,
українська мова і література,
іноземна мова”
Ліани НАЗАРОВОЇ*

*Науковий керівник —
д. філол. н., доц. Олеся НАУМОВСЬКА*

Рецензент —

к. філол. н., доц. Наталія РУДАКОВА

До захисту:

завідувачка кафедри д. філол. н., доц. Олеся НАУМОВСЬКА

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ	8
РОЗДІЛ 2. МІФОРЕЛІКТИ КУЛЬТУ ПРАЩУРІВ В УКРАЇНСЬКОМУ І МЕКСИКАНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРИ Й ОБРЯДОВОСТІ	13
2.1. Концепти СМЕРТЬ та ПРАЩУР в мексиканській міфологічній прозі.....	13
2.2. Культ предків у мексиканській обрядовості.....	19
2.3. Концепти СМЕРТЬ та ПРАЩУР у міфологічно закорінених зразках українського фольклору.....	26
2.4. Українські обряди, присвячені культу прашурів.....	35
РОЗДІЛ 3. ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПТІВ СМЕРТЬ ТА ПРАЩУР В УКРАЇНСЬКІЙ І МЕКСИКАНСЬКІЙ НАРОДНИХ ТРАДИЦІЯХ	40
ВИСНОВКИ	48
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	52

ВСТУП

Актуальність дослідження можна обґрунтувати, перш за все, потребою розширити коло компаративних досліджень тематики культу пращурів. На сучасному етапі розвитку наукових здобутків присутні чимало праць на тему співставлення культур етносів, які проживають на території сусідніх держав, або ж народів, які в міру певних історичних обставин набули спільних культурних, традиційних цінностей. Натомість, практично відсутні роботи, в яких би порівняння стосувалося двох культур, націй, які будучи географічно віддаленими одна від одної, мають спільні релігійні зачатки або ж світоглядні уявлення: культ предків. Інтереси нашого дослідження апелюють до порівняння української та мексиканської традиційної культури крізь призму культу пращурів. Аналіз такого дослідження дасть змогу провести паралелі в особливостях побутування згаданого вище явища в українській та мексиканській традиції, а також виокремити відмінності, тим самим підкреслити унікальність "картини світу" кожного з народів, особливості їх національного менталітету, мікро- та макрокосму. Крім того, дослідження, що описує явище, яке і на сьогодні активно побутує (навіть незважаючи на наявність більш панівної релігії, приміром, в українців — християнство) допоможе розширити коло міжнародних наукових і культурних зв'язків, що в умовах нинішнього світу (інтеграції) є необхідною умовою. Схема порівняння, виведена в процесі проведення нашого дослідження, може бути застосована до майбутніх наукових студій аналогічної тематики. Лакуна ж в модерній науковій базі досліджень, описаного вище штибу, значно підсилює нагальність їх проведення.

Мета дослідження: З'ясувати спільні та розбіжні риси культу пращурів у міфологічній картині світу мексиканців та українців задля висвітлення універсальних та самобутніх ознак у світогляді.

Реалізація мети передбачає вирішення таких завдань:

- 1) схарактеризувати теоретично-методологічну базу;

- 2) проаналізувати міфи та легенди мексиканців, пов'язані з концептами СМЕРТЬ та ПРАЩУР;
- 3) вивчити конгломерат мексиканських обрядів, присвячених культу пращурів;
- 4) проаналізувати релікти міфів українців, пов'язані з концептами СМЕРТЬ та ПРАЩУР та вивчити конгломерат українських обрядів, присвячених культу пращурів;
- 5) здійснити компаративістський аналіз на різних семіотичних рівнях.

Об'єкт дослідження: міфологічні наративи; легенди про першопредка («Міфи Мексики та Перу», Спенс Л., "Етнографічний збірник. Том 3", "Етнографічний збірник. Том 12"), уявлення, пов'язані зі смертю ("Знадоби до української демонології. Том 1" Гнатюк В., "З вуст народу" Грінченко Б.), потойбічний світ ("Етнографічний збірник. Том 13), демонологічні ("Знадоби до галицько-руської демонології. Том 1", "Знадоби до української демонології"), етіологічні ("Народна творчість"); обрядові поховальні тексти мексиканців та українців ("Етнографічний збірник. Том 31-32").

Предмет дослідження: мотиви-універсалії та етноспецифічні риси у міфологічно закорінених текстах та обрядах мексиканців та українців, пов'язані з культом предків.

Теоретико-методологічним підґрунтям бакалаврської роботи послужили концепції провідних українських та зарубіжних дослідників В. Гнатюка, В. Давидюка, Т. Коваль, М. Маєрчик, О. Наумовської, О. Потебні, В. Вундта, А. ван Геннепа, Е. Дюркгайма, У. Масаки, Л. Спенс, Е. Тейлора, Дж. Фрезера.

Робота виконана з урахуванням основних завдань і має комплексний характер, відтак вона передбачає інтеграцію різних наукових **методів**. У процесі дослідження був застосований метод системного аналізу, що дозволив систематизувати дослідницький матеріал з традиційної культури, накопичений різними галузями гуманітарних наук. Крім того, було використано історико-генетичний метод для виявлення еволюційного характеру культурного явища та його соціальних факторів; структурно-типологічний метод, який допоміг проаналізувати тексти та виявити закономірності функціонування міфологічних

мотивів у зразках різних фольклорних жанрів; а також метод компаративного аналізу для виявлення типологічних спільних рис і національно самобутніх особливостей двох культурних етнічних традицій.

Структура дослідження. Бакалаврська робота складається зі вступу, трьох розділів, висновку та списку використаних джерел (46 позицій). Загальний обсяг дослідження — 55 сторінок, з яких 49 — основного змісту.

Перший розділ дослідження присвячений вивченню теоретико-методологічного підґрунтя теми культ пращурів: уявленням про смерть, характерним для української та мексиканської культури, а також похоронним обрядам та звичаям. Вивченням цього питання займалась значна кількість провідних вітчизняних та зарубіжних вчених, серед яких: В. Гнатюк, Р. Гузій, В. Давидюк, І. Коваль-Фучило, М. Костомаров, М. Маєрчик, О. Наумовська, О. Потебня, І. Франко, В. Вундт, А. ван Геннеп, М. Джексон, Е. Дюркгайм, К. Клемен, В. Дж. Фрезер, Е. Тейлор, Л.-В. Томас, П. Фернандес-Келлі та ін. Окрім того, існує кілька праць порівняльного характеру з виявленням спільних та відмінних рис культу пращурів у двох народів: У. Масакі “Спільні і відмінні риси в календарних святах українців та японців” та І. Рассоха “Деякі паралелі між міфами фінікійців й індіців Мексики”.

У другому розділі роботи проаналізовано ряд мексиканських міфів та легенд, пов’язаних з концептами СМЕРТЬ та ПРАЩУР, мексиканських обрядів, присвячених культу пращурів, а також релікти українських міфів (міфологічні, етіологічні легенди, голосіння, як обрядовий поминальний текст, казки), що мають стосунок до тих же концептів і конгломерат українських обрядів, присвячених культу пращурів. Зафіксовано становлення концепту СМЕРТЬ в мексиканських народних текстах та його диференціацію в різні часові періоди, роль жертвопринесень на ранніх етапах та мотив воскресіння. З’ясовано, що в одних випадках предки у фольклорному надбанні виступають антропоморфними, однак здібними до метаморфоз, в інших — їх ототожнюють з племінними божествами. В контексті дослідження мексиканських обрядів, присвячених культу пращурів, було проаналізовано похоронну обрядовість, День всіх святих та День поминання покійних. Виділено такі особливості похоронного обряду: зняття вікових обмежень з учасників обряду (участь беруть навіть діти), розподіл ролей між чоловічою та жіночою частиною учасників (приписи, хто і що повинен робити), варіант захоронення залежить від способу смерті, який, в свою чергу, є основою постановня загробного

цивілізаційного устрою, наявність предметів-помічників. Аналогічно мексиканському фольклору, при дослідженні українських легенд, казок, голосінь, простежено постання концепту СМЕРТЬ та його модифікації, виявлено характерну відмінну ознаку — зображення смерті як персоніфікованого образу; також досліджено образи деяких демонологічних істот, образ Чорнобога та Мари як представників підземного світу й категорію заставних мерців у зв'язку з причетністю до формування уявлень про культ предків. В контексті дослідження українських обрядів, присвячених культу прашурів, було проаналізовано похоронну обрядовість, Свят Вечір, Навський Великдень, Великдень, Радуницю, Зелені Свята та Спаса. Визначено такі особливості поховального обряду: поділ на 3 етапи: передпоховальний, власне поховальний та післяпоховальний, табу на участь родини в певних актах та запрошення “спеціальних” осіб (приміром, омивальниці), особливі дії проти “ходіння” мерця.

Третій завершальний розділ присвячено компаративному аналізу культу предків в мексиканській та українській традиційній культурі на наступних семіотичних рівнях: вербальному, акціональному, візуальному, одоративному, густативному, тактильному, вестиментарному та предметному. Визначено ряд спільних ознак серед яких: кремація та інгумація як основні види захоронень, розміщення в домовині предметів-помічників, виконання ритуального танцю, проведення спільної трапези, наявність обрядової поминальної їжі, мотив подорожі душі на той світ з набором складних випробувань, наявність головного божества-правителя підземного світу, ідея воскресіння межує з мотивом метаморфози.

РОЗДІЛ І.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Перш за все, варто було би зупинитися на стрижневому понятті нашого дослідження — культурі предків. Культ предків — це одна з найпоширеніших форм ранньої релігії, яка властива ледь не кожному народу на певному етапі цивілізаційного розвитку і характеризується вірою в те, що мертві родичі активно беруть участь в житті живих. Власне, масовість чи навіть всезагальність побутування, в окремі конкретні періоди, цієї форми й дозволяє нам сьогодні простежити спільні моменти в традиційних та звичаєвих особливостях різних етносів.

До генезису, тлумачення та трансформації цього культу в пізніші релігійні форми, звернена значна кількість досліджень українських та зарубіжних вчених. Тут можемо згадати: В. Давидюка, І. Франка, М. Костомарова, О. Потєбню, В. Вундта, Дж. Фрезера, Е. Дюркгайма та ін. Існує, однак, й кілька праць, в яких висвітлено тему порівняння цієї форми релігії в різних народів. Наприклад, стаття У. Масакі “Спільні і відмінні риси в календарних святах українців та японців” чи то І. Рассохи “Деякі паралелі між міфами фінікійців й індійців Мексики”. Відразу ж слід зазначити, що саме ці два приклади серед усіх, що тут згадуються, найбільш дотичні до проблематики нашого дослідження.

Разом з тим, чимало нарробітків тематики культу пращурів оперують менш вузько локалізованими об’єктами, а тому аналізують цей культ або як культурне надбання групи народів (часто слов’янських), або ж у порівнянні з іншими ранніми формами релігії. До прикладу, можемо назвати тут такі роботи: Т. Коваль “Метаморфози культури слов’ян: від вбивства до пошани людей похилого віку”, Р. Комаров “Культ мертвих як аспект національного буття: європейський контекст і українська традиція осмислення”, Ю. Павленко “Ранні форми релігії та архетипічна структура архаїчної моделі світу”.

Окремо хочеться зупинитись на зазначеній вище праці У. Масакі, оскільки дослідник максимально близько підійшов до інтересів нашого дослідження. Автор вивів таку модель визначення спільних та відмінних рис в святах двох

територіально віддалених народів, яка складається з шести елементів: спочатку аналізується культ предків загалом, як явище та виокремлюються якісь найбільш очевидні, поверхневі особливості в святкуванні відповідних дійств обома народами. Наступний етап — У. Масакі вивчає акціональний рівень обрядовості, що охоплює цей культ: говорить про “танці на вшанування предків”, які характерні, знову ж таки, і для українців, і для японців. Далі — вербальний рівень, звертається увага на різні оповіді, притчі, повір’я і т.д. Потім елемент, який спостерігається у багатьох дослідників і дозволяє більш синкретично підійти до розгляду того чи іншого феномена — опис суміжних культів: в цьому випадку, мова йде про культ сонця та місяця. П’яте — поєднання акціонального та вербального: ворожіння, як один з важливих і, знову ж таки, аналогічних в обох етносів пунктів. І завершальний елемент — предметні складові, за допомогою яких учасники обряду виконують певні дії: вода, сіль, рослини, вогонь.

Власне кажучи, аналіз на різних семіотичних рівнях тексту чи то обряду подібної тематики є одним з найбільш універсальних та підходящих способів виконання такої наукової розвідки, тому наше дослідження теж на ньому базуватиметься.

Окрім того, опорними для нас є дослідження, пов’язані з концептом смерті, відродження та простором потойбіччя. До прикладу, одним з найбільш ґрунтовних наукових наробітків цієї проблематики є дослідження А. Ван Геннепа “Обряди переходу”. Значну частину своєї праці він присвячує саме похоронним обрядам в контексті обрядів переходу, тим самим стверджуючи закоріненість в поховальній обрядовості міфологічного мислення кожного народу. В своєму дослідженні автор звертає увагу на те, що найбільш насиченими в похоронному циклі є постлімінарні обряди, мета яких полягає у прилученні небіжчика до світу мертвих, а світ мертвих майже аналогічний до світу живих. А. Ван Геннеп зауважує, що процес переходу є доволі складним, тому й потребує набору відповідних обрядодій, а подорож на той світ наповнена різними випробуваннями. Не оминає автор й категорії заставних мерців: пояснює їх генеалогію та небезпеку, яку вони можуть нести.

Ще одним відомим та допоміжним для нас є дослідження визначного євангелійського теолога та історика релігії К. Клемена “Життя мертвих у світових релігіях”. Тут автор з’ясовує витoki та приблизний час зародження уявлень про потойбічне життя, форми, локуси та, власне, зміст життя після смерті в різних народів.

Наступним, не менш цінним для нас є дослідження нашого співвітчизника Р. Гузія: “З народної танатології: карпатознавчі розсліди”. Ця праця складається з двох частин: 1) філософської (в ній подані розмисли, світоглядні уявлення та народне сприйняття смерті як такої через аналіз емпіричного матеріалу) та 2) практичної — танатологічної (в цій частині автор аналізує різні звичаї, дотримання чи недотримання яких визначають рівень “легкості” відходу людини на той світ).

Стаття І. Коваль-Фучило “Похоронний обряд на Косівщині: семантика і номінація” присвячена номінації та засобам супровідної вербалізації похоронного обряду в Косівському районі. Автор статті досліджує персональний, акціональний, предметний, часовий, локативний та музичний коди, що актуалізуються в похоронному обряді.

Дотичним до нашої теми є також дослідження М. Маєрчик “Ритуал і тіло”, в якому автор поряд з іншими обрядами родинного циклу розглядає й похоронний обряд, аналізуючи його об’єкти (покійника/покійницю) як лімінальні особи. При цьому, такі переходи лімінальних осіб М. Маєрчик досліджує крізь призму семіотики тілесности (символіку руху, окремі частини тіла, одяговий, кулінарний коди і т.і.). Щоправда, дослідження стосується виключно української традиції.

Складно б в цьому руслі було й оминати наступні дві статті: “Онiрична семантика простору смерті у фольклорі в контексті дискретності історичного тіла” О. Наумовська та “Бінарна опозиція “життя/смерть” у народній прозі” О. Наумовська, Н. Рудакова, Н. Наумовська. В першій статті автор простежує зародження віри у потойбічне життя та розвиток цих уявлень з плином часу, акцентуючи увагу на мотиві сну, що виступає завуальованим відмиранням у фольклорних текстах різних народів. Також О. Наумовська наголошує на тому,

що саме уявлення про смерть та потойбічне життя є наріжним каменем культу предків. Ця думка для нас є вагомою, оскільки підтверджує доречність нашого звернення до концепту СМЕРТІ задля з'ясування самотніх рис культу пращурів у різних народів.

Друга стаття присвячена дослідженню бінарної опозиції “життя/смерть” у таких жанрах слов'янської народної творчості як міф, легенда, притча, оповідання, казка, переказ та анекдот. Авторам вдалося виокремити певні символи, які суголосні уявленням про життя чи смерть, а також персонажів фольклорних текстів, які найкраще передають двоїстість цієї опозиції. Окрім того, автори проаналізували вплив архаїчної бінарної опозиції “життя/смерть” на уявлення та ставлення сучасної людини до життя та смерті.

І, насамкінець, серед праць, що стосуються досліджень культу предків, уявлень про смерть, потойбіччя та реінкарнацію, поховальних обрядів мексиканської традиційної культури, можемо назвати такі роботи: М. Джексон “Вірування та обряди на смерть і вмирання. Справа мексиканських католиків”, К. Сірайт “Життя, смерть і шоколад в Мезоамериці: ацтеки і майя; звідки походить ритуальне вживання какао?”, Л.-В. Томас “Похоронні обряди: Мезоамериканські обряди” та П. Фернандес-Келлі “Смерть у мексиканській народній культурі”.

В першому дослідженні автор аналізує уявлення про хвороби та смерть, характерні для мексиканської культури, похоронний обряд, традицію оплакування та вірування в загробне життя. Особливу увагу М. Джексон звертає на наслідки релігійного синкретизму та відображення їх в традиції святкування Дня всіх мертвих.

Наступне дослідження ґрунтується на ідеях виникнення, поширення та набуття особливого статусу продукту какао в Мезоамериці (в тому числі й Мексиці). Автор тлумачить символічне значення цього напою, його зв'язок з релігією та, як результат, особливості його вживання в різних ритуалах. Для нас ця праця є допоміжною, оскільки какао виступає однією з поховальних обрядових страв мексиканців.

У дослідженні Л.-В. Томаса “Похоронні обряди: Мезоамериканські обряди” йдеться про побутування та історичну модифікацію різних типів захоронення на території Мезоамерики, а також вплив на сучасну похоронну обрядовість народів, що проживають на цих землях (в тому числі й мексиканців) культури ацтеків та майя.

І останнє дослідження “Смерть у мексиканській народній культурі” П. Фернандес-Келлі дає нам змогу детально ознайомитись з самою ідеєю смерті, характерної для мексиканської культури у зв'язку з природно-кліматичним, соціальним середовищем та історичним контекстом.

Отже, не зважаючи на достатню кількість досліджень, присвячених тематиці культу предків як загальної форми ранньої релігії, характерної для багатьох народів світу, а також особливостям побутування цього культу в окремих традиціях, залишається невивченим питання компаративних досліджень культу пращурів двох чи то більше народів.

РОЗДІЛ II.

МІФОРЕЛІКТИ КУЛЬТУ ПРАЩУРІВ В УКРАЇНСЬКОМУ І МЕКСИКАНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРИ Й ОБРЯДОВОСТІ

2.1. Концепти СМЕРТЬ та ПРАЩУР в мексиканській міфологічній прозі

В історії Мексики, уявленні мексиканців (як і багатьох інших народів) процес розуміння, усвідомлення, пояснення та відношення до смерті, в цілому, зазнав значної модифікації з плином часу. Особливо помітні зміни в трактовці поняття, навіть заміщенні одних святочних днів іншими після приходу на мексиканські землі європейців, а відтак, зрозуміло, поширення тут католицизму. Цю трансформацію яскраво демонструють такі мексиканські фольклорні жанри як міфи, легенди, казки.

Візьмемо, приміром, такі найвідоміші міфи мексиканського народу: “Міф про два вулкани”, “Міф про кукурудзу, аксолотль і п’яте сонце”, “Про народження сонця та місяця”, “Кролик на місяці”, “Богиня місяця”. У першому міфі розповідається про двох закоханих: дівчина, в міру певних обставин, а більшою мірою через розлуку та тугу помирає; коли про це дізнається її коханий, теж невдовзі гине (жертвує тілесністю заради відновлення душевного зв’язку з померлою), а боги, щоб увіковічнити їхні почуття, на місці їх фізичної смерті створюють два вулкани один напроти одного. Тобто, після смерті відбувається перетворення людей на вулкани. Наступний міф оповідає нам про перших людей, які вирішили пожертвувати собою, аби наділити енергією сонце, щоб воно змогло рухатись. Третій міф розповідає про двох богів: Текучицекатля та Нанахуаціна, від жертви яких народилося сонце й місяць. У четвертому міфі (до речі, він є одним з найбільш розповсюджених і має найбільшу кількість варіантів) описується подорож бога Квецакоатля в образі людини і жертва кролика собою задля втамування божого голоду. Останній міф, знову ж таки, апелює до закоханих, суперництва, вбивства та жертви в ім’я цього почуття.

Отже, як ми помітили, в усіх цих міфах ключовим моментом є не просто смерть (вижитий вік, наприклад), а принесення жертви, при чому, є зразки, в яких жертва не сама коротить собі віку чи приймає рішення зіграти таку роль, а є обраною

іншими учасниками дійства, тобто процес може відбуватися без її на те згоди, що, власне, було притаманне доіспанській Мексиці, оскільки, говорячи про тогочасну Мексику, ми, фактично, маємо на увазі племена ацтеків. Власне, тут варто звернути увагу на те, що важливість жертвності, подекуди навіть її возвеличення, заохочення до неї, було теж продиктовано ацтекською вірою в цінність ритуальної смерті: в рай, який, між іншим, мав свою градацію, могли потрапити лише: 1) воїни, жінки, які померли при пологах та жертви; 2) ті, кого спіткала нагла смерть; та 3) немовлята. Навіть світовий порядок за уявленнями предків мексиканців можна було підтримувати чи поновлювати лише жертвою.

Буде доречним в цьому контексті згадати про таку ключову фігуру ацтекської міфології як бог Міктлантекутлі. “Міктлантекутлі — це бог мертвих, зазвичай зображувався з обличчям у вигляді черепа. Разом зі своєю дружиною Міктекаціхуатль він правив Міктланом, підземним світом” [41]. Тобто, фактично, раю, за аналогією християнських догматів, протиставлялося пекло, однак до пекла потрапляли ті, хто не підпадав до вище описаних категорій (в тому числі люди, які померли природною смертю). Грубо кажучи, саме спосіб смерті, а не діяння людини за життя, визначав її місце в потойбіччі.

Тепер перейдемо до періоду покатоличення мексиканців та зміни в цей проміжок часу їхніх уявлень про смерть. Перш за все, можна підкреслити той факт, що мексиканські католики значно більш відкрито (тема не вважалася якоюсь табуованою) та позитивно, порівняно з тими ж європейцями, сприймали смерть, як таку: смерть — це звичайна, навіть очікувана частина життєвого циклу. Цікаво, що віряни розуміли причину різних хвороб та смерті, як наслідок антигармонії в собі, проблем з оточуючим суспільством, або ж як результат впливу “злого ока” (в оригіналі — “mal de ojo”). При чому, останнє завершувалося раптовою смертю.

Для аналізу використаємо наступні фольклорні зразки: “Кількість душ”, “Відьма Гуачіль”, “Хлопчик-пантеон з Момокспана”, “Закопаний скарб”. У першому прикладі пояснюється виникнення гори Монте-де-лас-Анімас і акцентується увага на тому, що мертві приходять до цієї місцевості, аби воскресити душі інших небіжчиків. В другому зразку мова йде, знову ж таки, про ймовірність

воскресіння померлих та їх метаморфози. Третій приклад оповідає нам про те, що мертві не можуть знайти спокою, оскільки поховані не у священному місці, а тому постійно турбують живих. І останній зразок демонструє нам все ту ж віру у здатність покійників впливати на живих, взаємодіяти з ними та за потреби шкодити їм.

Згаданий вище фольклор є прикладом нашарування нової та старої релігії мексиканського народу. В усіх цих прикладах основними є наступні мотиви: 1) мертві можуть воскреснути (тут очевидний вплив католицизму) та 2) небіжчики можуть проникати в наш світ (доіспанські вірування).

Отже, якщо говорити про концепт смерті (мається на увазі “смерть” будь-кого, а не конкретно членів родини) в мексиканських міфах різного історичного періоду, можемо зробити такі висновки: 1) на ранніх етапах важливу роль відіграють ритуальні жертвопринесення, а тому смерть жертви розуміється як святий обов’язок; 2) в цей же період, існує віра в загробне життя, проте заперечується ідея воскресіння; 3) після дифузії вірувань залишається можливість проникнення мертвих у світ живих, однак, поряд з’являється момент з оживленням.

Наступне питання, що потребує аналізу — смерть членів роду, тобто, предків (деталізація тематики). Для початку варто окреслити витоки зародження в мексиканській культурі культу пращурів.

На сьогодні багато дослідників стверджують, що, швидше за все, першоосновою розвитку цього культу послугували вірування майя. За їхніми уявленнями предки завжди перебувають в світі живих, у гористій місцевості, куди їм, власне, й приносять різні підношення їхні нащадки. Особливо яскраво елементи існування в майя культу предків відображає наступний звичай: “Відомо, що доіспанські майя зазвичай ховали своїх мертвих під підлогою або в платформах домашніх споруд” [43, с. 67]. Зрозуміло, що такий спосіб захоронення свідчить про бажання зберегти зв’язок з померлим, його силу, навіть після смерті, а також про повагу до нього.

Ще один народ, традиції та звичаї якого відобразилися в культурі мексиканців — це пурепеча. Вони вважали, що людина не помирає, а просто здійснює

подорож в якесь інше місце. Цікаво, що особливості їх бачення будови світу відобразилося навіть в архітектурному надбанні: в одному з сіл на березі озера Пацкуаро височіють три вівтарі, які символізують всесвіт: 1) Аундаро — це найвищий рівень, тобто, небо, де живуть боги; 2) Ечерендо — це середина, тобто, місце життя людей; 3) К'юменчекуаро — підземний світ. Вівтарі взагалі мають важливе значення в культурі мексиканців навіть сьогодні, оскільки до вівтарів робляться різні підношення мертвим родичам.

Для аналізу цієї частини дослідження використаємо міфи, легенди, в яких згадується концепт “пращур”. Слід зауважити, що предками мексиканців (за місцем заселення відповідних територій) прийнято вважати: ацтеків, сапотеків та мікстеків.

Перш за все, хотілося б зупинитися на центральній фігурі пантеону мексиканських божеств, яка, за сумісництвом є головним племінним богом та, фактично, першопредком: Уїцілопочтлі. “Уїцілопочтлі представлений як божество, яке керувало тривалою міграцією ацтеків з Ацтлану, їхньої традиційної батьківщини, до долини Мехіко” [37]. Його величали богом сонця та війни. З відчуття вдячності йому за все зроблене для людей, ацтеки почали здійснювати свої для нього жертвопринесення. Тут же годиться сказати про Тлоке Науаке, якому приписують створення перших людей: “Він стверджує, що створення Всесвіту, зірок, гір і тварин приписували Тлоке Науаке (Володар усього існуючого). Тоді ж він створив перших чоловіка та жінку, від яких походять усі мешканці землі” [6]. Окрім того, богинею-творцем перших людей та риб (особливо серед сапотеків) вважали Уїчаану. Науа (плем'я, що також проживало на території сучасної Мексики), в свою чергу, батьком та матір'ю перших людей на землі називали богів Ометекутлі та Омеціуатль (ще зустрічаємо варіант Тонакатекутлі та Тонакаціуатль).

Крім того, містить мексиканський фольклор і персонажів, так званої, нижчої міфології, серед яких доцільним буде згадати образ La Llorona (в перекладі — жінка, що плаче). Вважається, що вони споріднені з образом сирен з грецької міфології. Ці істоти використовують свій голос з метою привернення уваги

чоловіків (часто з бажання помститись) та, згодом, спонукають їх до смерті, оскільки останні або губляться в лісі, або ж тонуть в найближчих водоймах [45, с.270]. Разом з тим, за схожістю функцій, та місцем перебування (ліси, поля, водойми) можемо зробити припущення, що відповідник в українській демонології цим істотам — русалки або ж мавки.

Досить часто зустрічаємо в міфах (особливо, що стосується космогонічних міфів) різного роду метаморфози першолюдей. Наприклад, в міфі, де розповідається про бога Кетцалькоатля та період другого “Сонця” також згадується і про те, що утворилась страшна буря, яка знищила все тогочасне людство, а хто й залишився живим, перетворився на мавп. Те ж саме говориться й про період третього “Сонця”, який завершився падінням вогняного дощу, однак в цьому випадку вижити змогли лише ті особи, які перетворилися на птахів. Останній момент трансформацій цього циклу — це період четвертого “Сонця”, повинь, і як результат — перетворення людей на риб. Як правило, подібного роду метаморфози здійснювались з метою вижити у важких умовах.

Вдало поєдналися момент з метаморфозою (в цьому випадку можемо говорити навіть про реінкарнацію) та вірою в культ предків з уявленнями про створення першої людини в міфі про період п'ятого (останнього) “Сонця”. Мова йде про те, як Кецалькоатль спустився до Міктлану з метою роздобути там кістки предків та здійснивши над ними певний магічний акт, створити з них першу людину. Тобто, з одного боку, з праху народжується життя (аналогічно переродженню фенікса, між іншим), а з іншого, підкреслюється цінність попередніх поколінь: без них не можливе постання нових.

Існує досить багато версій походження предків мексиканців. Один з найпоширеніших міфів свідчить про те, що племена, останні з науатлаків, здійснили міграцію з півночі на південь і тут засвоїли сучасну Мексику. Згідно іншого міфу, ці племена прийшли з Чікомозтоку, що в перекладі означає “місто семи печер”, або з Тамоанчані — місце походження всіх цивілізацій. Вважається, що знаком зупинитись на цих землях та облаштувати тут новий дім їм послугувало видіння: “На острові в озері Тескоко, вони побачили орла, який

тримав у кігтях гримучу змію, сидячи на кактусі” [46]. Разом з тим, зустрічаємо джерела, в яких Чікомозток це не якийсь окреме місто, а частина Ацтлану, яка складалася з ряду печер.

Якщо ж брати якісь менш конкретизовані міфи чи то легенди, можемо знову говорити про “Хлопчика-пантеона з Момокспана”, оскільки в конкретно цьому зразку йшлося не про мертвих загалом, а батьків головного героя, з якими він тримав зв’язок навіть після їх смерті та намагався задовольнити їх потребу. Наступний зразок — “Повернення Папанціна”, де предки головної героїні повертають її до життя (після смерті), аби вона виконала спеціальну місію: “пророкувала брату речі першорядної важливості”.

Отже, можемо зробити такі висновки: в мексиканському фольклорі міфи, які пов’язані з концептами СМЕРТЬ та ПРАЩУР займають вагоме місце. Смерть в більш архаїчних зразках частіше розглядається як акт жертвопринесення, що возвеличує жертву над іншими та за що її, як правило, чимось винагороджують, увіковічують. Мертві можуть проникати у світ живих та взаємодіяти з ними, при чому, і з позитивною, і з негативною конотацією. В більш же пізніх прикладах відчувається вплив католицизму і, відповідно, з’являється уявлення про воскресіння померлого. Предків найчастіше зображали людьми, які наділені здатністю до різноманітних метаморфоз. Проте, в ряді випадків першопредка ототожнювали з певним божеством.

2.2. Культ предків у мексиканській обрядовості

Насамперед, розглянемо деякі особливості поховальної обрядовості мексиканців. Для них характерні інгумація та кремація. Серед основних завдань похоронної обрядовості вбачали: а) позбутись тіла небіжчика; б) забезпечити подорож душі на той світ та в) соціалізувати втрату.

Найдавніші захоронення належать до докласичної епохи і розташовані в печерах, що, власне, спостерігаємо й серед інших традицій ранніх поховань. Пізніше, частими стали захоронення під підлогою будинку або ж на свіжому повітрі. Вже на цьому етапі поряд з мертвим залишали різні предмети, які або належали йому, або могли знадобитись на тому світі: посуд, антропоморфні статуетки, знаряддя з каменю і т.і. Що ж стосується антропоморфних статуєток, їхнє призначення сьогодні тлумачать як річ, що слугувала оберегом та мала на меті полегшити продовження життєвого шляху. Як правило, такі статуетки являли собою жіночі фігурки з глини, з гіперболізованими дітородними органами, грудьми, пупком, що вказувало на їх здатність до продовження роду. Така річ не є випадковістю, якщо зважати на той факт, що побутувала віра в те, що людина після смерті потрапляла до утроби матері. Існують також докази того, що поряд з померлим залишали пса, якого вважали провідником душ на тому світі.

Потрапити на той світ душа могла через такі локуси як: “печери, лагуни та туманні місця” [43].

Цікаво, що в роботах, пов'язаних з безпосередньою підготовкою тіла до поховання, брали участь як жінки, так і чоловіки. Поділ був хіба що до характеру роботи: жінки займались: власне омиванням (воду після омивання не виливали, а використовували в приготуванні страв, споживання яких мало допомогти мертвому спокутувати гріхи), спорядженням тіла (покійного одягали в його найкращий одяг, розчісували волосся та клали на голу долівку) та приготуванням їжі, а чоловіки — виготовленням надгробних знаків, спорудженням могил, доглядом, в подальшому, за цими могилами на кладовищі. Хоча, прикрашання могил квітами, наприклад, знову відводилося жінкам, а також в цьому брали участь діти. Процесії провадження померлих на кладовище, як правило,

супроводжувались музикою. Над місцем поховання споруджували символічну могилу — вівтар, в якому залишали квіти та свічки. В деяких регіонах було прийнято висаджувати зерна кукурудзи. Родина відвідує могилу мертвого протягом дев'яти днів, після чого душа небіжчика полишає світ живих. Загалом же, жалоба тримається протягом дев'яти місяців.

В залежності від статусу померлого (мається на увазі спосіб його смерті), виокремлюється кілька способів захоронення. Наприклад, якщо це була особа, причина смерті якої вижитий вік або ж певна недуга, то покійного омивали, накривали ковдрами, а в ротову порожнину поміщали зелений камінь, який символізував його душу. Якщо ж людина померла з причини, пов'язаної з водою, наприклад втопилась (за уявленнями, це не випадкова смерть, таку людину обрав бог Тлалок — бог дощу та блискавки), в ротову порожнину поміщали насіння, а тіло, прикрашене паперовими прикрасами, подібно насінню, закопували безпосередньо в землю. Особливим було й поховання породіль: окремим частинам їхнього тіла приписувались магічні властивості, тому їх омивали, одягали в нове і відносили до спеціального храму для поховання. Якщо ж говорити про померлих воїнів (підкреслена значущість та високий статус цих осіб вже згадувались), їх тіла залишали на полі бою, а, натомість, створювали, свого роду, опудала з дров, які символізували померлих, і вже над ними проводили решту обрядових дійств. Варто додати, що поховання воїнів були колективним дійством, а одним з ключових елементів було виконання ритуального танцю родичами померлого. І останнє — елітні групи: тут спостерігаємо жертвопринесення (підопічних, членів родини і т.і.)

Для смерті дітей в свідомості мексиканців відводиться окреме місце. Померлих діток в їхній культурі номінують анхелітос; вони прирівнюються до святих (звідки й назва цієї частини свята — День всіх святих), вони вільні від гріха, що актуалізується навіть у їхньому вбранні: "тіло дитини готувала хрещена мати: мила його та одягала в крихітне вбрання святого, оточувала свічами й квітами" [26]. Говорять, що померти дитиною — це найкраща доля для людини, оскільки вона після смерті відразу відправляється до Бога. З цієї ж причини, сум та

вираження болю на похоронах дитини суворо табуювались. Важливою складовою було запрошення до будинку, де померла дитина, всієї родини та друзів. Це робилося не лише для вшанування пам'яті про небіжчика, але й для власної користі: потрібно було завоювати прихильність мертвого, оскільки він тепер володіє великою духовною силою. "Іноді тіло дитини носили від будинку до будинку, а інші діти несли її домовину на чолі процесії з батьків та інших родичів" [26].

Обов'язковий складник в похоронній обрядовості мексиканців — емоційність (винятком, як було зазначено вище, є похорон дитини). У зв'язку з потребою демонструвати максимальну емоційність (жалобу) навіть виникає відповідна професія "плакальниць" — льорон (тут аналогія у назві з демонічними істотами Ла Льоронами), які активно припадали до домовин, голосно плакали та кричали. Вважається, що в цьому була прагматична мета: передати присутнім на похороні відчуття катарсису, який виконує в описаному контексті функцію спокутування гріхів. Зовнішній вигляд рідних мав також демонструвати жалобу: чорний одяг, нечесане волосся, чоловіки не голені, та й загалом неохайний вигляд.

Останній складник, на якому хотілося б зупинитись — ритуальна їжа. Конкретніше ж, мова піде про какао. Власне, цей напій вживають не лише на похоронах, але також на інших ключових етапах людського життя як, наприклад народження, весілля, різного роду ініціації. Побутує навіть міф, що боги створили першу людину з кукурудзи, какао та деяких інших елементів. Так, як какао символізувало кров, ацтеки використовували його під час своїх жертвопринесень. На похороні какао пилося в два етапи: 1) під час підготовки до похорону; та 2) з метою супроводити та полегшити процес переходу душі померлого на той світ.

Далі мова піде про поминальні дні. Розпочати варто зі своєї "візитівки" мексиканської когорти святкувань, а відтак і обрядових дійств обговорюваної тематики — свята Día de Muertos.

Día de Muertos або ж День мертвих традиційно святкується 1–2 листопада. В цей же період відбувається святкування католицького свята День всіх святих. Коріння

його сягають у доколумбійську епоху в культуру народів центральної Америки, зокрема індіанців майя. Свято з аналогічним концептом знаходимо також і в культурі давніх ацтеків. Можемо припустити, що воно було перейняте в них мексиканцями, як і уявлення, породженні вірою в культ предків загалом.

В уявленні ацтеків, як і в уявленні мексиканців, смерть поставала чимось таким, чого не варто боятись, але про що й не варто було забувати. Між іншим, відмінність в сприйнятті та тлумаченні смерті між заходом та мексиканцями була вдало описана Клаудіо Ломніцом — професором антропології в Колумбійському університеті. Він писав наступне: "в 20-му столітті, коли західний світ досяг апогею подавлення та заперечення всього, що пов'язано зі смертю, весела безцеремонність по відношенню до смерті стала наріжним каменем національної самобутності Мексики" [26]. І справді, підтвердження такому позитивному відношенню до смерті ми знайшли в описаних в попередній частині розділу фольклорних текстах.

Ритуал принесення дарів богині Міктекаціхуатль (ще її називають Міктекакіуатль або ж Чальмекакіуатль), що є ключовим моментом свята на її честь, яке тривало з 28-го липня до 12-го серпня, є міфологічною основою свята Día de Muertos. Основним обов'язком цієї богині був догляд за кістками померлих. Раніше ми вже говорили про те, що її чоловіка частіше всього зображували з лицем-черепом. Звідси можна зробити висновок, що саме завдяки цим елементам, одним з наріжних символів традиції, яка "продовжується вже більше шести століть в рамках щорічного святкування, щоб вшанувати і поспілкуватись з тими, хто пішов з життя" [36] є череп. Не можливо в цьому контексті також не згадати про традицію збереження мексиканцями черепів померлих рідних у своїх домівках, що вони пояснюють як прояв глибокої до них поваги. Коли Мексика зазнала християнізації, культ богині Міктланкіуатль змінився на шанування Святої Смерті у День померлих. Хоча, цілком очевидно, що мова йде не стільки про витіснення одного культу іншим, скільки про їх, так би мовити, консолідацію. Раніше було зазначено, що святкування Дня мертвих припадає на 1-2 листопада, хоча, фактично, можна виділити два свята в цей період: День всіх святих та День поминання покійних. Перша частина — це окреме поминання усіх померлих дітей.

"Кожного року ввечері 1-го листопада кордон між живими та мертвими витончується і зношується, дозволяючи духам перейти його" [26]. В цей період люди будують в своїх будинках та на кладовищах вівтарі з офренд (за традицією, вівтар має складатись з семи ярусів) — підношення для душ предків. Зазвичай, на них розміщуються фото померлих, оточене свічками, улюблені речі покійного, воду, чилі, пан-де-муерто (його ще називають хлібом мертвих — це покритий цукром запечений рулет з прикрасами у вигляді людських кісток), а також невід'ємний компонент — помаранчеві чи то жовті квіти «сепрасучітл» (схожі до відомих нам чорнобривців), які завдяки сильному аромату допомагають душам віднайти шлях до свого дому. Яскравими атрибутами є, знову ж таки, вже згадані нами черепи, які виготовляють із цукру або ж виліплюють із глини, прикрашають різним кольоровим пір'ям, глазур'ю. На цих черепках зазначаються імена померлих. Вважається, що квіти, а також обряд пригощання мертвих їжею є прямим запозиченням в ацтеків. "Вівтарі включають в себе чотири елементи життя: воду, їжу для землі, свічки для вогню та вітер..." [36].

Окрім того, готуючись до приходу духів, сім'ї прибирають могили на кладовищі. А в ніч на 2-ге листопада несуть до могил їжу, аби заохотити духів навідатись додому. На ранок наступного дня, цю їжу забирають додому, вважається, що її мають з'їсти всі члени родини. Тут особливо яскраво демонструється момент об'єднання родини в цей святковий період: мертві живились парами від їжі, а живі — матеріальною їй складовою. "Тому широко поширене уявлення про те, що їжа, після пожертви мертвим, не має запаху, вона без есенції, оскільки її забрали мертві" [38, с. 528].

Є також деякі регіональні особливості святкування цього дня. Наприклад, у регіоні Сьєрра-Норте опівночі з 1-го на 3-тє листопада небіжчиків зустрічають звуками дзвоників, при чому, чим молодшим є мертвий родич, тим тонший звук слід відтворити. Значна частина мексиканців додатково розводять невеликі вогнища, які слугують провідниками душ померлих в цей світ. В деяких районах виконують такий ритуальний танець, як La Danza de los Viejitos. В перекладі (дослівно) — це Танець старих. Генеалогія цього танцю бере свій початок ще в

доіспанський період. Першочергово, він виконувався в поєднанні з ритуалом на честь бога Уеуеотля. З часом початкове призначення втратило свою актуальність і він почав слугувати допоміжним засобом на випадок посухи, поганих врожаїв чи то хвороб.

В мексиканців існує тверде переконання, що "Люди дійсно мертві, коли ви про них забуваєте, а якщо ви думаєте про них, вони живі у вашому розумі, вони живі у вашому серці" [36]. Тому вони й намагаються зробити все в цей святочний період для того, аби закарбувати в своїй пам'яті предків і призвичаїти до того наступні покоління.

Власне, в Мехіко (столиці Мексики) День мертвих з початку 20-го століття почав втрачати свою популярність, а до 1950-го року городяни Мексики розглядали вже це свято як якийсь "застарілий фольклор", що затримався і побутує лише на околицях цивілізованого суспільства. Однак, все стрімко змінилося, коли зі Сполучених Штатів в окремі райони Мексики почав просочуватись Хеловін. Відтоді і до сьогодні мексиканці усвідомили всю важливість збереження і відтворення свята, яке виступає головним орієнтиром для їхнього національного самовизначення і поряд з тим протистоїть американізованому Хеловіну. Día de Muertos не просто повернулось у міста, воно також набуло нових ідейних забарвлень, приміром, почало символізувати боротьбу тих груп, які не мали чи то втратили голос в політиці. Ці групи скористались святом задля оплакування тих, хто прихований від очей громадськості (наприклад, групи із захисту прав аборигенів або ж мексиканців, які померли, намагаючись перетнути кордон з США). В останні сорок років це свято символізує масову культуру, туризм, а також протест. Мексиканці в своїй більшості вважають це свято дуже особистим, сімейним, а тому з неприязню відреагували на перші спроби організації фестивалю з його тематикою, символами та й загальною ідеєю.

Отже, можемо зробити висновок, що обрядовість мексиканців і справді тісно переплетена з їхнім сповіданням культу предків. Особливо яскраво ці вірування законсервовані в поховальній та поминальній обрядовості. В похоронній процесії нівелюється гендерний поділ, однак, з'являються певні ролі

(приписи, що повинен робити чоловік, а що жінка), а в поминальній — знімаються вікові обмеження: дітей змалку долучають до цих дійств. Варіанти захоронення визначаються способом смерті, який, в свою чергу, диктується уявленнями про потойбічне життя небіжчика. Наявні предмети-помічники, що спрощують подорож душі на той світ.

2.3. Концепти СМЕРТЬ та ПРАЩУР у міфологічно закорінених зразках українського фольклору

Насамперед, варто усвідомлювати, що мова буде йти саме про релікти міфологічних уявлень українців, оскільки, на жаль, цілісна система української міфології не збереглась до наших днів. Тому, доречним буде розглянути ті фольклорні жанри, які найближчі за формою до міфів і в яких найповніше представлені міфологічні мотиви та образи. І в цьому аспекті перший жанр, який буде досліджено — міфологічна легенда (зрозуміло, що коло наших наукових інтересів охоплюють зразки, що пов'язані з концептами СМЕРТЬ та ПРАЩУР).

Прикметно, що основна частина образів міфологічної легенди, які тісно переплетені з культом предків — це, по суті, демонологічні образи: упирі, русалки, потерчата, підміни та домовики. В. Давидюк висував припущення, що відьом теж можна сюди зараховувати, оскільки: 1) вони максимально наближені до образу русалок: їх краса протиставляється їхній підступності, єдина відмінність тут в тому, що русалки завдають шкоди рідним, а відьми — кумам або ж сусідам; 2) через їх зв'язок з хатнім порогом; 3) через мотив пошуку відьмами квітки папороті.

Першими охарактеризуємо тексти з образом упиря. Для аналізу використаємо наступні зразки: “Як умерла жінка упира” [12, с. 160], “Як опирі жерли ся по собачому” [12, с. 161], “Як опир ссав кров із молодят” [12, с. 162-163], “Як опиреви відтинали голову” [12, с. 164-165]. Перший текст характеризує одну з основних властивостей цих істот: після смерті з'являться до своїх рідних і завдавати їм шкоду, в тому числі і фізичну — пити їхню кров. Про це ж, власне, йдеться і в третьому зразку. Другий текст описує здатність цих істот до різного роду метаморфоз. Четвертий текст є своєрідною інструкцією “як протидіяти упиреві”. Отже, зв'язок з культом предків тут очевидний: 1) упирем стає та людина, яка не була захоронена належним чином (принагідно уточнимо тут, що така трансформація стосувалась мерців-воїнів, мисливців, що загинули на полюванні чи людей, що загинули в дорозі і не були спалені); 2) з'являється упир, як правило, перед своїми рідними, тим самим, мстить їм за недотримання своїх

обов'язків перед покійним; 3) часто зустрічаємо як передумову перетворення — прохання жінки до мертвого чоловіка повернутись.

Наступний образ — русалки. До опрацювання візьмемо наступні тести: “У Русальну неділю не можна робити” [1, с. 116], “Дви чирточки з наших русалок” [1, с. 114], “Русалки женуться за жинкою” [1, с. 114-115], “Не розкажуй про русалок” [4, с. 170]. В першому зразку демонструється табу працювати в Русальну неділю та покарання, яке отримують ті, хто його порушить. В другому, один з варіантів перетворення на русалку: якщо мати не встигла охрестити дитя, а воно померло. І останні два описують наслідки зустрічі з русалкою та заборону розповідати про те, що відбулась така зустріч. Отже, приналежність до віри в культ предків простежується тут в наступних рисах: 1) як правило, на русалок перетворюються або неодружені дівчата, або нехрещені діти; і в результаті, вони найчастіше після смерті турбують саме рідних; 2) сюди ж відноситься “мотив опіки русалками полів”, “ритуали, пов'язані з хлібом” [4]; 3) мотив загадування русалками загадок, що вказує на їх прилучення до мудрості предків.

Далі образ, який семантично споріднений з русалками — потерчата. Вважається, що це, по суті, маскулінний еквівалент звичайним уявленням про русалок: русалки-хлопчики. Як правило, потерчатами ставали мертвонародженні чи загублені матір'ю діти. Використаємо тут такі тексти: “Брат, що був потерчатем” [13, с. 205-207], “Потерчата по сімох роках” [13, с. 202-203], “Вмерлі нехрещені діти” [13, с. 202], “Охрещене потерча” [13, с. 204], “Нехрещені померші діти кричуть як коти” [13, с. 204-205]. Перший текст висвітлює нам одну з характерних ознак потерчат: вони з'являються, частіше за все, в той момент, коли існує якась загроза життю родичів. Наступні три зразки оповідають про причини такої метаморфози, способи допомогти цим істотам та врятуватись від їх впливу: умовно (накинувши крижму) охрестити їх. І останній текст дає описову характеристику певних властивостей потерчат. Отже, про те, що цей образ української демонології можна трактувати як результат уявлень про культ пращурів говорять наступні елементи: 1) як і у випадку з русалками, найбільша їх взаємодія відбувається стосовно родичів; 2) відрізняються від русалок тим, що

вони приходять на поміч, а не як результат неналежного поводження з покійним, тим самим, ніби символізуючи хтонічних духів роду. В. Давидюк пояснював їхню здатність з'являтися з найбільш фатальні моменти через спорідненість таких мотивів з ритуалами звернення до родових божеств у найважливіші моменти життя: народження, шлюб, смерть.

Наступний доволі популярний образ — підміни. По суті, це відьомські чи чортові діти, яких вони підмінюють на людських, від чого, власне, й походить назва. Зустрічаємо такі тексти за їх участі: “Лукавий приносить головешку” [13, с. 199], “Підміна” [13, с. 199-200], “Чорт замінює свою дитину на людську” [13, с. 200-201]. В усіх цих зразках змальовано “портрет” цих істот, деякі можливі причини їх появи, а також способи повернути свою дитину.

Далі — домовики. Для аналізу використаємо наступні фольклорні тексти: “Домові біси” [13, с. 155], “Як можна бачити домового” [13, с. 155-156], “Де сидить домовик?” [13, с. 159], “Як домовик ходить за господарем” [13, с. 159], “Розправа домового над кіньми” [13, с. 162-163], “Як домовик душив дівчину” [13, с. 168], “Домовик налігає на жінку” [13, с. 168]. В першому тексті описується зовнішній вигляд, характерні ознаки, та “звички” домового. Наступні два тексти висвітлюють способи визначення місця перебування цих істот та певні застереження з цього приводу. Третій зразок, як ніякий інший, демонструє стосунки між господарями дому та домовими, тим самим підтверджуючи належність домового до роду покійних предків чи то їх символізацію. В наступному тексті йдеться про здатність цих істот впливати на здоров'я та зовнішній вигляд домашніх тварин, а також способи убезпечити своїх улюбленців від гніву домового. Прикметно, що в усіх цих зразках підкреслюється ключова роль цієї істоти: допомагати господарям дому з домашніми справами, а особливо тими, які мають стосунок до худоби. Ця їхня особливість і є також прямим свідченням їх зв'язку з культом предків. Окрім того, своєрідним доказом можемо вважати й останні два тексти, в яких мова йде про те, що домовик не дає жити, душить невістку і не дарма, бо вона цьому роду чужа і прийшла з іншого, а тому не знаходиться під протекторатом домовика.

Окрім демонологічних істот, можемо тут говорити й про категорію заставних мерців. Матимемо на увазі таких персонажів: вісильники, потопельники та покутники.

До опрацювання візьмемо такі тексти: “Як позбути ся висільника” [12, с. 149], “Дівка висільничка” [12, с. 149], “З висільнички горстка конопель” [12, с. 150], “Велеснівські висільники” [12, с. 150], “Висільник на весілю” [12, с. 152-153], “Як виглядає топельник?” [12, с. 154], “Як приходив топляник” [12, с. 156], “Лошак-топельник” [12, с. 157], “Топельник у постати дитини” [12, с. 157], “Дитина покутує по смерті” [12, с. 144], “Жінка покутниця” [12, с. 145], “Як піп приходив по чисту сорочку” [12, с. 146]. Зразки, головними персонажами яких виступають вісильники, пояснюють причину їх появи та способи змусити цих мертвих “перестати ходити”. Наведені приклади текстів про потопельника описують їх зовнішній вигляд (як правило, блідий, напів-прозорий, водянистий), вказують на схожість їх до русалок, концентрують увагу на результаті зустрічі з цими покійниками (часто це призводить до смерті). Тексти про покутників, на відміну від решти вище зазначених, демонструють гендерну та вікову незалежність цих небіжчиків, а також мету їх звернення до родичів — прохання про допомогу. Основне, що поєднує між собою цих персонажів, а також вказує на їх приналежність до культу пращурів — причина їх виникнення: недотримання процедури поховання.

Наступний жанр — етіологічні легенди. Вони нам цікаві тим, що в них розгорнувся мотив смерті-перевтілення людей. Як приклад, візьмемо такі тексти: “Волошки — русалчині квіти” [24], “Біла лілея” [24], “Біла смерека” [24], “Богданів рівчак” [24], “Брат і сестра” [24]. В усіх цих зразках оповідається про те як: 1) через нещасливе кохання чи невзаємне або через довгу розлуку один із закоханих перетворюється на якусь рослину чи то джерельце, як в одному з наведених текстів; 2) людина здійснює свого роду подвиг, гине і увіковічується в образі, знову ж таки, рослини; 3) через незнання чиниться гріх: інцест, і як результат, герої самі себе карають, здійснюючи метаморфозу. Тобто, смерть, почасти, сприймалась як загибель фізичної оболонки та перехід душі в інше тіло

чи то субстрат, приміром, рослину, що генетично, очевидно, пов'язано з фітолатрією.

Якщо ж продовжувати говорити про концепт смерті в досліджуваному нами фольклорі загалом, то маємо й чимало текстів, в яких Смерть виступає як персоніфікований образ, що, власне, досить характерне для українського фольклору (інші відомі приклади: Холера, Злидні, Чума і т.і.). Для аналізу використаємо наступні зразки: “Як виглядає смерть” [13, с. 223], “Смерть у виді дівчинки” [13, с. 223], “Мерлець ходить зі смертею” [13, с. 223], “Рицар і смерть” [13, с. 224], “Смерть зострила на вулиці” [1, с. 125], “Смерть увиходе в хату” [1, с. 124], “Смерть голосила” [1, с. 126]. Смерть найчастіше зображувалась як стара, худюща, бліда жінка, одягнена в біле, з косою, мітлою та рикалом, хоча поряд з тим, знаходимо й варіанти (другий зразок), де вона поставала в образі маленької дівчини, але, прикметно, що це завжди фемінний персонаж. Часто прихід її супроводжується голосінням, завиванням після якого, власне, хтось і помирає. В текстах зчитується відношення до смерті: шанобливе та особливості взаємодії з цим персонажем.

В контексті інтересів нашого дослідження не можливо не згадати й про легенди, які сформовані під впливом уявлень про життя після смерті. Серед таких візьмемо на розгляд: “Як дівка завмирала” [9, с. 63], “Як баба завмирала” [9, с. 63-64], “Подорож на тамтой сьвіт” [9, с. 64], “Чоловік у Бога на гостині” [9, с. 66-67], “Божий друг. Б.” [9, с. 67-69], “Вандрівка до неба” [9, с. 69-70], “Подорож по небі і пеклі” [9, с. 71-74]. Перші три тексти описують світ, який бачить людина після смерті. Одна з перших та найбільш характерних ознак — мотив подорожі: небіжчик долає довгу дорогу з різними перешкодами, на кшталт ріки, потім доходить до певного місця, що слугує своєрідним порталом, який поєднує і, водночас, розділяє світи та: 1) або “оживає” (як було в перших двох зразках); 2) або потрапляє в потойбіччя. Прикметно, що таких небіжчиків, які, ніби, “завмерли” і, зрештою, ще повернуться до життя, можна розпізнати за такою рисою: вони мокрі (в першому тексті, дівчина була мокрою від дощу, а в другому — на жінці були мокрі сорочки) і саме ця відмінність їх, як правило, потім

змушує “повернутись” до життя. В третьому тексті покійниця мала провідників: своїх мертвих дітей, які намагались полегшити її перебування в потойбіччі та замолити гріхи матері. Цікаво, що тут було використано біблійний мотив: поїдання забороненого плоду та розплати. В наступних двох текстах Бог з’являється перед людьми в образі старця, який потребує допомоги і в залежності від того, як з ним чинять, він або нагороджує і показує рай, або карає. При чому, увага звертається на те, що час на землі та час на небі дуже відрізняється, тому коли герої повертаються додому, вони не впізнають рідних їм місць. Два ж останні зразки, описують також і структуру пекла. Характерно, що люди там постають в образі тварин, які або не можуть наїстися, або постійно б’ються, одним словом, відображають зміст своїх гріхів і таким чином розплачуються за них. До того ж, в цих зразках вдається прослідкувати, які місця простору усвідомлювались як локуси переходу до потойбіччя: поле, ріка та небо.

Мусимо кілька слів сказати й про легенди, в яких описується мотив створення перших людей (легенд про першопредка в українській фольклорній традиції не знаходимо). До розгляду візьмемо такі тексти: “Про початок сьвіта і перших людей” [7, с. 1-3], “Початок сьвіта і перші люди” [8, с. 5-8], “Человик и собака” [5, с. 1]. В перших двох зразках Бог створює Адама та Єву, а від них вже росте рід людський, відповідно і українці. В останньому ж тексті, Бог створює з глини людину і собаку, яка стереже її.

Отже, усі ці тексти, очевидно, постали на християнських догматах: тут чітко простежується мотив поділу потойбіччя на рай та пекло, уявлення про гріховність та покарання за її чинення, звернення в складні моменти до святих. Разом з тим, можемо припустити, що мотив “мокроти” та використання персонажів-тварин, пов’язані з дохристиянськими віруваннями.

Також мусимо взяти до уваги такий жанр, як казка, оскільки він має чи не найбільше зв’язків з міфом та детально транслює міфологічні уявлення наших предків. Для аналізу візьмемо такі казки: “Москаль і смерть” [28, с. 177], “Як померлий чоловік допоміг шляхтичеві одружитися з зачарованою королівною” [14, с. 362-363], “Як удачний вішалник одружив купецького сина з врятованою

ним залятою царівною” [14, с. 363-366], “Як удовиченко своїх братів воскресив і змія забив і з королівною одружився” [14, с. 413], “Як батько після смерти дав сином чарівну калиточку, ріжок та стільчик, а лукава королівна виманила” [14, с. 436-438], “Як смерть вигубила розбійників і москаля одружила” [14, с. 518-520]. У першому та останньому зразку смерть постає як персоніфікований образ, що ми спостерігали і в багатьох інших жанрах, але особливістю є те, що вона допомагає головному герою досягти своєї мети на знак вдячності за порятунок чи надану їй допомогу. Хоч вона й постає як помічник, проте, мотив недовіри до неї, боязні, а в результаті й шани, зберігається. Окрім того, як правило, врешті-решт, вона, таки забирає чиесь життя як плату за витрачений час. На відміну від образу смерті в легендах, в казках вона виступає не лише як фемінний персонаж, а точніше, зображується її властивість — трансформація: спочатку вона постає як скелет, потім як чоловік, як пес і т. ін. У другому, третьому та четвертому зразку простежується мотив воскресіння, бажання померлого віддячити за належне поховання. Тут бачимо характерну спільну ознаку небіжчиків, що приходять на цей світ: вони володіють певними знаннями, уміннями, які й стають в нагоді головному герою. П’ята казка на відміну від попередніх, не каже нам відкрито, хто є помічником героїв, однак, з контексту стає зрозумілим, що тут той же мотив: допомога небіжчика і конкретно в цьому випадку ще й померлого родича. Завуальованість створюється через той же мотив трансформації, однак цього разу не смерті, а померлого.

Ще один жанр, який не можливо оминати наразі — голосіння. Зрозуміло, що існує чимало регіональних відмінностей, а відтак безліч варіантів, однак, наше завдання — простежити основну сюжетну лінію цих творів та особливості зображення смерті, потойбічного світу, стану померлого в них. Для аналізу використаємо наступні записи з Етнографічного збірника (31-32 Том): № 9, № 18, № 30, № 46, № 111, № 167, № 243, № 277. В основу сюжету (якщо можна його таким вважати) закладено перелік заслуг померлого за життя, справ, якими він займався та докори за те, що тепер робити того не зможе. В кінці часто зустрічаємо заклик до небіжчика прийти в гості та часову прив’язку до таких свят:

Різдво, Великдень. До смерті звертаються як до персоніфікованого персонажа, який забрав із собою померлого. В усіх зразках описується момент обміну старої домівки на нову, що не має вікон, дверей, в якій завжди панує смуток та темінь, куди не зазирає сонечко та не задуває вітерець — мається на увазі домовина. Разом з тим, прослідковуємо образ подорожі небіжчика, його “переїзду” в інше місце, куди “листи не надішлеш”, “пішки не підеш”, “не додзвонишся” (останнє, ясна річ, сучасний приклад). В цьому випадку мова йде про потойбіччя. Якщо голосять за незаміжною дівчиною, проговорюють один з необхідних життєвих циклів, який не було прожито — весілля. Мертвого закликають “прокинутись”, відкрити очі, встати, заговорити, тобто, проявити ознаки живого. Почасти, зустрічаємо в таких текстах прохання до інших померлих родичів зустріти “там” небіжчика. Якщо узагальнити, чітко простежуються уявлення про те, що мертве лише тіло і все, що пов’язане з його діяльністю, проте, душа жива і перейшла до іншого світу, де продовжить своє існування.

На завершення, вважаємо за необхідне коротко зупинитися на пантеоні хтонічних божеств слов’янської міфології.

Перш за все, мова буде йти про Чорнобога, який асоціювався з темрявою, ніччю, холодом, сном, підземним світом мертвих та злом. Символ цього бога — череп. Вважається, що Чорнобог — це той же чорт. Уявляли його в образі змія. Образ протиставлявся образу Білобога, з яким вони перебувають одночасно в постійній боротьбі та нерозривній єдності задля світової гармонії.

Наступна богиня є дочкою Чорнобога — це Мара (Марена). Вона теж асоціювалася зі злом, ніччю, хворобами, лихом та смертю. Символами Марени вважаються наступні предмети: чорний місяць, черепи, серп. Уявлення про це божество відобразилися у весняній та літній обрядовості українців, зокрема, можемо тут згадати звичай робити опудало на Купала та процес його потоплення.

Отже, в цій частині, було розглянуто такі фольклорні жанри, в яких яскраво відобразилися міфологічні вірування українців і які тісно пов’язані з концептами СМЕРТЬ та ПРАЦЮР як: міфологічна легенда, етіологічна легенда, легенда про створення перших людей, казка та голосіння. У зв’язку з досліджуваною

тематикою, було проаналізовано: 1) демонологічні образи: упирі, русалки, потерчата, підміни та домовики; 2) категорію заставних мерців: вісильники, потопельники, покутники; 3) образ власне смерті; 4) уявлення про потойбіччя; 5) образ Чорнобога та Мари. Можемо зробити наступні висновки: смерть — кінець лише для тіла, душа продовжує жити в потойбіччі, після її настання небіжчик має здійснити подорож, аби потрапити на той світ. Смерть, частіше за все, виступає як персоніфікований образ, в окремих жанрах здатний до трансформацій. Належне захоронення полегшує шлях мертвого, а недотримання певних норм може спричинити “ходіння мерця” з усіма наслідками для кола рідних. Простежується мотив гріховності, а як наслідок — християнські уявлення про рай та пекло, тому можемо говорити про певний дуалізм: поєднання дохристиянських та християнських вірувань.

2.4. Українські обряди, присвячені культу пращурів

Аналогічно частині з мексиканськими обрядами, перш за все, будемо говорити про поховальний та поминальні обряди, як такі, що мають чи не найближчий стосунок до культу пращурів.

Власне, український поховальний обряд складається з трьох частин (етапів): передпоховального, власне поховального, а також післяпоховального і кожен з них, відповідно, супроводжується виконанням певних обрядодій.

До передпоховальних обрядів та звичаїв можна віднести ті, які виконують самі небіжчики впродовж життя та передчуваючи свою смерть: збір поховальної скрині (якщо вмирає неодружена дівчина, парубок — весільна скриня переходить в поховальну; тут має місце сценарій весілля-похорон), заготовка домовини (дошок), особливі ритуали з гробом: стоять перед ним без шапки, наповнюють зерном та роздають його; відправлення поминок по собі, прощання вмираючого з землею, сусідами, близькими, пробачення йому боргів, остання сповідь, причащення, при цьому думки про смерть. Важливий момент: коли відбувається сповідь — родина повинна вийти з хати, а на столі повинен лежати ніж. Наступні дії: помираючому вкладається в руки свічка, а вікна, двері відчиняються (це робиться з метою відкриття кордону “життя-смерть”), вмираючого ложать на піл (у випадку важкої, затяжної смерті можуть пробивати отвори в стінах, стелі, тим самим символічно допомагаючи душі вийти з тіла), його накривають білим полотном.

До власне поховальних обрядодій належать такі: в голові залишають воду, аби душа могла вмитися; очі закривають (якщо вони самі не закриваються, на них можуть залишати монети, оскільки вважають, що якщо мрець подивиться на когось з родини — та особа помре), через вікно вішають рушник (як знак того, що в домі є покійник); підготовка землі перед копанням ями: поливання вином, водою; випікання хліба (він має особливе значення в культурі українців, тому ритуальні хліби супроводжують, фактично, всю родинну та календарну обрядовість), його розміщення на підвіконні, лаві, в домовині), омивання тіла небіжчика, знищення води, мила, горщика, здійснення плати обмивальницям,

одягання мерця (розв'язування всіх вузлів або ж навпаки), внесення в дім домовини, її освячення, обсипання зерном. Потім небіжчика кладуть у домовину, в неї також поміщують трави, вино, хліб, можуть залишати також деякі особисті речі покійного. В домовину вбивають осиковий кілок (це робиться для того, аби покійник не "ходив": не перетворився на упира, приміром), посипають маком. Далі долучаються інші учасники обряду. На цьому ж етапі виконуються голосіння, читається Псалтир, запалюються свічки. Люди, старші за віком, ведуть розмови, загадують загадки; відбуваються ігри молоді при мерцеві, смішки, "пригощання покійника". Друга ніч транслює першу, включно з омиванням покійника; відправляється панахида. На покійному розв'язують всі вузли. Далі: обхід домовини, прощання родичів з покійником, при цьому торкання ніг, п'яток; відчинення дверей, вікон, хліва. Потім винесення домовини (родичі повинні дивитись у вікно, стук домовиною на знак прощання з домом; панахида в дворі). Далі безпосередньо поховальна процесія (особливий транспорт, жертва першому стрічному (хліб, свічки, тощо), жертва учасникам, тим, хто ніс домовину, зупинка на шляху процесії (можливе закопування речей покійника), відспівування в церкві, забивання домовини; жертва через вириту могилу (курка, гроші, баран), кидання в могилу монет). Заключне — спускання домовини в яму, кидання грудочок землі, закопування домовини, вивішування на дерева рушників, розбивання на могилі горщиків, припадання плакальниць, пригощання на могилі (також годували птахів); далі повертались з кладовища.

Всі дії, які відбувались за участі власне родини та інших учасників обряду після повернення додому та впродовж усіх поминальних днів можна віднести до післяпоховальної обрядовості. Серед таких можемо виокремити: всі обрядодії зосереджені на ідеї очищення всіх учасників обряду за допомогою води, вогню та поминальний обід. На другий і третій день після поховання покійнику несуть сніданок та перуть його речі. Особливі дії впродовж сорока днів і на сороковий день: запрошення покійника на обід, проводи душі, знищення решток поминальної їжі. І, звичайно ж, особлива поведінка рідних впродовж року: траур, оформлення могили.

Отже, узагальнивши, можемо сказати, що поховальна обрядовість ґрунтується на двох моментах: 1) розрив кордону життя-смерть (всі дії спрямовані на допомогу небіжчикові перейти цю межу); та 2) відновлення, укріплення цієї межі (дії спрямовані на замкнення смерті та убезпечення від неї живих).

Далі мова піде про календарну обрядовість в контексті їх зв'язку з культом пращурів. І перше, з чого варто розпочати — зимовий цикл: Свят Вечір (обряд спільної вечері всього роду). Вважалося, що в цей вечір за столом сидять не лише живі, але й мертві родичі, а також безвісти зниклі. “Живі, пам’ятаючи своїх мертвих родичів, ставили для них кутю та узвар на вікнах, розкидали варений біб по кутках, залишали немитими ложки та миски після вечері, — “щоб душі могли їх злизати для поживи” [11, с. 53]. Маємо також свідчення, що перед тим як десь присісти чи прилягти обов’язково дмухали на те місце, щоб не зачепити ненароком душу покійного родича, що прийшла на гостину. Як правило, саме господар дому “запрошує” мертвих на вечерю: обходить з кутею навколо столу тричі за рухом сонця, молиться за спасіння душ небіжчиків та припрошує їх певними словесними формулами.

У весняному циклі зустрічаємо такі святочні дні, пов’язані з вірою в культ предків: Навський Великдень, Великдень, Радуниця (Проводи).

Вважається, що на Навський Великдень (в залежності від території побутування, цей день може співпадати з Чистим четвергом чи, приміром, Жилавим понеділком) мерці приходять на землю аби справити службу та покаїтись в своїх гріхах. Що ж стосується власне Великодня — люди приходили цього дня після обіду на кладовище до покійних родичів і христосувалися з ними. Особливо демонстративним є приклад також поминальних днів на другому тижні після Великодня: Радуниця (Радовниця, Родониця, Радунець, Радованиця), або ж Проводи. Насправді, найменування Радуниця почути серед українців вже майже не можливо, натомість використовують такі назви: гробки, могилки, бабський Великдень. Проводи ж вважаються більш церковною версією. Готуються до цього дійства не менше як до Великодня: прибирають на могилках, прикрашають їх: висаджують квіти, куц калини, прибирають хати, вимашують їх, перуть і т. і.

Прийшовши на кладовище, на могилу кладуть кілька яєць, паски, сіль, все, що залишилося після Великодня, виливають чарку горілки і самі справляють тут тризну. Очевидно, що їжа тут виконує роль жертвоприношення покійним членам роду. Часом, влаштовують тут, між могил, ще ігри та водять хороводи, аби “розважити” мертвих. Вірили, що цього дня покійні родичі все чують, тому не можна було образити їх поганим словом.

Літній цикл представлений у нас Зеленими Святами (або за християнською традицією — Трійця) та Спасом. В народі вірили, що мерці в період Зелених Свят ніби прокидаються. Будинки прибирали та прикрашали різними запашними травами (любистком, чебрецем, татарським зіллям), а також клечанням, від чого походить ще інша назва частини днів цього періоду: Клечальна субота та Клечальна неділя. Вірили, що предки ховаються в цій зелені, а потім разом з нею потрапляють до хати. Як бачимо, культ предків тут тісно переплетений з культом рослинності. В цей день на могилах також влаштовували тризни. Важливий момент: у Зелену суботу поминають також самогубців, або зниклих безвісти, чого ми не спостерігаємо ні в які інші дні. Тому, образ русалки невідривно поєднаний з уявленнями про померлих в обрядовості Зелених Свят. Прикметно, що уявлялись русалки, здебільшого, в жіночій подобі, проте досить складно сказати, з чим це пов’язано. Ставлення до них було таким же, як і до мертвих родичів: їх боялись, остерігались, але разом з тим шанували, задобрювали. Що ж стосується Спаса, маємо такі свідчення, що великим гріхом вважалося до його настання їсти яблука, бо якщо батьки померлих дітей з’їдять його в заборонений період, їхнім дітям на тому світі яблука не дістанеться. Загалом вже, вірили, що на Спаса мертві родичі приходять на землю точно так само, як і на Зелені Свята.

Отже, можемо зробити такі висновки: в контексті календарної обрядовості культ пращурів займає особливе місце і стає ключовим джерелом зародження далеко не одного свята. Частіше всього, сповідування цього культу тісно переплітається з іншими віруваннями: культ рослинності, культ рожаниць. Померлих родичів боялись, але разом з тим, шанували, задобрювали їх, просили в них допомоги,

поради та захисту, особливо ж це стосувалось питань господарського характеру (врожаю, приміром). В якості жертвоприношень виступає їжа. Характерно, що мертвих родичів запрошували на всі ключові свята, маркуючи таким чином їхнє місце в родині: вони знаходять в іншому світі, а не зникли зовсім, тому продовжують бути членами роду і подібні події вимагають їх присутності. Поряд з загально-поминальними днями, виокремлюються дні поминання самогубців, зниклих безвісти (Зелені Свята) та, частково, дітей (Спаса).

РОЗДІЛ ІІІ.

ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПТІВ СМЕРТЬ ТА ПРАЩУР В УКРАЇНСЬКІЙ І МЕКСИКАНСЬКІЙ НАРОДНИХ ТРАДИЦІЯХ

Схема проведення компаративного аналізу включатиме такі семіотичні рівні: вербальний, акціональний, візуальний, одоративний, густативний, тактильний, вестиментарний та семіотика предметів.

Вербальний канал представлений опозицією мовчання, тиша (як символи смерті, потойбіччя) — голос, звук (життя, цей світ). Для здійснення вербального аспекту порівняльного аналізу мексиканського та українського фольклорного матеріалу даної тематики, використаємо вже згадані в попередньому розділі зразки. Варто відзначити, що в мексиканській фольклорній спадщині не вдається дібрати жанра-відповідника українським поховальним голосінням, тому будемо робити висновки за наступними жанрами: міфом (у випадку української традиції — релікти міфів, що знаходять своє втілення в інших жанрах та відображають міфологічні уявлення наших предків), легендою.

Основна і спільна риса для обох культур — сприйняття смерті як відмирання лише фізичної оболонки, а відтак конструювання посмертної подорожі душі на той світ, що супроводжується набором складних випробувань. Локуси потойбіччя уявлялись мексиканцями в межах: печер, лагун, туманних місць, в той час як українці обмежували їх полем, рікою, небом (в досліджуваних нами зразках). Відразу ж можемо зазначити й відмінне, характерне для української традиції у зв'язку з християнізацією: звернення під час виникнення труднощів в подорожі до святих, з метою заступництва (“Подорож на тамтой сьвіт”, “Вандрівка до неба”). Також в деяких зразках спостерігаємо чіткий поділ потойбіччя на пекло та рай (“Чоловік у Бога на гостині”, “Подорож по небі і пеклі”). В мексиканському ж фольклорі, звернення до святих не зустрічаємо взагалі, а поділ потойбіччя на Будинок сонця та Міктлан не залежить від ідеї гріховності.

Як було вже зазначено в першій частині нашого дослідження, для мексиканських міфів (особливо більш архаїчних зразків) характерним сюжетним елементом є настання смерті через жертвопринесення, натомість в українському фольклорі аналогічних мотивів не зустрічаємо. Наступне, що є своєрідним наслідком першої ознаки — в мексиканському фольклорі ієрархія покійників в потойбіччі (їх розподіл до різних локусів) визначається способом їх смерті, натомість же в українському фольклорі, це залежить більшою мірою від вчинків небіжчика за життя (зрозуміло, що чималий вплив тут мала, знову ж таки, християнізація). Власне, дуальність системи вірувань простежуємо у фольклорних текстах обох культурах.

В обох випадках можемо виокремити центральне божество-правителя підземного світу: в мексиканській міфології — Міктлантекутлі з його дружиною, а в українській — Чорнобог та

його дочка Марена. Якщо ж продовжити тему персонажної системи, в українському фольклорі, в порівнянні з мексиканським, значно ширший ряд демонологічних істот, генеалогія яких пов'язана з культом предків (упири, домовики, русалки, потерчата, підміни, вісильники, потопельники, покутники). Єдина паралель (за схожістю не стільки зовнішніх рис, скільки функціоналу), яку вдається провести, — це La Llogona та русалка, або ж мавка.

Наступний момент, який можемо виділити — мотив “оживлення” в мексиканських та українських текстах. У першому випадку, це більш пізнє явище, яке ґрунтується на уявленнях про те, що мертві можуть повернутись до життя після смерті: 1) якщо в них є незавершені справи (“Закопаний скарб”, “Кількість душ”), 2) через неналежне захоронення (“Хлопчик-пантеон з Момокспана”) або 3) рідним потрібна їх допомога (“Повернення Папанціна”), приміром. Натомість, в українському фольклорі: 1) воскресіння, а точніше “ходіння” мерця пояснюється недотриманням правил його поховання, відсутністю певних обов'язкових, ініціальних моментів в його житті (хрещення, наприклад), відмовою рідних приймати смерть покійного та заклики до нього повернутись (“Як умерла жінка упира”, “Русалки женуться за жинкою”, “Як виглядає топельник”); 2) воскресіння небіжчиків ніяк не пояснюється, проте на цьому елементі й зав'язується сюжет, вони виступають фактично “проповідниками”, які отримавши такий досвід, поширюють свої знання (маються на увазі такі зразки: “Як дівка завмирала”, “Як баба завмирала”, “Подорож на тамтой сьвіт”); 3) зустрічаємо також бажання допомогти близьким (“Потерчата по сімох роках”, “Де сидить домовик”).

В обох культурах ідея воскресіння межує з мотивом метаморфози. Різниця заключається хіба що у тому, що в українському фольклорі частіше всього душа померлого переходить в рослинність (“Волошки — русалчині квіти”, “Біла ліля”, “Біла смерека”) і це, очевидно, пов'язано з культом рослин, який був тісно переплетений з культом предків, що нам чітко продемонстрував образ русалок, а от в мексиканських народних творах, мова йде, швидше, про анімізм загалом (“Відьма Гуачіль”, “Міф про два вулкани”).

Звичайно ж, не можливо оминати наразі образ власне смерті. Попри те, що в Мексиці існує навіть культ смерті, вона не виступає в їхніх міфах та легендах як

персоніфікований образ, більше як явище, перехідний етап в житті людини, а от в українському фольклорі маємо безліч таких прикладів. В одних жанрах — легендах, смерть виступає як фемінний персонаж, що приходить за небіжчиками (“Як виглядає смерть”, “Смерть у виді дівчинки”, “Мерлець ходить зі смертею”), в інших же — казках, смерть здатна до трансформацій і почасти виступає в ролі помічника головного героя.

Окреме місце в обох культурах посідають легенди про першопредка. В мексиканському фольклорі предки, здебільшого, мали антропоморфний вигляд, хоча й були наділені здатністю до метаморфоз, і в деяких випадках ототожнювались із одним з головних мексиканських божеств — Уїцілопочті. Українські ж легенди описаної тематики наповнені образами антропоморфних предків в тісному зв'язку з мотивами творення перших людей взагалі, зокрема й відомий сюжет “Адам та Єва — перші люди”. Окрім того, зустрічаємо ідею постання перших людей з глини, але, знову ж таки, не без участі Бога. Тобто, в цьому випадку теж спостерігаємо нашарування християнської традиції.

Наступний рівень — акціональний. Для порівняльного аналізу цього рівня візьмемо до уваги певні акти поховальної обрядовості та поминальні дні. Для обох культур в давнину характерними були такі типи поховальних обрядів як: кремація та інгумація, при чому, для українців кремація могла відбуватись як на місці поховання так і поза ним [16, с. 4]. Інша відмінна риса: для мексиканців властива певна диференціація в особливостях поховання, в залежності від способу смерті покійного (природна то смерть, нагла, смерть воїна, породіллі і т.і.), натомість в українців можна виокремити більш ранні та пізніші характерні ознаки щодо особливостей поховання: наприклад, на ранніх етапах поховальний обряд відрізнявся в залежності від статусу покійного, тоді як пізніше ця риса нівелюється і різниця стосується лише способу смерті (категорія вижитого та нежитого віку). Спільне простежуємо в похованні заможних осіб: і в українській, і в мексиканській культурі членів елітних груп (на ранніх етапах) хоронили разом з їх дружинами або іншими членами родини. Разом з тим, можемо говорити й про тваринні жертвопринесення: в мексиканців — це

здебільшого пес, який мав допомогти господарю подолати труднощі в потойбіччі, в українців — складно стверджувати, яких саме тварин залишали поряд з покійним, однак, якщо слідувати думці дослідника Чорнівського могильника Б. Тимощука, такі жертвоприношення точно мали місце в історії українських поховань [29, с. 33].

Інший важливий аспект, що об'єднує досліджувані культури і має тяглість в часі — звичай залишати поряд з мертвим в домовині речі, які можуть знадобитись йому на тому світі: їжу, одяг, посуд, будь-які улюблені предмети небіжчика. Проте, маємо тут і відмінне: мексиканці поруч з тілом залишали також антропоморфні фігурки, але в українців подібного не зустрічаємо.

Перейдемо до процесу підготовки тіла покійного до поховання: 1) в обох традиціях омиванням займалась жіноча частина учасників обряду, щоправда, за мексиканськими звичаями цю воду потім використовували в приготуванні ритуальних страв, з метою спокутування гріхів померлого, а за українськими звичаями ця вода, мило, горщик і все, що використовувалось для цього дійства, повинні бути знищеними; 2) одягання мерця: в мексиканців єдиний припис — одяг має бути найкращим, що був у покійного, а от в українців — припис щодо цілісності, замкнутості одягу: в деяких випадках всі вузли розв'язували, в інших — навпаки; 3) аналогічна ситуація з кордонами тіла небіжчика: в мексиканській культурі очі, ротова порожнина замкнені, проте в залежності, знову ж таки, від способу смерті померлого, в ротову порожнину могли поміщати зелений камінь або ж насіння, в українській культурі — кордони тіла суворо замкнені, що актуалізується навіть у примусовому їх закритті (підв'язування підборіддя, монети на очах); 4) мексиканці залишали покійного на голій долівці, в той час як українці — відразу після омивання кладуть у домовину, однак, що стосується смерті дитини та розміщення її тіла, для обох випадків характерно залишати тіло на столі; 5) акт забивання в домовину осикового кілка, посипання її маком задля уникнення перетворення мертвого на упиря — характерна відмінна ознака української поховальної обрядовості; 6) виконання голосінь українцями та запрошення льорон мексиканцями у зв'язку з потребою продемонструвати

максимальну емоційність; 7) сидіння при мерцеві з загадуванням загадок, проведенням ігор, “пригощанням покійного” — складова українських похорон, в мексиканців подібного не знаходимо; 8) особливі ритуальні страви: в мексиканців — какао, в українців — коливо; 9) проводи покійного на кладовище в мексиканській традиції супроводжувались музикою, в українській — голосіннями. Стосовно особливих дій після поховання: мексиканці відвідують могилу покійного впродовж дев’яти днів, дотримуються жалоби дев’ять місяців, натомість українці: відвідують могилу другий, третій, а потім дев’ятий день, на сороковий запрошують покійного на прощальний обід і дотримуються жалоби протягом року.

Наступним кроком визначимо спільні та відмінні риси поминальних днів обох культур, беручи до уваги лише акціональну їх частину. В попередньому розділі вже йшлося про те, що в мексиканській традиції до таких днів можемо віднести День всіх святих та День поминання покійних, а в українській виокремлюємо кілька циклів: зимовий (Свят Вечір), весняний (Навський Великдень, Великдень та Радуниця) та літній (Зелені Свята, Спас).

Так як День всіх святих та День поминання покійних відрізняються лише предметом, до якого звернені ці події (в першому випадку — мертві діти, в другому — всі небіжчики), узагальнивши їх акціональне наповнення, можемо виділити такі елементи: 1) зведення в будинках та на кладовищах вівтарів з офренд, де розміщуються підношення для покійного; 2) прибирання та прикрашання могил; 3) приготування особливих страв (пан-де-муерто); 4) вимощення доріг від могил додому квітами, які спонукатимуть небіжчиків та допомагатимуть їм віднайти шлях додому; 5) пригощання мертвих та спільна трапеза; 6) дзвін у дзвони; 7) розведення вогнищ; 8) виконання ритуального танцю. Пам’ятаймо, що останні три акти — регіональні особливості.

В українському циклі поминальних днів теж можемо вирізнити узагальнені риси акціонального рівня: 1) проведення спільної трапези (на Свят Вечір — вдома, Радуницю та Зелені Свята — на могилах); 2) прибирання, прикрашання могил (на Радуницю); 3) прибирання, прикрашання дому травами, з метою

заохочення предків відвідати дім (на Зелені Свята); 4) водіння хороводів та проведення ігор на кладовищі (на Радуницю); 5) табу на споживання певних продуктів (на Спаса).

Отже, спільними для обох культур актами є: 1) прибирання та прикрашання могил; 2) проведення спільної трапези; 3) використання рослинності в якості заохочувального та допоміжного фактору впливу на бажання небіжчиків провідати живих; 4) виконання певного танцю (La Danza de los Viejitos та хороводу відповідно).

Через візуальний канал реалізуються уявлення про зле око і в українській, і в мексиканській традиції, а також інтерпретація очей як воріт між світами, а як результат — потреба закрити очі померлого (на них клали монети), бо якщо мертвий гляне на когось, та особа матиме неприємності, може захворіти чи навіть піти вслід за небіжчиком. Ті ж самі наслідки матимемо, якщо глянемо на похорон через віконне скло, тому в українській культурі існує заборона це робити.

Наступний канал можемо вважати найбільш наповненим знаками — семіотика предметів. Під час сповіді померлого на столі залишали ніж. Щоб полегшити агонію помираючого, його накривали білим полотном. Предметом-повідомленням виступають білі рушники, які вивішували, сигналізуючи про те, що в домі є небіжчик. В голові у мертвого залишали воду, щоб душа могла вмитись. Свічки виступають наскрізним атрибутом усіх етапів поховальної обрядовості та поминальних днів. Обов'язкове завішування всіх дзеркальних поверхонь, оскільки дзеркала виступають порталом між світами. Зелений камінь, який клали до ротової порожнини небіжчика, як предмет вмістилища його душі. Вода з процесу омивання тіла покійного (в мексиканській культурі використовується в приготуванні їжі, в українській — знищується). Особливого статусу набувають й усі речі, які розміщують в домовині з покійником, адже вважається, що вони є помічними для небіжчика на тому світі. Окремо слід виділити й антропоморфні статуетки (мексиканська традиція), які виступають в ролі оберега. Курка, баран та гроші через вириту могилу, як ознака жертвності.

Вестиментарний код: одяг для померлого має бути найкращим, якщо небіжчицею виступає вагітна жінка — виключно новим, якщо дитина — це вбрання святого. В українській культурі одяг померлого, як правило, прали в тій же воді, в якій омивали його тіло. Розкритість одягу (розв'язування всіх вузлів) або ж навпаки. Закопування речей покійного. Темний одяг для родини померлого, як ознака дотримання жалоби.

Густативний код є теж доволі насиченим. Перш за все, цей код обумовлений наявністю обрядової поминальної їжі: коливо (українці) та какао (мексиканці). Сюди ж можемо віднести й пан-де-муерто та цукрові черепи. Використання їжі з обереговою функцією (українська традиція): посипання маком домовини. Бризкання питтям: поливання вином місця майбутньої поховальної ями та розкидання їжі: вареного бобу по кутках на Свят Вечір. Їжа виступає ознакою, що розділяє світи, тому для світу живих і для світу мертвих поживними є різні її складники: для живих — субстрат, для мертвих — пари. Табу на споживання яблук до настання Спаса.

Одоративними повідомленнями виступає запах квітів та трав, що повинен сприяти контакту з мертвими.

І на завершення — тактильний канал, що репрезентований двома моментами: торкання ніг та п'яток покійного при прощанні з ним, а також стук домовиною об поріг дому на знак прощання померлого з домом (українська традиція).

ВИСНОВКИ

За результатами нашого дослідження міфологічної моделі культу пращурів в українській та мексиканській традиційній культурі у роботі висвітлено спільні та відмінні риси досліджуваного культу у міфологічній картині світу українців і мексиканців. У контексті дослідження з'ясовано роль впливу міфологічної свідомості на формування універсальних та самотніх ознак у світогляді двох народів.

Відповідно до завдань роботи, проведене дослідження дало змогу дійти наступних висновків:

1. Встановлено, що в межах сучасних наукових пошуків явище культ предків було об'єктом дослідження окремих дослідників, однак це не вичерпало завдань його вивчення та проведення компаративного аналізу двох етносів, які є географічно та історично віддаленими один від одного.

2. Проведено аналіз мексиканських міфів та легенд, пов'язаних з концептами СМЕРТЬ та ПРАЩУР. За результатами цього аналізу визначено три етапи формування концепту СМЕРТЬ у мексиканських народних творах:

- 1) ранній період: смерть, як правило, настає в результаті здійснення жертвопринесення і така смерть вважається обов'язком кожного члена етносу;
- 2) період переходу: існує віра в потойбічне життя, проте заперечується ідея воскресіння;
- 3) пізній період: дифузія вірувань, а як результат — можливість проникнення мертвих у світ живих межує з моментом оживлення.

Окрім того, виокремлено дві групи легенд за уявленнями про постання та характерними ознаками першопредка:

- 1) образ пращура антропоморфізований, наділений здатністю до метаморфоз;
- 2) ототожнення пращура з племінним божеством.

3. Проаналізовано поховальну та поминальну обрядовість мексиканців, з'ясовано такі особливості:

- 1) варіанти поховання померлого визначаються способом його смерті;

- 2) наявні предмети-помічники, які виконують і утилітарну (допомагають небіжчику в подорожі на той світ), і знакову функції (виступають в ролі оберега);
- 3) в процесах підготовки переходу померлого на той світ учасникам обряду надаються певні ролі: всі дії над тілом виконують жінки, а дії над місцем поховання — чоловіки;
- 4) обов'язкова умова — емоційність (за винятком дитячих похорон);
- 5) в поминальній обрядовості нівелюються вікові обмеження;

4. Проведено аналіз реліктів українських міфів, пов'язаних з концептами СМЕРТЬ та ПРАЦУР. Було досліджено такі жанри народної творчості як: міфологічна легенда, етіологічна легенда, легенда про створення перших людей, казка та голосіння. В контексті досліджуваної тематики було проаналізовано такі образи-персонажі зазначених жанрів як:

- 1) демонологічні образи (упирі, русалки, потерчата, підміни та домовики);
- 2) категорія заставних мерців (вісильники, потопельники, покутники);
- 3) образ власне смерті;
- 4) образ Чорнобога та Марени.

Зафіксовано певні особливості в уявленнях про смерть: в одних випадках вона постає персоніфікованим образом, в інших — здатним до трансформацій.

5. Проаналізовано поховальну та поминальну обрядовість українців, встановлено такі характерні риси:

- 1) варіанти поховання померлого визначаються не лише способом його смерті, але й проходженням певних ініціальних моментів (сценарій похорону-весілля, якщо небіжчик не був одруженим);
- 2) присутні предмети-помічники;
- 3) недотримання норм поховання відповідних груп має свої наслідки;
- 4) культ предків тісно пов'язаний з культом рослинності та культом рожаниць;
- 5) мертвих родичів “запрошували” на всі ключові свята календарної обрядовості;
- 6) окрім загально-поминальних днів виокремлюються дні поминання самогубців, зниклих безвісти та, частково, дітей.

6. Здійснено компаративний аналіз української та мексиканської традиційної культури на таких семіотичних рівнях: вербальному, акціональному, візуальному, одоративному, густативному, тактильному, вестиментарному та предметному.

На **вербальному** рівні визначено такі спільні риси:

- 1) смерть — відмирання лише фізичної оболонки, звідси мотиви подорожі душі в потойбіччя;
- 2) існує божество-правитель підземного світу;
- 3) мотив воскресіння межує з ідеєю метаморфози.

Відмінні риси, характерні для української традиції:

- 1) заступництво святих при подоланні перешкод в потойбіччі;
- 2) поділ потойбіччя на пекло на рай;
- 3) широкий ряд демонологічних істот, генеалогія яких пов'язана з культом предків;
- 4) смерть — персоніфікований образ.

Відмінні риси, характерні для мексиканської традиції:

- 1) причина смерті — жертвопринесення;
- 2) ієрархія покійників в потойбіччі визначається способом їх смерті;

На **акціональному** рівні виокремлено такі спільні риси:

- 1) прибирання та прикрашання могил;
- 2) спільна трапеза;
- 3) використання рослинності в якості заохочення небіжчиків;
- 4) виконання танцю.

На **візуальному** рівні спільними рисами є:

- 1) уявлення про зле око;
- 2) інтерпретація очей, як воріт між світами;

Канал **семіотики предметів** актуалізується в таких спільних рисах:

- 1) вивішування білих рушників на знак появи небіжчика;
- 2) використання свічок на всіх етапах поховальної та поминальної обрядовості;
- 3) особливий статус води з омивання тіла покійного;
- 4) особливий статус речей, які поміщають у домовину.

На **вестиментарному** рівні спільними є такі риси:

- 1) одяг померлого має бути найкращим;
- 2) ознака жалоби — носіння темного одягу.

Для **густативного** рівня спільними є наступні риси:

- 1) наявність обрядових поминальних страв;
- 2) їжа — межа світів.

Одоративними повідомленнями виступає запах квітів та трав, що повинен сприяти контакту з мертвими.

Тактильний рівень реалізується торканням ніг, п'яток померлого при прощанні з ним.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Грінченко Б. Д. З вуст народу. Малоросійські розповіді, казки і т.і. - Чернігів: 1901. – VIII, 488 с.
2. Гузій Р. Похоронні звичаї та обряди // Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. — Т.2: Етнологія та мистецтвознавство. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 2006. — С. 569–589.
3. Давидюк В. Вибрані лекції з українського фольклору (в авторському дискурсі) : навч. посіб. для студ. вищих навч. закладів / Віктор Давидюк. - Вид. 3-тє, випр., доповн. і переробл. - Луцьк : Твердиня, 2014. - 444 с.
4. Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів : Світ, 1992 . – 176 с.
5. Драгоманов М. Малоросійські народні перекази та оповідання. Київ, 1876
6. Електронна книга «Проект Гутенберг» «Міфи Мексики та Перу», Льюїс Спенс. URL: <https://www.gutenberg.org/files/53080/53080-h/53080-h.htm#ch3>
7. Етнографічний збірник. Видає Наукове товариство імені Шевченка. Львів, 1897. Том 3
8. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1902. Том 12
9. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1902. Том 13
10. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1912. Том 31–32
11. Звичаї нашого народу : етногр. нарис : [у 2 т.] / О. Воропай. - Мюнхен : Укр. Вид-во, 1958. Т. 1 . – 1958. – 308, [1] с.
12. Знадоби до галицько-руської демонології. Зібрав Володимир Гнатюк [Том I] // Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1904. Том 15
13. Знадоби до української демонології. Зібрав Володимир Гнатюк. Том 1. Випуск 1 // Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1912. Том 33

14. Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-их рр. / Упорядкував Микола Левченко. З передмовою акад. Андрія Лободи. – Київ: З друкарні Української Академії Наук, 1928. – Вип. I–II
15. Коваль Т. В. Метаморфози культури слов'ян: від вбивства до пошани людей похилого віку. URL: <http://eprints.zu.edu.ua/13089/1/KovalTV.pdf>
16. Кожолянюк Г. Язичницький і християнський характер поховальних обрядів українців. Історія релігій в Україні: Науковий щорічник 2018. Вип. 28. Частина I
17. Комаров Р. В. Культ мертвих як аспект національного буття: європейський контекст і українська традиція осмислення. URL: http://www.iai.dn.ua/_u/iai/dtp/CONF/2_2005/articles/stat46.html
18. Король Д. О. Фетишизація мертвої голови як вмістилища концентрованої позатілесної духовної сутності / Король Д. О. // Магістеріум. Культурологія. - 2017. - Вип. 68. - С. 79-94.
19. Кузеля З. Посижінє і забави при мерцеві в українському похороннім обряді // Записки НТШ. 1914. Т.121 С.173-224
20. Кузеля З. Посижінє і забави при мерцеві в українському похороннім обряді. Кінець // Записки НТШ. 1915. Т.СХХІІ. С.103-166
21. Лубський В.І. Релігієзнавство [Текст] : підручник / В. І. Лубський, В. І. Теремко, М. В. Лубська. – 2-ге вид., доповн. – К. : Академвидав, 2008. – 464с.
22. Маєрчик М. Орнітоморфні уявлення про душу (генеза та семіозис) / М. Маєрчик // Студії з інтегральної культурології : спец. вип. «Народознавчих зошитів» / [наук. ред. Р. Кісь та ін.]. — Львів : НАН України ; Ін-т народознавства України, 1996. — № 1 : «Thanatos». — С. 92–105.
23. Масакі У. Спільні і відмінні риси в календарних святах українців та японців. URL: <http://ethnic.history.univ.kiev.ua/data/2010/33/articles/6.pdf> - 7 с.
24. Народна творчість. URL: <https://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%20%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%20%D0%BB%D0%B5%D0%B3%D0%B5%D0%BD%D0%B4%D0%B8/>

25. Олекса Воропай. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. Т. 2. — Мюнхен, 1958.
26. Онлайн книга – From Here to Eternity: Traveling the World to Find the Good Death – Caitlin Doughty. URL: http://loveread.ec/read_book.php?id=76801&p=18 — 43 с.
27. Павленко Ю.В. Ранні форми релігії та архітепічна структура архаїчної моделі світу / Ю.В. Павленко // Культурологічні студії: Зб. Наук.праць. – К.: Видавничий дім «KM Akademia», 1996. - № 1. – С. 163-192
28. Рудченко І. Народні південноросійські казки. - Київ, 1870.. Выпуск 2.
29. Тимошук Б. О. Східні слов'яни VII–X ст. Чернівці, 1999. 178 с.
30. Українська відьма. Нариси з української демонології / В. П. Милорадович; упоряд., переклад і передм. О.Таланчук. – Київ: Веселка, 1993. – 72 с. – ISBN 5-301-01343-2
31. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія / [упоряд., прим., біогр. нариси: А. П. Пономарьов, Т. В. Косміна, О. О. Боряк ; вступ. ст. А. П. Пономарьов]. – 2-ге вид. – Київ: Либідь, 1992. – 637, [1] с. : іл. – (Пам'ятки історичної думки України).
32. Фіщич Н. Культ предків. Нетуристичні звичаї України [Текст] / Н. Фіщич; Фото Р. Альмухамедова, А. Павлиніва, С. Цимбала. – Харків: Фоліо, 2017. –172с.
33. Encyclopedia.com. URL: <https://www.encyclopedia.com/history/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/mexican-mythology>
- 34.Frommer's.URL: <https://www.frommers.com/destinations/mexico/in-depth/religion-myth--folklore>
35. Funeral Rites in Pre-Hispanic Mexico. Carlos Serrano Sánchez
<http://www.revistascisan.unam.mx/Voices/pdfs/9415.pdf>
36. History. URL: <https://www.history.com/news/day-dead-dia-de-muertos-origins>
37. Huitzilopochtli. Aztec god. By The Editors of Encyclopaedia Britannica.
<https://www.britannica.com/topic/Huitzilopochtli>
38. Journal article. Death in Mexican Folk Culture. Patricia Fernandez Kelly

American Quarterly. Vol. 26, No. 5, Special Issue: Death in America (Dec., 1974), pp. 516-535 (20 pages). Published By: The Johns Hopkins University Press

<https://doi.org/10.2307/2711888>

39. Life, Death and Chocolate in Mesoamerica: The Aztecs and the Maya; Where did the Ritual Use of Cacao Originate?. Caroline Seawright. 2012

40. Louis-Vincent Thomas (1987). Translated from French by Kristine Anderson Revised Bibliography. Funeral rites: Mesoamerican rites

41. Mictlantecuhtli. Aztec deity. By The Editors of Encyclopaedia Britannica Article History. <https://www.britannica.com/topic/myth>

42. Mutinda Jackson (Author), 2018, Beliefs and Rituals on Death and Dying. The Case of Mexican Catholics, Munich, GRIN Verlag, <https://www.grin.com/document/1132620>

43. Roy Wagner (2005) Afterlife: Mesoamerican concepts

44. Susan D. Gillespie. University of Florida. Chapter 4. Body and Soul among the Maya: Keeping the Spirits in Place. January 2002 Archeological Papers of the American Anthropological Association 11(1):67 — 78 <https://doi.org/10.1525/ap3a.2002.11.1.67>

45. Wailing Women of Folklore. Robert A. Barakat. The Journal of American Folklore, Vol. 82, No. 325 (Jul. - Sep., 1969), pp. 270-272 (3 pages)

<https://doi.org/10.2307/538716>

46. Wikiwand. URL: https://www.wikiwand.com/en/Aztec_mythology