Міністерство освіти і науки України

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра культурології

Кваліфікаційна робота

освітній ступінь — бакалавр

на тему: «**СИНЕРГІЯ СМІХУ ТА МОРТАЛЬНОСТІ В ГУЦУЛЬСЬКІЙ ПОХОВАЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ**»

Виконала: студентка 4-го року навчання,
Спеціальності
034 Культурологія

Сенюшкович Анастасія В'ячеславівна

Керівник Демчук Р. В.
професорка, докторка культурології

Рецензент Громова Н. О. кандидатка історичних наук, доцентка
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
З ОЦІНКОЮ _____

Секретар ЕЕ _____

«____» _____ 20____ р.

Київ — 2025

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕН СМІХУ В МІФОЛОГІЇ ТА КУЛЬТУРІ: ВІД АРХАЇКИ ДО ПОСТМОДЕРНУ……8

1.1 Сміх у пастці постмодерну……...8

1.2 Архаїчний сміх у дзеркалі сучасної етики ……9

1.3 Сміх як акт світотворення у міфології ……11

1.4 Діалектика плачу та сміху в міфологічному світогляді ……..13

РОЗДІЛ 2. МОРТАЛЬНИЙ ПРОСТІР ЯК КОНТЕКСТ ІСНУВАННЯ СМІХОВИХ ПРАКТИК……..17

2.1 Динаміка ритуалу «Забави при мерці» в контексті культурної тяглості та десакралізації. …….. 17

2.2 Концептуалізація смерті в традиційній світоглядній системі: феномен "мани" та сакральна сила покійника ……19

2.3 Мрець як носій трикстерської трансгресивної сили руйнування і оновлення ……22

РОЗДІЛ 3. СМІХ, ЛІМІНАЛЬНІСТЬ ТА КОМУНІТАС: ДОСЛІДЖЕННЯ РИТУАЛУ «ЗАБАВИ ПРИ МЕРЦІ» ЯК ОБРЯДУ ПЕРЕХОДУ……...26

3.1 Символічне розмивання меж життя і смерті як фактор формування комунітасу…….26

3.2 Космогонічна парадигма поховального ритуалу: структурно-семантичний аналіз забав при мерці…….28

3.3 Апробація схеми переходу Марії Маєрчик на матеріалі поховального обряду «забави при мерці»…… ……..…. 31

3.4 Роль сміху громади у забезпеченні інтегративної фази ритуалу переходу …..…33

ВИСНОВКИ……...……...…27

Актуальність. У сучасному світі, де смерть дедалі більше витісняється за межі повсякденного досвіду, а сміх трансформується у симулякри постіронії та метаіронії, особливої значущості набуває вивчення архаїчних форм культури, в яких ці дві сили — мортальність і сміх — перебували у тісному взаємозв'язку. Дослідження ритуальних сміхових практик у поховальних обрядах Гуцульщини дозволяє не лише реконструювати давні форми світовідчуття, в яких сміх виступав як сакральний акт, а смерть — як трансгресивна і творча сила, але й виявити глибинні закономірності міфопоетичного мислення, що були підвалинами для формування сучасної культури.

Дослідження сміхових практик у поховальному обряді демонструє потужний інтердисциплінарний потенціал, оскільки вимагає залучення теорій міфу, ритуалу, сміху, лімінальності, комунітасу та сакрального. Такий підхід дозволяє подолати вузькі рамки традиційного етнографічного опису й перейти до глибшого філософсько-культурологічного аналізу. Робота сприяє формуванню нових дослідницьких підходів до осмислення сміху як універсального феномену, здатного поєднувати протилежні смисли — смерть і життя, хаос і порядок, тілесне й трансцендентне.

У нинішніх умовах, коли українське суспільство переживає масштабну колективну травму, пов'язану з війною та щоденними втратами, звернення до традиційних форм осмислення смерті набуває особливої ваги. Це дослідження не має на меті знецінити чи розважити тему смерті — навпаки, воно покликане показати, як у межах традиційної культури смерть була інтегрована в соціальний простір через ритуальні, символічні й навіть сміхові практики, що слугували способом прийняття, опанування і трансформації болісного досвіду. Такий культурний матеріал може допомогти сучасному суспільству в пошуку більш глибинних моделей символічної обробки травми, не витісняючи її, а надаючи їй сенс у колективній пам'яті.

У контексті зростаючого інтересу до локальних традицій та зусиль зі збереження нематеріальної культурної спадщини, дослідження ритуалу «забав при мерці» є надзвичайно цінним. Цей феномен, що вже майже зник з живої практики, репрезентує рідкісний пласт народної культури, в якому поєднуються дохристиянські світоглядні уявлення, міфологічне мислення та унікальні форми соціальної взаємодії. Фіксація, аналіз і осмислення таких обрядових форм не лише сприяє збереженню

ідентичності конкретного регіону — Гуцульщини — а й збагачує загальноукраїнський і глобальний дискурс про форми сакрального, сміхового й ритуального в культурі.

Ступінь наукової розробки теми. Одними з перших дослідників, які зафіксували ігри та сміх як частину поховального ритуалу, були В. Гнатюк (1912) і В. Шухевич ([1902] 2019). Вони наводили численні факти оргіастичних «забав» живих при мерці та колективного реготу як ритуального тла поховальної обрядовості. Особливо ґрунтовною є третя частина праці В. Шухевича «Гуцульщина», де докладно описано понад двадцять видів ігор при мерці. Паралельно з ним П. Шекерик-Доників у праці «Похоронні звичаї й обряди в Головах» також подав структурований опис понад двадцяти ритуальних забав, а в романі «Дідо Иванчік» художньо відобразив це дійство.

Володимир Гнатюк (1912) у праці «Похоронні голосіння. Похоронні звичаї та обряди» зафіксував сміхові елементи під час «посижіння» в селах Зелениця та Жаб'є-Маґура, а також включив дослідження П. Шекерика-Доникова. Зенон Кузеля в аналітичній праці «Посижінє і забави при мерци в українськім похороннім обряді» (1914) дослідив географію поширення, трансформацію й причини зникнення цього явища.

У подальші десятиліття інтерес до цієї тематики згас. Уже у 1924 році Катерина Грушевська зазначала, що ця традиція стрімко зникає, залишаючи дослідникам усе менше можливостей для її безпосереднього фіксування та інтерпретації.

Вагомий внесок у сучасне осмислення феномену поховальних забав зробив Олександр Курочкін (2004), автор праці «Поховальні забави — релікти дохристиянського світогляду». У цій роботі дослідник здійснює глибокий аналіз сміхових ігрових практик при мерці як залишків дохристиянських ініціаційних та аграрно-магічних обрядів, виявляючи їхню структуру, функції та символіку. Його дослідження є наразі найповнішою спробою комплексного тлумачення поховальних ігор у контексті міфопоетичного мислення українців.

З теоретичної точки зору дослідження сміху у поховальній обрядовості ґрунтується на концепції обряду переходу, розробленій Арнольдом ван Женепом (1960). Його трифазна модель (вилучення, перехід, залучення) стала основою

подальших антропологічних досліджень. Цю концепцію поглибив Віктор Тернер ([1969] 1991). Підхопивши Женепову ідею лімінальності, він поглиблює її завдяки запровадженню терміну communitas. У сучасному українському гуманітарному дискурсі вагомий внесок у розвиток цих підходів зробила Марія Маєрчик (2024). У своїх працях вона переосмислює класичні теорії переходу в контексті української обрядовості, пропонуючи авторську схему ритуалу, яка враховує не лише структурні, а й гендерні, тілесні та афективні виміри. Саме цю схему було апробовано в межах даного дослідження як аналітичний інструмент для інтерпретації ритуального сміху, що супроводжує поховальні забави, зокрема у їхніх лімінальних, інверсійних і ініціаційних аспектах.

Особливу увагу в контексті нашого дослідження привертають тематичні випуски наукового журналу Δόξα / Докса, присвячені феномену сміху, зокрема як естетичному, філософському та антропологічному явищу. У межах нашого дослідження публікації В. Вершини, А. Михайлюка, Л. Ярош, В. Готинян-Журавльової та І. Сумченко, І. Рейдермана стали важливим аналітичним підґрунтям для осмислення ритуального сміху у поховальній обрядовості, зокрема в аспектах його граничності, трансгресивності й функціонування в лімінальному просторі.

Об'єктом дослідження є ритуальні сміхові практики у поховальній обрядовості гуцулів.

Предметом дослідження є семантика, функції та трансформаційні особливості ритуального сміху в структурі гуцульського поховального обряду «забави при мерці».

Метою дослідження є розкрити семантику та культурні функції ритуального сміху в гуцульському поховальному обряді «забави при мерці», показавши, як сміх — через активацію трикстерського коду та механізм «ритуального двійництва» громади — інтегрує покійного до кола предків.

Конкретизуючи цю мету, були поставлені наступні *завдання*:

— Простежити еволюцію сміхових практик від архаїчних космогонічних уявлень до постмодерних симулякрових форм.

— З'ясувати сучасні процеси десакралізації й карнавалізації ритуалу та їхній вплив на трансформацію сміхових кодів.

— Систематизувати механізми формування communitas через сміх і антиповедінку та показати їхню дію в подоланні хаосу смерті.

— Проаналізувати функції ритуального сміху (життєтворчу, комунікативну, інверсійну) у межах поховального хронотопу.

— Визначити роль покійника як носія трикстерської трансгресивної сили й обґрунтувати концепт громади як «ритуального двійника».

— Апробувати двофазну схему переходу Марії Маєрчик (елімінація / інтеграція) на матеріалі забав при мерці

Методологія дослідження ґрунтується на структурно-функціональному аналізі обрядової дії, що поєднується з порівняльно-історичним прочитанням сміхових практик у контексті індоєвропейських космогонічних і аграрних міфів. Семіотичний підхід дозволив розглянути сміх як знакову систему, у якій жести, маскування та вербальні формули утворюють цілісне повідомлення про перехід «життя – смерть – відродження». Для інструменталізації аналізу обряду ініціації застосовано класичну трьохфазну модель Арнольда ван Женепа та її двофазну модифікацію, запропоновану Марією Маєрчик, що дало змогу простежити динаміку елімінативних і інтегративних процесів у структурі «забав при мерці».

Наукова новизна

Уперше здійснено комплексний культурологічний аналіз ритуального сміху в гуцульському поховальному обряді, у якому сміх постає не побічним, а центральним механізмом переходу покійного до статусу предка. Запропоновано концепцію громади як «ритуального двійника» мерця: через сміхову антиповедінку та символічну втрату зору спільнота тілесно дублює лімінальність покійника, виконуючи інтегративну фазу ритуалу замість нього. Уведено до наукового обігу трикстерський інтерпретаційний ключ, що висвітлює роль покійника як носія хаотичної сили. Вперше апробовано двофазну схему переходу Марії Маєрчик на матеріалі «забав при мерці» й показано, що, попри буквальну смерть, інтеграція реалізується колективним сміхом, який символічно «оживляє» мерця на «тому» світі.

Структура роботи. Робота складається зі вступу, трьох розділів, одинадцяти підрозділів, висновків, бібліографії, яка нараховує 38 кількість найменувань

РОЗДІЛ 1. ФЕНОМЕН СМІХУ В МІФОЛОГІЇ ТА КУЛЬТУРІ: ВІД АРХАЇКИ ДО ПОСТМОДЕРНУ

1.1 Сміх у пастці постмодерну

Неприборкана стихія сміху проносилась всіма етапами розвитку людства: зароджувалась іскрою в первісних спільнотах і згасала симулякративною золою у свідомості людини постмодерної формації. Секуляризаційні процеси обтесали моноліт домовленнєвої природи ритуального сміху, лишивши лише натяк на колись могутній регіт, у формі постіронії та метаіронії, які є імітацією смішного. Те, що симулює смішне, а не є ним, може викликати лише формальне відтворення емоції, а не саму емоційну реакцію. У результаті маємо суспільство, яке вже не сміється в звичному сенсі цього слова, а лише обмінюється емодзі в месенджерах і соціальних мережах, реагуючи на гумор. Але сміх, як симулякр, давно перетнув межі віртуальної реальності й увійшов в простір живих діалогів.

Сміх — це соціокультурний феномен, а отже саме в живому спілкуванні він мав би проявлятися у всій своїй повноті, але і тут, сміховий акт зводиться до імітації. Абревіатуру «lol», що походить від інтернет-сленгу і розшифровується як «laughing out loud», тобто «гучно реготати», вже цілком звично можна почути в живому діалозі у відповідь на жарт, хоча раніше, вислів існував виключно як маркер емоційної реакції в онлайн-спілкуванні, що дозволяло передати емоцію сміху через символи. Зараз це стало способом означити те, що раніше виражалось звичайним сміхом. Навіть більше — вживання «lol» в усному мовленні не передбачає, що людина розуміє що це означає, достатньо лише того, що абревіатура демонструє — людині смішно, хоча справжньої сміхової реакції за цим не стоїть. Це лише один із прикладів метаморфоз в бік симулякру, які в постіндустріальному інформаційному суспільстві проходить сміх.

Звичайно, процеси трансформації сміху не є гомогенними. Люди ще мають здатність сміятися у звичному для нас сенсі, проте слід звернути увагу на ті випадки, в яких сміх уже починає змінювати свою суть. Складний символічний сміховий механізм фактично редукується до мовлення. Американський антрополог, біолог і нейронауковець Дикон Терренс у своїй роботі «Символічний вид: Коеволюція мови й

мозку» визначає сміх як базову біологічну комунікативну форму, що передує мові і співіснує з нею, виконуючи соціальну, емоційну і навіть символічну функцію (Deacon 1997, 421). Отже, сміх на фізіологічному рівні — це, перш за все, тілесна реакція на подразник, яка має довербальну природу. Відповідно до цієї логіки, все, що знаходить своє втілення у словах (вищезгадане «lol») і гібридних знаках (емодзі) сміхом не є, а лише його симулює. Тобто «ген» сміху не мутує у нові постмодерні симулякративні утворення — постіронія, метаіронія, а атрофується, як форма емоційної тілесної реакції.

Берег сучасної культури омиває іманентна нестабільність дійсності в якій живе індивід. Якщо раніше свідомість людини перебувала в поляризованій структурі реальності: сакральне і профанне, свято і повсякденність, космос і хаос, життя і смерть, центр і периферія — то в сучасному контексті переважає «ризонімічна» (Felix and Guattari 1987) структура : відсутність ієрархій, множинність й рівноправність істин. Руйнування дуалістичного способу осмислення світу супроводжується кризою символічної функції сміху — як медіатора між життям і смертю, сакральним і профанним. Йдеться про зникання функціональних призначень сміху в культурі, позаяк якщо немає напруги між бінарними опозиціями, більш того – межа між ними стерта, то і зникає потреба в емоційній розрядці, що традиційно реалізовувалась засобами комічного.

Людська психіка вже не справляється з тими викликами, які постали перед нею в ході розвитку індустріалізованого суспільства споживання. І коли культура продовжує ускладнюватись, а сміх перетворився на всепроникний фоновий шум (постмодерна відмова від серйозності), що втратив здатність до переродження і трансгресії — єдине що лишається, так це йти на звук минулого: ритуального реготу, що трансформує, очищує, відновлює. Можливо саме він стане ниткою Аріадни, яка проведе нас крізь лабіринти симулякрів назад до себе. Туди, де сміх знову стане живим і людським.

1.2 Архаїчний сміх у дзеркалі сучасної етики

Ритуальний сміх не є звичним в нашому розумінні, адже архаїчна свідомість, структура макрокосму якої, зіткана з проявлень сакрального, і у сміхові вбачає

відгомін божественного. Це тип мислення, який не можливо відтворити або зімітувати, так само як його не можливо зрозуміти. Тому будь-які потуги відтворити зміст давніх ритуалів, беручи на озброєння сучасну мораль, виглядають самообманом, сутність якого, в запереченні парадигмального розриву у світобаченні між нами та нашими предками. Звідси походить намагання пояснити сміх в тіні смерті, як спробу надати психологічну підтримку родичам померлого, бажанням розрадити. Інтерпретація обрядів, наведених в цьому дослідженні, знаходиться далеко за горизонтом етики сьогодення, особливо в контексті настільки чутливого та інтимного дискурсу смерті. Тому свідомість людей, життя яких торкнулось відлуння старовинних ритуалів, опирається не лише визнанню чужих, непримиренно інших світоглядних основ, але й тому, що ці світоглядні основи є ґрунтом на якому посіяно зародок сучасної культури, де проростали образи й уявлення цивілізованої людини.

В цьому полягає найбільша проблематика інтерпретації ритуального сміху, позаяк дослідники, коментуючи етнографічний матеріал, часто апелюють до свого розуміння сміху і комічного, яке притаманне їхньому часу. Наприклад, український фольклорист В. Гнатюк пояснює девіантну поведінку під час забав при мерці добрими намірами односельців розважити та відволікти сім'ю, в якій трапилось горе: «що люди, помоливши та привітавшись, збираються у хаті біля мерця. І парубки розпочинають грушку, яка має на цілі відвернути увагу домашніх від мерця та розігнати тугу, окрім того, має ще ту ціль, аби якнайбільше людей задержати у хаті, особливо вночі: аби «хатнім» не було лячно і скучно» Гнатюк (1912, 243). Однак така інтерпретація також може бути наслідком спроби рецензентів самостійно пояснити, а подекуди виправдати, свої дії. Річ у тім, що з часом семантика обрядодії змінюється, тому продовжуючи виконувати традицію, люди «на ходу» вигадують пояснення, оскільки справжня мотивація була втрачена з плином часу. Отож, аби спробувати наблизитись до істинного значення сміху у взаємозв'язку з феноменом смерті, необхідно уникати упередженого ставлення та зректися нашого сучасного розуміння комічного.

Сучасний сміх, з притаманним йому супроводом з веселощів, жартів і комічних образів, важко вписати в парадигму мортальності, адже, на перший погляд, це,

здавалося б, суперечливі речі: сміх і смерть. І єдиний сміх, який ми можемо уявити в обіймах смерті — сардонічний — поєднання жаху, страху та абсурду. Але в контексті поховальних обрядів Гуцульщини мова йде не про нього, а саме про той життєствердний сміх, в якому знаходить свій вияв любов до життя і віра в безсмертя душі. Він суміжний з основною ідеєю архаїчної свідомості життя-смерть-відродження, тому акт сміху є магічним діянням і аж ніяк не втіленням комічного, що є лише поверхнею глибоких шарів семантичного змісту смішного. Аби всеохопно розглянути феномен сміху як супутника смерті, ми використовуватимемо принцип від загального до конкретного, подібно спіралі, котра змикається в одній точці.

1.3 Сміх як акт світотворення у міфології

Звернення до старовинного міфологічно-обрядового комплексу дає змогу побачити життєтворчу здатність сміху. В багатьох міфах він супроводжує процес світотворення. На приклад, Володимир Пропп, досліджуючи міфологічне коріння казки про царівну Несміяну у роботі «Фольклор і дійсність», згадує лейденський папірус датований ІІІ століттям н. е., який розповідає космогонічний міф, в якому акт творіння виражався через сміх: сім раз сміявся бог і з кожним разом зароджувались нові боги, стихії, світло (Пропп 1976, 187). Також, побутує уявлення, що прийшовши у світ, Заратустра замість першого подиху разом з плачем (як це роблять новонароджені), зробив його зі сміхом.

Ще одним із прикладів, який ілюструє космогонічний сенс сміху, є казка про Курочку Рябу. Олександр Кирилюк у своєму дослідженні «Парадоксальний сміх при ритуальному розриванні поганського божества, «Курочка ряба», Аполлон як миша та радість світотворення» розглядає казку наступницею міфу про сонячне божество, де ритуальне розбиття яйця (сонце = жовток яйця) теж супроводжується сміхом : « … Курочка Ряба закликає Діда та Бабу не плакати за розбитим яєчком, з нього, розбитого, постане нове, Золоте Яєчко, Космос. Іншими словами, насправді розбиття Яйця є народженням Світу, а не його кінцем, чому треба, навпаки, радіти.» (Кирилюк 2016, 67). До слова, саме мишка, яка є мортальною фігурою, не тільки руйнує звичний світопорядок (розбиває яйце), але й виконує деміургічну роль творення космосу з хаосу. Такий перебіг подій з розбиванням яйця далеко не випадковий. Річ у тім, що

виникнення хаосу або повернення до нього, у межах стародавніх міфологічних уявлень, є чинником для створення космосу.

Людина архаїчної свідомості мислила себе в одному ритмі з природними циклами: згасання життя взимку та відновлення його на весні. Тут важливим є поняття циклічності, яке відтворюється на всіх рівнях існування: від макрокосму до мікрокосму. У багатьох міфологічних традиціях всесвіт виникає з первісного хаосу — стану аморфного буття, що передує космосу. Пройшовши фазу впорядкування, світ назад занурюється у стан руйнації. Такий цикл творення й знищення повторюється знову й знову, відображаючи сакральний ритм часу, у якому кінець завжди стає передумовою нового початку. Наприклад скандинавські міфи оповідають, що після кінця богів (Рагнарьок) з'явиться новий чистий кращий світ, а у християнській традиції після Апокаліпсису утверджується Царство Боже. Отже, руйнування структури космосу і є його новим народженням.

Смерть людини, як перехід в небуття, точка остаточного завершення її існування, є несумісною ідеєю зі світоглядною системою первісних суспільств. Людина — це мікрокосм, який відображає макрокосм, а отже її загибель є частиною невпинних процесів перетворення смерті в життя. Тому з позиції стародавніх уявлень смерть не є кінцем, а лише початком нового циклу існування.

Найбільш красномовно розповідають про сміх аграрні культи, де центральними є ідеї палінгенесії. Володимир Пропп про це пише наступним чином: «Існує безліч свідчень того, що людське мислення колись не розрізняло родючість землі й плідність живих істот. У давнину землю сприймали як жіночий організм, а врожай — як пологи. Фалічні процесії античності викликали загальний сміх і веселощі, і цей сміх, разом з усім, що його супроводжувало та викликало, мав впливати на врожай» (Пропп 1976, 135-136). Доречно згадати елевсинські містерії, які відзначалися на честь богині Деметри. Обрядові дії, що відбувались з посвяченими до нас так і не дійшли, бо свідомо зберігалися в таємниці та не підлягали розголошенню. Можна лише припустити наявність сміхової компоненти в ритуалі, адже на це вказує наскрізний мотив сміху в міфі про Деметру: через тугу за дочкою Персефоною вона втратила

здатність сміятися і це вплинуло на довкілля, почався неврожай і зимова пора. Згодом богиню таки вдалось розсмішити, а її регіт оживив природу.

Зв'язок сміху з породженням аграрних культів – богами що проходять етапи життя-смерті-воскресіння, пов'язане з унікальною здатністю сміху до відродження. Так оргіастичні фалічні (беремо до уваги, що сміх тут також в модусі еротичного) діонісійські процесії що супроводжувались жартами й реготом, розглядаються дослідниками як один витоків становлення античної комедії.

Однією з варіацій бога, що воскресає і перероджується є Ісус. Християнство переважно таврується доктриною серйозності. Наприклад, сміх в схоластичній традиції сприймався в опозиції до моральності та духовності. Попри це, у святкуванні Воскресіння Христового знайшлось місце для сміху (в межах народної культури). Про поширену в середньовіччі традицію «великоднього сміху», згадує В. Пропп (1976, 178): в католицьких країнах священник, під час богослужінь намагався викликати сміх у парафіян, послуговуючись часто непристойними жартами. У сучасному християнському контексті теж можна виокремити феномен, який описав В. Пропп. Нині, у межах великоднього богослужіння у своєрідній спрощеній формі відтворюється практика «великоднього сміху», проте вона має дещо делікатніший спосіб сміхової провокації. Священник під час здійснення посвячення пасок нерідко «занадто щедро» окроплює людей святою водою. Така надмірність часто сприймається вірянами як несподіваний комічний момент, що виконує функцію емоційної розрядки в межах сакрального дійства.

Отже, складаючи до купи уламки міфологій різних народів і епох, ми дійшли висновку, що сміх супроводжує відтворення архетипової моделі буття «життя-смерть-воскресіння», як на рівні макрокосму (космогонія, есхатологія, палінгесесія), так і на рівні мікрокосму — людського життя. Воно, як і природа, є не лінійним, а циклічним, а отже знову і знову людина проживає символічну смерть і відродження впродовж всього життя і головних його етапів, включно з останнім — смертю.

1.4 Діалектика плачу та сміху в міфологічному світогляді

Сміх має високий ступінь контекстуальності, тому слід його розглядати при небіжчику вкрай обережно. Виносячи за дужки факт наявності мерця, а отже і

контексту присутності смерті, (тобто контекст в якому не сміються, а плачуть) регіт несе функцію зцілення, катарсису, тобто таку, що приписується сльозам. Зенон Кузеля (1914, 209) наводить переконливі аргументи щодо зв'язку плачу та сміху, оскільки саме з поминальних голосінь починався публічний церемоніал ритуальної поховальної обрядовості, які поступово набирали обертів сміхового модусу. Напрочуд важливим тут є факт плавного переходу з плачу в сміх, а то й повного розмиття кордонів між цими явищами. Для нас вони є крайніми проявами діаметрально протилежних емоцій, що можуть бути маніфестовані назовні, але домовленнєвий контекст їх споріднює. Відсутність опозиції між сміхом і плачем зустрічається у первісно-мисливських суспільствах.

Діалектика сміху і плачу відображає процеси творення і руйнування світу, зокрема через зникнення та появу тотема у ході ритуального поїдання сирого м'яса жертовної тварини. У типологічно-паралельному вимірі ритуальне розчленування опудала божества відсилає до міфологічного образу першопредка, з тіла якого постає Космос. За змістом це є тотожним ритуальному розбиттю яйця у вищезгаданій казці про Курочку Рябу. Діалектична єдність плачу та сміху в міфі проявляється в їхньому співіснуванні, де плач асоціюється зі смертю в першій половині сюжету, а сміх – з відродженням у другій.

Річ у тім, що сміх, як і плач, є винятковою ознакою живого. Примітивна формула: сміх = живе, знайшла відображення в чималому пласті міфологічних оповідей про сходження в «інший світ». Одним із прикладів є матеріал, що записав Ф. Боас (Boas 1897, 43), досліджуючи світоглядні уявлення північноамериканських індіанців: в одному з міфів герой потрапляє в царство мертвих, яке, за віруваннями племені Квакіутл, населяють тварини. Лосось констатує його смерть, проте інші мешканці намагаються за допомогою фізичної взаємодії та лоскотання викликати сміх героя. Отже, першопредок/шаман/герой міфу мав дотримуватись заборони на сміх, аби не «виказати» себе за нетутешнього. Якщо реконструювати за міфологічними даними логіку обряду ініціації, то на рівні буквальному — заборона на сміх є частиною випробування, а на рівні семантичному — людина переживає метафоричну смерть (в попередньому статусі), тому і не може сміятися, бо то ознака живого.

Дещо ускладняється логіка саме поховального обряду в порівнянні з іншими обрядами ініціації, позаяк окрім метафоричної смерті в попередньому соціальному статусі, ми маємо справу зі смертю буквальною. Іншими словами, ритуальна логіка розщеплюється на два протилежні процеси. Паралельно відбувається елімінація, тобто виключення *тіла* з його попереднього соціального стану живого та інтеграція, тобто включення померлого, його *душі* до потойбічного світу. Важливо, що ці дві фази співіснують в межах одного обрядового простору, і тому перехід від голосінь до сміхового дійства є наскільки незримим (а подекуди дії й взагалі відбуваються синхронно, не розмежовуючись в часі). Плач позначає смерть *тіла*, виключення його з простору життя громади, а сміх супроводжує народження в статусі предка.

Отже, в першому розділі було розглянуто складну еволюцію феномену сміху: від його фундаментальної ролі у формуванні архаїчного світогляду до сміху-симулякру в умовах постмодерної культури. Виявлено, що сміх все більше втрачає тілесний вимір та редукується до вербальних та символічних замінників.

У результаті аналізу міфологічно-обрядового комплексу встановлено здатність сміху супроводжувати народження або відродження. Простежено зв'язок сміху з концепцією циклічності буття та ідеями палінгенесії в аграрних культах. Констатовано, що сміх супроводжує відтворення архетипової моделі «життя-смерть-воскресіння» на макро- та мікрокосмічному рівнях, яка втілює думку про циклічну природу існування всього.

Діалектика плачу та сміху в міфологічному світогляді відображає цикли творення та руйнування, а їхня спільна присутність в обрядах, зокрема поховальних, засвідчує розуміння смерті не як кінця, а як переходу до нового стану, де плач символізує втрату, а сміх – народження у новому статусі.

Продемонстровано, яким чином інтерпретація архаїчного сміху крізь призму сучасної етики наражається на складнощі, зумовлені різницею в світогляді.

РОЗДІЛ 2. МОРТАЛЬНИЙ ПРОСТІР ЯК КОНТЕКСТ ІСНУВАННЯ СМІХОВИХ ПРАКТИК

2.1 Динаміка ритуалу «Забави при мерці» в контексті культурної тяглості та десакралізації.

Ехом Карпат долітають до нас давні традиції предків, що ховаються в тінях, аби не спалило сонце сьогодення. Там, ізольовані гірськими хребтами від світу, в несприятливих для виживання просторах Гуцульщини, збереглися старі звичаї. Стійкість відверто язичницьких практик гуцульського похоронного обряду особливо вражає зважаючи на побожність даного регіону, адже такі ритуали суперечать християнській моралі.

Зібрані нами, в ході етнографічної експедиції, матеріали підтверджують існування ритуальних ігор при мерці аж до кінця 80-их років XX ст. Українській етнології традиційно притаманно називати цю звичаєвість «забавами при мерці» або «іграми при мерці». Різноманітність і безмежна варіативність цих «ігор» не завадили науковцям визначити для них спільний знаменник, відображений у назві. Тому в цьому дослідженні використовуватимуться саме ці терміни, як синонімічні. Варто зазначити, що серед носіїв традиції немає однієї усталеної назви, оскільки найбільш поширена гра часто надавала ім’я всьому обрядовому комплексу. В описуваній традиції присутня жива динаміка, тому назви, як і варіації ігор, різняться від села до села. Найпоширенішими є «грушка», «лубок», «лопатки», «посіжінє» (від сидіти біля мерця), «фіглі», «привід», «тризна», «забави».

Однією з поширених локальних назв забав при мерці є «читати псалтир», яку О. Курочкін (2004, 55) трактує як ідіоматичний зворот. Видається цікавим використання релігійної християнської термінології для позначення «аморальних» діянь. За допомогою принципу інверсії в назві: сакральний акт молитовного читання підмінюється профанною, жартівливою дією, — створюється додатковий сміховий ефект. Така інверсія також відображає карнавальний (Бахтін, [1965] 2014) принцип, за яким зустрічаються священне і профанне, утворюючи вільний простір для критики та іронії щодо встановлених соціальних норм. В межах карнавалу, сміх був покликаний створити особливий простір, де стираються будь-які ієрархічні структури,

забезпечується рівність усіх учасників, змінюються місцями верх та низ. Описуваний М. Бахтіним карнавал є відгомоном архаїчних ритуальних обрядів (одним з яких є ігри при мерці).

Карнавальна культура є нічим іншим як агонією язичницької архаїки, що лишилась в середньовіччі після тривалої боротьби християнської церкви проти неї. Карнавальний сміх руйнує серйозність і порядок офіційної культури, робить явними всі її недоліки, а відірвану від реальності духовність (верх) замінює матеріальними та тілесним (низ). Натомість справжній архаїчний ритуальний сміх не був спрямований проти жодної культури, не ніс у собі руйнівного заряду, лише слугував інструментом для відродження життя.

Керуючись принципом культурної тяглості, можна припустити, що карнавальний сміх є наступником ритуального. Для архаїчної міфологічної свідомості сміх є магічним актом, який має здатність долати межі між життям і смертю, а отже набуває сакрального значення в межах ритуалу. Однак у карнавальній культурі, описаній М. Бахтіним, сакральна природа сміху редукується. Натомість на передній план виходять соціальні функції сміху — механізм вивільнення напруги суспільства, інструмент критики влади, засіб тимчасового відходу від нормативності. Таким чином, карнавал стає своєрідною «вивернутою формою» архаїчного обряду, в якій зберігається лише зовнішня оболонка, позбавлена глибинного змісту.

З плином часу ми спостерігаємо подібну карнавалізацію ігор при мерці. Первісне значення сміху втратилось, обряд все більше почав набувати соціальних, регуляторних функцій, протиставляючись християнській традиції. З’являються елементи профанації, зокрема серед опису сценаріїв ігор при мерці нерідко зустрічаються такі, де хтось з громади жартома перевдягається у священнослужителя і приходить на "посіжіння". Бувало і таке, що згодом він здійснював пародійне відспівування особи, що була переодягнена у покійника.

Важливо окреслити не лише сакральне значення сміхового дійства, але й утилітарні аспекти традиції. У гірських селах будинки розділені один від одного великою відстанню, а переміщення між ними вимагає фізичної витривалості через складність місцевого рельєфу. Тому забави при мерці нерідко були єдиним приводом

для соціалізації молоді, який виправдовував потрачені зусилля на дорогу до дому де відбувалось посіжіння. Вони, як і вечорниці, сприяли гуртуванню громади: парубки та дівчата знайомились між собою, через участь в ігрових практиках отримували новий досвід. На пізніх етапах побутування традиції поява небіжчика в селі була радісною звісткою, яка означала, що невдовзі проводитимуться забави. Можна помітити, як в міру зникнення ритуалу, на перший план постає форма (власне ігри), яка забирає на себе змістовне навантаження і мотивацію до обрядодії. Підтвердженням цієї гіпотези є зафіксоване Володимиром Гнатюком свідчення респондента з села Голови Косівського району: «На посіжіння лише си сходе через то найдужче, щоби си забавити і де є багато забавок, "там файне посіжінє було"..., а де ни було забавий нієких, "то ні до чого було посіжіне»(Гнатюк 1912, 227). Цей приклад ілюструє, як в пізній період існування традиції забави при мерці перетворились на вид розваги чи соціальної активності.

Отже, ми спостерігаємо типову для процесу десакралізації зміну пріоритетів: поступово зникає глибинний ритуальний сенс сміху, а форма ігор при мерці набуває самодостатнього характеру. Обряд стає зосереджений не на встановлення зв’язків між життям і смертю, а на соціальній взаємодії й подоланні буденності. У такому вигляді традиція карнавалізується, а сміх втрачає свою сакральну природу, протидіючи не хаосу, а нормі (ієрархії, церковним доктринам тощо). Сміх перетворюється на засіб звільнення від повсякденного, а не оновлення і перемоги над смертю, яким він був за часів язичницького світогляду.

2.2 Концептуалізація смерті в традиційній світоглядній системі: феномен "мани" та сакральна сила покійника

У традиційних віруваннях смерть сприймалася не як природне завершення людського життя, а радше як наслідок втручання ворожої чи надприродної сили — так званої «мани». Як зазначає Катерина Грушевська: «Бо в ніякім випадку смерть не убиває життєвої сили людини: мерці живуть, а то що їх все і всюди бояться, показує, що їх мана-оренда зі смертю стала ще сильніше і небезпечніше, ніж за життя» (Грушевська 1924, 147). Бачення науковиці відображає також і наші спостереження щодо особливої сили, якою володіє покійник, і здатності цієї сили впливати на живих.

В українській традиції існує уявлення про те, що поки небіжчик перебуває в домі, він може спостерігати, відчувати й розуміти, що діється навколо нього. Це пояснюється тим, що до здійснення ритуалу переходу покійника до потойбіччя його душа тимчасово перебуває в цьому світі. Якщо ж небіжчик сприймався міфопоетичною свідомістю як безпосередньо присутній серед живих, то є підстави стверджувати, що покійнику була відведена далеко не остання роль у сміховому дійстві. На це також вказував Зенон Кузеля (1914: 185-186), визначаючи саме мерця адресатом ігрових практик і ритуального сміху. Дослідник наголошує на тому, що сміх функціонував в межах давнього культу душі як його невіддільна ознака, а отже був призначений для небіжчика, а не учасникам ритуалу. Ця інтерпретація змінює фокус з громади, як головного діяча ритуалу, на самого померлого, як центральну фігуру взаємодії. Такий підхід дозволяє розглядати ритуальний сміх не лише як колективний емоційний прояв чи спосіб подолання страху смерті, а як форму комунікації між живими та померлим.

Акт сміху, який призначений небіжчику, є маркером того, що громада визнає суб'єктність померлого, який ще частково присутній (принаймні тілесно) серед світу живих. Спираючись на міркування про життєтворчі здатності сміху, можна припустити, що він виконував функцію символічного захисту людей від згубної сили смерті. Як зазначає О. Курочкін: «Нейтралізувати, "зняти" смертельну небезпеку, застерегти від неї все суще і родюче (людей, тварин, рослин), за мисленням древніх, можна було лише за допомогою життєствердних, магічних актів: звідси оргіазм, натуралізм, словесні і дієві непристойності тощо» (Курочкін 2004, 60). Попри цінність спостереження В. Курочкіна, видається недостатнім зводити значення сміху лише до апотропеїчного, тобто захисного механізму. Особливо, якщо керуватися логікою обряду переходу, частиною якого є забави при мерці.

Та все ж захисна мотивація ритуальних дій частково присутня у первісному мисленні. Це лише підтверджує амбівалентне бачення живими мертвих, як водночас чогось загрозливого, чогось від кого слід відмежуватись та того, кого шанують і поважають. Ці міркування ведуть до висновку про те, що громада ставилась до небіжчика як до прояву сакрального. Це пояснює його неоднозначність, позаяк

сакральне є не лише втіленням святого і божественного, але й нечистого, табуйованого або забороненого для звичайного вжитку. В даному контексті, «мана» про яку згадувала Грушевська, і є тими трансцендентними силами, які через небіжчика проникають в наш світ. Науковиця зазначає, що «мертве тіло стає скупиною якоїсь таємної сили, що протиставиться всім иншим, звичайно — непохитним фізичним силам. На хвилю вони тратять свою міць. В атмосфері наповненій таємною силою, що скупилась наоколо мерця, події відбуваються, як в магічнім зеркалі» (Грушевська 1924, 100). Дослідниця демонструє дуже важливий аспект народної віри в сакральну силу мертвого тіла — його не тільки сприймали як залишок людини, що померла, а як джерело, активної, небезпечної, але водночас священної сили. У цьому контексті, слід зазначити, що мертвий стає не просто об'єктом ритуалу, а центром нової реальності.

Поява покійника, завжди означала проникнення хаосу в розмірене буденне життя. Небіжчик порушує, в першу чергу, порядок соціальної реальності, адже зі смертю родича перебудовувалась канва ієрархічних стосунків в межах сім'ї: дружина ставала вдовою, старший син (у випадку загибелі батька) головою сім'ї тощо. Таким чином, майже всі члени родини померлого мали отримати новий статус, що спричиняло певного роду кризу в сім'ї. Проте, і в межах громади відбувались тимчасові зміни соціального ладу: заборонялось займатися деякими видами діяльності, люди відкладали хатню роботу, припиняли звичні господарські й суспільні практики. Відповідно, люди тимчасово підпорядковувались особливим нормам, які були продиктовані присутністю смерті. Українська культурна антропологиня Марія Маєрчик пише, що «Поява хаосу, за законами логіки міфопоетичного мислення, є вихідною точкою, передумовою створення ладу, тобто космосу.» Отже, можемо зробити висновок, що семантика поховального ритуалу спирається на космогонію. Цей факт напрочуд важливий для розуміння образу мерця в міфопоетичній логіці обряду поховання, який покликаний повторити світотворчий міф упорядкування космосу з хаосу.

2.3 Мрець як носій трикстерської трансгресивної сили руйнування і оновлення

Небіжчик є носієм руйнівної природи хаосу. Факт смерті веде до занурення в хаос всієї громади із подальшою її поступовою трансформацією зсередини. Типологічно покійник нагадує міфологічну фігуру трикстера: є провокатором сміху, порушником установленого порядку і посередником між світами.

В космогонічному міфі трикстер нерідко є головним міфологічним агентом хаосу. Прикладом цього є вже згадана мишка-трикстер, що хвостиком зачіпає яйце у казці «Курочка Ряба». Отже, вона є провокатором змін: запускає кризу, яка призводить до нового ладу через відтворення космогонічного сценарію. У цьому контексті, трикстер не просто порушник порядку — він також і умова його створення. На перший погляд, мрець лише пасивний об'єкт обряду, тому було б не правильно переносити на нього активну трикстерську роль. Проте небіжчик вже зробив достатньо для проникнення хаосу – він помер. Як і трикстер, мрець дестабілізує профанний, застиглий порядок і вводить громаду в межовий, лімінальний стан, в якому стає можливим відновлення нового порядку-космосу.

В міфологічному наративі фігура трикстера постає як образне втілення стану «між», перманентної лімінальності. Йому не притаманна остаточна ознака чогось, тому трикстер уособлює поєднання бінарних опозицій: жіночого і чоловічого, добра і зла, людського й тваринного тощо. Це зближує його з постаттю мерця, оскільки небіжчик теж, згідно з ритуальною логікою, позбавлений фіксованої ідентичності і є медіатором між потойбічним й поцейбічним світом.

На відміну від покійника, трикстер — втілення тілесного і життєтворчого начала. Мрець, навпаки, позбавлений тілесних функцій як ознак живого. Водночас у структурі поховального ритуалу з'являється його «двійник» — учасник обрядової гри, що репрезентує покійника (цей феномен детальніше буде розкрито в наступному розділі). Саме ця фігура стає атрактором ритуальної дії, актуалізує трикстерський код своєю антиповедінкою. Прикладом обрядової гри, де є яскраво виражене трикстерське начало одного з гравців, може бути будь-яка із забав при мерці, у якій присутні мотиви переодягання в жіночі/чоловічі (травестія) чи у зооморфні образи: «коза», «ведмідь», «дід і баба» тощо. Одна з варіацій гри «ведмідь», що збереглася до 1970-х років у Верховинському районі, була зафіксована нами в ході польового дослідження :

«Переодягалися в ведмедя. Кожух вивертали на виворіт, вовной на верх, так як ведмідь має бути оброший. Пхали в рукав клябуку. Довбали людей тою клябукою, а інші тікали»[1]. Зокрема, в таких обрядах унаочнюється архетипова трикстерська ознака: поєднання людської й тваринної іпостасі.

У контексті похоронних ритуалів, ігрові практики слугують простором нормативного зламу: через антиповедінку, сміх, фізичне насильство чи сексуальну експресію громада діє в межах трикстерської стихії — руйнівної, трансгресивної сили, спрямованої на тимчасове скасування соціального порядку. Таким чином, трикстерський міф не лише відтворюється, а й дієво переживається учасниками забав при мерці в межах лімінального стану.

Фігура трикстера характеризується високим рівнем сексуальної напруги, що зумовлює еротичне кодування трикстерського сміху. Розповсюджений мотив демонстрації статевого потягу дійшов у спрощеному варіанті через ігри-поцілунки: «я завис», «пекти гусака», «я вишу». Сценарій такої гри передбачав примус дівчини до поцілунку з хлопцем, який назвав її ім’я. Йдеться саме про примус, адже якщо вона не погоджувалась цілувати того, хто їй не любий, то неодмінно отримувала покарання: її били, обмащували обличчя сажею тощо. Важливо, що будь-який варіант розвитку подій неодмінно викликав сміхову реакцію.

Були й менш невинні ігри. Михайло Кузьмак записав як відбувалась гра "ряжені Дід та Баба": «идут собі помежи люди, а другі мужчіни зачіпают бабу, ади руками межиноги шульиют, а тот усе дідо бабу по лицу: «А видиш, к...во, шляг би тьи трафиў, ти майиш других, ти собі любасіў шукайиш» (ЕЗНТ ім. Ш. 1912, 295). Набийт , а витак пириверне сирид хорім, заголи й йєбе. Иик устане, бирет з межи ніг бабі й...а, и дает пахати чьильиди і мужчінам, ади куражит» (ЕЗНТ ім. Ш. 1912, 299) В деяких записах можна зустріти лише імітацію «Дідом» і «Бабою» статевого акту, проте вченому вдалося зафіксувати практику справжньої статевої взаємодії біля тіла покійного. Були й намагання залучити небіжчика до еротично експресивних варіантів

[1] Сенюшкович Анастасія. Польовий етнографічний запис про гуцульську поховальну обрядовість (с. Верхній Ясенів, Івано-Франківська обл., 22 серпня 2024р.) Архів кафедри культурології НаУКМА, неопублікований рукопис.

ігор. Навіть до нашого часу дійшли поодинокі випадки примусу до поцілунку тіла померлого, які були записані нами у ході польового дослідження: «…А найбільше було покарання — поцілувати старого діда або бабу. Було і такеє, що покійника за фанти цілували»[2].

Можна спробувати припустити, що поцілунок в ритуалі є редукованою формою статевого акту, адже в архаїчній язичницькій традиції поховань займають геніталії небіжчика, або ж взагалі вдаються до примусу коїтусу з ним. Хоча переконливих доказів і записів такої традиції, саме в контексті забав при мерці, знайдено не було. Проте ясно напевне, що вітальні сили, які проникали до громади разом з появою небіжчика-трикстера, як руйнівника звичного ладу, були покликані врегулювати соціокультурну ритміку, впорядкувати хаос через тимчасове занурення в сміхову еротизовану антиповедінку.

Активізація трикстерського міфу в момент наростання рівня психологічної ентропії громади є далеко не випадковим. Згідно з твердженням О. Мальцевої: «...трикстер як архетип сміхової поведінки/антиповедінки включений практично в усі обряди та ритуали задля забезпечення соціальної рівноваги. Зона дії трикстера – межа, в тому числі межа між життям та смертю» (Мальцева 2014, 12-13). Таким чином, мрець як і трикстер є медіатором між двома світами. Символічне втілення трикстерських ознак у гравці-дублері відбувається завдяки сміху та антиповедінці, що є характерними для забав при мерці. А активізація сміхової стихії, в цьому контексті, є не тільки силами руйнування, але й водночас – силами відновлення соціальної гармонії.

Отже, в розділі було розглянуто смерть, як особливий контекст для існування сміхових практик. Динаміка ритуалу «забави при мерці» була осмислена в контексті культурної тяглості та процесів десакралізації. Виявлено трансформацію первісного сакрального значення ритуалу у соціальну розвагу. Досліджено традиційні уявлення про смерть, феномен «мани» та сакральну силу покійника, що визначали його особливий статус у світоглядній системі міфологічної свідомості. Також обґрунтувано

[2] Сенюшкович Анастасія. Польовий етнографічний запис про гуцульську поховальну обрядовість (с. Криворівня, Івано-Франківська обл., 21 серпня 2024р.) Архів кафедри культурології НаУКМА, неопублікований рукопис.

концепцію мерця, як носія трикстерської трансгресивної сили, що руйнує звичний соціальний порядок, але водночас створює потенціал для його оновлення через сміхову антиповедінку та еротизовані ігрові практики. Встановлено, що активізація трикстерського міфу в поховальному обряді є механізмом відновлення соціальної рівноваги в умовах кризового стану, спричиненого смертю.

РОЗДІЛ 3. СМІХ, ЛІМІНАЛЬНІСТЬ ТА КОМУНІТАС: ДОСЛІДЖЕННЯ РИТУАЛУ «ЗАБАВИ ПРИ МЕРЦІ» ЯК ОБРЯДУ ПЕРЕХОДУ.

3.1 Символічне розмивання меж життя і смерті як фактор формування комунітасу

У Етнографічному збірнику Наукового товариства імені Шевченка подано докладний опис гуцульських поховальних звичаїв, зокрема часто згадується і про традицію взаємодіяти з тілом покійного: «Для небіщика нема найменшої пошани. Вечером збирає ся молодіж і виправляє страшні варварські жарти з трупом. Притягають мерця за ноги і кличуть, щоби встав та бавив ся з ними, тягають за волосє і питають ся, чи відгадає, хто то потяг, тягають стеблом чи галузкою з чатиного дерева небіщикови попід ніс, скобочуть його, щоб засміяв ся, і т. д. І все те діє ся в очах рідні, котра одначе не може запротестувати проти того, бо не може ломити звичаю» (ЕЗНТ ім. Ш. 1912, 210). Серед всіх записаних ігрових ритуалів, взаємодія з тілом покійника фігурує як повторюваний елемент, притаманний усім зафіксованим версіям обрядовості. Матеріали нашого польового дослідження також містять занотовані спогади про останні випадки проведення ігор при мерці, де мотив інтеракції з покійником в тих чи інших формах зустрічався у всіх свідченнях респондентів:

«Ті що сміюни, то проволочку маленьку прикріпле (до простирадла, що лижало на покійнику), за неї смикне, то всі лякають то якби то покойнік встава.» – згадує Василина Максимюк

«Десь було таке, що присадили таке, аби мертвий устав, та тоді люди тікали з хати, ніби мертвий оживає». – за словами Ватуйчика Миколи

«У вмерлого руки складені були, а вони (парубки) підроблювали щось таке, що він руками розводив. Було так, що підробили, що вставав вмерлий. А було й такеє, що одягав маску і йшов збиткував з мертвого: то підоймав, руками махав.» – свідчення Ганни Нечай.

Носії традиції означують це як бешкет, наміром якого було налякати найбільш чутливих і викликати у решти сміхову реакцію. Прикметно, що на етапі остаточного занепаду забав при мерці, все ще лишалися фрагменти традиції, серед яких найвиразніше зберігся не, власне, ігровий компонент, а мотив взаємодії з тілом

покійника. Така стабільність цього елементу, навіть на межі зникнення традиції, дозволяє розглядати практику як одну із ключових структурних компонентів ритуалу.

Що є очевидним в цій практиці, так це те, що шибеники намагались відтворити у мертвому тілі ознаки рухової активності, для того, щоб викликати в оточення страх. Дії на кшталт смикання, підіймання, розгойдування тіла покійного в обрядовому контексті цілком вписуються в принцип архаїчної традиції імітативної магії, тобто магії впливу подібного на подібне, де фізичне моделювання дії (руху, а отже життя) має викликати або символізувати аналогічну трансформацію — «оживлення». Тобто через штучне відтворення рухової активності в тілі небіжчика громада наділяла мертвого ознакою живого. Проте слід зазначити про двосторонність таких відносин, адже ігри при покійнику були покликані надати живому символічних ознак мертвого, про що йтиметься далі.

Широкого поширення мали ігри «млин», «ведмідь», «князь», «лубок», «грушка», що супроводжувались побиттям, та ушкодженнями, мотивацією яких, було спричинити рух. Тут уподібнення живого і мертвого є менш очевидним, адже тіло небіжчика статичне. Проте, рухову активність покійника імітували живі: через підіймання тіла, розведення рук небіжчика, перекладання і навіть підвішування. Отже, він разом з громадою, хоч і символічно, але знаходився у постійному русі.

Неодмінним атрибутом багатьох забав при мерці була ритуальна сліпота одного з учасників, яка визначала його як живого в ролі мерця. Цю ритуальну модель добре ілюструють ігри детально записані етнографом Петром Шекериком-Дониковим: граючи в «сороку», обирали одного з учасників та зав’язували йому очі. Удаваний сліпий бив найменш спритних гравців палицею, що тримав у руках, орієнтуючись на характерний звук, який створювала молодь, коли втікала від його ударів (Шекерик-Доников 2009, 169-170). Був і протилежний сценарій, ілюстрований на прикладі гри «грушка» – коли побої від громади отримував гравець із закритими очима. Він сідав в центр кола і хтось з гурту бив його. Його завданням було вгадати від кого він отримав удар. Якщо відповідь правильна, то гравець мінявся місцями з тим, чиє ім’я відгадав, якщо ж інтуїція підвела його – лишався в колі й отримував побої доти, доки не назве

учасника який його бив (Шекерик-Доников 2009, 167). Отож громада, через контакт з небіжчиком «заражалась» мортальною силою і відтворювала її у ході ігрових практик.

Олександр Курочкін (2012, 50) у дослідженні, присвяченому аналізу весільного звичаю «удавана наречена», вводить поняття ритуального дублера або двійника, які є синонімічними. Цей феномен можна інтерпретувати в ширшому ритуальному контексті, зокрема в поховальному. Моделювання сліпоти одним з учасників дійства, символізує його тимчасове перебування у стані мертвого, отже робить його дублером небіжчика. Є і більш наочний приклад тілесного дублювання – ряжений мрець. Це гра, в якій один із жителів карикатурно зображав небіжчика, подекуди навіть лягав на лаву і чекав до поки переодягнені дід з бабою будуть над ним жартома голосити. На відміну від більш опосередкованих форм дублювання, як-от моделювання сліпоти, "ряжений мрець" є прямою імітацією покійного. Такий "ритуал в ритуалі" може бути способом контрольовано зіткнутися зі смертю.

Під час ігрових форм взаємодії з тілом, померлий тимчасово, у рамках сакрального часу, перебуває на межі між життям і смертю, до поки не буде здійснено перехід. Натомість громада не відгороджується від мерця (отже, головний сенс ритуальних ігор полягає не лише в апотропеїчній функції), а навпаки – наближається до межового стану існування, який має покійник. В.Тернер називає цей досвід communitas – «коли кожна особистість переживає у всій повноті існування іншої.» (Turner 1967, 239). Шляхом тілесного дублювання учасники ритуалу набувають ознак мертвого, а небіжчик – живого, тим самим створюючи простір у якому життя і смерть втрачають свої межі. Ця практика не є відгородженням від смерті, а радше її тимчасовим прийняттям у контрольованому ігровому просторі.

3.2 Космогонічна парадигма поховального ритуалу: структурно-семантичний аналіз забав при мерці.

Ігри при покійнику відбувались переважно вночі, коли тіло перебуває в хаті. Вибір темної пори для проведення дійства О. Курочкін пояснює приходом християнства, яке своєю обрядовістю посунуло язичницькі ігри на час після заходу сонця. До аргументації дослідником долучається і народна традиція одягання масок під час карнавальних обрядів зимового циклу, яка теж відбувається у мороці ночі

(Курочкін 2004, 55). Беручи до уваги беззаперечний факт спотворення народної обрядовості під впливом християнства, слід також зважати на смислове поле, що огортає образ ночі в архаїчних уявленнях: ніч ототожнюється з домінуванням деструктивних, хаотичних начал, належить потойбіччю і нечистим силам. Таке семантичне навантаження образу ночі ідеально співвідноситься зі створенням лімінального простору, що є умовою переходу мерця в статус предка. Отже, нічна пора виконує функцію смислового тла, необхідного для реалізації обрядової трансформації. Аналогічну позицію займає також дослідник Любомир Зубрик, про що свідчить його наступне твердження про те, що перетворення бінарної опозиції «хаос/космос» у нове протиставлення «ніч/день» виявляє глибшу символічну трансформацію, яка дозволяє втілювати розрив континіуму (Зубрик 2021, 27). Ця зміна акцентувала на особливому статусі «забав», які існували поза звичайним, традиційним часом і простором.

Архаїчній свідомості притаманне мислення в антонімічних категоріях (вищенаведені день/ніч, хаос/космос, сакральне/профанне). Ігри при мерцеві протиставляють холодному, мертвому та статичному тілу – вирування життя в русі: сміх, побиття, оргіазм. В семантичному вимірі вони є тотожними, адже втілюють динамізм, що притаманний лише живому. Таким чином, утвердження життя на контрасті присутності мерця (а й, отже категорії «там») створює межу між світом живих та мертвих. А якщо є потреба визначити межу, відділитися, то слід припустити, що мотивація до забав при мерці викликана страхом перед «тим світом». Тому й не слід було небіжчика лишати самого, аби нічого не наробив, та й «розважали» іграми з тією ж метою. А сміх, в цьому випадку, використовувався як механізм створення бар'єра між живим та мертвим, позаяк сміх – то визначальна ознака живого. Водночас доцільним видається поглиблене осмислення ритуалу поза межами апотропеїчного трактування, оскільки воно не вписується в логіку ініціального обряду, яким є поховальна обрядовість. У цьому контексті, показовою є позиція М. Маєрчик, яка, дистанціюючись від апотропеїчного прочитання ритуалу, бачить інші мотиви до обрядодії. Науковиця наголошує на тому, що ставлення до покійного було амбівалентним, його не лише боялися та хотіли відділитися, як від представника

категорії «там», але й надавали його присутності значущості, щоб «відзначити витворення своєрідного хронотопу, центром відліку котрого стає мрець» (Маєрчик 1994, 5). Важливо, що небіжчик є «лімінальним personae», тобто не має статусу ні живого, ні мертвого. Він знаходиться у межовому просторі, що в термінах міфопоетичного мислення ототожнюється з хаосом, адже ритуал відтворює міф, за М. Еліаде (2016), в цьому випадку — космогонічний.

Точкою входу до межового стану були вищеописані ігрові форми взаємодії з тілом покійника та інверсійні моделі поведінки: ритуальна сліпота, імітація оживання тіла. Це можна схарактеризувати як «обряд в обряді», де мотив уподібнення живого мертвому викликаний необхідністю опинитися з небіжчиком в одному хронотопі. Завдяки обрядодії стирається межа між живим і мертвим, між «тут» і «там», і саме тоді, з'являється можливість через вісь (якою є покійник) бути дотичним до цього меживого стану. Проте Едмунд Ліч, описує час ритуалу не тільки як пограничну зону, але і як «сакральний часопростір» (Leach 2003, 35). Погоджуючись із висновком науковця, варто розширити цю думку, звернувши увагу на додаткові аспекти, які підтверджують і поглиблюють його спостереження. А саме той факт, що поява мерця, як когось із невизначеним статусом, що потребує переходу, супроводжується розривом континууму і проникненням хаосу. Дослідниця М. Маєрчик пише про це так: «Хаотизація спричиняє кризовий стан, що пов'язано з наростанням психологічної ентропії. В умовах кризи спостерігається звертання до сакрального прецеденту, що відзначається підвищеною сакралізацією нововитвореного хронотопу» (Маєрчик 1994, 8). Входження громади та мерця, в процесі обряду, в сакральний часопростір, який відповідає міфологічному часу світотворення з хаосу, зумовлює відтворення космогонічного міфу: впорядкування хаосу в космос. Саме завдяки демонстрації антиповедінки учасниками ритуалу моделюється хаос і таким чином ніби «вивільняється» назовні, стаючи основою для подальшого космогонічного оновлення спільноти.

Окрема роль відведена сміху. В контексті ритуалу, він є проявом життєвої сили, яка контрастує зі статичністю смерті. Як вже було відзначено – сміх має трикстерську природу, отже володіє здатністю долати межі. Навіть більше, він символічно позначає

цю межу. Марія Маєрчик (1994, 6) називає сміх звуковим маркером лімінальності, що засвідчує тимчасове перебування на межі між світами та готує громаду до переходу в новий соціальний лад. Отож йдеться про "межу" не в значенні бар'єра (апотрофеїчна функція), а в значенні сполучника – точки дотику між двома реальностями світу живих і мертвих.

Синергія життя і смерті створює сакральний хронотоп, який уможливлює повторення моделі створення космосу з хаосу. Таким чином, після вдалого проведення обряду, хаос знову зникає і все повертається до звичного світопорядку, а разом з хаосом втрачається лімінальність небіжчика, що уможливлює його перехід до нового статусу предка. Отже, саме покійник є водночас і ключем входу в хаос, і замком обмеження входу хаосу в простір буденності. Перебуваючи у лімінальному стані, між світами, душа покійника потребує «поштовху» для остаточного переходу. Сміх, як прояв життєвої енергії, що лунає поруч із тілом, може сприйматися як символічне подолання остаточності смерті, як ствердження неперервності буття в іншій формі.

3.3 Апробація схеми переходу Марії Маєрчик на матеріалі поховального обряду «забави при мерці»

З розвитком дослідження тема ініціальної природи поховальних ритуалів так чи інакше інтегрувалася в наш аналіз. Проте вона є настільки розлогою, що заслуговує на поглиблене і цілісне опрацювання в окремій частині роботи.

Структурне узагальнення обрядів родинного циклу є заслугою французького фольклориста Арнольда Ван Женепа. Саме він, в численних варіантах обрядів зі зміни статусу - rites de passage, побачив закономірність. Вчений унаочнив її в схемі, де виокремив 3 фази: передлімінальні обряди, лімінальні обряди й постлімінальні обряди (Van Gennep 1960, 11). Українська дослідниця Марія Маєрчик, в книзі «Ритуал і тіло: українські обряди переходу», намагається апробувати Женепову модель переходу на українському матеріалі. В процесі наукових пошуків дослідниця, не знаходить центральний ритуальний епізод (що відповідає лімінальності), який перемикав би фази обряду з елімінації (виключення) на інтеграцію (включення). Натомість Марія Маєрчик пропонує свій варіант схеми обрядів переходу «що складається не з трьох (як у Ван Женепа), а з двох фаз: елімінативної та інтегративної,

зміна яких і становить перехід» (Маєрчик 2024, 41-42). Зміна цих етапів чітко вирізняється за допомогою перемикання ритуальних тем з недієздатності (елімінація) в здатність (інтеграція).

Нерухомість, сліпота, німота, глухота, нездатність сміятися — в ритуальній практиці позначають «смерть» попереднього статусу, символізуючи перехід від одного стану буття до іншого. Втрата тілесних функцій символізує розрив зв'язків із колишнім соціальним чи духовним порядком, утверджуючи тим самим, необхідність загибелі старих форм існування. В опозиції до них є проявлення вітальності, руху, оргіазму, сміху, які маркерами інтегративної фази. В обрядах ініціації родинного циклу смерть переважно є лише метафорою зміни статусу, але у поховальному ритуалі вона стає реальністю. Тут обрядова семантика розгортається як палімпсест, де шари символічної й буквальної смерті переплітаються. І тому постає необхідність відокремити їх, дещо деталізувавши структуру саме поховального обряду переходу.

Біологічна смерть «за замовчуванням» передбачає повне згасання будь-якої тілесної активності, проте існують практики підготовки тіла, які остаточно унеможливлюють цю активність. Зокрема, серед традиційних дій в українській поховальній обрядовості *нерухомість* забезпечується шляхом зв’язування ніг та рук покійного. Ці дії умотивовані переконанням в тому, що мертве тіло є носієм особливої сакральної сили, а отже потребує ритуального контролю, інакше його присутність буде загрожувати живим. *Не здатність сміятися* та *німота* додатково маркувалась за допомогою символічного фіксування щелепи, як зазначає І. Бордейний: «А от щодо тіла, то сміятися покійникові заборонено, це була б хижа прикмета. По всій Україні підв'язували покійникові вилиці, щоби той «не шкірився», «не сміявся» до образів, не роззявляв рота» (Бордейний 1912, 352). Також негативною ознакою лімінальної фігури мерця є *сліпота*, адже збереження закритих очей у покійника є обов'язковим: «в першій мірі примикають йому очи і вважають на те, щоби мерлець не подивився, бо тоді певно умре хтось з родини або з присутних. Тому коли очи не хотять замкнути ся, кладуть на повіки мідяки» (Кузеля 1914, 196). Очі померлого в традиційних культурних уявленнях є своєрідним порталом у світ мертвих, який, якщо його вчасно не закрити, міг затягнути до себе живих. Це пов'язувалось із вірою, що

лише закривши очі, можна забезпечити прозріння в потойбічному світі. А відкриті очі у покійника вказували на «неповну» смерть, що створювало особливі складнощі у відносинах небіжчика зі світом як живих так і мертвих.

Отож, описані практики маніпуляцій з тілом мають на меті унаочнити й підкреслити виключення покійника з простору живих. В контексті поховального обряду переходу, фаза елімінації позначається "розкриттям", "виведенням назовні" стану смерті через втрату тілесних функцій. Важливим є те, що у класичному обряді ініціації (наприклад, шлюб, народження, досягнення соціальної зрілості) завершальним етапом є відновлення життєвих функцій (неофіт знову може говорити, рухатися, бачити, взаємодіяти) — інтеграція, тобто входження в новий соціальний стан через метафоричне народження. Винятковість поховального обряду полягає в тому, що тіло небіжчика життєві функції не повертає, адже йдеться про справжню смерть. Таким чином, за тілесно орієнтованим підходом Марії Маєрчик: фаза інтеграції — реактивації тілесної активності — у досліджуваному обряді не простежується. Попри це, сама ж дослідниця наголошувала на спрямованості поховального обрядового процесу саме на інтегративну фазу: «Втім, існують іще й рамкові обряди, які мають редуковану першу чи другу фази. Наприклад, перша, елімінативна фаза буде менш характерною для тексту немовляти, а інтегративна для померлої особи» (Маєрчик 2024, 42-43). Попри значущий внесок науковиці в розробку цього питання, ми не погоджуємося з її твердженням, оскільки на рівні тіла семантично кодується саме його *виключення* з простору живих. Також, зауважимо, що для поховального обряду характерні обидві фази, що лише підкреслює універсальність концепції ініціації, запропонованої Марією Маєрчик.

3. 4 Роль сміху громади у забезпеченні інтегративної фази ритуалу переходу

Факт біологічної смерті є недостатнім для переміщення душі на той світ. Якщо над тілом небіжчика не буде здійснено обряду, що керується ініціаційною логікою (або якщо обряд буде проведений, але невдало), то не відбудеться перехід померлого до кола предків. Згідно з традиційними уявленнями українців, душа не віднайде спокою і буде продовжувати перебувати у світі живих у вигляді нечистої сили: упиря,

двудомника, пужайла. Отже, інтегративна фаза обряду є необхідною для завершення переходу, і саме живі, несли відповідальність за її забезпечення.

На час обряду переходу небіжчик перебуває у стані лімінальності, яка має здатність транслюватися на соціальне оточення, занурюючи всю громаду в особливий межовий стан. Саме в цьому лімінальному просторі й відбуваються ігри при мерці. Такий стан — це не просто хаос, а особлива альтернативна впорядкованість, що живе за власними, часто незрозумілими законами. Під час лімінальності люди втрачають свої соціальні ролі й переживають, стан, у якому вони є частиною єдиного цілого — комунітасу (Turner 1967, 239). Тобто учасники ритуалу не є просто глядачами, а теж переживають лімінальність завдяки участі у забавах при мерці. У попередніх підрозділах вже було описано, що умовна втрата зору є маркером дублера покійника – фігури, що символічно репрезентує мертвого у світі живих. Людина, що відіграє роль небіжчика, на час гри втрачає ознаки живого, уподібнюючись мертвому через ритуальну сліпоту. Дублером може бути й ряжений мрець, і будь-які інші зооморфні персонажі, які теж позначають символічну втрату людських характеристик. Наприклад, у грі «коза» цей ефект досягається за допомогою поєднання відразу двох ознак: маскування, що знеособлює людину через втрату людської подоби, та символічної сліпоти, яка посилює стан виключеності з «цього» світу.

Доцільним буде висунути гіпотезу про те, що саме двійник бере на себе функцію замісника покійного в структурі ініціації, адже померлий фізично неспроможний здійснити перехід і повторно набути ознак живого. Саме ритуальний дублер входить у фазу елімінації через знеособлення, маскування, символічну сліпоту; у грі він зустрічається зі станом хаосу та невизначеності, що супроводжується сміховою реакцією громади, яка тим самим встановлює межі сакрального хронотопу. Далі, подібно до ініціанта в архаїчних обрядах, дублер, пройшовши випробування (наприклад у грі «грушка» — упізнає, хто його бив), знову набуває тілесних функцій. Таким чином, тіло дублера постає символічним замінником душі померлого, яка, завдяки ритуальній грі проходить ініціацію і повертається до соціального порядку, отримуючи новий статус предка.

Водночас слід зауважити, що не у всіх іграх простежується чітко артикульована інтегративна семантика, а особливо в тих, які пов’язані з травестією. Навіть якщо продовжувати розглядати роль дублера небіжчика на прикладі гри «Грушка», то при детальнішому прочитанні стає очевидним, що відновлення ним тілесних функцій не вплетене в структуру гри, а відбувається поза її межами, задля забезпечення переходу ролі до іншого учасника. В цьому випадку, відновлення тілесності, тобто здатності бачити, несе утилітарну функцію: не як завершення переходу, а як умова продовження гри.

Протягом одного «посіжіння» може відбутися кілька десятків ігор з різними учасниками, що почергово виконують роль дублера. Виникає закономірне питання: з якою метою постає така кількість двійників, якщо можна було б цілком обійтися й одним. Насправді суть полягає в тому, що ми маємо справу не зі статичним образом ритуального дублера, а з динамічним переходом цієї ролі в межах усієї громади. Отже, застосовувати поняття двійника слід ширше, адже йдеться не про одну конкретну людину, а про громаду, яка тілесно дублює померлого.

У процесі дослідження було встановлено, що смерть постає як сакральний прецедент, що втягує всю спільноту в межовий стан, де втрачаються усталені соціальні координати, а структура спільноти тимчасово розчиняється в досвіді комунітасу. Громада не лише «супроводжує» небіжчика в процесі переходу, а заміщає «колективним тілом» недієздатне тіло померлого. У наслідок цього, спільнота переживає стан злиття з покійником і його лімінальністю. Оскільки сам небіжчик, за очевидних фізичних причин, не здатен здійснити повний цикл переходу й увійти до фази символічного «відродження», ця функція покладається на громаду — вона здійснює ті трансформації, які не може реалізувати мрець, а саме відновлення життєвих функцій.

Абсолютно всі варіації забав при мерці об'єднує спільна смислова домінанта — викликати колективний сміх, який у контексті ритуалу виконує не розважальну, а глибоко сакральну функцію. Сміх тут виступає символом народження або переродження, який долає межу між життям і смертю. Громада тілесно дублює мерця і сміється замість нього, для нього, а отже і разом з ним. Таким чином, сміх під час

обряду символічно кодується як сміх самого мерця, який означає його народження на «тому» світі. Саме завдяки сміховій активності єдиного «колективного тіла», що репрезентує мерця, забезпечується інтегративна фаза ритуалу переходу.

Отже, забави при мерці покликані уподібнити виміри «тут» і «там» шляхом набуття покійником ознак живого, а громади – символіки мертвого. Завдяки стану суперпозиції небіжчик є медіатором між цим світом і потойбіччям. Факт смерті та потреби в здійсненні переходу, спричиняє інтервенцію хаосу в мирське життя. Під час ігор при мерці відбувається двосторонній зв'язок живого і мертвого. Окрім уподібнення одного іншому, цей зв'язок забезпечує ритуальний сміх. У мить смерті між померлим та громадою виникає прірва, позначена різними онтологічними статусами. Щоб подолати цю дистанцію, необхідний механізм, здатний тимчасово стерти межі між цими двома світами «тут» і «там». Таким механізмом і виступає сміх. Завдяки постійній сміховій активності під час забав при мерці, громада здійснює символічний вихід за межі власного «живого» існування. Фігура ритуального дублера покійника є яскравими прикладом цього символічного «омертвіння» живих.

Аналіз обряду "забави при мерці" крізь призму теорії обрядів переходу, зокрема схеми Марії Маєрчик, виявляє складну взаємодію фаз елімінації та інтеграції. Інтегративна функція ритуалу покладається на громаду, яка через колективні практики, включно зі сміхом, символічно завершує перехід померлого до статусу предка, долаючи межу між світами в межах сакрального лімінального простору.

ВИСНОВКИ

У ході дослідження відповідно до заявленої мети та висунутих завдань було:

— Простеживши історичну еволюцію сміхових практик, встановлено, що архаїчний космогонічний сміх із життєтворчою силою поступово редукується: у середньовіччі – до карнавального, у модерні – до соціорегулятивного, а в постмодерні – до симулякрового вербального знака.

— Виявлено, що процеси десакралізації й карнавалізації призводять до витіснення космогонічного сенсу обряду: сміхові коди стають засобом світської розваги та соціальної інтеракції, але навіть у редукованих формах зберігають інверсійну потенцію, що підтверджує їхню резистентність до культурних трансформацій.

— Систематизовано механізми communitas: колективна антиповедінка, еротизовані ігри, побиття й маскування розчиняють соціальні ієрархії, а безперервний регіт уможливлює спільне «занурення» в хаос і спільне «повернення» до ладу, тим самим нейтралізуючи екзистенційний шок смерті.

— Доведено, що ритуальний сміх виконує чотири взаємопов’язані функції: життєтворчу (символічне «оживлення»), сакралізуючу (активація трансцендентного виміру), комунікативну (контакт між «тут» і «там») та інверсійну (тимчасове скасування норм), утворюючи цілісну матрицю поховального хронотопу.

— Установлено, що покійник репрезентує трикстерську силу хаосу, а громада, залучена до сміхових ігор, виступає «ритуальним двійником» мерця: через тілесне дублювання і сміх спільнота перебирає на себе інтегративні дії, забезпечуючи перехід душі до статусу предка.

— Апробація двофазної схеми Марії Маєрчик показала її адекватність поховальному матеріалу: елімінація фіксується в символічному «знерухомленні» тіла, тоді як інтеграція реалізується колективним сміхом громади-двійника.

Отже, у роботі здійснено комплексне культурологічне дослідження ритуального сміху в гуцульському поховальному обряді «забави при мерці»: від історичного огляду архаїчних і космогонічних уявлень до аналізу сучасних процесів десакралізації. На

основі структурно-функціонального та семіотичного підходів описано трикстерську природу покійника, що виявляє трансгресивну здатність сміху, як засобу долання меж між світом живих і мертвих. Запропоновано концепт громади як дублера тіла мерця, що розширює методологічний інструментарій вивчення лімінальних практик. Апробація двофазної схеми переходу Марії Маєрчик показала, що колективний регіт громади здійснює інтеграцію покійника на «той світ», одночасно відновлюючи соціальний лад спільноти. Таким чином, робота не лише актуалізує малодосліджений пласт гуцульської ритуальної культури, а й інтегрує його у ширший теоретичний дискурс про сміх як універсальний соціорегулятивний ресурс культури

БІБЛІОГРАФІЯ:

Boas, Franz. 1897. *The Social Organisation and Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Washington, DC.

Deacon, Terrence W. 1997. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Laughter and the Brain*. New York: W. W. Norton.

Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jung, C. G. 2014. “On the Psychology of the Trickster-Figure.” In *The Archetypes and the Collective Unconscious*, 255–275. Routledge.

Leach, Edmund. 2003. *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press. Originally published 1976.

Lévi-Strauss, Claude. 1966. “The Culinary Triangle.” Translated by Peter Brooks. *The Partisan Review* 33: 586–596.

Turner, Victor. [1969] 1991. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell University Press.

Turner, Victor Witter. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. New York: Cornell University Press.

Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press. Originally published 1909.

Бахтин, Михаил. [1965] 2014. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва: ЛитРес.

Бордейний, Іван. 1912. «Похоронні звичаї й обряди в селі Молодієві Черновецького повіту». *Етнографічний збірник НТШ*, т. XXXI–XXXII: 347–362. Львів.

Вершина, Вікторія, та Андрій Михайлюк. 2004. «Смех в контексте несмешного». *Δόξα / Докса*, вип. 5: 125–133.

Гаврилюк, Емілія. 1996. «Хаос, Танатос і Ерос у символіці обрядів переходу». *THANATOS: студії з інтегральної культурології*. Спецвипуск журналу “Народознавчі Зошити” ІН НАН України, Львів: 63–70.

Гнатюк, Володимир. 1912. «Похоронні голосіння. Похоронні звичаї та обряди». *Етнографічний збірник* 31–32. Львів: Етнографічна комісія НТШ.

Готинян-Журавльова, Віталія, та Ірина Сумченко. 2023. «Сміх крізь час: народження та смерть в обрядових практиках традиційної культури». *Δόξα / Докса* 1, no. 39: 61–68.

Грушевська, Катерина. 1924. *З примітивної культури*. За ред. Михайла Грушевського. Київ: Державне видавництво України.

Еліаде, Мірча. 2016. *Трактат з історії релігій*. Київ: Дух і літера.

Етнографічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка. 1912. Том XXXI–XXXII, під ред. В. Гнатюка. Львів.

Зубик, Любомир. 2021. «Роль “забав при мерці” в ритуальному процесі похорону у гуцулів». *Старожитності Лукомор’я* 5: 24–31.

Іванова, Ірина. 2005. «Практика соціокультурної концептуалізації світу в українських поховальних обрядах». *Гуманітарний часопис*, no. 4: 98–102.

Кирилюк, Олександр. 2016. «Парадоксальний сміх при ритуальному розриванні поганського божества, “Курочка Ряба”, Аполлон як миша та радість світотворення». *Δόξα / Докса* 25, no. 1: 62–73.

Кожолянко, Г. 2011. «Розваги та ігри у поховальному обряді буковинців». *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*, no. 2: 138–149.

Курочкін, Олександр. 2004. *Українці в сім’ї європейській: звичаї, обряди, свята*, 53–70. Київ: Бібліотека українця.

Курочкін, Олександр. 2012. «Весільний звичай удавана наречена і його семантичні інтерпретації». *Питання стародавньої та середньовічної історії, археології й етнології*, no. 1: 175–185.

Кузеля, Зенон. 1914. «Посижінє і забави при мерци в українськім похороннім обряді». *Записки Наукового товариства ім. Шевченка* 121: 173–224. Львів.

Кузеля, Зенон. 1915. «Посижінє і забави при мерци в українськім похороннім обряді». *Записки Наукового товариства ім. Шевченка* 122: 103–160. Львів.

Маєрчик, Марія. 1996. «Бінарна семантична опозиція “ТУТ” і “ТАМ” у конструюванні візії потойбічного світу». *Родовід: наукові записки до історії культури України*, ч. 13: 3–10.

Маєрчик, Марія. 2024. *Ритуал і тіло: українські обряди переходу*. 2-ге вид. Київ: Критика.

Мальцева, Ольга. 2014. «Сміх у лімінарних обрядах традиційних культур як фактор соціалізації». У *Наука будущего: вопросы и гипотезы*, 12–14. Горлівка.

Мальцева, Ольга. 2018. *Модуси сміху в соціокультурній динаміці*. дис. д-ра філос. наук за спец. 09.00.03.

Мілєніна, Мілена. 2013. «Український фольклорний поховальний текст: динаміка та модифікації». Докторська дисертація, Київський національний університет імені Тараса Шевченка.

Пропп, Володимир. 1976. *Фольклор и действительность*. Москва: Наука.

Рейдерман, Ілья. 2006. «Сміх як затвердження буття». *Δόξα / Докса*, no. 9: 28–35.

Сушко, В. 2014. «Уявлення про смерть і поховальні звичаї гуцулів». *Народна творчість та етнологія*, no. 1: 91–97.

Чернеляк, І. 2016. «Поховально-поминальні обряди українців Закарпаття кінця XIX – першої половини XX ст.». *Записки історичного факультету*, no. 27: 197–221.

Шекерик-Доників, Петро. 2009. *Рік у віруваннях гуцулів: вибрані твори*. Івано-Франківськ: Місто-НВ.

Шекерик-Доників, Петро. 2019. *Дідо Иванчік: роман*. Харків: Фоліо.

Шухевич, Володимир. [1902] 2019. *Гуцульщина. Ч. III*. Репринтне видання. Харків: Фоліо.

Щербак, Світлана Валентинівна. 1997. «Природа духовності в українських народних драматичних іграх при покійниках». *Actual Problems of Mind* 2: 381–383.

Ярош, Ліна. 2004. «Смех как граница профанного и сакрального в наивном сознании». *Δόξα / Докса* 5: 19–26.