

**ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА
ЕТНОЛОГІЇ ім. М.Т. РИЛЬСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Ставицька Ярина Віталіївна

УДК 398.7:801.81(=161.2)

**ДИСЕРТАЦІЯ
УСНИЙ СНОТЛУМАЧНИЙ НАРАТИВ: КОНТЕКСТНО-
ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ АСПЕКТ**

10.01.07–фольклористика

03 – гуманітарні науки

Подано на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук
(доктора філософії)

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Я.В.Ставицька

Науковий керівник: Шевчук Тетяна Миколаївна, кандидат філологічних
наук, старший науковий співробітник

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Ставицька Я. В. Усний снотлумачний наратив: контекстно-функціональний аспект. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.07 «Фольклористика». – Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. – Київ, 2018.

Оповіді про сновидіння та усний сонник є важливим складником живої фольклорної традиції. Сучасні дослідження з семіотики культури переконливо доводять, що народні тлумачення сновидінь – стійкий та універсальний механізмом трансляції етнічно обумовленої світоглядної системи. Ці інтерпретаційні тексти є ключем до осмислення символічної мови фольклору.

Термін «фольклорний (усний) наратив» кристалізувався в понятійно-термінологічному полі фольклористики впродовж 1990–2000-х років. З урахуванням міжнародного досвіду вивчення фольклорних наративів у дисертації сформульовано власне визначення усного снотлумачного наративу – це онейрична оповідь, що виникає в процесі комунікації, результатом якої є текст, сформований згідно зі стереотипними моделями традиційної культури.

Завдання дисертації були підпорядковані головній меті – з'ясуванню контекстно-функціональних характеристик усної снотлумачної оповідальності. Наукова новизна роботи впливає з того, що вперше в українській фольклористиці всебічно досліджено усні снотлумачні наративи – специфіку їх функціонування в комунікативному, соціокультурному та ритуальному контекстах; уточнено висновки попередників щодо жанрових характеристик усних снотлумачних текстів; виявлено особливості наративної структури магічно-сакральних снотлумачних текстів, вставних наративів фольклорної епіки – українських народних дум та балад. Проаналізовано дискурсотворчі концепти «віщий сон», «душа», «потойбіччя», що виявляють потужний кумулятивний потенціал у сюжетах чарівних казок, оповідей «завмиральників», міфологічних меморатах та фабулатах. Узагальнено багатий польовий досвід з вивчення українського народного сонника, накопичений в межах міжнародного

українсько-англійського проекту, ініційованого К. Грушевською, що був використаний у працях антрополога Ч. Селігмана. Також уведено до наукового обміну невідомі раніше архівні матеріали початку ХХ ст. та сучасні польові записи, зокрема самозаписи, здійснені автором дисертації та студентами Києво-Могилянської академії.

Дисертаційна робота містить багатий архівний і польовий матеріал, який може бути використаний для укладання покажчиків з української неказкової прози. Спостереження та висновки дисертаційного дослідження можуть бути використані для написання праць з історії та теорії українського фольклору, історії української фольклористики та етнології, розробки загальних та спеціальних курсів з фольклору, для укладання методичних посібників.

Дослідження фольклорних наративів, як зауважила О. Микитенко, характеризуються міждисциплінарним характером і пов'язані з широким комплексом фольклористичних проблем. Серед них – з'ясування жанрових форм фольклорних наративів, їх дефініційних характеристик: нові перспективи предмета дослідження висувають вимоги узгодження різних, часто суперечливих чи протилежних поглядів, нових жанрових та поняттєвих визначень. Саме тому дисертаційне дослідження розпочато з огляду народної та наукової термінології, яку застосовують для вивчення усної снотлумачної практики. Огляд історії формування понятійно-термінологічного апарату усної снотлумачної традиції засвідчує, що вже збирачі-аматори другої половини ХІХ ст. зафіксували «оповідання про сні» та «сонник» як окремі фольклорні жанри. У ХХ – на початку ХХІ ст. відбувається розширення меж термінологічного поля снотлумачного фольклору: коли до наукового обігу ввійшли терміни «міф-сон», «міфологічний меморат про сні», «сон-символ», «сон-наратив», «оніричний наратив». Доповнення й уточнення фольклористичної термінології здійснювалося під впливом суміжних гуманітарних дисциплін, зокрема літературознавства, культурної антропології, когнітивної лінгвістики.

Досвід фіксації снотлумачень у процесі їхнього творення носіями живої фольклорної традиції дав змогу простежити, як структуруються усні оніричні наративи, які культурні смисли траншують. Специфічними критеріями, що вказують на фольклорну природу таких оповідей, є їхня прагматика й семантика, тому особливо плідними є дослідження усних снотлумачних текстів у межах комунікативної теорії. Численні праці з антропології сновидінь (здебільшого іноземні) засвідчують, що їх інтерпретація зумовлена тим культурним досвідом, яким володіє сновидець, а також соціальним контекстом, що є для нього актуальним.

З огляду на ситуативний (комунікативний), ритуальний та соціокультурний контексти в дисертації з'ясовано особливості творення й функціонування усних снотлумачних наративів, їхня роль у траншуюванні традиційних культурних смислів.

Онiричні наративи є органічною складовою частиною повсякденної та ритуальної практики, їхній аналіз дав змогу зробити висновок про полівалентність і варіативність притаманних їм функцій. Однією з центральних є функція комунікативна, що властива як для всього обширу усної снотлумачної практики, так і для її фрагментів, зокрема в комплексі поховально-поминальної обрядовості (оповіді про померлих і «потойбіччя»).

За результатами вивчення відповідей на «Програму збирання матеріалів до українського народного сонника» К. Грушевської та сучасних польових записів снотлумачного фольклору виокремлено регуляторну функцію сновидінь (ідеться про регуляцію зв'язків людини й соціуму, зокрема, про дотримання традиційних норм під час поминальних обрядових актів). Окремі функції, що властиві усним снотлумачним наративам, реалізуються виключно в межах ритуальних практик. Так, особливістю онейромантичної традиції українців, що найяскравіше проявляється в контексті календарної обрядовості, є те, що їй властива не лише прогностична, а й моделююча функція.

В аналізованих онейромантичних текстах відзначено вербальні й невербальні культурні коди: предметний (гребінець, рушник, пісок, ключ,

перстень, пояс, дзеркало) та процесуальний код (переправа через річку, замикання криниці). Семіотичний механізм дівочих календарних ворожінь «на сон» реалізується через опозицію закритий / відкритий (замикання й відмикання ключем криниці). У ритуальних текстах «закладання на сон», що відзначаються локальною специфікою, поширений мотив «сіяння зерна навколо криниці» (обрядовий акт, що впливає на родючість).

У дисертаційному дослідженні проаналізовано функціонування сновидінь у структурі різних наративних фольклорних жанрів. Зокрема, сюжетотворча функція снотлумачення є ключовою для всіх жанрових різновидів «Сну Богородиці», деяких текстів епічної народної традиції («Дума про сон і про жену», балада «Зловісний сон королевича»), казкових сюжетних типів «Нерозказаний сон» (СУС 725), «Віщий сон» та «Проданий сон» (ATU № 1645, *Treasure at Home* і № 1645 *A Dream of Treasure Bought*). Як вставні наративи сновидіння функціонують у думах «Самійло Кішка» та «Івась Коновченко».

У процесі дослідження встановлено, що сни в українському та світовому епосі, як і у власне снотлумачній традиції, пов'язані з основними етапами життєвого циклу: народженням, весіллям, смертю. У текстах українських народних дум виявлено, що сновидіння в них функціонують у полі ритуалів переходу: сон (як перехідний стан) підсилює ідею переходу й структурно її оформлює.

Снотлумачні наративи «Сну Богородиці», тексту, що належить до магічно-сакрального фольклору, відзначаються яскравою сотеріологічною функцією.

У дисертаційному дослідженні виявлено й описано жанрові характеристики фольклорних оповідних снотлумачних текстів. Коло усних оніричних наративів неможливо окреслити межами одного жанру – навпаки, варто говорити про цілий набір жанрових форм народної прози (билиці, казки), фольклорної епіки (балади, думи), ритуально-магічних практик (молитви, замовляння, примовки). Залежно від ситуативного контексту усний

снотлумачний наратив може поставати в різних жанрових іпостасях – як оповідь-меморат чи оповідь-фабулат. У процесі побутування окремі снотлумачні наративи, що належать до магічно-сакрального фольклору («Сон Богородиці»), вбирають елементи різних жанрів, унаслідок чого творяться перехідні (проміжні) жанрові форми.

Вивчення наративної структури усних снотлумачних текстів дає підстави для висновків про структурну модель оніричної оповіді, що, як правило, є тричленною: розповідь про сон, його тлумачення та здійснення. У деяких текстах народної епіки така структура відтворена повністю: йдеться про думи «Дума про сон і про жену», «Івась Коновченко», «Самійло Кішка», баладу «Зловісний сон королевича», чарівні казки «Нерозгаданий сон», «Проданий сон».

У дисертаційній праці досліджено базові фольклорні концепти усної снотлумачної традиції, що є дискурсотворчими для снотлумачних оповідей: «віщий сон», «душа», «потойбіччя». Серед сюжетів фольклорних казок, для яких концепт віщого сну є центральним, виокремлено три: «нерозказаний сон», «віщий сон» та «проданий сон». Особливості концепту «віщого сну» в казках сюжетного типу ATU № 1645 виявляються як у ситуативному контексті, так і в контексті фольклорної культури, адже він реалізується, зокрема, і через константні фольклорні мотиви – переправи через міст та піднімання на дерево.

Оповідь про сни в казковій прозі, як правило, є джерелом сакральної інформації, що характерно й для багатьох снотлумачних практик. Нерозказаний сон, як і проданий сон в аналізованих чарівних фольклорних казок – це віщі сни, а вони в традиційній культурі мають статус сакральних. Особливістю концепту «віщого сну» в аналізованих у дисертації казках є те, що він демонструє два протилежні погляди на сон: сон як правда й сон як вигадка. Крім того, ці тексти виявляють спільну з обрядовим фольклором концептуальну закономірність: пробудження зі сну пов'язується зі зміною статусу сновидця, до того ж віщі сни, які програмують долю (одруження, добробут), сняться молодим персонажам.

Традиційні уявлення про душу та її зв'язок зі сновидіннями відзначено в різних формах фольклорної творчості, зокрема, у народній неказковій прозі (у міфологічних меморатах та фабулатах). Спостереження над українськими польовими снотлумачними текстами спростовує висновок Є. Рабіновича про апріорність тверджень Е. Тайлора та Дж. Фрезера, що стосуються «мандрівки душі уві сні». Ці ж тексти дають змогу підтвердити думку Б. Успенського, який вважає, що саме сон моделює наші уявлення про потойбіччя.

Центральна функція оніричних наративів про потойбічний світ – комунікативна. Нерідко потойбіччя уявляється аналогічним до світу земного, окремі його образи пов'язані з центральною культурною опозицією життя / смерть: церква=рай, місце, куди прямує душа після смерті й церква=в'язниця – місце, яке позбавляє волі, що в традиційній культурі рівноцінно смерті.

Фольклорні оніричні оповіді про відвідини потойбіччя нерідко розробляють ті ж мотиви, що й книжні видіння (ходіння Богородиці по муках, ходіння апостола Павла), що дає підстави для висновку про значну залежність таких текстів від писемних джерел.

У концептосфері «того світу» спостережено тісну взаємодію двох жанрів усної снотлумачної традиції – усного сонника та оповідей про сні.

Дослідження польових та архівних українських снотлумачних матеріалів дало підстави зробити висновок, що снотлумаченням, як і багатьом іншим культурним текстам, властива кумулятивність, тобто здатність накопичувати та транслювати культурні смисли.

Ключові слова: усний снотлумачний наратив, сонник, сні, К. Грушевська.

ABSTRACT

Stavytska Y. V. Oral oneirocritical narrative: context-functional aspect. –Qualifying Scholarly Paper Functioning as Manuscript.

Thesis for a Candidate degree in Philology. Specialty 10.01.07 “Folklore Studies”. – Institute of Fine Arts, Folklore, and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (може треба Рильського дописати). – Kyiv, 2017.

Narrations and oral dream book is an important component of vibrant folk tradition. Modern research on semiotics of culture convincingly demonstrates that popular interpretations of dreams is a stable and universal mechanism for the translation of ethnically conditioned ideological system. These interpretive texts are the key to understanding the symbolic language of folklore.

The term “folklore (oral) narrative” was crystallized in the conceptual terminology field of folklore during the 1990s-2000s. Taking into account all international experience of folklore narratives study in the dissertation, clear definition of an oral narrative has been formulated as an oneiromantic narrative that arises in the process of communication, the result of which is the text, formed according to stereotyped models of traditional culture.

All tasks of the dissertation were subordinated to the main goal – clarification of the context-functional characteristics of oneirologic narration. The new scientific approach of the work is based on the fact that for the first time in Ukrainian folkloristics oral oneirologic narratives were comprehensively studied - the specifics of their functioning in communicative, socio-cultural and ritual contexts; the conclusions of predecessors regarding the genre characteristics of verbal oneirologic texts have been specified; the features of narrative structure of magic-sacred oneirocritical texts, introductory narratives of folk epos - Ukrainian folk dumas and ballads were identified.

The thesis analyzes discourse-making concepts “prophetic dream”, “soul”, “afterlife” which reveal a powerful cumulative potential in the stories of enchanting fairy tales, narratives of “zavmyralnyky”, mythological memorates and fabulates. A wide field experience of studying Ukrainian folk dream book, accumulated within the framework of the international Ukrainian-English project initiated by K. Hrushevsky, which was used in the works of anthropologist Ch. Seligman is generalized. Previously unknown archive materials of the early XX century and contemporary field

notes, in particular notes made by the author of the thesis and students of Kyiv-Mohyla Academy, were introduced into scientific use as well.

The thesis contains a rich archive and field material which can be used for making indexes of Ukrainian myhpological legends. The observations and conclusions of the dissertation can be used in writing works on history and theory of Ukrainian folklore, history of Ukrainian folklore studies and ethnology, development of general and special courses on folklore, and preparing study guides.

According to O. Mykytenko, the studies of folklore narratives are characterized by an interdisciplinarity and are associated with a wide range of folklore issues, including the identification of genre forms of folklore narratives, their defining characteristics: new perspectives of the subject of research put forward requirements for the harmonization of different, often contradictory or opposite views, new genre and conceptual definitions. Thus, the review of popular and scientific terminology used to study oral oneirocritical practice starts the dissertation.

The overview of the history of the formation of the conceptual-terminological apparatus of the oral oneirocritical tradition demonstrates that the amateurs of the second half of the XIX century recorded “a narrative about dream” and “a dream book” as individual folk genres. In the XX – the beginning of the XXI century there was an expansion of the boundaries of the terminological field of oneirocritical folklore, when the terms “myth-dream”, “mythological memorate about dreams”, “dream-symbol”, “dream-narrative”, “oneiric narrative” were introduced into scientific use. Folkloristic terminology was expanded and specified under the influence of allied humanities-related disciplines, in particular literary studies, cultural anthropology, cognitive linguistics.

The recording of dream interpretations in the process of their creation by carriers of the live folk tradition allowed us to trace how oral oneiric narratives are structured, what cultural meanings are transmitted. Specific criteria indicating the folkloric nature of such narratives are their pragmatics and semantics, and therefore the study of oral oneirocritical texts within the communicative theory is particularly fruitful. Numerous works on the anthropology of dreams (mostly foreign ones) show

that their interpretation is caused by the cultural experience of the dreamer, as well as by the social context that is relevant to him/her.

Considering the situational (communicative), ritual and socio-cultural contexts, the thesis deals with specific features of creation and functioning of oral oneirocritical narratives, their role in transmitting traditional cultural meanings.

Oneiric narratives are an integral part of everyday and ritual practice, their analysis made it possible to draw a conclusion about polyvalence and variability of their functions. One of the central functions is a communicative one, which is characteristic of the whole range of oral oneirocritical practices, and of its fragments, in particular, in the complex of funeral-memorial ceremonies (narratives about the deceased and “afterlife”).

According to the results of studying the answers to the “Program for collecting materials for the Ukrainian folk dream book” by K. Hrushevskya and modern field recordings of oneirocritical folklore, a regulatory function of dreams has been identified (it means the regulation of human-social relations, in particular, the observance of traditional norms during funeral ceremonial acts). Some functions, which are typical of verbal oneirocritical narratives, are realized exclusively within ritual practices. The peculiarity of the oneiromancy tradition of Ukrainians, which is most clearly manifested in calendar rituals, is that it possesses not only a prognostic but also a modeling function.

Verbal and non-verbal cultural codes are noted in the analyzed oneiromancy texts: subject (comb, towel, sand, key, ring, belt, mirror) and procedure code (crossing the river, closing the well). The semiotic mechanism of the girls’ calendar divination “to a dream” is realized through the opposition closed/open (locking and unlocking the well with the key). In the ritual texts of “laying on a dream”, which are marked by local specificity, a motive “sowing the grain around the well” (a ritual act that affects fertility) is common.

The thesis analyzes the functioning of dreams in the structure of various narrative folklore genres. In particular, the plot making function of oneiromancy is the key to all genre varieties of “The Dream of the Virgin”, an epic folk tradition

(“The Duma about Three Women”, the ballad “The Ominous Dream of the King’s Son”), fairytale plot types “Untold Dream” (SUS 725) and “Prophetic Dream” (ATU № 1645, Treasure at Home and № 1645 A Dream of Treasure Bought). Dreams function as parenthetical narratives in the dumas “Samiilo Kishka” and “Ivan Konovchenko”.

It is determined that dreams in the Ukrainian and world epic, as well as in the oneirocritical tradition, are associated with the main stages of the life cycle: birth, wedding, death. The texts of the Ukrainian folk dumas reveal that dreams function there in the field of rituals of transition: a dream (as a transition state) reinforces the idea of transition and structurally forms it.

The oneirocritical narratives of “The Dream of the Virgin”, the text belonging to the magical sacred folklore, are characterized by a bright soteriological function.

The dissertation reveals and describes genre characteristics of folklore narrative oneirocritical texts. The circle of oral oneiric narratives cannot be described within one genre – on the contrary, one should speak about a set of genre forms of folk prose (fairy tales), folk epics (ballads, dumas), ritual-magic practices (prayers, charms, sayings). Depending on the situational context, the oral oneirocritical narrative may appear in different genres, such as a narrative-memorate or a narrative-fabulate. Some oneirocritical narratives belonging to the magic-sacred folklore (“The Dream of the Virgin”) take in elements of different genres, resulting in transient (intermediate) genre forms.

The study of the narrative structure of oral oneirocritical texts gives grounds for conclusions about the structural model of the oneiric narrative, which is usually three-member: the story of a dream, its interpretation and coming true. In some texts of folk epic, this structure is reproduced in full, namely, in “The Duma about Three Women”, “Ivas Konovchenko”, “Samiilo Kishka”, the ballad “The Ominous Dream of the King’s Son”, charming fairy tales “Undiscovered Dream”, “Sold Dream”.

The dissertation studies the basic folkloric concepts of the oral oneirocritical tradition, which are discourse-making for oneirocritical narratives: “prophetic dream”, “soul”, “afterlife”. Among the plots of folk fairy tales, for which the concept

of prophetic dream is central, three are singled out: untold dream, prophetic dream and sold dream. The features of the concept of prophetic dream in the tales of narrative type ATU № 1645 are manifested both in situational context and in the context of folklore culture, as it is realized, in particular, through constant folk motifs – crossing the bridge and climbing a tree.

The narrative about dreams in fabulous prose, as a rule, is a source of sacred information, which is also characteristic of many oneirocritical practices. The untold dream, like a sold dream of the analyzed charming folk tales, is a prophetic dream, and prophetic dreams in the traditional culture have the status of sacred. The peculiarity of the concept of a prophetic dream in the tales analyzed in the dissertation is that it shows two opposing views on the dream: the dream as a truth and the dream as a fiction. In addition, these texts reveal a conceptual pattern common to ceremonial folklore: awakening from sleep is associated with a change of dreamer's status and young characters have prophetic dreams that program the fate (marriage, welfare).

Traditional ideas about the soul and its relationship with dreams are noticed in various forms of folk art, in particular, in folk mythological legends (in mythological memorates and fabulates). Observations over Ukrainian field oneirocritical texts refute Y. Rabinovych's conclusion about the a priori statements of E. Tylor and J. Fraser concerning "the soul's journeys in a dream". The same texts allow us to confirm the opinion of B. Uspenskyi who believes that it is the dream that models our ideas about the afterlife.

The central function of oneiric narratives about the afterlife is communicative. Often, the afterlife appears to be analogous to the world on the earth, its individual images are connected with the central cultural opposition of life/death: the church = paradise, the place where the soul goes after death and the church = the prison – the place that imprisons, which in traditional culture equals death.

Folklore oneiric stories about visiting the afterlife often develop the same motifs as book visions (The Mother of God Purgatory, The Apostle Paul's Purgatory),

which gives grounds for making a conclusion on a significant dependence of such texts on written sources.

In the sphere of concepts of “that world” there is a close interaction between two genres of oral oneirocritical traditions – oral dream book and narratives about dreams.

The study of field and archival Ukrainian oneirocritical materials gave rise to the conclusion that oneirocritical texts as well as many other cultural texts, are characterized by cumulativeness, that is, the ability to accumulate and transmit cultural meanings.

Keywords: oral oneirologic narratives, oral dream book, dreams, K. Hrushevska.

Список публікацій здобувача за темою дисертації

Праці, у яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Ставицька Я. В. Маловідомий міжнародний етнологічний проект початку ХХ століття: співпраця Катерини Грушевської з Лондонським антропологічним інститутом / Я. В. Ставицька // Міфологія і фольклор. – Львів, 2015. – № 1–2. – С. 103–107.

2. Ставицька Я. В. Снотлумачний фольклор в записах Василя Милорадовича / Я. В. Ставицька // Слов'янський світ : щорічник. Вип. 14 / [голов.ред. Скрипник Г. А.] : НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського – К., 2015, С. 220–235.

3. Ставицька Я. В. Концепт душі в українських фольклорних снотумаченнях кінця ХІХ – початку ХХ століття / Я. В. Ставицька // Наукові записки. – Тернопіль, 2016. – № 44. – С. 77–81.

4. Ставицька Я. В. Народна онейромантика українців у контексті календарної обрядовості / Я. В. Ставицька // Слов'янський світ : щорічник. Вип. 15 / [голов.ред. Скрипник Г. А.] : НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського – К., 2016, С. 240–251.

5. Ставицька Я. В. Белорусские и украинские народные сонники конца ХІХ века в сравнительно-исторической перспективе / Я. В. Ставицька //

Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. – Мінск : Права і эканоміка, 2016. – Вип. 21. – С. 252–255.

6. Ставицька Я. В. Термінологічне поле снотлумачного фальклору / Я. В. Ставицька // Міфологія і фальклор. – 2016. – № 1–2. – С. 39–47.

7. Ставицька Я. В. Снотлумачний наратив в системі фольклорної комунікації / Я. В. Ставицька // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. – К. : Освіта України, 2017. – Випуск 32. – С. 264–277.

8. Ставицька Я. В. Наративна структура та сотеріологічна функція «Сну Богородиці» / Я. В. Ставицька // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – К. : Київський університет, 2017. – Випуск 42. – С. 267–276.

9. Ставицька Я. В. Віщий сон у наративній структурі народної казки // Слов'янський світ : щорічник. Вип. 16 / [голов.ред. Скрипник Г. А.] : НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського – К., 2017, С. 148–172.

10. Ставицька Я. В. Сюжетотворча функція снотлумачення в українській епічній традиції // Аўтэнтэчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: зб. навук. прац / Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў ; рэдкал. : Языковіч В. Р. (старш.) [і інш.]. – Мінск : БДУКМ, Мінськ, 2018. – XII. – С. 73–75.

Праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

11. Шевчук Т. М. Українська усна снотлумачна традиція початку ХХ ст. (розвідки та тексти) / Т. М. Шевчук, Я. В. Ставицька. – Київ : Дуліби, 2017. – 224 с.

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ.....	16
ВСТУП.....	17
РОЗДІЛ І. ДЖЕРЕЛЬНА ОСНОВА Й МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ УСНОЇ СНОТЛУМАЧНОЇ ТРАДИЦІ.....	26
1.1. Термінологічне поле снотлумачного фольклору.....	26
1.2. Снотлумачні фольклорні джерела кінця ХІХ – початку ХХІ ст.....	38
1.3. Усні оніричні тексти в інтердисциплінарному просторі.....	57
РОЗДІЛ ІІ. СНОТЛУМАЧНИЙ НАРАТИВ У КОНТЕКСТІ ФОЛЬКЛОРНОЇ КУЛЬТУРИ.....	70
2.1. Снотлумачний наратив у системі усної комунікації.....	70
2.2. Онейромантика в контексті календарної зимової обрядовості Українців.....	82
2.3. Наративна структура магічно-сакральних снотлумачних текстів: «Сон Богородиці».....	91
2.4. Сюжетотворча функція снотлумачення у фольклорній епіці.....	104
РОЗДІЛ ІІІ. КОНЦЕПТОСФЕРА УСНИХ СНОТЛУМАЧНИХ НАРАТИВІВ.....	114
3.1. «Віщий сон» у наративній структурі народної казки.....	116
3.2. Концепт «душа» в українських фольклорних снотлумаченнях кінця ХІХ – початку ХХ ст.....	136
3.3. «Потойбіччя» в концептосфері народних снотлумачень.....	144
ВИСНОВКИ.....	168
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	175
ДОДАТКИ.....	225

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

АНФРФ ІМФЕ НАН України – Архівні наукові фонди рукописів і фонозаписів
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
НАН України

ВУАН – Всеукраїнська Академія Наук

ЖС – Живая Старина

СБ – Сон Богородиці

ст. ст. – старий стиль

СУС – Сравнительный указатель сюжетов

УАН – Українська Академія Наук

АаTh – Показчик казкових сюжетів за системою Аарне-Томпсона

ATU – Показчик казкових сюжетів за системою Аарне-Томпсона-Утера

ВСТУП

Оповіді про сновидіння та усний сонник є важливою складовою частиною живої фольклорної традиції. Сучасні дослідження з семіотики культури переконливо доводять, що народні тлумачення сновидінь – стійкий та універсальний механізм трансляції етнічно обумовленої світоглядної системи [444]. Ці інтерпретаційні тексти є ключем до осмислення символічної мови фольклору [78, с. 307]. Однак усна снотлумачна традиція тривалий час перебувала на периферії наукових інтересів.

У центрі нашої уваги – фольклорний (усний) наратив – цей термін кристалізувався в понятійно-термінологічному полі фольклористики впродовж 1990–2000-х років [299]. Ми усвідомлюємо, що поняття «усне снотлумачне оповідання» й «усний снотлумачний наратив» знаменують різні методологічні перспективи дослідження. Враховуючи критерії розрізнення фольклорних і нефольклорних оповідей про сни, запропоновані Є. Сафроновим (основними серед них є мотивація оповідача та інтенція на традицію), та концепцію Дж. Лінкольна щодо «культурної моделі сновидінь», доповнену Е. Доддсом, пропонуємо таке визначення снотлумачного усного (фольклорного) наративу: це онейрична оповідь, що виникає в процесі комунікації, результатом якої є текст, сформований згідно зі стереотипними моделями традиційної культури. У сучасних дефініціях підкреслюється, що фольклорний наратив – це усний дискурс, що охоплює сам текст і особливості його творення та пояснення, увесь соціальний контекст цих процесів. Наративну подію (а саме такою подією і є снотлумачні оповіді) слід аналізувати в повному комунікативному контексті. Ми орієнтуємося на тлумачення контексту, випрацюване пострадянською фольклористикою, що його сформулював Б. Путілов: «Контекст – це одночасно категорія комунікативна, сигніфікативна й генеративна, оскільки з контекстом пов'язані акт виконання, глибинні значення тексту і його походження» [299, с. 117]. Враховуючи досвід Б. Малиновського та Д. Бен-Амоса, Б. Путілов запропонував розглядати контекст як конкретну матеріалізацію постійних функціональних зв'язків тексту / жанру.

Дослідження фольклорних наративів, як зауважила О. Микитенко, мають міждисциплінарне значення й пов'язані з широким комплексом фольклористичних проблем. Серед них – з'ясування жанрових форм фольклорних наративів, їх дефініційних характеристик: «Нові перспективи предмета дослідження висувають вимоги узгодження різних, часто суперечливих чи протилежних поглядів, нових жанрових та поняттєвих визначень» [233, с. 109]. Саме тому дисертаційне дослідження ми розпочали з огляду народної та наукової термінології, яку застосовують для вивчення усної снотлумачної практики.

Актуальність теми дослідження. Світовий антропологічний досвід вивчення сновидінь досить багатий, однак пострадянська фольклористика розпочала його активне засвоєння лише в останні десятиліття. Як зауважила Л. Вахніна, для багатьох народів Східної Європи розпад СРСР дав поштовх по-новому осмислити їх фольклорну спадщину. Це спричинило вивчення матеріалів, які були раніше маловідомими [68, с. 6]. Українська наука має власні напрацювання у сфері фіксації та осмислення матеріалів до народного сонника – йдеться про етнологічний проект, ініційований К. Грушевською й здійснений В. Кравченком та його учнями. Цей досвід так і не став надбанням світової фольклористики, тому наше дисертаційне дослідження покликане заповнити цю лакуну. Усна снотлумачна традиція тривалий час перебувала на периферії наукових інтересів. Оніричні наративи є важливою комунікативною ланкою фольклорного простору, однак цей значний пласт традиційної культури є недостатньо вивченим. Актуальним є й введення в науковий обіг архівного та польового матеріалу, а також застосування до його тлумачення сучасної фольклористичної методології.

В Україні фіксація та дослідження снотлумачних матеріалів розпочалися в другій половині XIX ст. з появою праць П. Куліша, М. Костомарова, П. Чубинського, П. Єфименка, В. Ястребова, В. Милорадовича, І. Манжури, М. Дикарева, П. Іванова, Я. Новицького і продовжувалася в XX ст. завдяки масштабному проекту К. Грушевської спільно з Королівським антропологічним

інститутом Великої Британії та Ірландії. Вагомий внесок у вивчення оповідної традиції «завмиральників» зробили О. Курило, В. Білий, С. Терещенко. У другій половині ХХ ст. чимало польових снотлумачних записів здійснила Настя Присяжнюк. На пострадянському українському просторі в 1990-х роках. відбулося відновлення перерваної традиції вивчення усних снотлумачень з появою кількох видань «Народного сонника», упорядкованого М. Дмитренком. У 2000-х роках спостерігаємо як «автофольклорні» записи (самозаписи), здійснені Л. Іванніковою, так і такі, що зафіксовані в межах фольклорних експедицій О. Бріциною, І. Головахою, І. Колодюк, О. Боряк, Н. Гаврилюк, О. Васяновичем та студентами Києво-Могилянської академії. 2015 року Д. Анцибор захистила кандидатську дисертацію «Парадигма оніричного фольклору». Предметом її дослідження стали «релятивні ознаки, що формують комплексну модель оніричного фольклору та фонду тлумачних значень зокрема». Авторка застосувала статистичні методи обробки анкетних повідомлень, звернувши увагу на ґендерні, локальні й темпоральні особливості оніричного фольклору. Оніричним фольклором Д. Анцибор вважає «комплекс творів, пов'язаних зі сновидіннями, обмираннями, мареннями та тлумаченнями значень, а також клішовані уявлення про сон і символи, що сняться» [27, с. 2].

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського Національної академії наук України впродовж 2014–2017 років згідно з науковою проблематикою відділу фольклористики, а згодом – відділу української та зарубіжної фольклористики: «Українська фольклористика: академічний дискурс і навчально-освітній процес» (І кв. 2014 – IV кв. 2016 рр., керівник теми – доктор філологічних наук, професор М. К. Дмитренко); «Фольклорна культура слов'ян європейських країн: сучасні трансформації та динаміка жанрово-стильової системи» (І кв. 2015 – IV кв 2017 рр., керівник теми – завідувач відділу, провідний науковий співробітник, кандидат філологічних наук Л. К. Вахніна).

Об'єктом дослідження є зафіксовані в періодиці й збірниках XIX – поч. XX ст; у рукописних архівах записи українських снотлумачних оповідей, матеріали, зібрані за «Програмою збирання матеріалів до українського народного сонника» К. Грушевської впродовж 1925–1928 років та на поч. XXI ст., зокрема й автором дисертації.

Предмет дослідження – функціональні особливості українських усних снотлумачних наративів, що виявлені в ситуативному, локальному, соціокультурному контекстах, у концептосфері фольклорної культури.

Мета роботи полягає в з'ясуванні контекстно-функціональних характеристик усної снотлумачної оповідальності.

Реалізація мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

- простежити процес формування термінологічного апарату, що слугує осмисленню усної снотлумачної традиції, зокрема української;
- описати феномен українських усних снотлумачних наративів, виявляючи ознаки їх фольклорної природи;
- з'ясувати особливості функціонування усних снотлумачних наративів у ситуативному та соціокультурному контекстах;
- виявити й описати жанрові характеристики фольклорних снотлумачних текстів;
- схарактеризувати функціональне навантаження усних снотлумачних наративів у ритуальній та повсякденній практиці українців;
- проаналізувати наративну структуру снотлумачних текстів;
- дослідити базові фольклорні концепти усної снотлумачної традиції, що функціонують у межах фольклорних наративних структур.

Методи дослідження. Вивчення змісту й структури усних снотлумачних наративів з точки зору їх функціонування в контексті фольклорної культури передбачає застосування таких методів:

- структурно-типологічний метод, зорієнтований на два основні підходи – синтагматичний (аналіз структури снотлумачної оповіді) та

парадигматичний (з'ясування семантичних зв'язків між окремими сюжетами). Використовуючи цей метод, ми спираємося на праці В. Проппа, Б. Путілова, С. Грици;

- метод контекстуального аналізу фольклорних текстів (йдеться про контекст побутування: ситуативний, локальний, соціокультурний), розроблений у працях Д. Бен-Амоса, Б. Путілова, С. Неклюдова, О. Бріциної, М. Лур'є, М. Алексєєвського;
- функціонально-структурний метод, що передбачає вивчення специфічних особливостей функціонування усних снотлумачних текстів; у спостереженні над функціонуванням усних снотлумачних оповідей у живій традиції ми спиралися на функціонально-структуральний метод П. Богатирьова, застосований ним, зокрема, для аналізу сновидінь;
- методи польової фольклористики: інтерв'ю, включене спостереження, самозапис.

Когнітивно-дискурсивний аналіз усних снотлумачних наративів здійснений з урахуванням моделі, запропонованої Ю. Емер: ця модель зорієнтована на характеристику соціокультурних (йдеться про умови побутування), комунікативних (комунікативна ситуація і її жанрове втілення), когнітивних (концептуальних) особливостей фольклорного тексту. Авторка врахувала й досвід структурної наратології, зокрема лінгвістичних теорій мовлення й наративу У. Лабова. Для вивчення обрядової практики, вербальним компонентом якої є замовляння «на сон», використано структурно-семіотичний метод, що передбачає виокремлення різних культурних кодів – предметного, словесного, просторового. Для такого аналізу ми спиралися на праці Л. Виноградової, М. Толстого, С. Толстої.

Джерельною базою дослідження слугували архівні матеріали 1920-х років, зафіксовані на території сучасних Житомирської та Хмельницької областей, записи Н. Присяжнюк, здійснені в 1960–1970-х роках, а також сучасні польові записи О. Васяновича (2004–2012), О.Бріциної (2006, 2012) студентів

Києво-Могилянської академії (2016–2017) та власні (2015–2017), які здійснювалися на території Вінницької, Донецької, Житомирської, Івано-Франківської, Закарпатської, Київської, Львівської, Полтавської, Рівненської, Сумської, Тернопільської, Харківської, Хмельницької, Херсонської, Черкаської, Чернігівської областей. У дисертації використані також снотлумачні тексти, опубліковані в журналах «Киевская старина» (1887, 1894, 1905), «Живая старина» (1891, 1906), «Этнографическое обозрение» (1896, 1889, 1898), «Етнографічний вісник» (1930), «Міфологія і фольклор» (2013).

Дисертаційна робота має кілька **аспектів новизни**.

- Уперше в українській фольклористиці всебічно досліджено усні снотлумачні наративи – специфіку їх функціонування в комунікативному та соціокультурному контекстах, структурну організацію тексту;
- уточнено висновки попередників щодо жанрових характеристик усних снотлумачних текстів;
- узагальнено багатий польовий досвід з вивчення українського народного сонника, накопичений у межах міжнародного українсько-англійського проекту, зініційованого К. Грушевською, що був використаний у працях антрополога Ч. Селігмана.
- уведено до наукового обігу невідомі раніше архівні матеріали початку ХХ ст. та сучасні польові записи.

Джерельною базою дослідження слугували архівні матеріали 1920-х років, записи Н. Присяжнюк, здійснені в 1960–1970-х роках, а також сучасні польові записи О. Васяновича (2004–2012), О. Бріциної (2006, 2012), студентів Києво-Могилянської академії (2016–2017) та власні (2015–2017), які здійснювались на території Вінницької, Донецької, Житомирської, Закарпатської, Івано-Франківської, Київської, Львівської, Полтавської, Рівненської, Сумської, Тернопільської, Харківської, Хмельницької, Херсонської, Черкаської, Чернігівської областей. У дисертації використані також снотлумачні

тексти, опубліковані в журналах «Киевская старина» (1887, 1894, 1905), «Живая старина» (1891, 1906), «Этнографическое обозрение» (1896, 1889, 1898), «Етнографічний вісник» (1930), «Міфологія і фольклор» (2013).

Дисертаційна робота має кілька **аспектів новизни**.

- Уперше в українській фольклористиці всебічно досліджено усні снотлумачні наративи – специфіку їх функціонування в комунікативному та соціокультурному контекстах, структурну організацію тексту;
- уточнено висновки попередників щодо жанрових характеристик усних снотлумачних текстів;
- узагальнено багатий польовий досвід з вивчення українського народного сонника, накопичений в межах міжнародного українсько-англійського проекту, зініційованого К. Грушевською, що був використаний у працях антрополога Ч. Селігмана.
- уведено до наукового обігу невідомі раніше архівні матеріали початку ХХ ст. та сучасні польові записи.

Особистий внесок дисертанта. У 2017 році. авторка дисертаційного дослідження в співпраці з Т. Шевчук, опублікувала книжку «Українська усна снотлумачна традиція початку ХХ століття (розвідки та тексти)». У цьому виданні оприлюднено статтю Я. Ставицької «Маловідомий міжнародний етнологічний проект початку ХХ ст.: співпраця К. Грушевської з Лондонським антропологічним інститутом», їй же належить комп'ютерна версія архівного матеріалу, іменний покажчик інформантів та записувачів. Спільно з Т. Шевчук авторка дисертації брала участь у підготовці ілюстративного матеріалу до книги.

Практичне значення одержаних результатів. Дисертаційна робота містить багатий архівний і польовий матеріал, який може бути використаний для укладання покажчиків з української неказкової прози. Результати наукової праці враховані в процесі підготовки збірника «Українська усна снотлумачна

традиція початку XX століття (розвідки та тексти)» (показчики різновидів снів, знаків-символів). Спостереження та висновки дисертаційного дослідження можуть бути використані при написанні праць з історії та теорії українського фольклору, історії української фольклористики та етнології, розробці загальних та спеціальних курсів з фольклору, при укладанні методичних посібників.

Апробація результатів дослідження. Основна концепція та результати дослідження апробовано в доповідях на Міжнародних та Всеукраїнських конференціях: на IV конференції «Міжнародні Драгомановські читання» (м. Київ, 16 квітня 2015 р.); на Міжнародних наукових конференціях «Науковий потенціал славістики: історичні здобутки та тенденції розвитку» (м. Київ, 21 травня 2015 р.), «Міфи і символи в етнокulturі українців» (м. Київ, 24–25 вересня 2015 р.), «Українська наукова термінологія: творення термінів і їх походження» (м. Київ, 30 жовтня 2015 р.); на Міжнародній науково-практичній конференції «Дев'яті всеукраїнські наукові фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській» (м. Київ, 20 травня 2016 р.), Міжнародній науковій конференції «Володимир Гнатюк і його роль у розвитку української національної культури» (м. Тернопіль, 22–23 травня 2016 р.), Міжнародній науковій конференції, що присвячена Дню слов'янської писемності і культури «Глобалізація / європеїзація і розвиток національних слов'янських культур» (м. Київ, 24 травня 2016 р.), Науковій конференції «Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вивучэння, успрымання» (м. Мінськ, 27–29 квітня 2018 р.), Міжнародній науковій конференції «Сто років академічної славістики в Україні: здобутки і перспективи» (Київ, 24 травня 2018 р.); на науково-практичному семінарі молодих учених відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського «Українсько-британський міжнародний проект з вивчення народного сонника: люди, міста, гіпотези та теорії» (м. Київ, 18 квітня 2017 р.).

Результати дослідження викладено в монографії (у співавторстві), десяти статтях: вісім з них опубліковано у вітчизняних наукових фахових виданнях, дві – у закордонних.

Структура дисертації зумовлена метою та завданнями дослідження й складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел і літератури та додатків. Зміст роботи викладено на 290 сторінках, із них 162 сторінки основного тексту. Список використаних джерел та літератури становить 492 позиції.

РОЗДІЛ І

ДЖЕРЕЛЬНА ОСНОВА Й МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ УСНОЇ СНОТЛУМАЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

1.1. Термінологічне поле снотлумачного фольклору

Українська фольклористика ще в кінці XIX ст. виявила інтерес до снотлумачного фольклору. Йдеться про записи, які опублікували, П. Куліш [188], П. Чубинський [437], П. Єфименко [136], В. Ястребов [472], В. Милорадович [237].

Активне вивчення снотлумачної практики розпочалося в 20-х роках XX ст. [356]. До формування термінологічного апарату снотлумачної сфери долучилися представники Люблінської та Московської етнолінгвістичних шкіл (Є. Бартмінський, С. Небжеговська-Бартмінська, М. Толстой), а також автори публікацій, що увійшли до спеціальних випусків під назвами «Сни і видіння в народній культурі» та «Сни і видіння в слов'янській і єврейській культурній традиції». Однак снотлумачний термінологічний апарат не є остаточно розробленим і нині відбувається доповнення й уточнення понятійно-термінологічної бази для позначення явищ оніричного фольклору. Серед наших завдань – спроба окреслити ті константні поняття, які б могли слугувати опорою для впорядкування спеціальної термінології.

На специфіку формування понятійного апарату традиційної культури вказує вже сама назва довідкового видання «Востоочнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии». У наукових студіях, що стосуються снотлумачних практик, функціонує й народна термінологія, і власне фольклористична чи антропологічна. Оглядаючи передісторію наукових досліджень сновидінь, етнолог С. Соколовський відзначив, що вже в «Онейроκριτιці» Артемідора Лідійського (2 ст. н. е.)¹ було розроблено детальну класифікацію й поділ сновидінь на типи: кожен із типів «... мав власне

¹У науковій літературі згадують й Артемідора Далдіанського, і Артемідора Лідійського. Річ у тім, що Артемідор, автор «Онейроκριтики», був родом з Ефесу, однак надавав перевагу прізвиськам Далдіанський або Лідійський, на честь міста Далдія в Лідії (країна в Малій Азії XII ст. – 546 р. до н.е.), де народилася його мати, для того, щоб його твори не сплутали з роботами Артемідора Ефеського.

найменування. Греки, а пізніше римляни, що успадкували цю традицію, мали значно краще розроблену, аніж більшість наших сучасників, термінологію для орієнтації у світі снів» [347, с. 5]. Ідеться про сні-пророкування: «темні сні», «ясні» та «послані Богом». Недоліком антропологічних студій ХХ ст. (зокрема, Б. Маліновського, Дж. Лінкольна) С. Соколовський вважав підміну «класифікацій сновидінь аборигенів власними типологіями». Дослідник відзначив, що власне антропологічним дослідженням у російській науці кінця ХІХ ст. передували роботи фольклористів, які виокремили «оповідання про сновидіння», «сонник» як окремі фольклорні жанри (ідеться про матеріали Є. Романова, А. Балова, М. Нікіфоровського, Є. Ляцького, С. Дерунова) [347, с. 8]. Кроскультурний порівняльний аналіз локальних снотлумачних практик показав, що снотлумачення відзначаються етнічною специфікою, «носії традиційної культури розшифровують сні в контексті етнічної групи, яку вони презентують» [239, с. 38]. «І подібно до того, як ми розмежуємо різні національні фольклорні традиції, можемо відокремлювати й класифікувати та національні сонники – тлумачення снів» [388, с. 303].

Польові матеріали антропологів дають підстави стверджувати, що в різних культурах існують не тільки різні класифікації сновидінь: межі того явища, яке задля простоти позначається терміном «сновидіння», також виявляються різними. Наприклад, у представників різних конфесій розрізняють концептуальні межі між поняттями «видіння» й «сновидіння». Очевидно, і між іншими класами чи типами онейрореальності кожна культура проводить свої межі [347, с. 12].

Розглянемо найпоширеніші поняття й терміни, що функціонують у снотлумачній практиці та в наукових джерелах.

1) *Онейричний* (оніричний), *онейромантичний* (оніромантичний), *снотлумачний*.

Терміни «онейричний», «онейромантичний» мають грецьке коріння: гр. «όνειρος» означає «сон», «μαντεία» – «пророкування». Отже, «оніричний» –

той, що стосується сновидінь чи сну» [410]. А термін «оніромантичний» вказує на систему тлумачень сновидінь, які передбачають майбутнє, мають вплив на нього.

Витоки цієї термінології – у роботі Артемідора Далдіанського, професійного грецького інтерпретатора снів (II ст. н. е). Саме в його праці «Онейрокритика» було вперше використано таке поняття (у I книзі здійснено розподіл сновидінь на «віщі» («ὄνειρο») й «звичайні» («ἐνύπνιον»): перші передбачають майбутнє, а другі вказують на теперішнє.

Серед перших, хто застосував назву «народна онейромантика» в слов'янській фольклористиці, був В. Милорадович [237, с. 4]. Він спостеріг зумовленість сновидінь циклами місяця й днями тижня, релігійними святами, а також вказав на зв'язок снів із профетичними жанрами, зокрема ворожіннями (за С. Соколовським «онейромантика» – ворожіння за снами) [347, с. 5]. Термін «оніричний», «оніромантичний» утвердився й в сучасних публікаціях. Наприклад, у статті І. Разумової «Оніромантична символіка шлюбу, народження, смерті в сучасних усних розповідях», де авторка вказує на регламентованість сфери сновидінь, включеність їх у систему мантики (оніромантия), на те, що більшість оніромантичних символів трактують у контексті сімейно-родинних стосунків, оскільки ця сфера – найбільш близька оповідачам. Віщі сновидіння інтерпретують, передусім, крізь призму переломних подій сімейного життя, які одночасно є основними віхами індивідуальних біографій. Значення снів найчастіше зводиться до зазначених моментів життя: шлюбу, народження й смерті (хвороби) [305, с. 291]. О. Чув'юров та В. Шарапов у своїй публікації [438] вживають термін «сон-наратив», визначаючи його роль у системі релігійних норм і заборон. В. Добровольська в статті «Інтерпретація образу іногородця в російських і єврейських снах» відзначає, що оніричні тексти існують у двох жанрових різновидах: тексти, що описують сон, і тексти, які його інтерпретують [122, с. 146]. Використовує термін «оніричний» і сучасна українська дослідниця Д. Анцибор, позначаючи ним ту сферу фольклору, яка стосується сновидінь.

Крім того, дослідниця вводить до наукового обігу термін «онірична парадигма», що містить такі фольклорні явища: тлумачення снів, віщі сні, кошмари, перекази найяскравіших снів, забобони, замовляння («на сні») та поняття «онірема» як «мінімальна концептуальна одиниця на позначення предмета, явища, дії, які наснилися суб'єкту фольклору» [27]. Термін «оніричний» вживає О. Наумовська в статті «Онірична семантика простору смерті у фольклорі в контексті дискретності історичного тла», пишучи про світоглядні уявлення, пов'язані з вірою в продовження життя після смерті, їх відображення через мотив сну героя [259].

Указані терміни з'являлися у фольклористичних студіях та в словниках, виданих у 1990-х роках [189], набули поширення в 2000-х [29], але відсутні в більш ранній спеціалізованій літературі [87] та довідкових виданнях (етимологічних, тлумачних словниках, словниках іншомовних слів та ін.) [15, 131, 175, 339, 340, 382, 411].

Паралельно з вищезгаданими вживають термін «снотлумачний», зокрема як базовий – етнолінгвісти Московської школи («Снотлумачення – розгадка значення віщих, знаменних снів» [110, с. 796]). К. П'янова в статті «Символіка їжі в сновидіннях (на матеріалі західно- і східнослов'янської традиції)» зазначає: «Снотлумчення, що є особливим прогностичним жанром народної культури, зіставляє побачений уві сні образ з тим чи іншим смислом. Зв'язок образу й значення в більшості випадків не випадковий: порівнюється символіка знаку в снотлумаченні, мові й культурі (обряді); вибудовуючи такі паралелі, можна уявити мовно-культурну «етимологію» для символу, інтерпретованого в снотлумаченні» [301, с. 183].

2) Сон, сновидіння, видіння. Оповідання завмиральників

Поняття «сон» наявне в багатьох словниках, але його здебільшого використовують для позначення фізіологічних процесів, а фольклористів та етнологів цікавить сон як культурний концепт, оскільки концепти «сновидіння», «видіння» багато в чому визначають самовідчуття людини в навколишньому

середовищі, її уявлення про світобудову, про способи контакту зі сферою сакрального чи потойбічного [341, с. 8].

Термін «сновидіння» використовувала в наукових студіях 1930-х років і В. Адріанова-Перетц (зокрема в статті «Символіка сновидінь Фрейда у світлі російських загадок») [20].

Із сучасних довідкових видань можна відзначити етнолінгвістичний словник «Славянские древности», у якому опубліковано статті «Сон», «Сновидіння». Так, у статті «Сновидіння» зазначено: «Сновидіння, сон – образи, що виникають під час сну, яким надають оцінного й прогностичного значення... Сновидіння є основою для снотлумачень – прогностичних прикмет як особливого малого жанру фольклору» [106, с. 90]. О. Сморгунова в статті «Передбачення уві сні й наяву» подає таке визначення: «Сновидіння – це передбачення, що мають символічну форму, і їх треба інтерпретувати, вони мають реальну значущість, дуже важливе їх здійснення» [337, с. 74]. Підкреслюючи можливість різних акцентів у конструюванні та інтерпретуванні сну як культурної реальності, О. Панченко виокремлює термін «сон-символ», що потребує обов'язкового розкодування [275, с. 13]. У сучасному англomовному словнику термінів культурної та соціальної антропології (2002) є стаття під назвою «Dream», де сон трактують як універсальні знання, які стосуються глибинних проблем людської природи [478, с. 250].

Окремої уваги заслуговують *оповіді про завмиральників*, що активно фігурують в етнографічних студіях кінця XIX – початку XX ст.: у працях П. Куліша, П. Чубинського, В. Ястребова, О. Курило, В. Білого й С. Терещенкової. Це розповіді людей, що перебували в летаргійному сні (летаргія – хворобливий стан, схожий на сон, із майже нечутним диханням і пульсом [204, с. 479]), що у фольклористичній літературі отримали назву «оповідання завмиральників». Можна спостерігати усталену традицію використання таких понять на позначення цього стану в народній термінології: «замірати», «обмірати», а людей, що його пережили, називали «замерлі», «замірайли», «замірухи» [53, с. 54]. В. Білий, дослідник оповідань

завмиральників, називав їх «есхатологічними переказами» людей, що перебували у хворобливому стані, зміст яких був зумовлений соціологічно [53, с. 53].

У сучасних збірниках статей про снотлумачний фольклор («Сни й видіння...»), окрім слів «сон», «сни», вживають терміни «сновидіння» та «видіння». Сучасні спроби фіксації усних снотлумачних текстів засвідчують, що деякі інформанти наполягають на тому, що вони бачили саме «видіння», а не «сон». Фольклористка Л. Іваннікова, розповідаючи про святу Варвару, підкреслювала: «Це був не сон, а видіння, бо очі в мене були розплющені...» [449, с. 21] 2015 року студентка Києво-Могилянської академії Марія Косенко зафіксувала традиційний погляд на летаргійні сни. 78-річна Катерина Леонтіївна К. зауважила: «В тому часі, як людина засинає тим сном, отаким, що то довго спить, тоді воно виходить із тіла душа, вона скрізь ходить по місцях таких, яких там вона хоче бачити. А тоді приходить і не хоче вже в тіло вступати, але тоді все одно входить, бо як ще не пора йому туди, на той світ» [6, дод. 1]

3) «Сонник» («снотолкователь»), «*dream book*»

Наприкінці XIX – на початку XX ст. низка публікацій, що були присвячені народним снотлумаченням, структуровано за одним принципом – словника-сонника, що містив зібрання узагальнених формул і прикмет [214, с. 30].

Специфіку формування сонників відзначила С. Толстая: як усний сонник, так і друкований мають спільну змістову складову частину, оскільки обидві традиції впливають одна на іншу. «Однак кожен із цих жанрів відповідає логіці своєї культурної моделі й тому кожен повинен розглядатися, насамперед, у контексті відповідної – усної чи письмової традиції» [390, с. 199].

«В усній народній традиції “сонник” – це корпус снотлумачень, особливих прогностичних прикмет, що тлумачать символіку сновидінь, у книжній традиції – рукописний чи надрукований збірник снотлумачень...» [109, с. 122]. В. Добровольська визначає «сонник» як перелік ключових лексем і їх значення, що існують у традиції (як в усній, так і в писемній формі) [122, с. 161,

прим. 4]. О. Гура в статті «Снотлумачна традиція поліського села Речиця» називає «фольклорним сонником» тексти снотлумачень, що інтерпретують символіку та належать до усної традиції [107, с. 71]. Польська дослідниця С. Небжеговська-Бартмінська зазначає, що назва «сонник» складається з двох дефініцій слова «sen» (сон): (1) як стан фізіологічний; (2) те, що людина бачить під час сну; а слово «snik» є підставою для назви спеціального типу прогностичного тексту, що відзначений сталою структурою, семантикою й прагматикою [488, с. 20]. У словнику польської мови під редакцією Мячислава Шимчака й Вітольда Дорошевського слово «sennik» (сонник) позначає «книжку, у якій зібрані тлумачення снів» [488, с. 21]. У 1890-х роках побутував термін «снотолкователь» (синонім поняття «сонник»). Так, в «Этнографическом обозрении» (1896, 1889, 1898) в рубриці «Матеріали для народного снотолкователя» надруковані тексти народних сонників Вітебської, Мінської, Ярославської губерній. У польській «популярній літературі» сонники набули поширення вже з XVI ст. [488, с. 12].

Серед перших друкованих сонників, що репрезентує українську усну традицію, є «Народний сонник» В. Милорадовича – структурна складова частина праці «Обряды и пѣсни Лубенскаго уѣзда, Полтавской губернии. Записанные въ 1888-1895г.». Народний сонник у публікації В. Милорадовича передує описам обрядів, що супроводжують народження, весілля й смерть, оскільки, як зазначив упорядник, сні, як своєрідні передбачення, самі собою групуються навколо найважливіших подій людського життя. Варіант книжного сонника переписаного невідомою особою, без вказівки на рік запису зберігається у архівних наукових фондах рукописів і фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського у фонді П. Мартиновича [4].

Сні були предметом серйозного наукового вивчення для К. Грушевської, яка у співпраці з Лондонським антропологічним інститутом розробила спеціальну «Програму збирання матеріалів до українського народного сонника». Із сучасних видань можна виокремити «Народний сонник»

М. Дмитренка, матеріали до якого взято з публікацій XIX ст., архівних джерел, сучасних записів [119].

Важливість усної й друкованої традиції снотлумачення в аспекті етнолінгвістики підкреслює Є. Бартмінський, відзначаючи, що «без народного сонника важко було б зрозуміти символіку фольклору й традиційної культури загалом» [488, с. 13].

Англійська дослідниця Фейт Уїгзелл відзначила, що їй не вдалося виявити власне східнослов'янських рукописних сонників. Друковані сонники, зокрема в Росії, не спиралися на усну традицію, оскільки більшість із них були перекладені з інших мов. Фейт Уїгзелл дослідила всі доступні їй сонники, що були опубліковані в Росії до 1825 року, зробивши висновок, що до 1768 року друкованих сонників на цій території не було. Такі сонники в селянське середовище почали проникати лише після 1860 року і, оскільки навіть наприкінці XIX ст. вони не були поширеним явищем, то не важко припустити, що такі сонники навряд чи могли суттєво вплинути на усну снотлумачну традицію [406, с. 190]. Сучасний лінгвокультуролог І. Пронічева, досліджуючи сонники кінця XIX – початку XXI ст., вважає, що ці книги належать до «третього» типу культури, «типу проміжного між культурою елітарною, традиційно-книжною, і культурою виключно усною, фольклорною, народною» [297].

У сучасній лінгвістичній літературі «сонник» атрибутують як «довідник каталогів образів сновидінь, у яких подається їх інтерпретація» [427, с. 155]. А. Цветкова в статті «Образи сновидінь і символічні форми культури» нагадує, що перший сонник був створений, очевидно, у період XVI–XI ст. до н. е. в Єгипті. Сама дослідниця, аналізуючи образну систему сновидінь, покликається на сонник Г. Х. Міллера [236]. У статті «Тлумачення снів в Асирійській книзі сновидінь: початок традиції» А. Цветкова розглядає зміст одного з найдавніших асирійських сонників I тис. до н. е. [428].

4) *Myth-dream* («міф-сон»)

Тема снотлумачень фігурує в багатій антропологічній літературі. Так, Ян Едгар (Iain Edgar) у праці «Антропологія і сон» використовує термін «Myth-dream», пишучи про культу індіанців каваків з Амазонії. Вивчаючи сни як важливі аспекти соціального життя, дослідник зазначає: антропологи добре усвідомлювали наявність спільних рис у снах і міфах, але їм було важко розмежувати їх. Ян Едгар писав про те, що міфи й сновидіння «тісно споріднені» і їх образні форми неможливо тлумачити відокремлено. Дослідник відзначив і те, що «сон» розповідається як наратив [477, с. 36]. У термінологічному словнику «Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.» (1996) в статті «Міт» зазначено: «Орієнтуючись на зацікавлення культурної антропології ритуалами та психоаналізом снів, літературознавці розглядають міт як вербалізовану форму поєднання ритуалу та снів, тобто того, що залишається неартикульованим. Вербалізація міту надає ритуалові значення, а снам наративної форми, так уможлиблюючи суспільну комунікацію» [26, с. 611–612].

5) Ритуальні, календарні, ініціаційні сни

В. Маркович зазначає, що «віщій» сон, який є однією з форм ворожіння й входить до обрядової магічної практики, викликають за допомогою спеціальних дій та / або вербального супроводу. Такі сни мають ритуальну природу. Для фольклорної свідомості магічний ритуал був не лише формою контакту з надприродними силами. Він, як і кожен обряд, підтримував зв'язок між людиною й соціумом, до якого належала людина [224]. В. Шарапов поряд з терміном «ритуальні сни» (на позначення снів, якими, за традиційними уявленнями, можна керувати), вживає термін «календарні» [446, с. 163]. Синонімічне ритуальному поняття «ініціаційного сну», яке виокремлює Б. Успенський: «Класичним прикладом є сновидіння в шаманських ініціаціях (що визначають обраність майбутнього шамана), у яких маніфестується міфічний час і відбувається спілкування з духами. У деяких соціумах, наприклад, у північноамериканських індіанців, ініціаційні сни – загалом аналогічні за змістом – можуть мати масовий характер, тобто всі або майже всі

члени соціуму на певному віковому етапі переживають такі ритуальні сновидіння» [408].

6) *Оповіді про сни (міфологічні меморати про сни=билиці); наративи; dream-narrative, dream narration.*

Сучасна дослідниця усної снотлумачної традиції О. Живіца використовує терміни «наратив» (розповідь про сни) та «билиці» як синонімічні: «Такі наративи підтверджують віру в можливість контакту з ірреальним світом, що дає підстави вважати розповідь про сон, який збувся, билицею» [140, с. 158]. Вона також підкреслює, що в усній традиції виділяються снотлумачення (тобто прикмети «якщо сниться ..., то буде...») й усні снотлумачні оповідання, які, зі свого боку, є аналогом наративів. Вказуючи на особливу роль сну в культурі, О. Панченко в статті «Сон і сновидіння в традиційних релігійних практиках» відзначає полівалентність і варіативність його фольклорних функцій. Дослідник виокремлює сон-наратив і сон-символ, стверджуючи, що вже сама ситуація пригадування й розповіді сновидіння надає йому тієї чи іншої форми. Сон-символ, на думку дослідника, сприймається як повідомлення, що потребує обов'язкового розшифрування. Сон-наратив передбачає різні типи тлумачення: воно може бути й символічним, і «реалістичним» (тобто, сновидіння сприймається як дієва послідовність, що відбувається в реальному часі, але в іншій реальності) [275, с. 12-13]. Терміном «dream-narrative» послуговуються дослідники, які публікують свої розвідки в англійському часописі «Folklore», журналі «Dreaming» [490, 483, 486].

Термін «оніричні наративи» використовує й Д. Анцибор, відзначаючи їхню досить чітко окреслену структуру. Розглядаючи оповідання про сни, вона поділяє їх на «оніричний меморат» та «оніричний фабулат», залежно від суб'єкта оповіді [27]. Терміни «dream narrative» і «dream story» використовує Р. Рауфман, відзначаючи схожість снотлумачного наративу (dream narrative) й чарівної казки (зокрема, йдеться про сюжет «Синьої бороди» – Type AT 311) [486]. І. Сєдакова в статті «Сни і видіння в народно-релігійній культурі на Балканах» вживає термін «наратив», згадуючи про польові записи сновидінь

«на пророчі теми» [329, с. 163]. Термін «сон-нарратив» використовує О. Панченко, вказуючи на двоїсту природу тлумачень розповідей про сон, яка може бути як «реалістичною» (сновидіння сприймається як послідовність подій, що відбуваються в реальному часі, але в іншій реальності), так і символічною [275, с. 13].

Серед польових записів, що здійснили сучасні фольклористи, є й оповідання про сни, які дослідники розглядають під загальною назвою «фольклорна неказкова проза». Як відзначив Л. Бараг, такі твори «не мають стійкої форми й стабільних текстів, не завжди чітко вицленовуються в мовленнєвому потоці інформанта» [38, с. 289]. Однак у сучасних збірниках казкової й неказкової прози є й записи сновидінь (йдеться, зокрема, про збірник О. Бріциної та І. Головахи «Прозовий фольклор с. Плоске на Чернігівщині (тексти та розвідки)». Ці тексти сновидінь записані від однієї оповідачки – Мотрі Перепичай. Дослідниця її прозового репертуару О. Бріцина відзначила багатство його міфологічних сюжетів: «Оповідачка надає перевагу саме таким оповіданням, ставиться до них серйозно, дає пояснення. Вона вірить у віщі сни, не сумнівається в існуванні надприродних з'яв і називає ці оповіді «билю». Натомість до казкових творів оповідачка не виявляє інтересу» [58, с. 286]. О. Бріцина називає такі тексти «билицями» або «міфологічними меморатами», оскільки в згаданих оповіданнях про сни йдеться про події, що сталися з самою оповідачкою. Такий же зміст у термін «билиця» вкладає й Л. Бараг: «Билиця – усна розповідь-меморат (спогади про надприродні явища, які нібито відбувалися насправді: зустрічі, драматичне зіткнення самого оповідача чи знайомої йому людини з уособленим духом природи...)» [36, с. 26]. Дослідники, користуючись цим терміном, покликаються на праці Е. Померанцевої, яка вивчала російську фольклорну неказкову прозу. Е. Померанцева, пишучи про билицю, відзначила її близькість до сновидіння, що, на її думку, визначається деталями самого оповідання (одноепізодне й невелике за обсягом, має характер свідчення, описується як виняткова подія, що порушує плин нормального життя) [291, с. 181]. Атрибутування оповідань про сни як міфологічні меморати

розширює межі термінологічного поля снотлумачного фольклору (поняття «міфологічний меморат» та «билиця» вживаються як взаємозамінні). На означення сновидінь термін «міфологічні меморати» вживає В. Черванєва, виокремлюючи три типи ситуацій, у яких можна спостерігати «живе» побутування таких текстів [431]. На термін «билиця» орієнтується й Д. Анцибор [27]. Поняття «розповідь про віщі сни» використовує М. Лур'є [214], подаючи класифікацію таких оніричних текстів. Український літературознавець і фольклорист В. Івашків розповіді завмиральників називає «оповідями» (дослідник покликається на добірку народних оповідей баби Дубинихи, опублікованих у «Записках о Южной Руси» П. Куліша [159, с. 341]. Термін «оповідання про сни» використовують В. Запорожець, Н. Ліванова, Н. Трушкіна Н. Веселова, С. Толстая [341].

Категоріальний термінологічний апарат сучасної фольклористики розширюється й завдяки суміжним гуманітарним дисциплінам, зокрема когнітивній лінгвістиці. До її нових об'єктів належать «пророчі сновидіння»: «Це такі сновидіння, у яких людині відкриваються події непрогнозованого майбутнього чи дещо таке, що вона безпосередньо не сприймає чи не усвідомлює [427, с. 54].

7) Сон як прикмета

О. Чув'юров зазначає, що дослідники часто вказують на аналогію снотлумачень із прикметами: «Деякий досвід систематизації народних тлумачень сновидінь, аналогічних за своєю структурою й змістом текстам народних прикмет, застосовували в роботах дослідники традиційної культури комі-зирян [438, с. 171]. Деякі дослідники вважають тлумачення снів «прикметою»: «Терміном “прикмети” ми будемо називати такі малі фольклорні форми, як власне прикмети, тлумачення снів і деякі інші види текстів, основна прагматична функція яких – інформативна» [425]. О. Христофорова вважає, що тлумачення снів, як і власне прикмети, моделюють поведінку людини як учасника комунікативного акту.

Отже, науковий слововжиток, зокрема український, активно поповнюється з народної термінології («віщі сни», «пусті сни», «пророчі сни», «дійсний сон», «справедливий сон», «поганий сон», «добрий сон», «щасливий сон»); водночас набувають термінологічного статусу поняття, що циркулюють не лише у фольклористичній, а й у філософській та лінгвістичній літературі («снотлумачний наратив», «сон-наратив», «сон-символ», «словник-сонник») [361]. Деякі терміни, що належать до фольклористичного наукового контексту, функціонують як синонімічні, взаємозамінні («міфологічний меморат про сни», «билиця про сни»). Аналітичний інструментарій вивчення усної снотлумачної практики, як засвідчує наше дослідження, потребує впорядкування й вдосконалення.

1.2. Снотлумачні фольклорні джерела кінця XIX – початку XXI ст.

У сучасній гуманітаристиці відзначено, що «в поле зору дослідників традиційної культури потрапляли найрізноманітніші аспекти сну й сновидінь: роль сновидінь у традиційних суспільствах, структура розповідей про сни, основні сюжети цих розповідей, символіка сну, мотив сновидінь у фольклорних і літературних текстах» [123, с. 48]. Увагу вітчизняних фольклористів другої половини XIX ст. привернули розповіді про завмирання як особливий жанр усної неказкової прози, безпосередньо пов'язані зі снами. Для народної культури опозиція життя / смерть є однією з центральних, тому науковці не могли залишити поза увагою такий обширний пласт традиційної практики, що виражає «ідею безперервності відносин між померлими предками та їх живими нащадками, їх взаємного впливу» [25, с. 36].

Серед перших, хто зафіксував розповіді завмиральників, був П. Куліш, опублікувавши їх у праці «Записки о Южной Руси» (1856) під назвою «Подорож тим світом». Дослідник вказував, що завмирання реалізують одвічне бажання людини проникнути в потойбічний світ. П. Куліш підкреслював, що ці розповіді, записані від різних осіб і в різний час, «схожі між собою і варіюються лише в деталях» [188, с. 304].

У 1887 року М. Костомаров написав рецензію «З приводу ‘Записок о Южной Руси’ П. Куліша», звернувши увагу на розділ «Подорож тим світом». Дослідник зазначив, що всі оповідання завмиральників базуються на розповідях, правдивість яких в інформантів не викликала сумнівів. М. Костомаров відзначив спорідненість цих розповідей з міфами: «... якби замість Дубинихи схожі речі розказував хто-небудь інший, кого можна було б підозрювати в знайомстві з поетичним творіннями, хто б повірив, що ці розповіді не створені під впливом “Божественної комедії” Данте чи грецьких міфів» [132, с. 263].

Текст під назвою «Завмирання», записаний у Переяславському повіті, опублікований в «Трудах етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський край» (VI том) П. Чубинського. У ньому актуалізовані традиційні уявлення про потойбічний світ, зокрема про рай і пекло.

У 1890 році Іван Манжура (1851–1893) зафіксував приклади снотолумачення в Олександрівському повіті Катеринославської губернії, опублікувавши їх під назвою «Сни і їх значення» в збірнику «Казки і прислів’я й т.п., Записані в Катеринославській і Харківській губерніях». Це невеликий за обсягом сонник, складений не за алфавітом, не вирізняється чіткою структурою й нараховує близько 70 опорних слів. У розділі «Замовляння, молитви» І. Манжура опублікував молитву, спрямовану на запобігання «поганого сну» під назвою «Коли поганий сон присниться» [223].

В. Ястребов у «Киевской старине» (1894) та «Этнографическом обозрении» (1896) надрукував два оповідання про досвід завмирання: «Какъ баба замирала» [472], «Что виделъ человекъ, когда «замиралъ» [473], у яких детально відтворено традиційні уявлення про «той світ» як «країну багатства» (молочні ріки, удосталь їжі).

Кінець XIX ст. ознаменований появою одного з перших друкованих видань народного сонника: йдеться про публікацію В. Милорадовича (1846–1911) в «Сборнике харьковского филологического общества» (1897). Протягом семи років (1888–1895) збирач-аматор здійснював польові записи в

Лубенському повіті Полтавської губернії, зібраний ним матеріал був надрукований у збірнику під назвою «Обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии. Записанные в 1888-1895г.». О. Радакова відзначила, що «Милорадович бачив сон невід’ємною частиною структури збірника... План, по якому зложений збірник, численні відсилачі й викази варіантів, докладний опис обрядів – усе те дуже корисно визначає його працю серед численних таких збірників ...» [304, с. 36–37]. В. Милорадович пояснив, що структура його сонника зумовлена важливістю трьох подій у житті людини: народження, шлюбу та смерті. Отже, він згрупував записані сни за трьома розділами: «Сни й інше, що передбачає пологи й взагалі прибуток», «Сни до щасливих подій, удачі й шлюбу» та «Сни й події, що віщують страждання, хвороби і смерть». В. Милорадович подавав і тексти снотлумачних оповідань (про народження хлопчика, близнят; про смерть чоловіка). Друкуючи народний сонник першою частиною збірника, В. Милорадович подав коротку характеристику «народної онейромантики» Лубенського повіту. Записувач спостеріг зумовленість сновидінь циклами місяця й днями тижня, релігійними святами, а також вказав на зв’язок снів із профетичними жанрами, зокрема ворожіннями. Як і Є. Романов, В. Милорадович спостеріг, що пояснення снів часто відбувається за принципом «зворотнього тлумачення» і на підставі асоціації ідей. Важливо, що В. Милорадович відзначив і вагомість друкованих сонників. Вказавши на поширеність онейромантики переважно серед жінок, записувач подавав текст місцевого народного переказу біблійного снотлумачення (про 7 худих і 7 гладких корів).

Важливими для дослідників оніричного фольклору є примітки В. Милорадовича, з яких довідуємося про ті джерела, на які орієнтувався збирач снотлумачних текстів, оцінюючи їх значення для дослідників традиційної культури. Це праця французького дослідника О. Буше-Леклерка, «З історії культури. Тлумачення чудесного (“ведовства”) в античному світі» (1888), переклад праці Е. Тайлора «Первісна культура», «Онейрокритика» Артемідора, а також видання П. Чубинського «Труди етнографічно-статистичної експедиції в

Західно-Руський Край» (покликаючись на книгу О. Буше-Леклерка, В. Милорадович відзначив: сон стає недійсним, якщо, прокинувшись, подивитися у вікно). Ці праці слугували В. Милорадовичу в його спробах порівняльного аналізу різних снотлумачних практик.

У 1903 році в «Посмертних писаннях М. Дикареєва» (в «Додатку») опубліковані фольклорні матеріали про Святого Миколая, зібрані М. Дикареєвим [292]. Дослідник покликається на урядника А. Е. Півня, котрий зі снів свого батька-псаломщика описав сон своєї бабки-козачки, у якому досить детально зафіксовано уявлення про те, як люди потрапляють на «той світ» (перебираються через річку, зустрічають помічника-перевізника). Цікавим є невеликий за обсягом коментар, який подав до цього оповідання сам М. Дикарев: оскільки бабуся-козачка порівнює діда-перевізника зі Святим Миколаєм, дослідник зазначив, що Святий Микола виконує тут місію Харона.

1907 року П. Іванов опублікував працю «Життя й повір'я селян Куп'янського повіту Харківської губернії» в «Сборнике харьковского филологического общества», де зафіксоване оповідання завмиральниці, у якому йдеться про покарання грішників, що не дотримувалися посту [155].

У праці «Нарис української міфології» 2000 року, що її впорядкував Р. Кирчів, подано відомості про антропоморфізацію сну в усній традиції, зафіксовані В. Гнатюком. Щоправда, висновки дослідника ґрунтуються на текстах колискових пісень, опубліковані в «Трудах» П. Чубинського (йдеться про сон як про «молодого хлопця в білій сорочці й червонім жупані» [91, с. 173]). Схожі уявлення про сон опубліковано Я. Вернюк та С. Шевчуком у статті «Міфологічні добротворці у волинно-поліських колискових піснях» (2013): «високим і красивим парубком з довгими віями у світлій полотняній сорочці й білій свиті» [71, с. 24].

1912 року надруковано працю Я. Новицького «Духовний світ в уявленні малоруського народу», де вміщено текст завмирання під назвою «Розповідь людини, що завмирала», записаного 1905 року в с. Крестовка Маріупольського повіту. Сюжетним стрижнем цього оповідання є поширені у фольклорній культурі

уявлення про кару «на тому світі» за порушення заборони споживати яблука «до Спаса» [270].

У 20-х роках ХХ ст. розпочалася спільна праця Історико-культурної комісії ВУАН та Лондонського антропологічного інституту, що передбачала накопичення українського фольклорного матеріалу для порівняльного дослідження снотлумачень. За дорученням згаданого Інституту Катерина Михайлівна Грушевська (1900–1943) розробила відповідну програму й опублікувала її 1925 року в кн. 1–2 наукового двохмісячника українознавства «Україна». У вступному слові до цієї програми авторка пояснює, чим зумовлений значний дослідницький інтерес до снотлумачної народної творчості: «Новітня етнологічна наука звернула велику увагу на народні пояснення снів і на психологічні підстави утворення сього роду фольклору. У зв'язку з здобутками психологічних дослідів з'являється питання про те, як оцінюються сонні видіння народною ідеологією» [100, с. 237].

Катерина Грушевська, працюючи під керівництвом Михайла Грушевського у створеному ним у Відні Українському соціологічному інституті, опублікувала свою першу помітну працю «Примітивні оповідання (казки і байки Африки та Америки)», яка засвідчує її прихильність до еволюціонізму: «У вступній статті до цього збірника (“Розвій словесної творчості і примітивна проза”) К. Грушевська писала, зокрема, про важливість застосування еволюційного методу дослідження при вивченні поетичної творчості...» [447, с. 76]. Згадує авторка й праці відомого німецького дослідника «психології народів», що тлумачив міфологію як продукт психічної діяльності, – Вільгельма Вундта.

Зміст самої «Програми збирання матеріалів до українського народного сонника», доцільність сформульованих у ній питань К. Грушевська активно обговорювала з Василем Григоровичем Кравченком (1862–1945), що мав великий досвід складання етнографічних та фольклористичних програм (їхнє листування тривало впродовж 1924–1928 років [335, с. 4].

З листа Василя Кравченка до Катерини Грушевської, що написаний 26 вересня 1925 року, довідуємося про існування кількох варіантів програми для збирання матеріалів до народного сонника: один із варіантів було надруковано в «Україні», інший авторка надіслала в Житомир, адресувавши В. Кравченку (вул. Карла Маркса, 101). В одному з листів К. Грушевська відзначала, що «Співробітництво з Антропологічним інститутом я ціню як зв'язок з міжнародною етнологією, бо таких зв'язків у нас ще мало, але я зовсім погоджуюсь з вами, що всю свою вартість український матеріал буде мати тільки тоді, коли його зробити науково в цілості і у нас-же на Україні. Але ся праця, яка вимагає часу й відваги. Тому я була б дуже вдячна, коли б разом матеріалами до сонника, які Ви обіцяєте, Ви часом подавали і Ваші спостереження; поради, безумовно, Ваші будуть у великій пригоді в цій все-ж таки новій справі.

Згідно з Вашим бажанням я вислала вчора бандеролею 15 пр. програми до сонника, 1 пр. Програми вип. 1.» [356, с. 140].

Листування з приводу матеріалів до народного сонника продовжується й в 1926 році: 15 травня Катерина Грушевська повідомила Василя Кравченка про особливості опрацювання зібраних джерел: «Матеріали до сонника збираються і далі. Се виявилась дуже родюча нива й зараз ми одержували матеріали з різних шкіл, де робота проводилась дитячими гуртками. Так добре початой справи кидати не можна, але коли діждеться сей матеріал обробки – не знати, бо багато справ на черзі перед ними. Та й матеріалу з деяких частин України ще дуже мало» [356, с. 140].

Цей масштабний етнологічний проект з відомих історичних причин так і не був завершений, але дослідницький інтерес до фольклорного снотлумачення все ж не згас і набуває нових обертів у наші дні (назвемо, для прикладу, фундаментальний багаторічний міжнародний проект з порівняльного вивчення єврейської й слов'янської культур, у межах якого досліджується й такий важливий культурний концепт як сон) [342].

За «Програмою» К. Грушевської були зафіксовані снотлумачення з декількох регіонів України (Волинської, Хмельницької, Житомирської, Вінницької, Київської областей). Серед інформантів – представники різних верств населення: селяни, мешканці великих і малих міст (м. Коростень, м. Житмир м. Троянів Житомирської округи, м. Махнівці, м. Погребище Бердичівського повіту, м. Олиці, Дубенського повіту, м. Миропіль Волинської округи, м. Лугини), вчителі й навіть знахарі (Савка Бондарчук). З цих записів ми довідуємося про традиційний український снотлумачний репертуар і про друковані сонники, якими зрідка все ж користувалися навіть у сільській місцевості. Так, Савка Бондарчук мав сонник, виданий І. Д. Ситіним: «Сонник» без початку й кінця, –маленька книжка лубочного московського видання» [449, с. 99]. Інформанти відзначили й так звані «пусті сні», «сон без наслідків», «сні віщі» (пророчі).

Сучасна фольклористка О. Бріцина вказала на прірву, що й досі розділяє сучасну наукову теорію та живу практику збирання фольклору [60, с. 107]. Але досвід 1920-х років переконує нас у тому, що в тогочасній польовій практиці, зокрема в записах В. Кравченка, теоретичні засади та способи фіксації нерозривні. Записи здійснені «з губи» (діалектично) відтворюють ситуативний контекст, а коментарі записувача спрямовують увагу сучасного читача до загального контексту фольклорної культури. О. Бріцина зі свого польового досвіду зробила висновок, що «на практиці “відбір” та “відсів” матеріалу спостерігається вже в момент фіксації» [60, с. 109], чого не можна сказати про матеріали 1920-х років. Вони були здійснені методом включеного спостереження й орієнтовані на якомога повніший запис. До того ж накопичення польового матеріалу відбувалося в межах відомої збирачам культури, які не просто говорили однією мовою з місцевими жителями, а здебільшого були одними з них, на відміну від британських колег-антропологів. А. Топорков у статті «Фольклористика в міждисциплінарному діалозі» номінував цей тип фіксації явищ інтракультурним [397, с. 33].

У записах 1920-х років, як і в «Народному соннику» В. Милорадовича, вказано на залежність тлумачення снів від фаз місяця, днів тижня, наявності / відсутності релігійних свят, є відомості й про гендерний, віковий, соціальний розподіл сновидінь (йдеться про сни, які сняться дівчатам / хлопцям, жінкам / чоловікам, одруженим / неодруженим, дорослим / дітям). Народження, весілля та смерть також є константними мотивами снотлумачних текстів 1920х років. Частина записів супроводжується поміткою: «Записано діалектично, з губи оповідача». Окремі снотлумачні оповідання стосуються важливих історичних подій: першої світової війни, революційного перевороту 1917 року, громадянських конфліктів поч. ХХ ст., що відіграли важливу роль у місцевих способах сприйняття й оцінки соціальних потрясінь. Важливим для снотлумачень є й комплекс вірувань, ворожінь, спеціальних прийомів для нейтралізації поганих снів, фрагментів казок, замовлянь, що зафіксовані в записах 1920-х років. (зокрема, це й уявлення про душу: «Душа виходить з тіла й ходить по світі...» [397, с. 66]; уявлення про сон як своєрідний міфологічний персонаж: «він такий кудлатий і малий, як людина, й має четверо очей – єдні очі заплющені – сплять, а другі – відкриті» [397, с. 68].

1928 року О. Курило опублікувала два оповідання в «Матеріалах до української діалектології та фольклористики»: «Про людей, що завмирають», записані в с. Москалівка (передмістя м. Браїлова) та в с. Горбовець Літинського району на Вінниччині П. А. Ковальовим, селянином із с. Москалівка, філологом за освітою. У цих текстах відображені посмертні муки за недотримання традиційних норм (кипіння в смолі як кара за заподіяне зло), наслідки порушень ритуальної поведінки (йдеться про звичай чіпляти маленькі хустинки померлим: «Кому велику почеплять – тяжко хліб носити» [191].

Узагальнюючою працею, що стосується снотлумачного польового матеріалу, є розвідка В. Білого «Оповідання українських завмиральників», в основі якої не лише надруковані матеріали, а й повідомлення, що їх надсилали кореспонденти у відповідь на спеціальну програму Етнографічної комісії ВУАН.

Учений звернув увагу на досвід фіксації таких текстів у літературних та фольклорних джерелах (йдеться про щоденник Т. Шевченка, оповідання «Бабуся з того світу» П. Куліша, «Быт подолян» К. Шейковського, «Труди» П. Чубинського, «Что виделъ человекъ, когда «замиралъ», «Какъ баба замирала» В. Ястребова, «Посмертні писання» М. Дикарева, «Матеріали до українсько-руської етнології» В. Гнатюка, «Духовний світ в уявленні малоруського народу» Я. Новицького). В. Білий, досліджуючи оповідання завмиральників, називав їх «есхатологічними переказами». Учений спробував пояснити, як це явище постало на українському ґрунті, запропонувавши його соціологічний аналіз (зауважимо, що в 1920-х роках українська фольклористика розвивалася під впливом французької соціологічної школи). Дослідник звернув увагу на поширене явище летаргії, з яким найчастіше пов'язують перекази про відвідування «того світу»: «Оповідання українських завмиральників, – зауважує В. Білий, – не були темою спеціального дослідження, коли не вважати замітку покійного М. Сумцова, хоч близько цю тему порушували у своїх працях О. Веселовський, В. Сахаров, Ф. Батюшков, П. Іванов, С. Вілінський та ін» [53, с. 54]. Дослідник відзначив, що в українській мові існує специфічний термін для позначення летаргії – «обмирання». В. Білий вказував і на розповсюдженість таких переказів: «Зміст цих текстів мало не завжди однаковий: людина вмирає, опиняється на тому світі, бачить пекло, рай, муки грішних, блаженство праведних, а потім душа її повертається до тіла, і знову людина оживає» [53, с. 55]. Дослідник подав докладний опис українських випадків завмирання, їх аналогів в інших народів, вказуючи на відповідні вірування, легенди, казкову та пісенну творчість.

Носіями усної традиції «завмиральників» були переважно жінки, як і снотлумачної традиції загалом. Завмирання спостерігали переважно під час хвороби, пологів, удару блискавки, під впливом тяжких моральних переживань, спричинених сумом за померлими. В. Білий зазначив, що найчастіше летаргія тривала три дні, «а це число є мітичне» [53, с. 56]. Дослідник звернув увагу на традиційні пояснення причин завмирання: серед найцікавіших, на думку автора,

є кара за профанацію поховального обряду (йдеться про учасників гри «у мерця»).

Традиційні уявлення про душу людини та її зв'язок із сновидіннями важливі й для оповідань завмиральників. В. Білий відзначив, що в останніх підвищується релігійний настрій, вони стають побожними: «Людина, що побувала на тому світі, «де одкривається їй увесь план земного життя наперед», повернувшись, часто набуває нових, перед тим невластивих їй якостей: може прорікати майбутнє, стихійне лихо, коли хто вмере, їй відомі чужі гріхи» [53, с. 62]. В. Білий спостеріг, що завмиральники часто стають тлумачами снів, а до оповідань завмиральників носії традиції ставляться з цілковитою довірою й повагою. Дослідник звернув увагу й на структуру оповідань завмиральників та на головних персонажів (зокрема, проводять на «той світ» янголи, батько, мати, сивенький дідусь та ін.; часто провідник з'являється у вікні – автор підкреслює, що це – місце містичне, звідси виходить душа завмиральника. Вікно є важливим і для власне снотлумачних текстів, з ним пов'язується можливість позбутися поганого сну («Куди ніч, туди й сон»).

В оповіданнях українських завмиральників наявні традиційні уявлення про рай та пекло, які є центральними образами цих текстів. У таких розповідях детально описано, як люди потрапляють на «той світ» (зокрема, з допомогою драбини, що ми спостерігаємо в багатьох снотлумачних текстах). В. Білий звернув увагу на те, якими в традиційній культурі бачать рай і пекло (рай як сад, храм, що стоїть посеред саду; рай від пекла відокремлений вогняною річкою чи брамою). Переказуючи зміст багатьох текстів, автор відзначив аналогічні мотиви українських казок та легенд [53, с. 90].

В. Білий у своїх висновках спирався й на записи «оповідань завмиральників», що здійснила С. Терещенкова на Черкащині в Звенигородському районі від селян з с. Попівка, с. Гудзівка, с. Чичиркозівка, м. Звиногородка, с. Босівка, с. Неморожі, с. Тарасівка, с. Вільхівця, с. Городища. Дослідники усної снотлумачної традиції вказують на обмежену кількість опублікованих текстів, які з'явилися в кінці XIX ст. в журналах

«Этнографическое обозрение» та «Живая старина». Фейт Уїгзелл у статті «Вплив народного снотлумачення на сонники» (1997) зробила короткий огляд цих публікацій, зосередившись на працях Є. Романова «Досвід білоруського народного сонника» (1889), А. Балова «Сон і сновидіння в народних віруваннях» (1891), М. Нікіфоровського «Матеріали для народного сонника (Вітебської губернії)», Є. Ляцького «Матеріали для народного сонника (Мінської губернії)» (1898). Особливу увагу дослідниця звернула на публікацію Є. Романова про білоруські народні традиції снотлумачення та спостереження А. Балова, що стосуються народних вірувань у сновидіння, зафіксовані в Ярославській губернії. Декілька народних тлумачень снів були опубліковані й М. Чулковим у виданні «Словарь русских суеверий» (1782). Численний масив архівних матеріалів, що містять тлумачення сновидінь, як зазначає дослідниця, досі залишаються неоприлюдненими [406, с. 188]. Авторка статті вказала на одну з проблем дослідження снотлумачень, яка полягає в тому, щоб «встановити, яку оніромантичну (снотлумачну) традицію мали східні слов'яни до появи перших друкованих сонників і чи існувала на цьому етапі яка-небудь залежність між запозиченими ззовні й народними традиціями снотлумачення» [406, с. 189]. Ф. Уїгзелл зазначила, що рукописні сонники на теренах Росії до XVII ст. були відсутні, перші з них перекладали з польських джерел.

Є. Романов подав близько 540 тлумачень сновидінь, назвавши свій збірник «Досвід білоруського народного сонника». Снотлумачні матеріали були зібрані в Рогачівському, Горецькому, Оршанському, Синеньському повітах Могилевської губернії, у Городокському й Лепельському – Вітебської. Сюди ж увійшли тлумачення снів, записані від міщан і духовенства (їх у тексті позначено «зірочкою»^{*}). Записувач наголосив: «На думку білоруса, будь-який сон неодмінно має здійснитись, хоч би здійснення його й довелося б чекати три роки» [313, с. 54].

Є. Романов звернув увагу на принципи тлумачення снів, виокремивши метафоричні, за протилежністю, а також відзначив побутування тлумачень за

співзвуччям (мукáх – мýка). Дослідник помітив, що тлумачення снів тісно пов'язані з народними прикметами й віруваннями, розташувавши їх за окремими розділами (кожен розділ – за абетковим принципом).

М. Сумцов, згадуючи це видання Є. Романова, у рецензії «Разбор этнографических трудов Е. Р. Романова, составленный проф. Харьковского университета Н. Ф. Сумцовым», запропонував короткий порівняльний аналіз збірок І. Манжури і Є. Романова: «Порівнюючи збірники Є. Романова та І. Манжури, ми знайдемо в одних випадках велику схожість між українськими й білоруськими снотлумаченнями, в інших велику різницю (дощ, блискавка в обох збірниках мають негативне значення, хмари – протилежне, а ось горох, хліб печений наділені ідентичною семантикою)» [371, с. 102]. Також дослідник подав невеликі замітки про польські снотолумачення в етнографічному журналі «Wisła» й в серійному виданні «Zbiór wiadomości do antropologii krajowej».

А. Балов у праці «Сон і сновидіння в народних віруваннях» згадував молитовник XIV ст. митрополита Кипріяна, де серед заборонених книг є «сносудець», що слугує підтвердженням існування снотлумачної традиції в ті часи. Записувач окреслює певну сукупність нормативів, пов'язаних зі сновидіннями: йдеться про важливість вибору місця для сну, зокрема про небезпечні – на печі, біля порога. А. Балов наголошував, що в традиційній практиці зміст сновидіння є ключем до розуміння природи сну. Так, якщо сни «від домовика», то вони «постійно страшні, але, все одно, за змістом ніколи не містять чогось спокусливого чи гріховного», а от «діями нечистого пояснюються віщі сни, які проводять штучно з метою ворожіння». І третьою групою, за народними уявленнями, є «релігійні сни, що тісно пов'язані з віщими й походження яких приписують Богу й святим Його». Як наслідок, чітке диференціювання й відповідне ставлення народу до снів звичайних і снів віщих («віщі сни відрізняються своєю рельєфністю, з точністю повторюються, їх пам'ятають, поки не здійсняться»). Для віщих снів необхідні особливі умови (час), спеціальні словесні формули, предметний (гребінець, мило, пояс) та акціональний складник (перед сном треба з'їсти жменьку солі) [33].

Особливим циклом є сні про померлих. Причиною цих снів є невідповідність поведінки людини нормам і заборонам, що пов'язані з народними уявленнями про смерть (йдеться про помсту за насильницьку смерть).

А. Балов подав невеликий за обсягом сонник з типовими конститутивними елементами (образи і тлумачення), які розташовані за абетковим принципом.

М. Нікіфоровський, захопившись ідеєю створення збірника, що містив би якомога більше снотлумачень, долучився до пошуку нового снотлумачного матеріалу у Вітебській губернії. Записувач наголошував, що для своєї праці «Матеріали для народного сонника» [268]. відбирав лише ті тексти, які мали однакове семантичне навантаження. Прикметно, що опубліковані тексти зібрані переважно серед духовенства, однак М. Нікіфоровський вважав, що вони репрезентують саме усну снотлумачну традицію, оскільки є схожими до тих, що побутували серед селянства. М. Нікіфоровський припустив, що вплив книжних сонників на цю традицію (зокрема тих, що поширювалися на московському Нікольському ринку) був незначний. Соннику передують записи повір'їв, пов'язаних зі снами. Самі тлумачення згруповані навколо ключових понять: вода, риба, срібло, мідні гроші, ягоди, огорожа, нитки, тканина, сіті, бійка (всього 28 стрижневих слів) [353].

Праця Є. Ляцького «Матеріали для народного сонника», у якій було надруковано польові записи з Мінського, Борисівського й Бобруйського повітів Мінської губернії – доповнення до праці Є. Романова, має ту ж саму структуру. На відміну від М. Нікіфоровського, Є. Ляцький звернув увагу на локальні розбіжності в тлумаченні сновидінь, розташувавши їх за 9 відділами: предмети і явища природи; предмети духовні; людина; дії; їжа; одяг і його елементи; житло, начиння, знаряддя; тварини; рослини [217].

С. Дерунов доповнив вище згадані праці сонником, сформованим із записів у Ярославській губернії, що містять п'ять розділів: предмети і явища

природи; священні люди й предмети; людина і її дії; житло, їжа, одяг, вжиткові предмети; тваринний і рослинний світ [116].

Таким чином, білоруські та українські народні сонники кінця XIX ст. відрізняються переважно принципами відбору й структурування польових записів, а також спрямованістю спостережень на різні соціальні верстви населення (білоруський матеріал було зафіксовано серед духовенства, міщан і селян, тоді як український – лише серед селян) [353]. І білоруські, і українські народні сонники сфокусували увагу на особливостях функціонування сновидінь, але в українських (В. Милорадович) більше уваги приділяється усним розповідям про сновидіння. Н. Нікіфоровський, як І. Манжура, відзначає різні способи нейтралізації «поганого сну», а також фіксує поширеність так званих профетичних жанрів фольклору – ворожіння за допомогою снів (деякі з прикладів є також в народному соннику В. Милорадовича) Уже в білоруських і українських сонниках кінця XIX ст. відзначені різні принципи народних снотлумачень: «за способом зворотного тлумачення», «на підставі асоціації ідей», «за співзвучністю» (В. Милорадович); «метафоричні», «за протилежністю», «за співзвучністю» (Е. Романов). В аналізованих народних сонниках відзначені також комплекси прикмет та вірувань, пов'язаних зі снами.

1879 року професор М. Колосов у «Російському філологічному віснику» відзначив, що сфера сновидінь науковцями ще не осмислена, спрямувавши дослідницький інтерес Д. Зєленіна саме в це річище. Останній опублікував невелику добірку снотлумачень під назвою «Естонські тлумачення снів», що були записані ним зі слів літньої естонки в Юріївському повіті. Підсумовуючи, дослідник зазначив, що наведені снотлумачення мають багато спільного з російськими, до того ж простежується зв'язок між естонськими снотлумаченнями та поетичною символікою російських народних пісень [150].

У другій половині XX ст. зафіксовано чимало польових снотлумачних матеріалів, що були зібрані на Вінниччині (с. Погребище, с. Черемошне, Погребищенського р-ну) Настею Присяжнюк та Валентиною Сторожук (с. Білашки Погребищенського р-у), на Буковині та Надністрянщині

(сmt Кельменці Чернівецької області, с. Вартиківці Кельменецького р-ну, Чернівецької обл.) Іваном Безручком, на Київщині (с. Дибинці Богуславського р-у, с. Літки Броварського р-ну) Ярославою Музиченко [118]. Ці записи містять розповіді про сни та їх інтерпретацію; народні сонники, скомпоновані за формулою $A=B$; репрезентовані й віщі сни як компонент ритуально-мантичних практик.

Окремої уваги заслуговують записи Н. Присяжнюк, здійснені впродовж 1960–1977 років. Ці матеріали, які були надані нам Державним архівом Вінницької області, виявила фольклористка О. Шалак [442, с. 431]. Серед цих записів були такі, що мали позначку «Все переслане до ІМФЕ», «Готовлю до ІМФЕ» чи «Не посидала нікуди». Усі вони стосуються усної снотлумачної сфери. Останні, окрім снів, містять бувальщини, *побрихеньки* (Н. П.), прикмети, молитви, інформацію про повір'я й звичаї, переважно пов'язані з померлими та, відповідно, поховально-поминальним комплексом.

Цікавитися сновидіннями Н. Присяжнюк почала ще в дитинстві, коли почула від матері розповідь про сон, який віщував смерть батька (на той момент їй було шість років). Подавати матеріали до майбутнього «Народного сонника» (ймовірно, йдеться про проект К. Грушевської), як зазначає сама записувачка, порадив ще в 1932 року завідувач Етнографічно-музичним кабінетом Климент Квітка. Понад 200 снів зафіксовано збирачкою до 1941 року, але під час війни все було втрачено. У передмові до зібраних матеріалів Н. Присяжнюк наголошує на тому, що сни, як і казки, легенди, повір'я, є продуктом народної творчості: «Бувало ранком біжить сусідка до сусідки, чи до куми, щоб розказати, що їй снилося, і важко розпізнати, що справді снилося, а що видумане й гарно переказане. Тому я й зву це творчістю» [11]. Авторка відзначає, що тлумачення сновидінь не втратило своєї актуальності: навіть люди з вищою освітою, стверджуючи, що не є забобонними, все ж цікавляться сновидіннями та їх значенням. Записувачка інформує й про появу на поч. ХХ ст. (1902-1910) «Сонників» лубочного видання, надрукованих російською мовою. Зміст цих книг, як зазначає Н. Присяжнюк, не відповідав «давнім традиційним

відгадуванням снів у нашій місцевості». Матеріали, надіслані Н. Присяжнюк, були досить різноманітними. Серед них – тексти формульного характеру (якщо А, то В), а також такі, що побудовані за принципом співзвучності, які сама записувачка номінує – «Відгадування, що під римування»: «обід – обіда», «воші – гроші», сад – досада» [11]. Велику частину займають оніричні наративи, деякі з них мають підзаголовок у вигляді снотлумачної формули («церква-тюрма», «дзвони-вістка»). Н. Присяжнюк відзначає й наявність онейромантичної практики. Снотлумачні записи, здійснені Н. Присяжнюк, можуть бути темою спеціального дисертаційного дослідження.

У сучасній етнографічній літературі є вказівки на досвід так званого автоетнографічного дослідження сновидінь¹. Такий досвід є і в українській фольклористиці. Так, упродовж 1980–1990-х років здійснювала записи власних снів Л. Іваннікова (нині співробітниця відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України). Зафіксовані матеріали містять снотлумачні наративи, коментарі до них та пояснення самої респондентки-записувачки; народний сонник, що поданий за зразком традиційної формульності («якщо сниться..., то буде...») – такий тип снотлумачного тексту О. Живіца ототожнює з прикметами. Л. Іваннікова, тлумачачи оніричні образи й символіку сновидінь, наводить паралелі з інших фольклорних жанрів, зокрема приказок («Високо вилетиш – низько впадеш»). Записувачка вказує також на важливість віщих снів.

Цікаво, що практику самозапису у світовій антропології застосовували ще на початку ХХ ст. Так, автофольклорні записи сновидінь є складовою частиною польового щоденника Б. Маліновського, котрий дослідник вів, перебуваючи в експедиціях. Б. Тедлок у публікації «The New Anthropology of Dreaming» (1991) наголошує, що перехід від звичних інтерв'ю до самозаписів й обміну сновидіннями з аборигенами, який нині спостерігаємо в дослідницьких колах, свідчить про методологічні зрушення дослідження снів у царині антропології.

¹Ідеться, зокрема, про публікацію в «Етнографическом обозрении» (2006, № 6), у якій вміщено снотлумачні тексти (самозаписи) етнографа Ярликапова Ахмета [Ярликапов А. Сны этнографа, с.49].

У 1990–2000-х роках спостерігаємо як «автофольклорні» записи (Л. Іваннікової), так і такі, що здійснювалися в межах фольклорних експедицій (О. Бріцина, І. Головаха), де застосовувався метод суцільного запису з відтворенням контексту розмови між інформантом і записувачем. Серед експедиційних матеріалів 1994–2003 років, здійснених О. Бріциною та І. Головахою, є й снотлумачні тексти, опубліковані в збірнику «Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині (тексти та розвідки)» під назвою «Про віщі сні»: «Сон про чотири місяці», «Сон про чоботи», «Сон про горілку», «Про повернення мертвих уві сні», «Як Божа Матір уві сні приходила». Звертаємо увагу на діалогічну форму цих записів: сні розповідають в процесі невимушеної бесіди інформантів та записувачів. Публікуючи тексти снотлумачень, дослідники зазначають: «Оповідачка виявляє великий інтерес до тлумачення снів. Розмови на цю тему постійно й спонтанно зринають при розпитуваннях про різні незбагненні явища та події. Текст розповіді виділений з контексту однієї з таких розмов за сюжетною закінченістю та формальними ознаками» [58, с. 156]. Текстові кожного снотлумачення передують ремарки записувачів, що відображають контекст побутування усної снотлумачої традиції. Наприклад, «Сон про чоботи» супроводжує таке зауваження: «Оповідачка невимушено переходить до розповіді в процесі розпитування про віщі сні. Практично текст становить продовження попереднього» [58, с. 158]. У коментарях до тексту дослідниці роблять спробу класифікувати оповідання про сні (які вони називають «міфологічними меморатами») за сюжетними типами. Виокремлення таких сюжетних типів здійснено за показниками: Л. Сімонсуурі «Показчик типів і мотивів фінських міфологічних розповідей» (1991). В. Зінов'єва «Показчик сюжетів-мотивів билиць і бувальщин» (1987). У сучасній фольклористичній літературі спостерігається стійка тенденція до систематизації текстів міфологічних меморатів (билиць): «Ми будемо спиратися на класифікації Е. Померанцевої, В. Зінов'єва й С. Айвязан, запропонованих радянськими вченими в другій половині XX ст. (класифікація за персонажами й за сюжетами), називаючи «биличкою» коротку «забобонну» розповідь у формі

мемората чи фабулата, головним принципом викладу якого є установка на правду» [79, с. 348]. Характеризуючи «Сон про чоботи» з репертуару оповідачки М. Перепичай, І. Головаха пише: «Даний меморат пригаданий спонтанно, невимушено, в умовах відтворення, максимально наближених до спонтанних. Упевненість оповідачки в тому, що власні сні є найкращим прикладом того, як сні можуть віщувати майбутнє, робить цикл переказів про сні особливо яскравим, емоційно забарвленим та водночас сповненим традиційною символікою та атрибутикою. Кожна річ набуває при переказі тлумаченні снів М. Перепичай особливого значення, переломленого крізь призму традиційних уявлень та вірувань» [58, с. 440].

Матеріали, що стосуються снів та вірувань, пов'язаних з ними, були зафіксовані О. Бріциною, І. Колодюк, О. Боряк, Н. Гаврилюк у межах експедиції Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф МНС України в 2006 році на Рівненщині та в 2012 році на Київщині. Записи здійснювалися методом інтерв'ю з сегментами включеного спостереження (йдеться про включене спостереження в індукованому контексті, коли оповідач спонтанно вибудовує свою розповідь). Причому часто відтворювався й контекст самого запису, що впливало на результат подальших інтерпретацій таких текстів у процесі фольклористичного дослідження. Така методика давала змогу фіксувати плин наративів, що був наслідком комунікативної взаємодії слухача й оповідача. Отже, контекст створював і той, хто робить інтерв'ю, і реальна діяльність наратора – у результаті той самий снотлумачний сюжет може поставити в різних жанрових іпостасях: оповідь-меморат, оповідь-фабулат.

Окремі записи здійснювалися в експедиційних відрядженнях (2000-і), але не зі спеціальною метою фіксації снотлумачень: йдеться про О. Васяновича, який досліджував метеорологічні знання українців. Фіксуючи відповіді інформантів на запитання про дощ, сніг, блискавку і т. п., етнолог записував і снотлумачні оповідання, які безпосередньо стосуються цих явищ.

У сучасній снотлумачній практиці 1990–2000-х років спостерігаємо поживлення інтересу до друкованих сонників, серед яких вирізняється «Народний сонник», упорядкований М. Дмитренком (1991, 1995, 2005). Це популярне видання, цікаве з огляду на процеси формування так званої вторинної усної традиції, про яку писала англійська дослідниця Ф. Уїгзелл у статті «Вплив народного снотлумачення на сонники»: «Сонники стали настільки популярні, що навіть якщо вони й не вплинули істотно на народну традицію снотлумачення, то повинні були породити вторинну усну традицію в тих колах суспільства, які вже значно відірвалися від старослов'янської народної традиції снотлумачення» [406, с. 193]. Дослідниця спостерегла, що народна й книжна традиція тлумачення снів все ж залишаються різними, хоча слов'янські народні вірування допомогли сприйманню друкованих сонників. У виданнях «Народного сонника» упорядник М. Дмитренко вмістив як традиційні снотлумачення, так і запозичені з книжного снотлумачного репертуару. До першої групи снотлумачень належать опубліковані й архівні джерела кін. XIX – поч. XX ст. («Українські приказки, прислів'я і таке інше» М. Номиса, «Труди етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський Край» П. Чубинського, «Казки, прислів'я і т. п., записані в Катеринославській і Харківській губ.» І. Манжури, «Обряды и песни Лубенского уезда, Полтавской губернии. Записанные въ 1888–1895г.» В. Милорадовича, записи П. Мартиновича, Н. Присяжнюк, К. Попівської, П. Жолтовського, В. Кравенка), польові записи сучасних збирачів снотлумачного фольклору (І. Безручка, В. Вовкодава, Л. Іваннікової, Я. Музиченко, М. Дмитренка), окремо подано й «формульний тип сонника»¹. Сонник побудований за традиційним абетковим принципом (такі гасла як «абетка», «абажур», «вокзал», «екзамен», «ноти» запозичені упорядником з книжних сонників [69]. Окрім того, важливим складником цього збірника є снотлумачні наративи.

З метою простежити динаміку функціонування снотлумачної традиції 2015–2017 років було здійснено записи за «Програмою» К. Грушевської

1 термін упорядника

студентами Києво-Могилянської академії. Ці польові матеріали засвідчують стабільність української традиційної снотлумачної системи. Обстеженням було охоплено 9 областей України (Вінницька, Донецька, Житомирська, Івано-Франківська, Київська, Сумська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська).

1.3. Усні оніричні тексти в інтердисциплінарному просторі

Перші власне наукові дослідження сновидінь сягають часів античності, коли було розроблено їх детальну класифікацію та запропоновано поділ на типи («Онейрокритика» Артемідора). Короткий огляд снотлумачних досліджень цього періоду здійснив фольклорист М. Дмитренко. У вступній статті до «Народного сонника» дослідник подав перелік базових джерел, які є важливими для вивчення снотлумачних практик: Артемідор Ефеський «Тлумачення снів» (2 ст. до н. е.), Платон «Про пророчі сни» (427–347 рр. до н. е.), Арістотель «Про сни» [120, с. 3–6]. Детальний аналіз передісторії наукових досліджень сновидінь здійснив етнолог С. Соколовський у статті «Сновидна реальність – несвідоме російської антропології?» (йдеться про теоретика стоїцизму Хрисиппа, який у III ст. до н. е. написав трактат про онейромантику (ворожіння за снами); Посідонія, що вдосконалив класифікацію снів, створену стоїками; «Про дивінацію» Цицерона, у якій автором було виділено три типи снів (від богів, безсмертних духів і духу самого сновидця). Він звернув увагу на те, що снотлумачна традиція греків, а згодом і римлян відзначається розробленою снотлумачною термінологією: йдеться про сни-пророцтва («темні сновидіння», «ясні сновидіння», «сновидіння, послане божеством»).

Снотлумачення стали й об'єктом багатьох філософських праць. Платон й Арістотель, Р. Декарт і Т. Гобс, І. Кант і Г. Лейбніц, А. Бергсон, Б. Рассел і Д. Деннет, А. Айер і Дж. Мур розмірковували про співвідношення сну й дійсності, і про статус сновидіння як особливого модусу реальності [347, с. 5]. С. Соколовський розглянув фізіологічні концепції сновидінь, у яких значним здобутком вважається винайдення електроенцефалографії, завдяки чому було

виокремлено п'ять фаз сну (сновидіння пов'язано з фазою, яка атрибутується парадоксальною) [347, с. 7].

Порівняльне вивчення сновидінь і міфів було особливо плідним у 50-ті роки XX ст. Мірча Еліаде в студії 1956 року «Міфи, сновидіння і містерії» звернув увагу на те, що між всесвітами сновидінь і міфології існує зв'язок, так само, як існує подібність між постатями та подіями міфів і персонажами та подіями снів. М. Еліаде підтверджує, що в різних контекстах – сновидіннях, ритуалах, екстазах, міфології – присутні значення, які взаємодоповнюють одне одного й водночас близькі за структурою, їх можна вибудувати в pattern. Більше того: все, що розповідає нам такий pattern у своєрідному закодованому посланні, можна розшифрувати лише після того, як ми «розкодуємо» одне за одним окремі значення в їхніх власних системах координат, а потім зберемо їх у єдине ціле, бо кожен символізм «складає систему», і цю систему можна посправжньому збагнути, розглянувши всі випадки її застосування [130, с. 211]. Детально розглянувши структуру й функції міфів, М. Еліаде зробив важливу примітку про міф як взірцеву модель, зауваживши, що сон «не може підвищитися до подібного онтологічного режиму. Він не проживається людиною цілісно, а отже, не може перетворити окрему ситуацію на взірцеву, дійсну для всіх. Звісно, піддається розшифруванню, тлумаченню, після цього його зміст стає більш зрозумілим. Але коли його розглядати лише як сон, у його власному всесвіті, помічаємо, що йому бракує основних характеристик міфу: взірцевості й всезагальності. Він сприймається не як виявлення структур реального й не як розкриття певної поведінки, що заснована богами чи героями-цивілізаторами й тому вважається взірцевою» [130, с. 121].

Для осмислення зв'язків міфів і сновидінь важливою є й праця К. Леві-Строса «Структурна антропологія» (1958). У ній дослідник зазначив, що суть міфу не в окремих елементах, а в способі поєднання цих елементів. До того ж «справжні складові одиниці міфу становлять не поодинокі відносини, а «пакети» відносин, і лише завдяки комбінаціям цих «пакетів» складові частини набувають функціональної значущості» [197, с. 201]. Йдеться про те, що різні

спільноти мають міфи з однаковими сюжетами, ці різні, на перший погляд, історії є насправді варіантами одного й того ж міфу (як приклад, уявлення про «небесні сходи»). Маємо численну кількість снотлумачень, в основі яких простежується схожий міфологічний зв'язок. Один з таких прикладів наводить Інна Головаха в статті під назвою «Сни: провісник майбутнього чи згадка про минуле», де переказано сон, у якому оповідачка бачила сходи, «що йдуть до самого неба, по яких почала підійматися, за нею по цих самих сходах підіймався сусід (який у реальному житті хворів і вже не сподівався одужати). Коли піднялися вони нагору, то зрозуміли, що потрапили на той світ, де їх зупинив голос, який сказав, що для них ще рано приходити сюди. Вони повинні повернутися на землю. Розтлумачила вона цей сон як знак того, що її сусід не помре від хвороби, а невдовзі одужає. З подальшого переказу стає відомо, що як тільки вона переказала сон хворому, він і справді одужав» [92, с. 197].

Спостереження М. Еліаде, К. Леві-Строса ми використовуємо в нашому дослідженні українського усного снотлумачного наративу. Багатий матеріал для цих спостережень дають відповіді на «Програму» К. Грушевської, у яких простежується традиційна символіка снів, яка безпосередньо передана носіями народної традиції, і пов'язана з міфологічними ідеями. Як приклад – вище згаданий мотив «підіймання, піднесення чи політ душі». Сходження – це один з процесів, що маркує перехід з одного світу в інший. «Онтологічна мутація відбувається лише через ритуал переходу: справді, у традиційних суспільствах народження, ініціація, статеве зрілість, одруження, смерть є ритуалом переходу» [130, с. 209]. Маємо такі тлумачення оповідачів: «На гору лізти, то придвіщення трудности, – що ти думаєш робити; а як вилізеш, то – вже добре» [449, с. 144]. Наступна респондентка так описувала свою зустріч з майбутнім чоловіком: «Хоч-же жадного коня я не бачила. Він бере мене за руку й підвів до урвища, – гора сторч, як обрізана, а коло неї стоїть висока драбина. Побралися ми за руки й лізимо цією драбиною на гору. І так тяжко лізти, що я мало не впала. Він мене тримає за руку! – Всилу ми виграбались... А там – залізнична колія – рівна... З одного боку й з другого боку – ліс. Взявшись за

руки, ми пішли межи рельсів у далечінь. Здибавшись з своїм сучасним мужем після того сну, кажу я йому за той сон. А він каже:- «Глядіть, щоб не завязалося з нами!...». Отже, того-ж року, 12 Листопаду я віддалася за нього. Сама я так розуміла той сон: «кінь» (якого я не бачила у ві сні) розмова за якусь брехню (він розповідав мені про своє минуле життя); «Луч», «Снопи», «Трава» – балачка про сватання; «драбина» – разом лізти нею на гору та ще на прикру – спочатку буде тяжке життя. А вибралися на рівну колію та ще й ліс з обох боків – чужина й добре життя» [449, с. 127]. Як бачимо, цей межовий момент, що відбувається в процесі сходження, як і в міфах, так і в снах символізує перехід з одного стану в інший, зміну, рух.

Розробнику цієї «Програми», К. Грушевській, була добре відома психоаналітична теорія З. Фрейда. У вступі до «Програми» вона ніде не покликається на досвід Фрейда, хоча вказує на те, що новітня етнологічна наука звернула велику увагу на народні пояснення снів і на психологічні підстави утворення такого роду фольклору.

Окремої уваги заслуговують психоаналітичні студії сновидінь, основа яких була закладена З. Фрейдом та К. Юнгом: «Головне відкриття З. Фрейда – відкриття смислу сновидінь, що є ключем не тільки для самоопізнання індивіду, а й для самопізнання культур і суспільств» [347, с. 7]. С. Соколовський підкреслює, що саме специфіка асоціативних полів лежить в основі вражаючого різноманіття фантазій і образів сновидінь [347, с. 8]. Фрейдівська психоаналітична «стежка» спрямувала увагу дослідників у бік тлумачення символізму сновидінь. На думку Б. Херсонського, «саме проблема символіки й стала «містком» між різними психоаналітичними теоріями, а ще один комплекс проблем пов'язаний зі спільними елементами в символіці сновидінь та міфів» [423, с. 18].

Запропонована З. Фрейдом теорія несвідомого стимулювала дослідження архаїчних міфологій, завдяки яким, на думку М. Еліаде, учені отримали свободу герменевтичного дослідження символів, адже З. Фрейд стверджував, що «образи й символи несуть «повідомлення» навіть тоді, коли індивідум цього не

усвідомлює» [130, с. 42]. Однак поза зв'язком зі психоаналітичними теоріями відомі представники еволюціонізму Е. Тейлор і Дж. Фрезер звернули увагу на схожість символів і ритуалів у різних культурно ізольованих народів: «Їхні роботи впритул підходять до думки про те, що «константна символіка» – не плід уяви психоаналітиків» [423, с. 18].

У зв'язку з психоаналітичною теорією сновидінь З. Фрейда варто відзначити й студії І. Франка, який, за словами, С. Росовецького, мав на меті познайомити українське суспільство «з деякими способами й здобутками новішої психології спеціально на полі естетики, прикладаючи ті методи до нашого поетичного матеріалу» [341, с. 140]. Христина Ворон у праці «Іван Франко – дослідник сновидінь» відзначає, що питання позасвідомого, роль несвідомих психічних актів художньої творчості та особливості її функціонування в людському житті досліджував й І. Франко в студії «Із секретів поетичної творчості».

Функціонально-структуральне вивчення сновидінь, запропонував П. Богатирьов у 1930 році. У статті «Сни в переказах селян і в народній казці» дослідник розкрив механізм впливу народної оповідної традиції, зокрема її стилістики, мотивів, образів на розповіді про сни, заклавши теоретичні підвалини дослідження віщих снів у структурі казкової прози (у підрозділі 3. 1 «Віщий сон у наративній структурі народної казки» ми детально розглядаємо теорію П. Богатирьова).

Нові методологічні орієнтири в дослідженні снотлумачень були запропоновані Московською та Люблінською етнолінгвістичними школами (Є. Бартмінський, С. Небжеговська-Бартмінська, М. Толстой). Вивчення снотлумачень, на думку М. Толстого, варто починати «з усного народного пласта, який відрізняється від книжного більшою генетичною чистотою й цілісністю, а також давністю й стійкістю» [388, с. 304]. Дослідник вказав на першочергові завдання під час вивчення двох типів сонників (книжного й усного): до сонників, що побутують в усній традиції, варто застосувати порівняльно-історичний і ареологічний (географічний) методи дослідження На

підставі першого методу можна виявити як загальний давній репертуар («прарепертуар»), так й історичну закоріненість окремих національно забарвлених репертуарів. У дослідженні народних тлумачень сновидінь, як вважав М. Толстой, легко застосувати метод лінгвогеографії, що передбачає картографування значень окремих снотлумачень. «Такий науковий підхід, – зауважив М. Толстой, – дозволяє встановити й виокремити у слов'янському чи іншому світі окремі архаїчні зони, зони інтерференції, сфери контактів і шляхів впливу різних традицій» [388, с. 304]. Головними питаннями вивчення сонників дослідник вважав встановлення зв'язків між знаком-символом (предметом, особою чи дією), що з'явилися уві сні, й очікуваним результатом. Такий зв'язок встановлюється на підставі різних принципів: тотожності (горох-сльози), метонімії (рушник, полотно – до дороги), але найхарактернішим давнім принципом тлумачення снів є принцип перевертання значень символу-знаку (похорон – весілля). М. Толстой запропонував класифікацію народних уявлень про сон: 1. Сон, що протиставляється не-сну, повсякденному життю; 2. Сон – зворотна сторона зримого життя, реальність «навиворіт»; 3. Сон як смерть; 4. Сон як «той світ» (сон – відвідування «того світу», відкриття меж між «цим» і «тим» світом); 5. Сон як відкриття межі між теперішнім і майбутнім і в той же час теперішнім і минулим. Окремі знаки-символи сновидінь не підлягають згаданим принципам, тому для їх тлумачення варто залучити народні вірування і міфологічні уявлення. Один із таких прикладів – «покійник у сні – до дощу» – М. Толстой проаналізував із залученням широкого комплексу вірувань відомих у поляків, українців, білорусів і росіян. Переконливим доказом міфологічного зв'язку покійника з дощем виявилися слов'янські обряди під час посухи: «для викликання дощу на Поліссі поливали могилу потопельника водою, «щоб вода дійшла до покійника» (йдеться про те, що саме він дасть дощ)» [388, с. 309].

Усний та писемний сонники, а також типи снотлумачних практик зацікавили й польську дослідницю С. Небжеговську-Бартмінську. У монографії «Polski sennik ludowy» (1996) авторка тлумачить народний сонник як два роди текстів: мінімальний текст снотлумачення (МТС), що складається з тлумачення

сновидіння у формі простого речення (кінь-кавалер), а також весь комплекс мінімальних текстів, що утворюють словник символів сновидінь. «Текст сонника (МТС), – як зазначає С. Небжеговська-Бартмінська, – функціонує в різних комунікативних ситуаціях. Найтиповішою є тлумачення снів особою, що пояснює значення снів людині, якій сон приснився. Те, що виступає уві сні (образ), передує тому, що трапиться в реальності (тлумачення), отже, має прогностичний характер... Головна комунікативна мета тексту – прогнозувати майбутнє. Текст сонника виконує ще одну важливу функцію – функцію організатора людської поведінки» [488, с. 292]. Як і свого часу Б. Маліновський та Дж. С. Лінкольн, С. Небжеговська-Бартмінська звернула увагу на систему цінностей народної культури, яка проявляється в усному соннику. На її думку, такі цінності простежуються в системі бінарних опозицій: живий–мертвий, молодий–старий, ясний–темний, чистий–брудний. «В ієрархії народного інтерпретатора сновидінь, – підсумовує С. Небжеговська-Бартмінська, – на вершині народних цінностей є життя, кохання й згода. Вище стоїть та цінність, про яку згадують частіше і якій приписується ширше значення. Так, такими цінностями є здоров'я, нижче – шлюб – це насамперед цінність для молодих. Така структура цінностей дозволяє констатувати, що в свідомості носія народної культури на першому місці є практичні цінності, безпосередньо пов'язані з охороною життя» [488, с. 294]

Важливим етапом у вивченні усної снотлумачної традиції було їх вивчення під гаслом «антропології сновидінь». Ґрунт для власне антропологічного вивчення сновидінь, на думку С. Соколовського, був підготовлений фольклористами: вони «виділили оповідання про фольклорне сновидіння й сонник як особливі фольклорні жанри». Автор згадує публікації 1880–1890-х років, вміщені в «Етнографическом обозрении» і «Живой старине», Є. Романова (1889) «Досвід білоруського народного сонника» А. Балова «Сон і сновидіння в народних віруваннях» (1891), М. Нікіфоровського «Матеріали для народного сонника (Вітебської губернії)», Є. Ляцького «Матеріали для народного сонника (Мінської губернії)»,

С. Дерунова «Матеріали для народного сонника (Ярославської губернії)». Одним із власне антропологічних досліджень сновидінь була праця Джексона Стюарта Лінкольна «Сон у примітивних культурах», який першим з антропологів звернув увагу на соціальне значення сновидінь. Дослідник вважав, що сновидіння відображають певну «модель культури». С. Соколовський відзначає роль журналу «Dreaming», який об'єднав дослідників сновидінь з різних дисциплінарних традицій – антропологів, психологів, соціологів і т. п. Тема сновидінь залишається актуальною в антропологічній науці й нині, про що свідчать численні дослідження, надруковані у відомих антропологічних виданнях – «American Antropologist», «Antropology Today», «Ethnology», «Journal of American Folklore», «Journal of Cross-Cultural Psychology», «Southwestern Journal of Antropology», «The Journal of Religious History» та ін. [347, с. 18].

Огляд методологічної бази вивчення сновидінь подає й англійська дослідниця Б. Тедлок у статті «Бікультурне сновидіння як міжособистісний комунікативний процес, відзначивши метод інтерв'ю та опитування, контент-аналіз, якими користувалися вчені до 1970-х років. Згодом антропологи стали використовувати якісніші методи, які вимагали «включеного спостереження», під час якого вони зі своїми інформантами обмінювалися розповідями про сни й способами їх тлумачення [374, с. 18]. Дослідниця наголошує, що розповідання снів – метод освоєння культури й підтвердженням є тривалі польові дослідження Жемми Оробіт Каналь у Південній Африці, як і праці Жана-Гюї Гулі й Марі-Франсуази Гедон у Північній Америці [374, с. 18].

У російській фольклористичній літературі про снотлумачення вирізняються дисертаційні дослідження 2000-х років – О. Живіци (2004) та Є. Сафронова (2008), оскільки є спеціальними студіями снотлумачних оповідань. Як зазначає О. Живіца, «інтерес до таких незвичайних, наповнених особливим змістом снів, способів їх трактування з'явився в етнографів ще в ХІХ ст., у цей час здійснюються спроби складання так званих сонників. Але постійний інтерес до розповідей про сни виник у вітчизняній фольклористиці

лише в 90-ті роки XX ст. З цього часу в науковому середовищі починають обговорювати, які сні слід відносити до фольклору, які саме різновиди сновидінь можуть стати частиною традиційно-культурного універсуму, чи визначати жанрову природу снів, співвідношення оповідань про сні з билицями й казками та багато-багато інших» [249, с. 202]. У праці «Усна народна снотлумачна традиція: на матеріалі розповідей про сні» О. Живіца розглядає усні снотлумачні оповідання як особливу тематичну групу билиць, аналізуючи їх символіку, просторово-часові особливості та систему персонажів. Джерельною базою цієї дисертації (як і дослідження Є. Сафронова) стали снотлумачні оповідання, зафіксовані в 1990–2000-х роках. У праці Є. Сафронова «Розповіді про інобутні сновидіння в контексті російської неказкової прози» узагальнено досвід фольклорного вивчення снотлумачень XIX–XX ст. Автор порушив актуальну проблему диференціації оповідань про сні – від «разового» тексту до власне фольклорного. Є. Сафронов схарактеризував жанрові особливості оповідань про сні, їх структурно-семантичну організацію, враховуючи специфіку функціонування цих текстів у контексті фольклорної прози. Дослідник зазначив, що саме прагматика оповідань про сні (як й інші критерії класичної семантичної тріади – семантика / синтактика / прагматика) – дозволяє говорити про них як про фольклорне явище. Розповіді про «інобутнє сновидіння», на думку Є. Сафронова, продукуються разом з текстами, які він називає «біографічними поминальними наративами». Спираючись на матеріали, зафіксовані методом включеного спостереження, Є. Сафронов підсумовує: «Розповідання снів є невід’ємною частиною вербального супроводу поховально-поминального комплексу» [323].

Дослідники початку XXI ст. звернули увагу на снотлумачення як на «особливу форму фольклорно-міфологічного пізнавального механізму, що безпосередньо впливає на формування традиційної картини світу, що в контексті з іншими профетичними жанрами (прокляттями, ворожіннями) утворює обширний пласт етнічної культури» [342, с. 8].

Феномен сну й сновидінь є й об'єктом сучасних культурологічних досліджень. Так, Є. Рабінович у дисертаційній праці «Сон і сновидіння як феномен культури» (2011) розглядав сновидіння як «механізм культури» традиційних спільнот (зокрема, північно-бурийського регіону – Тибету, Монголії, Бурятії). У монографії «Сни Пробуджених: сон і сновидіння в культурі, релігії, політиці Тибету» дослідник зауважив, що в гуманітарних науках сформувалося тлумачення сну не лише як індивідуально-психологічного, а й культурного феномену. Дослідник звернув увагу на особливості функціонування усних снотлумачних практик у традиційних суспільствах, що дає підстави для висновків про культурну модель сновидінь: «Вивчення сновидінь як у формалізованих формах (стандартизовані й піддані ідеологічній обробці описи сновидінь у писемних текстах), так і в невідрефлексованій живій усній традиції – дозволяє виявити культурну модель сновидінь конкретної спільноти й вийти на рівень теоретичних узагальнень» [302, с. 5]. Виявляючи евристичний потенціал сучасних методологічних підходів до вивчення сну й сновидінь, Є. Рабінович зробив короткий огляд історико-філологічних досліджень усної снотлумачної традиції. Автор вказує на класичні праці, у яких проаналізовано античні практики інкубації, вважаючи їх початком наукового осмислення «антропології сновидінь». Однією з них є праця Е. Доддса «Греки і ірраціональне».

Сновидіннями цікавилися й дослідники Старого Завіту, серед яких помітною є праця київського вченого П. Светлова «Пророчи чи віщі сні» (1892). Сходознавці також звернули увагу на сновидіння та на їх роль у політичних процесах – цьому присвячена праця І. Большакова «Визначення й тлумачення снів у Давньому Єгипті (історико-філософський аспект)» (2007). Є. Рабінович згадує й студії, написані в межах історичної антропології. Це насамперед праці істориків, школи «Анналів», що зацікавилися оніричною практикою європейського Середньовіччя. Знаковими серед них є студії Ж. Ле Гоффа «Середньовічний світ уявного», «Народження чистилища». Названі дослідники, за висновком Є. Рабіновича, показали, що межа між сном і реальністю є надто

тонкою. Оглядаючи польові етнографічні дослідження сновидінь, які розпочалися в російській імперії з 1880-х років, Є. Рабінович підсумовує: «За 100 років, які минули з тих пір, у межах етнографічних і філологічних польових досліджень був накопичений значний фактичний матеріал, однак більшість праць або не виходить за рамки описовості, або переважно присвячена ролі мотиву сну в різних літературних і фольклорних текстах» [302, с. 16]. Серед тих, хто прагне подолати традиційний описовий підхід, Є. Рабінович називає О. Панченка, Т. Молданову, М. Лур'є, М. Толстого, С. Толстую.

Важливий для нашої теми огляд досліджень сновидінь, здійснений у межах культурної антропології. Такі дослідження були розпочаті представниками британського еволюціонізму Е. Тайлором та Дж. Фрезером. Саме з праці Е. Тайлора «Первісна культура» (1871), за висновком Є. Рабіновича, розпочалося серйозне антропологічне вивчення сновидінь: «Французький філософ і антрополог Л. Леві-Брюль, – зазначає Є. Рабінович, – піддав критиці підхід Тайлора і Фрезера, не погоджуючись із тим, що «дикуни не відрізняють сну від реальності» [302, с. 19].

Функціональний метод дослідження сновидінь запропонував Б. Маліновський, звернувши увагу на складний соціальний контекст, у якому вони циркулюють: «Застосування цього методу до культури сновидінь тубільців Тробріанських островів дозволило Маліновському зробити ряд висновків про зв'язок сновидінь тубільців із соціальною структурою їх спільноти й шлюбними стосунками» [302, с. 121]. Розвідка Дж. С.Лінкольна про «культурну модель сновидінь» 1935 року написана на матеріалах снотлумачень американських індіанців навахо. Дослідник, здійснивши соціокультурний огляд розповідей снотлумачних джерел, запропонував термін «культурно зумовлені сні» – його підхід виявився досить продуктивним. Ідеї Дж. С. Лінкольна в межах семіотичного підходу згодом розвинув Ю. Лотман у праці «Культура і вибух» (параграф «Сон–семіотичне вікно»). Він зауважив, що «кожен бачить у снах відображення своєї мови..., тобто, того типу культури, до якої належить». У межах семіотики культури розглядав сновидіння й відомий філолог, лінгвіст,

історик мови й культури Б. Успенський. У праці «Історія і семіотика» автор проводить аналогію між сприйманням історії й сприйманням сну та стверджує, що наведена паралель є цілком природною й навіть закономірною: у цих явищах можуть проявлятися одні й ті ж механізми сприйняття, узагальнення й переживання, «якщо погодитися з тим, що сон моделює наші уявлення про іншу дійсність (у найширшому сенсі) і якщо взяти до уваги, що історична свідомість так чи інакше має справу з потойбічною реальністю (знову-таки, у широкому сенсі)» [408].

Вивченням сновидінь на матеріалі масової культури займався Л. Гоц. Дослідник спостеріг, що характерним явищем цієї культури можна вважати процес інтеграції двох «віртуальних» реальностей: комп'ютерної й сновидної: «Сновидіння (чи ідея сновидіння) стає ігровим полем, на якому здійснюється гра в сакральне (на противагу архаїчним сакральним ритуалам і практикам)» [95, с. 306].

Перспективність дослідження сновидінь як об'єкта когнітивної лінгвістики відзначають Геннадій Берестнев та Анна Цветкова в статті «Портрет сновидця: до проблеми мови як знакової системи сновидінь» (2013). Автори вказують, що «... під час досліджень мовних описів сновидінь можна перейти до конкретного аналізу їх образних структур, що часто корелюються з символічними формами культури або відомими міфологемами, а від них – і до аналізу глибинних змістів людської ментальності, найбезпосереднішим чином, що пов'язаний зі сферою несвідомого. Іншими словами, у цьому випадку мова також відкриває доступ у сферу людської когніції, але не прямо, а в переломленій образності сновидінь» [49, с. 8].

Онейрологічній проблематиці присвячені й праці з філософської антропології – у них зроблено спробу застосувати понятійний апарат філології до проблем онейрології (йдеться, зокрема, про дисертаційне дослідження О. Львова «Феномен сновидінь у філософській антропології» (на матеріалі античної філософії) (2007)). Філософи як і фольклористи, звернули увагу на

комунікативну функцію сновидінь, розглядаючи її в контексті зв'язків сновидця з потойбічною реальністю [455].

Методологічні засади, вироблені в процесі осмислення усного снотлумачного досвіду в межах культурної та соціальної антропології, філософії, літературознавства, лінгвістики, історичної антропології, значно розширили дослідницькі горизонти фольклористичних студій, що на початку ХХІ ст. зусиллями нового покоління вчених пропонують нові підходи до тлумачення снів як феномену культури.

РОЗДІЛ II

СНОТЛУМАЧНИЙ НАРАТИВ У КОНТЕКСТІ ФОЛЬКЛОРНОЇ КУЛЬТУРИ

2.1. Снотлумачний наратив у системі усної комунікації

Сьогодні інтерес до наративу виникає в межах найрізноманітніших підходів. А наратологію, об'єктом дослідження якої і є наратив, можна назвати однією з базових гуманітарних дисциплін, що цікавиться майже всіма сферами людської діяльності. Наратив вивчається і як контекстуально орієнтована інтерпретаційна стратегія [373]. В. Шмід, представник наратологічного підходу у філології, так визначає мету наратології: «На відміну від традиційних типологій, що належать майже виключно до жанру роману чи оповідання й обмежуються сферою художньої літератури, наратологія ... прагне до відкриття загальних структур всіляких «наративів», тобто оповідних творів будь-якого жанру й будь-якої функціональності» [453, с. 8]. І. Папуша, узагальнюючи досвід досліджень з наратології, виокремлює три фази розвитку цієї науки: «Перша розпочалася в середині XIX ст. в Європі та США й відзначалася акумуляцією знань про наратив, які походили з таких джерел, як нормативна риторика й поетика, практичне знання романістів і спостереження літературних критиків. Цей період накопичення знань тривав до середини XX ст., і вчені оперували здобутими концепціями, організовуючи їх під різними назвами й гаслами». Друга фаза позначається виокремленням наратології як окремої дисципліни, назву якої ввів Цветан Тодоров у праці «Граматика Декамерона» (1969), а Жерар Женетт надав їй чітких концептуальних обрисів. Ключовим моментом для початку третьої фази, що триває від 90-х років і до нашого часу, є так званий «наратологічний поворот», тобто «широка експансія наратології в інші дисципліни – теологію, психологію, соціологію, історію, право» [279]. Девід Герман, найменувавши третій етап розвитку «посткласичною наратологією», у передмові до своєї знакової праці «Наратології: нові перспективи наративного аналізу» окреслив поле функціонування цієї дисципліни: «Не будучи більше галуззю структуралістської теорії літератури,

наратологія тепер може означати будь-який підхід до вивчення наративно організованого дискурсу, будь то літературний, історіографічний, конversaційний, кінематографічний або будь-який інший тип» [300].

Саме завдяки набуттю наратологією трансдисциплінарного та транстекстуального статусу ми можемо застосовувати науковий інструментарій теорії оповіді й у сфері фольклористики, зокрема, досліджуючи усні снотлумачні наративи. «У межах наратології, – як відзначила Ю. Турушева, – було здійснено величезну кількість спроб визначити поняття «наратив», передусім звертали увагу на його структурні особливості» [402]. Піонером у дослідженні наративних структур вважають В. Проппа, але структуралісти вивчали наратив без урахування широкого культурно-історичного контексту, вказавши на важливість наративу в структуруванні людської пам'яті й спілкування. Відгомін цього підходу відчувається в окремих сучасних тлумаченнях наративу: «наратив – це назва певного ансамблю лінгвістичних і психологічних структур...» [192, с. 29]. І. Троцук у праці «Наратив як міждисциплінарний методологічний конструкт у сучасних соціальних науках» наголошує на тому, що наратив важливо інтерпретувати з точки зору тих контекстів, які його формують, адже «локальний репертуар наративних форм переплітається з більш широким культурним набором дискурсивних порядків, які визначають, хто яку історію розповідає, де, коли й кому» [61], а сам «аналіз наративів заснований на ідеях інтертекстуальності (усе, що автор дізнався до створення свого тексту, мимоволі й несвідомо проривається в його “творіння”), множинної інтерпретації та невіддільності тексту від контексту, який диктує його оцінку» [398, с. 63].

Ми орієнтуємося на визначення наративу, запропоноване в статті Н. Євстегнесвої та О. Оберемко «Моделі аналізу наративу»: «Під наративом розуміємо будь-який розповідний текст, функція якого – інформувати адресата про події» [133, с. 95]. Однак це визначення не охоплює весь комплекс контекстно-функціональних особливостей усного снотлумачного наративу, тому враховуємо й пропозиції дослідників, які звертали особливу увагу на механізми

усної трансляції текстів. Важливим є зауваження В. Зав'ялова про те, що в «“живій оповіді” відбувається своєрідне об'єднання інформації про події людського життя з міфологічними уявленнями (якщо людина може говорити неправду, то міф, як “мова богів”, ніколи не обдурює)» [147]. З огляду на нашу тему враховуємо й визначення наративу, запропоноване в «Навчальному словнику термінів реклами й паблік рілейшинз»: «Наратив» – це усне оповідання у всьому розмаїтті його проявів: випадки з життя, страшні й смішні історії, тлумачення снів...» [257]. Важливо мати на увазі й те, що обсяг поняття «наратив» має тенденцію до розширення: це не тільки текст, що автономно існує, а й комунікативний акт, це не тільки монолог, а й діалог, як вербальний, так і візуальний.

У працях сучасних фольклористів активно функціонують терміни, пов'язані з поняттям «наратив»: «усний наратив», «фольклорний наратив», «усний фольклорний наратив», «міфологічний наратив», «агіографічний наратив», «релігійний наратив», «наративні замовляння», «натальний наратив», «сміховий наратив», «анекдотичний наратив», «міський наратив», «міський локальний наратив», «сільський наратив», «топонімічний наратив» .

Так, термін «усний наратив» зафіксовано в праці Н. Панченко («Російський політичний фольклор. Дослідження і публікації» (2013)) та О. Бодрової, І. Разумової («Локалізація усних наративів саамського фольклору на території Кольського півострову (до питання про географічний принцип складання покажчика саамських фольклорних сюжетів)» (2015)). На усний наратив звертають увагу й українські фольклористи, зокрема О. Лабащук (монографія «Натальний наратив і усна традиція: синтактика, семантика, прагматика» (2013)). Авторка визначає структурні особливості натального наративу, характеризує сферу його функціонування. Л. Іваннікова у статті «Фольклоризація усної історії як механізм збереження історичної пам'яті народу» (2014) вживає поняття «усноісторичний наратив».

Використовує цей термін і російська фольклористка І. Веселова («Жанри сучасного міського фольклору: оповідні традиції» (2000)). До того ж авторка

застосовує й термін «міський наратив». Поняття «міський локальний наратив» виокремлює М. Лур'є в однойменній праці (2014). С. Штирков у монографії «Перекази про іноземну навалу: селянський наратив і міфологія ландшафту (на матеріалах Північно-Східної Новгородщини)» (2012) застосовує термін «селянський наратив».

Терміном «фольклорний наратив» послуговується С. Алпатов («Оповідна структура легенди (книжні джерела й поетика фольклорних сюжетів про спокусу» (1998)), а також І. Павленко, розглядаючи проблеми жанрового «розмежування» фольклорної прози в праці «Міфологізація історичних постатей у фольклорній прозі запорізького регіону» (2001). Термін «фольклорний наратив» відзначаємо в низці праць вітчизняних та зарубіжних дослідників: І. Лемешкіна («Балтійська “байка” в складі хронографа 1261 року. Фольклорний наратив про Совію» (2009)), О. Микитенко («Міжнародний симпозіум із фольклорних наративів» (2012)), О. Кузьменко («Епізод як структурна домінанта фольклорних наративів про Першу світову війну» (2012)), «Образ матері у фольклорних наративах про голодомор» (2013)), О. Івановської («Комунікативна природа фольклорного тексту» (2012) та «Варіативність як функціональна категорія фольклорного наративу» (2013)), Л. Халюк («Сучасний фольклорний наратив: історія дослідження» (2016)).

Термін «фольклорний наратив» є вже усталеним у світовій практиці, що засвідчує існування міжнародних комісій з вивчення народного наративу: Мережа з фольклорних наративів («Belief Narrative Network») та «Замовляння – виконавці та ритуали» («Charms, Chrmers and Charming»), що діють у межах Міжнародного товариства з вивчення фольклорних наративів (The International Society for the study of Narrative (ISSN) [233, с. 109]. Поняття «усний фольклорний наратив» знаходимо в праці Дж. Меррілл «Фольклористична основа книги Віктора Шкловського “Про теорію прози”» (2015). У збірнику «Нотатки до проблеми “наратив у фольклорі й психіатрії”» (2016) функціонує термін «наратив фольклорний». Наведемо ще й інші термінологічні паралелі поняття «усний снотлумачний наратив»: «міфологічний наратив» (А. Греймас,

«До теорії інтерпретації міфологічного наративу» (1985)), «топонімічний наратив» (О. Бєлова, «Назви сіл Полісся і топонімічні наративи» (2005)), «народний агіографічний наратив» (А. Мороз, «Народна агіографія: джерела, сюжети, наративні моделі» (2010)), «релігійний наратив» (А. Панченко, «Народна релігія і релігійний фольклор в Росії»), «наративні замовляння» (Х. Пассалис, «Міф і грецькі наративні замовляння: паралелі й взаємопроникнення» (2011)). Л. Мушкетик «народним наративом» номінує казки в монографії «Персонажі української народної казки» (2014). У фольклористичній літературі функціонують також терміни «анекдотичний наратив» (Н. Панченко, «Російський політичний фольклор. Дослідження і публікації» (2013)), «сміховий наратив» (І. Кімакович, «Сміховий дискурс фольклорної та наукової типів свідомості в культуральному ландшафті постмодерну» (2015)). О. Бєлова та В. Петрухін зазначають, що сучасна фольклорна текстологія передбачає комплексне вивчення фольклорного наративу й книжних легенд («Фольклор і книжність» (2008)). Деякі фольклористи не застосовують термін «наратив», досліджуючи снотлумачний фольклор, а користуються терміном «розповідь про сон» (О. Панченко, «Сон і сновидіння в традиційних релігійних практиках» (2001), Н. Трушкіна – «Розповіді про сні» (2001)) або використовують їх як синонімічні (Н. Симоненко – «Наративна пісня в китайській лінгвокультурі» (2015), А. Школдіна – «Розповіді сновидінь і їх тлумачення як елемент міжособистісної комунікації: на матеріалі розповідей про сні на території верхнього Дону» (2013)). М. Лур'є та І. Разумова в праці «Аналіз структури усних демонологічних розповідей як етап систематизації їх сюжетів» паралельно застосовують такі терміни: «усне оповідання», «усний наратив» та «фольклорний наратив».

Термін «наративна пісенність» вживає С. Грица, характеризуючи духовні вірші та псалми. Балади дослідниця визначає як пісенні наративи, підкреслюючи саме їх сюжетність [99, с. 106, 117]. Співаним наративом соціального характеру називає українські народні думи М. Дмитренко [118,

с. 32]. У «Короткому словнику етнографічних і фольклорних понять і термінів» до народного епосу зараховують «усі види прозового й поетичного пісенного наративу» [182, с. 87]. Можемо фіксувати специфічні наративні форми, які проявляються у сфері сновидінь. Серед них є «наративне видіння», яким оперує Л. Соболева в праці «Усна й рукописна традиції апокрифічного сюжету “Сон Богородиці”»: «Наративне видіння використовується, подібно до біблійного тексту, під час виконання християнського обряду (сповідь, передсмертне покаяння, молитва)» [344, с. 230].

Підсумовуючи, звертаємо увагу на вислів О. Кузьменко з приводу стратегії дослідження усних наративів, яку спостерігаємо в українській фольклористиці: «Як об'єкт дослідження усні оповідання, автобіографічні оповіді у формі меморатів, фабулатів чи переказів, які входять у силове поле терміна «фольклорний наратив», стали плідним матеріалом для вирішення широкого спектру проблемних питань соціологів, істориків, етнологів, етнопсихологів, лінгвістів. Очевидно, що кожна із дисциплін виробила чи формує свою методологічну базу дослідження сучасних сюжетних текстів, які належать не тільки індивідуальному досвіду особи, але головно є відтворенням (або творчим повторенням) досвіду колективного, у якому синтезувалися загальнокультурна та комунікативна інтенції оповідача» [186]

Як уже відзначалося у вступі до дисертації, ми вважаємо усним снотлумачним наративом онейричну оповідь, що виникає в процесі комунікації, результатом якої є текст, сформований згідно зі стереотипними моделями традиційної культури.

Дослідники сновидінь наголошують, що «розповіді про сон є особливою сферою традиційної вербальної культури» [400, с. 143], оскільки «єдиний критерій сновидіння – це розповідь про нього, і тому поняття сновидіння є похідним не від психічного досвіду того, хто спить, а від розповіді того, хто прокинувся» [275, с. 10]. Отже, «будь-який дослідник має справу лише з наративом-розповіддю, яка спрямовує його до вивчення тексту цієї розповіді, її виникнення, динаміки, структури і семантики» [218]. На особливості

розповіді про сон у комунікативних системах звернув увагу Ю. Лотман, який зауважив, що переказати сон так само складно, як, наприклад, переказати своїми словами музичний твір. Ця «непереказуваність» робить будь-яке його запам'ятовування трансформацією й багатозначним засобом збереження традиції. [212, с. 225]. Т. Ільїна й А. Топорков у праці «Міфологічне в житті сучасного північноросійського села» відзначають: «...великою мірою розповідь про сновидіння має характер наративу, що описує деяку подію» [161, с. 2]. Саме наявність події є «стрижнем наративу, що усвідомлюється як переміщення персонажу через топографічну, прагматичну, етичну, психологічну чи пізнавальну межу семантичного поля...» [233, с. 8]. М. Ян відзначає, що всі наративи – це історія, а «історія – це послідовність подій, які містять персонажів. Відповідно, наратив – це форма комунікації, яка визначається послідовністю подій, спричинених і пережитих персонажами» [141, с. 14]. Те, що наратив – не тільки структура, нав'язана подіями, а й складно організований комунікативний акт, підкреслює і Г. Жиличева.

Ми усвідомлюємо, що «наратив не зводиться до формального поєднання рівнів сюжету й оповіді, зумовленого тільки лінгвістичними закономірностями або когнітивними особливостями психіки людини, а є вираженням певної інтенціональності, архітектоніки, комунікативної моделі» [141, с. 19].

Отже, ще однією центральною ознакою наративу, на відміну від оповідання, є комунікативний акт, тобто нарація. «Нарація є особлива інтенція того, хто говорить. Наративна інтенціональність висловлювання полягає у зв'язуванні двох подій – референтної (тієї, що повідомляється) та комунікативної (саме спілкування як подія) у цілісний художній, релігійний, публіцистичний твір, тоді коли ні перша (фабульна подія), ні друга (текстоутворююче мовлення визначеної композиційної форми) самі по собі – без посередництва наративного акту – не могли б бути кваліфіковані як художні, релігійні і т. д.» [405, с. 8]. В. Тюпа в праці «Нарис сучасної наратології» вказав на специфічний спосіб текстотворення наративу, на його подвійну подієвість (йдеться про подію, про яку розповідають, і про подію самої розповіді). Отже,

дослідження наративу спрямовує фольклористів на вивчення комунікативної природи текстотворчого освоєння подій. Сам процес розповідання ще не є наративом, адже наратив – це текстопороджуюча конфігурація двох рядів подієвості – референтного та комунікативного.

Досліджуючи усну снотлумачну традицію, ми надаємо перевагу застосуванню терміна «наратив» на противагу терміну «оповідання», оскільки звертаємо увагу не лише на тексти сновидінь (події, які передає інформант), а й на комунікативний акт, що відбувається під час розповіді.

Враховуючи контекстно-комунікативний аспект снотлумачного наративу, ми можемо простежити, як функціонують розповіді про сон у природному середовищі, яка їх роль та механізми транслювання у фольклорній традиції. Для прикладу наведемо декілька відповідей на перше запитання «Програми збирання матеріалів до українського народного сонника» К. Грушевської, які демонструють специфіку комунікативної ситуації, у якій важливим фрагментом є розповіді про сні: 1) Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сні людям за гроші, або в приятельській прислузі? «1. На Старосіллі, а також в цілому Троянові людей спеціалістів, якіб пояснювали людям сні за гроши, або в приятельській прислузі немає. Що кому присниться, то здебільшого жінки сходяться на вулицях і розказують одна одній свої сні і зараз же роблять свої висновки [449, с. 82]; «б) Нема. Сусіди самі між собою балакають про сні» [449, с. 80]; «в) В селі Станішівці сні пояснює сама ж Самонюк, але не за гроши, а так в товаришській бесіді, як приходять дівчата й питають то й каже» [449, с. 84]; «В нашому селі є такі, що все знають, бо вони примічають усе, от, наприклад, стара Людвічка. Вона все знає і може всякий сон розтолкувати. Гроші за це вона нікоде не бере. Її й просити не треба, бо вона, як розбалакається, то тоді вона все й сама розскаже» [449, с. 92].

Досвід фіксації снотлумачень, породжений спостереженням за живим спілкуванням, засвідчує, як саме твориться цей наратив. Окремі запитання «Програми» спрямовані на створення ситуації, у якій розкривається комунікативна природа наративу. Сучасна українська дослідниця Т. Величко

навіть виокремлює специфічне «наративне інтерв'ю», завдяки якому можна виокремити усні снотлумачні тексти з потоку живого мовлення [70]: «Сон Ф. Самонюк (снилось у 21 році). Так що снилось мені ніби біля Миколаївської криниці в Скоморохах, жито по дві сторони. Леву сторону всю вищупали якісь птиці чи що, хтось вищупав так що пуста солома осталась. А по правій стороні на схід сонця дуже гарне жито повне залишилось. «І от як я цей сон собі після розгадала (тільки торік) а то все думала раніше не можна було». І так що ми зараз же (півроку після сну чи менше трохи) почали давати продналог житом все отдали тільки 1 пуд осталось, їдна солома. От значить все з нас вищупали як мені снилось А чого ж це по другий бік гарне жито було? От же потім почали грішми брати і зараз теж от і не все вищупали, бо грошима краще платити що продамо і віддамо але й нам досить залишається. «Ну то скажіть тепер баришні ви образованні, як ви думаєте чи так я цей сон розгадала чи ні?». Ніна і Пріся: «Ну да так певно бо виходить все правдиво». Спочатку Самонюк нічого не хотіла казати навіть того що питали. Шож вам казати з старого був чоловік у мене п'яниця поганий, пив мене бив, жизнь погана то цеж вам не треба. Що було то пройшло, а що буде будимо бачить. А потім і сама говорила як другий раз прийшли і обіцяла про своє життя написати. (Вже написано) [449, с. 86]; «- Коли я розповів Г. Я., яко своєму приятелеві про те, що збирано відомости про «Сни» на це він сказав: 1. – Я маю 78 років. Скажіть міні, що то значе – я–ж людина цілком розвинена у віщі сни не вірю, але скільки живу на світі, як тільки мені присниться болото – зараз уже й матиму прикрість?!- Більше болото – більша прикрість, менше болото – менша й прикрість. 2. Був і такий випадок: коли я був за окружного, то мусив за хабарі звільнити окружного наглядча Загоравського. – Цей останній, скорившись виїхав з моїх очей. З того часу я вже ніколи його не бачив, але як тільки він міні присниться, то після того я завжди матиму прикрість. Через що це так?» [449, с. 94–95]. «В той час, як мною провадився цей запис, то пасербиця оповідачева - особа років 23, почала з «дядьком Максом» (так вона звала вітчима) сперечатися, що мовляв, сни, то це – глупство! Але «дядя Макс» рішуче відповів: - Коли я розповідаю, то ти не

даєш віри а в свої власні сни, то – віриш. Максова пасербиця заперечливо хитнула головою й додала: А що ви думаєте? Міні за пів року до тієї події, яка потім відбулася в натурі, снилося: сниться міні велике поле – там дуже стреляють! ... Над головами літають аероплани – спереду червоне військо, а ззаду польське ... Величезний дим – страх великий! ... І потім дим розвіявся – стало ясно –весело ... Я поруч з своїм мужем вийшла з того нещастя... Всі інші товариші попали в полон, крім мене та мого мужа, - я його звідти вивела... Поле незнайоме – на йому я ніколи не була. Цукор, сукна, що товариші погубили, лежали на полі – вози – в болоті ... І що-ж? Через пів-року я їду тим самим полем, а поруч мене – мій муж, бо він був у війську. П'ять червоних штабів скупчилось у одному місці ...Багацько наших попало в полон до поляків, лише я втягла чоловіка за карок у незнайому хату й тим позбавила його від полону. І так міні стало тоді весело та ясно, як уже прийшла я до Житомиру [449, с. 97].

Саме «...ситуація пригадування й розповіді сновидіння надає йому форму наративу чи символу; вже на цій стадії сон отримує статус незалежної фольклорної одиниці. У подальшому й сон-наратив, і сон-символ може бути інкорпорований у більш складну систему вірувань, обрядодій і т. п.» [275, с. 12] Для фольклористів оповідання про сни становлять особливий інтерес і вважаються перспективними для дослідження, оскільки перекази снів, як правило, «вмонтовані» в ширші наративи, що супроводжуються різними коментарями» [214, с. 27].

Отже, коло усних оніричних текстів не можна окреслити межами одного жанру – навпаки, варто говорити про цілий набір різних жанрів народної прози (билиці, казки) [323], народні повір'я (вербалізовані вірування) [214], елементи ритуально-мантичних практик [214], вивчення яких допоможе визначити місце досліджуваних наративів у контексті традиційної культури [359].

Досить складним є питання фольклорної природи снотлумачних наративів. Важливо простежити, як відбувається перехід індивідуального переживання сну у сферу фольклорного буття. Це явище є складним для

аналізу, тому що існує низка перехідних форм між текстами, які є на межі між індивідуальним і загальним (фольклорним). Це питання чи не вперше порушив П. Богатирьов у статті «Сни в переказах селян і в народній казці». Дослідник, розглядаючи польові записи сновидінь, зроблені ним в Архангельській губернії 1916 року, звернув увагу на те, як сни окремої людини під впливом народної оповідної традиції стають фольклорним текстом: «Всі ті описи снів, зважаючи на їх розробленість, уперше були розказані не мені, і сам оповідач не помітив того, що вони зазнали впливу не тільки стилістики народних оповідань, у них виявилися включені цілі мотиви із народних оповідань. Однак навіть якщо неможливо зафіксувати сни точно, такі описи сновидінь цінні. По-перше, тим, що є цікавим матеріалом для вивчення народних вірувань, оскільки разом з оповіданням про галюцинації фіксуються й деякі риси народної віри, які вказують на те, що сьогоденне індивідуальне видіння, зокрема й сни, перебувають у тісній залежності від уявлень колективу, і стають так само набутком колективної віри. По-друге, вони цінні тим, що описують, як індивідуальні сни послідовно змінюються під впливом народної стилістики» [54, с. 105].

Фольклорність наративів досліджував і А. Мороз у праці «Народна агіографія: джерела, сюжети, наративні моделі», зауважуючи, що вона пов'язана виключно з середовищем виникнення й побутування фольклорних текстів [241]. Серед критеріїв «фольклорності», які виокремлює А. Мороз, є повторюваність: «Якщо тексти не просто з одним, але з однаково переробленим сюжетом, у який внесено низку значних змін, побутують як стійкий текст, відтворюються багаторазово різними людьми, – це безсумнівний привід зарахувати його до сфери фольклору» [241]. Прикладом, який активно побутує в снотлумачних практиках і на початку XX ст., і в XXI ст., є розповіді про сон, у яких фігурує образ місяця. Це засвідчують матеріали 1920-х років та сучасні польові записи студентів Києво-Могилянської академії, зібрані за «Програмою» К. Грушевської: «е) Як присниться місяць дівчині – то на жениха, а як батькам, то на зятя або невістку. Моя дочка Клавдя раз в ночі прокинулась і спитала

мене – Мамо чи світить коли місяць в це вікно з Більчина (село) – Ні, ніколи ни світить з цього боку – кажу я – Ну то це мині значить приснилось що місяць з боку Більчина так світить ясно, ясно. – Чириз три дні до неї прийшов Марко з Більчина свататись» [449, с. 65]; «13. Сон . На протів п'ятниці іду до церкви попід горою і хочу вилізти на гору, коли бачу в траві перстень срібний. Взяла його, обтерла і поклала на руку... Пройшов тиждень і на протів п'ятниці сниться: “Місяць дуже хмурий, я йду тай думаю, колиб він ясний то дуже булоб добре”. Як прийшлося то через тиждень прийшов жених не дуже гарний не дуже поганий і мене мати всилувала і я за нього пішла заміж»; «е) Як сниться місяць то то – жених. Помню: мали ото сватать мою Настю, то сниться мені на небі два місяці – один – ясний, а другий затуманений. То ясний скотився Насті на руки, а другий покотився вниз. Коли увечері приїздить аж двох сватать і за одного засваталась, а другий поїхав до дому ні з чим» [449, с. 103]; «якось мені снилася дуже світла місячна ніч. І я стою в полі і дивлюся на місяць. Я була тільки в нічній сорочці і вона розвівалася на вітрі. Але холодно не було, була тепла ніч. І місяць був повний. Трохи часу збігло після того сну, коли я була на весіллі і познайомилась там зі своїм Василем. Він через два тижні мене заміж покликав, я й пішла. І жили ми з ним добре. А то сучасна молодь, зустрічаються роками, а женяться все їдно не щасливо і розходяться. Я от думаю, що той сон про світлу місячну ніч і був передвісником нашого щастя. Але точно не знаю» [6, дод. 17].

Високий рівень стереотипності меморатів про сні відзначає М. Лур'є, зокрема, такими є оніричні наративи про «контакт і з потойбіччям» [214, с. 27]. Є. Сафронов навіть пропонує загальну формулу, за якою будуються такі розповіді. У спеціальному дослідженні під назвою «Розповіді про сні як фольклорний жанр» він зазначає, що перехід такого глибокого особистого, індивідуального, майже інтимного переживання (в широкому сенсі цього слова) як сон у сферу фольклорного побутування – явище складне, – анітрохи не простіше, ніж, наприклад, фольклоризація літературного твору [323]: «Провести чітку делімітацію між фольклорними й разовими розповідями про сновидіння надзвичайно складно: межа між цими групами текстів рухлива, що

обумовлено, насамперед, високим ступенем їх близькості до сфери побутової комунікації» [322] У своїх міркуваннях про фольклорність усних снотлумачних текстів Є. Сафронов вказує на низку специфічних критеріїв, наявність яких є обов'язковою для здійснення процесу «фольклоризації»: 1) особлива оцінка і особливе ставлення до сновидіння як у того, кому сниться, так і в його співрозмовників («прагматика сну»); 2. специфічний зміст («семантика») самого сновидіння. Звичайно, як зазначає дослідник, процес «фольклоризації» залежить ще від того, хто і кому розказує сон, оскільки треба враховувати, що текст про сон народжується в момент комунікації, у процесі розповіді іншому» [323].

Тож, на нашу думку, особливо плідними можуть бути дослідження українських сновидінь у межах комунікативної теорії, запропонованої відомим антропологом Б. Тедлок, яка визначає снотлумачний наратив як «....комунікативну подію, що включає три аспекти: акт творення оповіді, її психодинаміку, культурнообмежену (емічну) інтерпретаційну структуру» [374]. Йдеться про те, що інтерпретація снів зумовлена (або обмежена) тим культурним досвідом, яким володіє сновидець, а також соціальним контекстом, що є для нього актуальним. Для тлумачення фольклорних наративів, згідно з висновком М. Лур'є, необхідним є і контекст їх функціонування, і контекст культури, зокрема, фольклорної культури як цілого. Про це й піде мова в наступних параграфах дисертаційного дослідження.

2.2. Онейромантика в контексті календарної зимової обрядовості українців

На українську онейромантичну традицію (ворожіння за снами) звернув увагу вже В. Милорадович, який розпочав свій «Народний сонник» (1897) з «загальних зауважень про народну онейромантику Лубенського повіту» [362]. У ХХІ ст. ця тема знову набуває актуальності. Російська дослідниця І. Разумова в статті «Онейромантична символіка шлюбу, народження, смерті в сучасних усних розповідях» зауважила: «Кращий період для віщих снів збігається з періодом ворожінь» [305, с. 291].

Наша мета – виявити особливості функціонування фольклорних профетичних текстів, якими є й ворожіння за снами, що в сукупності сформували народну онейромантичну традицію, котра найяскравіше проявилася в контексті календарної обрядовості. Ідеться насамперед про дівочі ворожіння, що припадали на такі календарні свята: Введення (*Веденіє*, Івано-Франківська обл.) – 4 грудня, Катерини – 7 грудня, Андрія (Рівненська обл.) – 13 грудня, Щедрий вечір (*Щадруха*, Чернігівська обл.) – 31 грудня та 13 січня (*Маланки*, Рівненська обл.), Новий рік – 1 січня, Водохреща (*Хрещеніє*, Рівненська обл.) – 19 січня, Івана Купала (*Купайла*, Житомирська обл.) – 7 липня: «У с. Яроватці, Уманського пов. хлопці ворожать на Катерини ($\frac{24}{XI}$), а дівчата – на Андрія ($\frac{30}{XI}$)...» [449, с. 126].

Один з ранніх записів ворожіння на сон, здійснений в Полтавській губернії (1849), опублікував П. Єфименко в «Збірнику малоросійських замовлянь»: «На канунѣ дня Св. Андрея дѣвица, проснувшись утромъ, подвязывается поясомъ и, во весь день не снимая его, постится и молится, а ложась спать, снимаетъ и кладетъ подъ подушками, въ видѣ креста. Послѣ этого громко произноситъ: “Живу въ Кіевѣ горахъ, кладу хрестъ въ головахъ; зъ кымъ вѣнчаецця, зъ кымъ заручаецця, зъ тымъ и за руки державецця!” Во снѣ непремѣнно привидится суженый, или судьба» [136, с. 2]. Дещо пізніше друкує свої польові матеріали В. Милорадович, серед яких й онейромантичні тексти: «наканунѣ новаго года и крещенія, когда дѣвица, соблюдая извѣстныя условія, напр. сѣвъ коржикъ изъ муки, соли и воды, или посѣявъ ленъ на дровникѣ, увидить во снѣ будущаго мужа. Также, если ляжетъ спать, снявъ сапогъ съ правой ноги» [362, с. 225]. Як зазначив В. Шарапов, період святку у межах традиційного світогляду є найбільш сприятливим для віщого сну, оскільки його можна визначити як «простір-час, що межує з іншим світом» [443]. На позначення снів, якими, за традиційними уявленнями, можна керувати, дослідники усної снотлумачної традиції хантів і комі вживають терміни

«ритуальні» та «календарні» сні [445]. Детальний огляд літератури про ворожіння за снами здійснив відомий англійський дослідник В. Райан [308]. Зміст і функції цих ворожінь описані в працях Л. Виноградової (1981) [77] й Т. Агапкіної [17], методологічні орієнтири їх дослідження запропонувала О. Христофорова в статті «Ворожіння як моделювання подій (до питання про програмуючу функцію ритуалу)» [424]. На моделюючу функцію ворожінь за сновидіннями звернув увагу й А. Мороз. У праці «Символіка засинання – сну – пробудження в сербських календарних обрядових піснях» він зауважив, що сон завжди є формою вираження бажаного на протигагу реальному [243, с. 331]. Саме через сон у календарних ворожіннях реалізуються антитези: реальність – сон; неодружений – одружений (сон покликаний «сформувати», змодельовати нову реальність, у якій відбувається зміна статусу дівчини): «На Андрея варажілі дівкі. Не єлі, не гаманелі, у закапелак залазілі і мавчалі. Но я не варажіла, не знаю. Приснітца женіх тагди. Я калісь варажіла. Палєзла на пйєч і лежу, а батька брігадірам був. Прішов: Маруша. Я мавчу. – Маруша, шо такеє? Я мавчу. – Шо табе палучилася? Так я: Ой, хатела паваражіть» [5, дод. 36]. М. Гримич зазначає, що «технологія пророцтв і ворожінь, розгадування віщих снів демонструє, що майбутнє десь поряд, у паралельному світі, треба лише вміти до нього дістатися й розшифрувати його» [98, с. 319].

Наші спостереження ґрунтуються на матеріалах Архівних наукових фондів рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського і польових записах О. Васяновича, студентів Києво-Могилянської академії (2016) та власних (2016). Окремі записи фіксують не лише ритуальні особливості ворожінь «на сон», а й снотлумачні наративи, пов'язані з ними: «На Веденіє ек та днина берут дівчєта, переважно дівчата, берут та ек завтра Введеніє, то я не їм. Не їмо цілий день. Та й постимо. Ввечір вже беремо ложку соли, ложку муки, ложку води, та й то переміщеємо й печемо такий коржичок. Та й то тот коржик кладеш під голову та й спиш. Шо тобі присницца. Я кажу вам, шо я це робила. Збирались ми там із якоюсь дівков, там якась дівка була, я – мала, дівка – велика. Говіємо ми обидві. Та й ми вже ті

коржики спекли. О, та ще треба піти на двір та й ногов потягнути прутом того різча, палки такі. Та й на тому різчі спекти той коржик. Ми то пішли в ліс, притягли того різча. Дівці цій приснився такий той, що мав її брати, таки Філя приснився. А я приснила так. Я десь іду собі в то дворіще... [пауза] Та й ми того спекли. Я десь там коло криниці, там стоїть чоловік, коло тої криниці. Чоловік такий убраний у чоботах, рейки такі носили, тут вузьке, а тут таке, то галіфе, «рейки» ми си називали. Та й так стоїть. Не пам'ятаю, що я з ним говорила, тільки того чоловіка. Та й так і було. Я жила з чоловіком, не з хлопцем. [Коли ви кладете коржик, щось кажете?] Молимося ніби Богу, та й Бога просимо, що дай мені добру долю» [5, дод. 4].

В аналізованих онейромантичних текстах відзначимо вербальні й невербальні коди традиційних снотлумачень:

– предметний код (гребінець, рушник, пісок, ключ, перстень, пояс, дзеркало, папірці з чоловічими іменами): «На Купайла бере писку возьме да кладе под голови – от котрий присниться, то замуж поїде за його.» [269, с. 541]; «На багатий вечір з 13 на 14 січня на бумажках дівчата пишуть імена хлопців, і хлопець, за якого маєш вийти заміж, має приснитись, а якщо ні – то зранку дівчина тягне ту бумажку і, чиє ім'я написано на ній, за того вийде заміж» [6, дод. 8].

– процесуальний код (переправа через воду, сіяння льону, випікання коржиків, вживання солі, мовчання під час виконання ритуалу): «А льон колі-то, Ганно, сеють. На Андрія. Беруть дівки льон, сєм'є. і ото ввечері вже йдуть, п'ять, шесть, ідуть і кругом колодязя вже сеють. А потом так руками круком колотять. Вже собаки починають брехать, те туди, каже, поїде замуж, те туди. Треба йти в хату і не до кого не баять – лягать спать (про заборону мовчати поговоримо згодом)» [5, дод. 20]. Акціональний код (переправу через воду) репрезентує й група ворожінь, обов'язковою складовою яких є вода: «Той, хто ворожить, кладе під подушку гребінця, а хтось (щоб він не знав) йому під ліжко ставить місточок (блюдечко з водою, а місточок перекладають з паличок). Коли я лягаю спати, то кажу: “Суджаний, ряджаний, прийди мене расчесати”, – це так

задумуй. І мені приснилось, тільки не під Андрія, а на Андрія, що мене взяв за руку старий і перевів на другий бік річки вутлим місточком. Вада мутна – шуміла ... Це мені чужинà пàдала. І дійсно, я віддалася за немолодого вже та ще й за розведеного» [449, с. 126]; «Роблять і так: набере в рот води й замісить коржика на долоні й як лягати спати, то в червоний пояс його зав'язати, то присниться парубок, з яким пливете (?).» [449, с. 134].

Використання води в магічних практиках пов'язано з віруваннями, що ця стихія є кордоном між світами, а отже суб'єкти ворожіння, перетинаючи вві сні водний простір, отримують інформацію безпосередньо від представників потойбіччя, що необхідна для побудови майбутньої моделі поведінки. Такий механізм простежується й у ворожіннях, у яких фігурує міст (гребелька). Дівчата «кладуть під голови якісь палички і, як присниться, що йде дівчина мостом, а з нею хлопець, то це її наречений» [449, с. 134]. Побудова мосту – це спосіб «окультурення ріки ...ріка стає одиницею культури, не втрачаючи при цьому своєї приналежності до природи ... займає особливе місце в опозиції природа/культура» [429, с. 190].

– вербальний код онейромантичних текстів представлений спеціальними словесними формулами (замовляння, примовки): «Як побачать перший раз місяця (молодика), то кажуть: Ти, місяцю, молодий, / В тебе ріг золотий,- / Пощитано тобі дні: / Понеділок із вівторком, / Середа – з четвергом, / А п'ятниця з суботою... / Неділя одна одиниця, / Сама – саміця, / Хто має мене брати / Хай мені присниться» [449, с. 177].

Цікавим прикладом, що репрезентує комплексне використання як вербальних, так і невербальних кодів в онейромантичній практиці, є самозапис Насті Присяжнюк (30.09.68): «Коли я була в Софії, вона скрушно дивилась на мене, що вже й літа, а Настя ще не замужем. От вона мені раз і каже: “Дивлюсь я на тебе, яке це життя. А я вмію так зробити, що ти вийдеш замуж”. ...А ворожіння було таке поетичне, що я таки записала його. От раз Софія й каже: “Ще думаєш замуж, то хоч загадай сон, щось же присниться про твоє майбутнє”. – “Та я ж не вірю снам”. – “То що, тебе відпаде кусок? Зроби це для

мене”. Щоб сестри не вражати, я згодилась. Взяла в руки соломку, наступила на шпориш і тричі проказала до молодого місяця: “Місяцю молодий, на тобі хрест золотий, ти високо ходиш, ти далеко бачиш – пришли мені мого суженого, а ти сужений недружений приснився”. Легаючи спати, поклала під косу ту соломку, що в руці держала, і той шпориш, що був під п’ятою, а Софія поклала під подушку рушник і гребінець (я цього не знала). І ось сниться мені сон: “Я у велечезній залі (в дійсності я такого залу не бачила). На всю довжину залу столи, на яких повно всякого явства, букети квітів. Столи на метрів 10-15 протягнулись. Круг стола стільці, на яких молоді хлопці і чоловіки старшого віку. Всі п’ють, їдять, розмовляють, співають. Я хазяйка цього всього: це все мої друзі. Я одна жінка на цім балу, а стільця мені нема, й ніхто мені місця не пропонує. Я всіх розважаю, пригощаю. Почую гурт затыгає пісню, я йду до того гурту, спираюсь на спинку двох крісел і радісно співаю, помагаю доспівати пісню. Не встигну доспівати, аж мене просять до другого гурту поспівати йду туди. Всі привітні, радісні, але нікого з них я раніш не бачила, сміх, веселощі. Я всюди бажанна, весела, бо я господарка цього всього, і цілий вечір я на ногах, не присідаю”. Так я прокинулась з усмішкою на устах. Я розказала сестрі сон і вельми її засмутила: “Невже ні одного обличчя не запам’ятала і ні з ким одним не говорила, не присіла коло когось? – “Ні”, – безжурно сказала я. Це було 1916 року. Через рік революція. Вперше я такий зал бачила літом 1917 року. У Києві в Народнім домі на Бульварно-Кудрявській вулиці я була на місячних вчительських курсах і по закінченні курсів був такий вечір, як мені снівся... (Правда, було вже місце). Після Великої Жовтневої соціалістичної революції я на сотнях таких балів була всюди бажаним гостем. Часто я й сама такі вечори влаштовувала. Тисячі друзів було в мене, а “на жизненном пиру” мені місця не було. (Замуж так я й не вийшла)» [11].

Саме ворожіння на «судженого» є найбільш популярним серед груп ворожінь за снами, приуроченими до календарних свят, зокрема Святвечора, Андрія, Катерини. Є. Сафронов зазначає, що сні про «судженого» (як і сні, пов’язані із зустріччю інфернальних та померлих родичів) фактично є снами, у

яких відбувається «контакт з інобуттям», адже в «судженому» / «судженій» легко впізнаємо «гостя» з «іншого» світу. Судячи із низки ознак, він ізофункціональний покійнику, який приходить [322]. Онейромантична практика в народній традиції засвідчує можливість і «необхідність» спілкування з «іншим» світом. Але така комунікація може бути смертельно небезпечна. Т. Цив'ян у праці «Движение и путь в балканской модели мира» також називає дівочі ворожіння «запланованою зустріччю з іншим світом», здійснивши семіотичний аналіз опозицій відкритий / закритий на прикладах балканського фольклору, дослідниця зазначила: «Ця опозиція пов'язана й з простором (визначенням межі, зокрема свого / чужого, дому / не-дому...», і з рухом-переміщенням простором (вхід-вихід), і з рухом-жестом (відкриття-закриття) [429, с. 321]. В обрядах ворожіння, за висновком Т. Цив'ян, відбувається перехід межі між своїм та іншим світом, а їх локальна назва – клідон – походить від слів «закривати на ключ», у якому сконцентрована ідея «закривання» сакральної інформації і її «відкривання», що символізує отримання людиною сакральних знань: «Загалом опозиція закритий / відкритий слугує ідеальним семантичним вмотивуванням механізму ворожіння як переходу від таємного, прихованого до явного (“розкриття таємниці”))» [429, с. 323]. Додатковою маніфестацією закритості обряду є ритуальна тиша – німота й глухота. Тобто, мовчання, яке, як правило, супроводжує акт ворожіння, є знаком того, що інформація, котру хоче отримати виконавець, закрита. Каналами зв'язку з іншим світом у ворожіннях, як правило, слугує вода – звідси універсальне міфологічне значення криниці як шляху в інший світ. Саме з допомогою цього інформаційного поля (води), знання, що на етапі підготовки ритуалу були прихованими, відкриваються. Такий семіотичний механізм ворожіння ми спостерігаємо й в українських ритуалах замовлянь «на сон», зокрема напередодні свята Андрія: «Це тільки приговорують проти Андрея, як замикають криницю, кажуть: Замикаю криницю, Кладу ключ під головицю... Як хто прийде води брати Чи коня напувати, То хай прийде до мене Ключа позичати. То, кажуть, що прийде той хлопець, який має сватати» [449, с. 106].

Наведений приклад демонструє цілісність народної культури, яка здатна передавати свої повідомлення в різних кодових системах. Мова йде про спільну «обмінну» структуру, а саме діалогічну, яка лежить в основі як усної традиційної оповіді, так й обряду. Ритуальна практика й тексти, що її супроводжують, є двома взаємопов'язаними маніфестаціями єдиної усної традиції, породжені ідентичним механізмом. «Розробка однієї і тієї ж теми різними засобами в різних сферах усної культури, – як зауважив С. Неклюдов, – дає змогу продемонструвати, як відбувається перекодування одного й того ж повідомлення в різних семіотичних системах» [264].

У польових матеріалах, зібраних студентами Києво-Могилянської академії 2016 року, натрапляємо на термін «закладати на сон»: «– А що значить “закладать”? Це ворожить якось? – Ну, ну так. То ж мене баба тая й загадала. Вона не баба, й тьотка. “Лажусь я спать на новом месті, приснісь женіх мене, невесті. З ким век векавать, таго й в снє павідать”. *Заклади* й ти на новом месті як будеш спать, дак ти й мо уже не будеш, ой-ой-ой...» [6, дод. 38]. Можемо простежити поширеність цього терміна на Чернігівщині, оскільки його зафіксував й етнолог О. Васянович: «А то єсть тринадцатаго чісла у последнем месяци грудні – ходіть Андрей. Дак протів Андрея тоже *закладались* девкі *на сон*» [5, дод. 35].

Звернімо увагу, що в польових записах, зібраних у с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл. (2016), на означення спеціальних заходів, щоб спровокувати віщий сон, фігурує інший термін – «загадувати сон». Ключовим моментом такого сну має бути акціональний складник (знайти, вкрати, купити): «Буває так, приходять [і кажуть] у мене немає дітей, буде в мене дитина? Я *загадую сон*, есі буде дитина, то [присниться що] найду, куплю, вкрату. Або найду, або вкрату, це всеодно збуваєця. Я жінкі загадувала сон, для неї. Ви хочте там шось сделать комусь і самі загадуйте сон – найду, куплю, вкрату. Оце саме главне. Оце разні там сні, а це ісполняєця обезательно» [7, дод. 29]. «Загадують сон» і в с. Кам'янка Новопсковського р-ну Луганської обл. У цьому тексті виконавиця звертається за допомогою до представника

сакрального простору, але, як і в попередньому, сама окреслює низку дій для отримання стверджувальної або заперечної відповіді: «Я загадала сон. Кажу: Господи, дай мені правду в сні. Єслі будуть у Таньки діти, значить щоб я чогось у сні зраділа і засміялась у сні. Єслі тільки не буде дітей, то щоб я щось згубила і не найшла...» [5, дод. 15].

Проаналізований польовий снотлумачний матеріал підтверджує висновки Т. Агапкіної: «Природний “поворот” часу в моменти зимового і літнього сонцестояння є потужним стимулом для змін у житті людини» [17, с. 135]. У контексті різдвяних і троїцьких ворожінь про життя й смерть, про врожай під час орання землі, про погоду (на святого Юрія) тощо народна онейромантична традиція, зокрема дівочі ворожіння, виявляє свою специфіку. Мова про своєрідне «розігрування сну», співмірне з «розігруванням прикмети» (термін Т. Агапкіної) на святого Юрія: виносили в поле хліб і тим самим стимулювали майбутній урожай. Відзначимо, що в ритуалах, які супроводжували «закладання на сон», поширений мотив сіяння зерна, зокрема навколо криниці, а це є актом, що викликав родючість [387]: «Гандрею, Гандрею, / Полями тебе сію і кошу / Та не знаю Гандрею / З ким тебе збирати мушу, / Хто буде коханим, Хай присниться рано, / Хто буде нелюбом Нехай ніч не губить / А хто має брати / То прийде до хати» [11].

Такі ритуальні дії й онейромантичні тексти, пов'язані з ними, вимагають подальшого дослідження з урахуванням багатого українського календарно-обрядового репертуару, зокрема колядок і щедрівок.

Особливістю онейромантичної традиції українців є те, що в ній проявляється не лише прогностична, а й моделююча функція, тобто відбувається програмування майбутнього, зокрема шлюбу [358]. Недаремно предметні й процесуальні коди ворожінь збігаються з предметними й процесуальними кодами весільного обряду [106].

2.3. Наративна структура магічно-сакральних снотлумачних текстів: «Сон Богородиці»

У народній християнській культурі постать Божої Матері посідає одне з чільних місць. Не дивно, що вагома частка апокрифічних сюжетів пов'язана з ім'ям Богородиці: «Різдво Богородиці», «Введення в храм Пресвятої Богородиці», «Життя Богородиці від Воскресіння Христа до Успіння», «Сон Богородиці».

Після прийняття християнства поряд із Біблією поширювалися й апокрифічні Євангелія, де, крім канонічних текстів, було ще багато легенд, які доповнювали зміст Біблії, серед них і «Сон Богородиці». У деяких варіантах «Сон Богородиці» – складне контаміноване утворення, оскільки другою частиною його є окремий апокриф «Небесний лист» [103] «Лист о недѣлѣ» [351] «Ієрусалимський лист» [170], «Епістоля про неділю», «Лист Ісуса Христа» [63]. Дехто з дослідників вивчають такі листи в межах релігійного фольклору [273].

Подібні тексти зафіксував М. Драгоманов у праці «Малоросійські народні перекази та розповіді» (1876), де зазначалося, що «ті святії слова післані на сей світ від самого Господа нашого Ісуса Христа...» або «Сей лист найдений був в землі британської на горі Оливній перед образом св. Архистратига Михайла, І хто хотів его читати, або переписувати, тому сам відкривався; або написаний золотими словами так:...» [127, с. 168].

Питання походження апокрифу «Сон Богородиці» на терени України є дискусійним. Як стверджує М. Грушевський, «найдавніша звітка про сей незвичайно популярний апокриф, котрий можна б назвати народним второевангелієм, походить з VI в., а в VIII в. маємо повний текст сеї “епістолії”, обговореної й суворо засудженої на кількох соборах Римської церкви. Через сей засуд твір своєї популярності не стратив, він шанувався як святощ, затаєна офіційною церквою, і став особливо популяризуватись містичним покаяницьким рухом, що піднявся в XIII в. (1261) і ще з більшою силою поновився в XIV (1348–9), виявляючи себе особливо яскраво і сильно в процеціях бичівників (flagellantes, Geissler). “Небесний лист” у новій редакції, у котрій поруч неділі наказувалось також шанування п'ятниці як дня Христової

смерті, став, так би сказати, маніфестом сього руху, що зробив незвичайне враження на народ і захопив величезну територію. Далі буду мати нагоду говорити про нього докладніше, тепер лише зазначу, що в обох своїх пароксизмах, 1261 і 1348–9 рр., сей покаянницький рух зовсім певно захопив своїми процесіями і відправами суміжні з Україною краї — Угорщину і Польщу, і дуже можливо, хоч нема про се звісток, що ці процесії пройшлись, тоді і по Західній Україні (Галичині й Закарпатті)» [103, с. 224]. М. Сумцов звертає увагу на фіксацію цих текстів у Літописця Йоахіма Єрлича, датованих 1546 роком [351, с. 358]. І. Франко, публікуючи текст «Сон Пресвятої Богородиці» у виданні «Апокрифи і легенди з українських рукописів», стверджує, що: «се не жодний польський оригінал, тільки доконаний кимось, правдоподібно, самим Єрличем, переклад із руської мови» [346, с. 280], аргументуючи наявністю великої кількості руських слів, «рутенізмів». Протилежної позиції дотримується В. Булашев. Дослідник відзначає, що південноруські (українські) редакції «С. Б.», опубліковані І. Франком, — західноєвропейського походження й проникли в Україну через Польщу: є деякі підстави вважати — через галицьких і волинських німців-колоністів. В. Булашев також здійснює комперативний аналіз «південноруських» та «великоруських ізводів», зазначаючи, що окрім різних джерел походження (останні мають візантійське коріння), у південноруських текстах «значно скорочено й спрощено погрози, і зовсім опущено перелік подій старозаповітної історії, які, начебто, сталися в неділю. Але особливо характерно те, що великоруські ізводи, крім ушанування Неділі, вимагають ще й неодмінного вшанування середі й п'ятниці. Південноруські ізводи, як такі, що склалися під впливом західноєвропейських редакцій, нічого не повідомляють про вшанування п'ятниці, а тим паче середі, вшанування якої скасовано було для західної Церкви близько 300 року, на Еліберійському соборі, і замінено вшануванням суботи» [63, с. 224–225].

Більшість дослідників стверджують, що ці тексти прийшли до нас із Заходу. Так, міркування про польське походження висловлює Володимир

Резанов, зазначаючи, що цей текст «постав під впливом свята Успення Богородиці». Учений наводить також давньоіталійську молитву як трансформацію «Сну Пресвятої Богородиці»; він вважає, що цей твір наближений до жанру видінь у західноєвропейській словесності [441, с. 638.]. Думку про польську міграцію апокрифу на терени України («Sen przenajświętszej Panny» («Сон пресвятої Богородиці»)) поділяє і Ю. Шакура [441]. «Ймовірно, що “Сон” проник до нас наприкінці XVI ст., коли постала унія, а з нею проникли в Україну відгомони західних учень, або в XVII ст., коли багато західних монахів заповнили південно-західну Україну» [441, с. 639]. В. Райан, аналізуючи російські варіанти «С. Б.», стверджує, що текст має латинське походження періоду Середньовіччя і окреслює ймовірний шлях його потрапляння до Росії: із Польщі через Білорусь, де він відомий з XVI ст. Дослідник вказує на поширеність цих апокрифічних утворень і на території Балканів та Румунії [308]. В. Райан, вказуючи на популярність цього апокрифу в названих країнах і, відповідно, переклад його різними мовами, на жаль, оминає невичерпний український матеріал.

Сюжет «Сну Богородиці», що з'явився на перетині усної й письмової традиції, побутує в декількох жанрових різновидах: молитва, видіння, духовний вірш, «святий лист», замовляння, утворюючи таким чином складну жанрову картину, «яка відображає різні грані осмислення християнського міфу народною свідомістю» [344, с. 210].

Уснословесні тексти «С. Б.», що належать до магічно-сакрального фольклору, у народній традиції переважно номінуються *молитвою*: «...Це помічна молитва, від всього помагає» [154]»; «,...хто гету молитву буде знати, хто її буде на сон читати, то не буде ніякої биди знати» [6, дод. 23]; «Хто буде Присвятои Маріи Дивы / Сонъ при соби носысы и молитву цу говорити..» [240, с. 125]. Ототожнення носіями фольклору магічно-сакральних текстів і молитов відзначає й український фольклорист В. Давидюк. Уперше термін «*народна молитва*» в народознавчій науці вжив В. Милорадович у праці «Життя-буття лубенського селянина». «Вживання цього терміна в сюжетній частині тексту

сприяло ідентифікації такого роду творів із жанром фольклорної молитви, яку, щоб відрізнити від традиційних церковних текстів, В. Милорадович конкретизував словом “народна”. Цим словом дослідник намагався, очевидно, вказати на її неканонічний характер, тобто невизнання достовірності цієї молитви офіційною християнською церквою й теологією через низку цілком об’єктивних причин, а також на україномовний характер, що споріднювало її з іншими усними творами та жанрами українського фольклору» [105, с. 579]. З тих же міркувань тексти, які не відповідають догмам християнської релігії, отримували назву «*ложних молитв*», зокрема в друкованих джерелах другої половини XIX ст. [370]. Цікавим, на нашу думку, є випадок, коли сам інформант, носій традиції, розказуючи такий текст, бачить цю невідповідність: «навіть молились якось не по церковному» [9].

Нині такі тексти науковці зараховують до «народного християнства», вони є складовою частиною «Народної Біблії» [44].

До поширених у народній культурі апокрифічних текстів «Сну Богородиці» належить і лірницька молитва. Цей текст пов’язаний із відомим апокрифом «Сон Пресвятої Богородиці», що використовується майже «в усіх слов’ян або як амулет, або як молитва-апотропей» [386, с. 218]. Така молитва була в репертуарі кобзаря українського Полісся Терентія Пархоменка. За висновками сучасних дослідників, «для старця молитва була єдиним духовним оберегом у житті: А без Бога – ні до порога, а з Богом – можна і за море». Тому їх існувало досить багато, і кожна мала своє призначення ... Їхнє різноманіття залежало, власне, від потреб і завдань, які стояли перед старцями. Одні молитви проказували під час хатніх відвідин ... Інші читали при певних обрядах і т. п. або на релігійні свята (Різдво, Великдень, Покрову тощо). Старцівська молитва завжди була таємницею для непосвячених. Вона мала надзвичайно важливе значення у діяльності кобзарів і лірників» [195, с. 211–212].

Для жанрів фольклору під назвою «Сон Богородиці» властива проникність, тобто в процесі свого побутування вони інкорпорують у себе елементи інших жанрів, унаслідок чого дуже часто ми маємо справу з

перехідністю молитви в замовляння, видіння в апокриф. Жанрову близькість замовлянь «на сон» (яким є й «Сон Богородиці») з народними й канонічними молитвами підкреслює О. Левкієвська, наводячи низку спільних рис, які об'єднують їх у типологічно спорідненні утворення: звернення до Бога, Богородиці й святих, іллокуція прохання чи молитви, що міститься в них, наявність зачину й кінцівки з фрагментом канонічної молитви, спільна стилістика і т. д. [290, с. 580]. Ігор Гунчик, який досліджував український магічно-сакральний фольклор, теж відзначає, що на означення окремих оказіонально-обрядових творів вживається і термін «молитва», окрім загальновідомих термінів «заговор», «замовляння», «примовка» [104, с. 115]. С. Нікітіна, аналізуючи духовні вірші про сон Богородиці, відзначає їх текстову схожість з замовляннями та підкреслює загальну для обох магічну функцію [267, с. 98.]. Л. Соболева звертає увагу на те, що тема смерті, страждання Богородиці, сприяли жанровій модифікації, й у свідомості виконавців духовний вірш дуже часто існував як молитва [344, с. 228]. На жанрову маргінальність апокрифічного видіння, що «парадоксальним чином опиняється між ритуальними жанрами писемності, які використовуються під час обрядової молитовної практики, і замовлянням-оберегом, з функцією захисту людини і її природнього та соціального простору», вказує Л. Соболева в праці «Усна і рукописна традиції апокрифічного сюжету “Сон Богородиці”».

Як бачимо, коло народних агіографічних текстів «Сон Богородиці» не обмежується одним жанром, а кожна жанрова форма, ніби сторона багатогранника, формує цілісне утворення, об'єднане спільною прагматикою та наративною структурою.

Розглядаючи наративну структуру та прагматику текстів «Сну Богородиці», ми послуговуємося друкованими фольклорними джерелами: збірниками В. Гнатюка «Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. п. про лірників повіту Бучацького» (1896) та О. Малинки «Збірник з малоросійського фольклору» (1902), окремими публікаціями кінця XIX – початку XX ст. в «Киевской старине». Також до розгляду залучені архівні матеріали (поч. XX ст.)

й сучасні польові записи фольклористки Л. Іваннікової, етнолог О. Васяновича, конкурсантки МАН Д. Вишневської, студентів Києво-Могилянської академії та власні.

Ще однією формою побутування «Сну Богородиці», як вже було зазначено, є замовляння. Проблема наративності цього фольклорного жанру неодноразово порушувалася дослідниками традиційної культури [66, 280, 281, 464]. Л. Соболева «С. Б» загалом номінує наративним текстом [344, с. 224]. У нашій роботі ми застосовуємо принцип структурного аналізу, який запропонував відомий дослідник й основоположник наратології У. Лабов. Обов'язковими елементами наративного тексту, виокремленими автором, є «abstract», «orientation», «complication action», «evaluation», «result or resolution», and «coda» [480] («анотація», «орієнтація», «ускладнення дії», «оцінка», «результат чи вирішення», і «кода»).

Наративний текст починається з інтрадуктивної частини, у якій коротко викладено суть подій, що відбулися або про які буде йти мова. У сюжеті «С. Б» осмислюється головна подія християнського міфу – розп'яття Ісуса Христа: «Снився мені сон дрібненький / Що тебе споймали, / На хресті розпинали, / Гвоздями збивали, / З терну вінок на головоньку клали» [154, с. 42]. Зазвичай вступний фрагмент побудований у формі діалогу. Така структура актуалізує найдавнішу форму ритуального діалогу, що притаманна магичним жанрам [344, с. 229]. Зав'язкою оповіді є звертання Ісуса Христа до Матері, і, як зазначає Л. Соболева, у деяких варіантах «запитання стає більш обширним і нагадує мову *епосу*: «Спиш чи не спиш, чуєш чи не чуєш? О мати моя преблагословенна, Богородиця-Діва, повідай Ми видіння сво» [344, с. 216]. Відзначимо ініціальну формулу «сниться мені сон дивнесенький»; «Сыну мой наймилшій! алемъ ся очнула и снился мнѣ сонъ дивній о Тебѣ» [351, с. 358]; «Прыснывся іи сонъ пречудесный: / Шо іи сынка жыдова спіймала» [240, с. 124]; «Синочок муй, милінький, снився мені сон дивненький..» [6, дод. 23]. Також у тексті наявний і плач-звертання, подібний до голосінь, які є обов'язковим елементом у поховальному обряді: «И рече Марія ко Іісусу:

Сьвить, / мій, чадо возлюбленнее! / На кого ты мене, Диву, покидаєш / Кому пресвятуу уручаєш?...» [370, с. 24]. Включення до структури тексту «С. Б.» фрагментів з інших фольклорних жанрів вказує на особливості традиційної компетенції інформантів, які переосмислюють догматичний християнський текст.

Другою складовою частиною наративу є «orientation» (йдеться про орієнтацію відносно часу, місця, ситуації, учасників подій). Дослідники неодноразово звертали увагу на час сну Богородиці: у багатьох текстах, окрім «мѣсяца Марта» [220, с. 386], вказується день тижня, перед яким Богородиці снівся сон – п'ятниця (Страсна п'ятниця, у народі названа Страшною). Сон Богородиці тлумачиться як віщий, а віщими в народній традиції вважалися й вважаються сни, що сняться в ніч на п'ятницю, середу (шанування середи (піст у середу)) [103], та перед великими святами (в одному з текстів сон приснився «перед Павлом, перед Михайлом» [6, дод. 22]): «Проти Різдва Христового, під Новий рік, під Водохрища (6/1), під Катерини (24/11), під Андрія (30/11). В інші дні сни рахуються пустіє. На страшному (перед Великоднем) тижні, коли приснився сон: проти Страшного Четверга, то який би він тяжкий не приснився – ніколи з нього людині не завадить, – сире мясо, болото, коні й т. п. – не завадить! Під середу або під п'ятницю (страшні), то як тільки приснився якийсь страшний (прикрий) сон – хоч і не зараз, але обов'язково збудеться. Буває, що й забудите сон, але через рік згадаєте, що тоді – то мені снилось, а допіро здійснилося!» [449, с. 122]; «Всякий сон, що присниться під п'ятницю – збувається, а сон під неділю – як не збудеться до обіду, то й цілком не збудеться» [449, с. 67]; «Особливо пророчими снами вважаються сни під п'ятницю й неділю» [449, с. 73]; «Найбільше має значіння сон проти п'ятниці, а недільний сон як до обіда не справдиться, то вже нічого не буде» [449, с. 103]; «Значіння сна припасовується до таких днів, проти яких снівся сон, а саме: до понеділка, середи й п'ятниці (пісних днів), а також до 7^{го} та 13 числа кожного місяця, яко днів нещасливих» [449, с. 136]; «Сни найбільш пророчі перед урочистими святами» [449, с. 82]; «Бувають сни, що сняться проти великих

свят, то це тоже правдиві сні. Напр.: коли сниться якийсь страшний сон проти Усікновенія (29/VIII ст. ст.), то буде кровопролиття [449, с. 144]; «Найбільш ті сні предсказують, що сняться навесні і літом – від Великодня і до жнив, бо тоді вони справджуються» [449, с. 90].

Локус, у якому перебувала Богородиця, теж вважається сакральним: «во градѣ Виѡліемѣ» [220, с. 386], «На Всеянській горі, на шовковій траві» [104], «на Чорній горі, у зеленому зіллі» [6, дод. 23], «На Осіянській горі, На святій Землі» [154], «На сіянської горі» [5, дод. 21], «На Осяянські гори, въ зил, въ дывыни (бурьянь)» [240], «на горе Оливной» [351]. Таку ж формулу на означення сакрального локусу, зустрічаємо в баладах і ліричних піснях, яка для них є традиційною: «На горі, на шовковій траві». Для прикладу наведемо рядки балади, записаної Т. Шевчук у с. Бараші Ємільчинського району Житомирської області: «Качур-качурець, чом не плаваєш? / Деся ти качурець пари не маєш? / Учора була паронька моя, / Сьогодні вона застрелена. / Не жаль би було якби на воді, / А то на горі, в шовковій траві».

Кількість основних персонажів у сюжеті «Сну Богородиці» зведена до мінімуму – Божа Матір та Ісус Христос. Оповідачем найчастіше є Богородиця, хоча в тексті, зафіксованому Д. Вишневською, розповідь веде сам Христос. Часто діючими особами є святі Петро та Павло, у деяких варіантах з'являються біблійні персонажі, які пов'язані з останніми днями Христа на землі (Іуда Іскаріот, Пілат, Іосиф).

Інколи оповідач сприймає події сну Богородиці через призму власного досвіду, що позначається на структуруванні його розповіді. Яскравим тому свідченням є унікальний, на нашу думку, архівний запис 1925 року, де респондент, проказуючи молитву, ставить себе на місце сновидця й сам безпосередньо веде діалог з Ісусом Христом: «Приснився мені сон дивний, що я тебе бачив на кудрявом хресті розп'ятого й гвоздями прибитого, з твоєї голови приснославлейної кров потекла. Хто цю молитву буде читати, той від мене буде ласку мати» [9].

Особливістю наративного тексту є *«complication action»*, тобто процес ускладнення дії, під час якого зберігається послідовний виклад подій, котрі є стрижнем сюжету: оповідається сам сон, а потім його трактування. Варто відзначити витриману класичну структуру розповідей про сон, яку ми спостерігаємо у власне снотлумачній традиції. Як зазначає Л. Соболева, оповідний текст буває як розгорнутим, у якому посилюються епічні риси, так і достатньо коротким, сконцентрований на головній події – розп'ятті [344, с. 230]. Великою мірою це зумовлено жанровими особливостями. Так, на відміну від наративного видіння, де пророча частина велика за обсягом, у замовляннях вона стисла. Якщо в молитві епічний опис розп'яття досить об'ємний, то в духовному вірші скорочується до декількох фраз. Окрім центральних подій – розп'яття та воскресіння Ісуса Христа, які відображені в українських текстах, у російських сучасних записах у сюжет включено ще й сходження Христа в пекло й руйнування сили диявола [318].

Оцінка значимості й смислу дій оповідачем (*«evaluation»*) є наступною структурною частиною «Сну Богордиці». Видіння вважали такими, що мали вищий семіотичний статус, аніж сни. За О. Веселовським, на початковому етапі пам'ятка «С.Б.» була містичним одкровенням у напівфольклорному варіанті, пов'язана з ідеєю відкриття у видінні таємного істинного знання про силу спасіння [344, с. 211]. Тому видіння, на відміну від сновидінь, вважали правдивими, реальними, у них не сумнівались: *«Снівса мнє сон дівнесенький, дякую тобі смутнесенький, не єсто сон, єсто правда. На сіянскої горе церковка стояла, а в тій церковці Маті Божя спала...»* [5, дод. 21]. Фольклористка Л. Іваннікова, коли розповідала, якою вона бачила святу Варвару після хресної ходи, стверджувала, що це було видіння, а не сон. Досить часто в агіографічній літературі, фольклорних текстах зустрічаємо розповіді про видіння відомих церковних діячів. Так, учень святого Василя Нового, Григорій після смерті святої Феодори (Преподобна Феодора Царгородська жила в Константинополі в першій половині X ст.) наступної ночі *«...у сонному видінні удостоївся побачити блаженну Феодору у світлій*

обителі...» [144,с. 531]. Деякі варіанти текстів «С.Б.» засвідчують поступову втрату видіннями високої сакральної напруги. В описі одного з них, поданого Л. Соболевою, Богоматір сумнівається в реальності свого сну, вживаючи слово «ніби». Як стверджує сама дослідниця, таке тлумачення могло виникнути на пізньому етапі існування тексту, коли сон загалом перестає сприйматися як видіння [344, с. 216]. Слово «ніби» є наскрізним у снотлумачних наративах, для прикладу наведемо декілька відповідей з «Програми» К. Грушевської: «Одного разу міні приснилося, *наче* ја лізу на гору, – через два дні у мене коні вкрали. Лізти на гору або на дерево, це – лізти в горе» [449, с. 95]; «Як моєму старому сніц'а, јідного р`азу, шо він летит'. Встајє він р`ано і к`аже, шо ја лет'їв так шо *н`а*че крилами мах`ају, *наче* птиц'а. І він мен'і розк`азује цей сон» [449, с. 121];. «2Так що снилось мені *ніби* біля Миколаївської криниці в Скоморохах, жито по дві сторони ...» [449, с. 86]; «3 дня 6^{-го} на 7 лютого 1915 р. сниться мені червоний прапор, пара місяців на небі й комета. Потім змінилося на ясне небо в огні й фігура Хреста. А сама я *ніби-то* їду каналом у Венеції – човником» [449, с. 117];. «Це було в 1889 році. Ще був живий мій чоловік. Ми мешкали в м. Олиці, Дубенського пов. Сниться мені, що *ніби-то* мій чоловік поїхав у Дубно» [449, с. 117]. Приснилося мені перед моїм весіллям, що *ніби-то* почав іти дощ... І вдарив грім, і я побачила свого нареченого, який *ніби* то накинув на мене ланцюга...» [449, с. 118].

Передостаннім складником наративної структури є «*result or resolution*», тобто, завершення ситуації, зміну стану персонажів у кінці оповіді, оскільки «наративність передбачає динаміку – зовнішню чи внутрішню» [133, с. 97]. У текстах «С. Б.» чітко простежується така трансформація (сон здійснюється), відбувається перехід від одного члена семіотичної опозиції до іншого (від життя до смерті).

Заклучним елементом є «*coda*» – повернення до теперішнього часу. Зазвичай «Сон Богородиці» складається з двох частин: у першій описується сам сон Богородиці, а в другій – йдеться про практичне застосування тексту, про

його магичні властивості. У деяких варіантах «Сон Богородиці» є складним контамінованим утворенням і друга частина – це окремий апокриф («Небесний лист», «Лист о недѣлѣ», «Ієрусалимський лист»), який може функціонувати самостійно.

Ці тексти слугували молитвою-оберегом [104, с. 130], помічною молитвою [154], текстом-амулетом [308], тобто виконували апотропеїчну функцію: «Закажіте і слипим, і німим, хто гету молитву буде знати, хто її буде на сон читати, то не буде ниякої биди знати» [6, дод. 23]; «Хто буде цю молитву говорити рано й ввечері, тому отпустяться гріхи. Як на пташці буде пера, / На дереві листя, на річці раска, на рибі луска. / Буде йому світлий рай відкриватися, а пекло закриватися. Амінь» [6, дод. 22]; «Хто буде цю молитву говорити, / Ни буде в воді потопати, / В вогні погорати, / Гаддя посисати, / Биз сповіді, биз сакраменту помирати» [154, с. 43].

У народній традиції побутує ціла низка текстів «С. Б.», які є замовляннями «на сон», котрі в традиційній культурі наділяються сакральним статусом. Один з таких текстів зафіксував О. Васянович у с. Залужжя Дубровицького р-ну Рівненської обл: «...Отак. Ложуса спаті тай до Господа знаті, прийде ж Божа Маті дай стане питаті... Не ту, буду другу. Снівса мне сон дівнесенький, дякую тобі смутнесенький, не єсто сон, єсто правда. На Сіянской горі церковка стояла, а в тій церковці Маті Божа спала. Прийшов до неє Синочок єє: Мать моя родная. Як ода погименок. Взяла за рученьку, повела на вутреню, з вутрені на вечорню, з вечорной на сіне море. На сіньом морі камень, на том камені престоли, за тими пристолами Сус Христос лежить, нахрест рученьки держить. Прийшов до йой Петро і Пáвло. І ти Петро, і ти Пáвло, не дивітеса на мою муку да беріте хреста в руку, не дивітеса на моє реми да одчиняйте нови брами, да закажіте старому і малому, бідному і багатому, і храмому. Хто мою молитву мнітиме читать, не буде на мори потопать, на огні погорать, Бог розум давати. Суса Христа на стражу бралі, на криж [хрест] крижовалі, копійкою вока пробивалі. Ішла Господня Його кров трома строминами. Одчинівса новий гроб, обозвавса милий Бог: Шо той грішнік потребує? На тіло здоров'є, на душу спасенне.

Возьмем Його душу, занесімо в Царство небесне де книги читають, де свічки палають, де єдиненького Господа Бога прохают. Сус Христос на Рожество родівса, на Хрещеніє хрестівса, на Великдень Христос воскрес. Христос воскрес!» [5, дод. 21].

Деякі з текстів «Сну Богородиці», складовою частиною яких був «Лист» [351], використовували як універсальний засіб за найрізноманітнішої нагоди. Відомий британський філолог-славіст В. Райан у праці «Баня в полночь» зараховує тексти «Сну Богородиці» до окремої сфери під назвою «Тексти як амулети». Науковець відзначає використання такого тексту в аграрній магії плодючості, оскільки він служив сприятливим талісманом для наречених і вагітних жінок (його часто клали біля породіллі) [308, с. 427], у okazіональній магії (полегшення пологів). Також дослідник згадує казусні випадки, що пов'язані з використанням тексту як магичного засобу для впливу на поведінку, рішення людини. М. Сумцов, перераховуючи народні засоби, якими рятувалися від хвороб, називає і «папірці з старими молитвами, яких не визнає церква, “Сон Богородиці” і т. ін.» [368, с. 174]. Незважаючи на офіційну заборону, «Сон Богородиці» брали з собою солдати, оскільки вірили, що «амулет збереже в бою того, хто його носить» [308, с. 428]. У рукописному варіанті «Сон Богородиці» як талісман клали в ладанку й носили разом із натільним хрестом [201], зберігали за іконою. Вважалося, що «той, хто тримає його при собі, потрапляє в рай; той, хто тримає його під подушкою чи на грудях, буде захищений від грабіжників, поганих людей і нечистих духів» [308, с. 428]. Іноді для отримання «небеснаго царствія» достатньо було лише згадати «сей стихъ» [370]. У більшості випадків вимагалось не просто мати лист, а передавати, поширювати і, найголовніше, вірити, а той хто «не вѣрить, проклять будетъ и наглою смертію помретъ» [351, с. 360].

Регіональну специфіку функціонування текстів «Сну Богородиці» відзначила С. Корольова на сучасному польовому матеріалі, зафіксованому в Юрлинському районі Пермського краю. Так, «Сон», що має форму духовного вірша, звучить

на поминках після закінчення трапези. Також ці тексти використовують як ранкову та вечірню молитву, читають їх і перед поїздкою [177, с. 28].

Прикметно, що спільним для всіх жанрових різновидів «Сну Богородиці» є сюжетотворчий мотив сну. Л. Соболева відзначила: «В уявленнях про сновидіння, що збереглися від первісної культури, під час сну душа залишає тіло людини й здатна відвідати іншого сплячого. Саме уві сні з'являлися предки, відкривалося знання, що недосяжне у звичайному житті; у середні віки в сні, за уявленнями віруючих, відбувалося спілкування з сакральним світом» [344, с. 216]. На це, зокрема, звернув увагу М. Еліаде в статті «Міфи, сновидіння і містерії» (1956 р.): «У світах сновидінь зустрічаємо символи, образи, постаті й події, які утворюють міфологію. Таке відкриття зробив геній Фрейда...» [130, с. 119].

М. Еліаде вказав також і на важливу відмінність сну від міфу – останній «не може перетворити окрему ситуацію на взірцеву, дійсну для всіх» [130, с. 121]. Однак «С.Б.» є своєрідним винятком, оскільки в ньому діють сакральні персонажі: сон сниться Божій Матері, а тлумачиться Ісусом Христом. Саме тому текст «Сон Богородиці» відзначається яскравою сотеріологічною функцією, (йдеться як про порятунок окремої людини, так і про порятунок людства), реактуалізує події священної історії [357]. Механізм дії тексту спрацьовує таким чином: «розповідь про муки Христа задля спасіння усього людства проектує ідею загального спасіння на конкретну ситуацію» [201]. Як зазначає М. Еліаде, наратор бере участь у літургійному часі, входить до *illud tempus*, у якому жив, умирав і воскрес Ісус Христос.

2.4. Сюжетотворча функція снотлумачення у фольклорній епіці

Сучасна гуманітаристика нараховує чимало праць, у яких досліджено мотив сну в літературних творах, де за снами закріплена назва «літературне сновидіння» [286, 316, 377]. Значно менше уваги науковці приділяють снотлумачним мотивам у фольклорних джерелах, хоча в народній традиції, особливо епічній, він є важливим сюжетним компонентом.

Епізодичні згадки про функції онейромотивів у народній епіці є в працях В. Жирмунського («Народний героїчний епос» (1962)), дослідника скандинавського епосу Є. Мелетинського («Едда й ранні форми епосу» (1968)) та А. Гуревича («Середньовічний світ: культура мовчазної більшості» (1990), де автор на матеріалах саг розглядає мотив віщого сну й корелюючий з ним мотив передбачення). У статті Ю. Бучіліної «Архітепічна основа “пісні про Нібелунгів”» (2007) висловлено думку, що мотив віщого сну є одним з імпліцитних проявів архаїки, Г. Жамгирчієва в праці «Чудесне народження й швидкий ріст героя як архаїчний сюжетний мотив в киргизькому епосі» (2016) зазначає, що мотив чудесного народження тісно пов'язаний з мотивом віщого сну.

У 2000-х роках було опубліковано декілька дисертаційних робіт та низку праць, присвячених безпосередньо дослідженню епічних мотивів, пов'язаних зі снами: Т. Теперик – «Поетика сновидіння в античному епосі: на матеріалі поем Гомера, Аполлонія Родоського, Вергілія, Лукана» (2008), Н. Юсефзадегучан – «Сон і видіння та їх застосування в Іранському національному епосі» (2009), Н. Міленкевич – «Ідейно-художня роль снів у “Пісні про Нібелунгів” і піснях косовського циклу» (2010), В. Ричка – «Чи “в руку” сон? Світ сновидінь та їх сприйняття в Давній Русі» (2010), Я. Васільков – «Зловісні знамення в індійському епосі (за даними “Махабхарати”)» (2012), Г. Буляков та Р. Латипов – «Мотив чарівного народження батирів в епосах тюркських народів» (2014), Н. Норинбаєва – «Сновидіння як сюжетотворчий мотив в епічній творчості киргизів» (2016).

Сучасні дослідники відзначають, що мотив є проблемою наратології, оскільки саме «мотив є носієм стійких значень і образів оповідної традиції й одночасно функціонує як оповідний елемент, що бере участь у творенні конкретних фабул» [331, с. 32].

Ми розглядаємо снотлумачний мотив як сюжетотворчий. Один із можливих методологічних підходів до його вивчення в епічній традиції запропонував Б. Путілов [299]. Ілюстративною одиницею реалізації

сюжетотворчої функції онейромотиву, яку виокремив автор, є 2 опозиції: «віщий сон передбачає герою біду – герой не вірить у передбачення» та «жінка, побоючись, що сон здійсниться, просить героя залишитися – наперекір її проханням герой від'їжджає» [299, с. 182].

З першим членом опозицій, як зазначає Б. Путілов, пов'язані уявлення про таємничі сили, які здатні передбачити події й попередити про них, про віщі знання, якими наділяються у фольклорі жінки (частіше мати, але також сестра, дружина) чи про їхню роль медіумів. Так, у німецькому епосі «Пісня про Нібелунгів» сні, що сповіщають про смерть Зіґфрида, бачить його майбутня дружина Крімгільда, а про загибель королів бургундських зі сну дізнається їх мати. Сюди ж можна віднести віщі сні Каникей, що передбачають смерть Манаса, сні Айчурек перед зникненням Семетея в киргизькому епосі «Манас» та сон в українській «Думі про сон и про жену», який тлумачить мати. Варто зауважити, що Ф. Колесса, публікуючи цю думу під назвою «Ворожба із сну», підкреслює програмуючу функцію, яка властива онейромантичній практиці (про що йшлося в підрозділі 2.2.).

Як зазначив Ю. Шарапов, «досвід інтерпретації сновидінь є не що інше, як програмування поведінки людини, що розповіла свій сон» [443]. Те, що саме тлумачення робить сон «віщим», відзначив М. Лур'є: «тлумачення не тільки декодує знаковий текст, але й, навпаки, «наділяє значенням» образний текст сновидіння [214, с. 40]. У тексті іншої думи – «Івась Коновченко» – зловіщий сон теж бачить мати. Важливо підкреслити статус цієї жінки – мати. К. Грушевська відзначила, що на думку П. Житецького, у «старім родиннім хліборобським устрою життя вплив матері був надзвичайно великий. Мати грає тут роль єдиного арбітра в конфліктах, що мусіли з'являтися в умовах колективної праці й володіння» [101, с. 142]. Тому вплив материнського авторитету яскраво відобразився й в українському епосі.

Загалом же пріоритет розгадування снів, як і в усній снотлумачній традиції, надається жінці, до того ж, зазвичай, досвідченій, певного соціального статусу. Саме жінка, виконуючи виняткову роль посередника між двома світами,

може розтлумачити сон: «пояснюють сні по більшій частині старі баби» [449, с. 66]; «що кому присниться, то здебільшого жінки сходяться на вулицях і розказують одна одній свої сні і зараз же роблять свої висновки» [449, с. 83]; «в нашому селі є такі, що все знають, бо вони примічають усе, от, наприклад, стара Людвічка» [449, с. 92].

Ще одним прикладом є текст балади «Зловіщий сон королевича», який наводить М. Драгоманов у праці «Відгук лицарської поезії в руських народних піснях». Королевич (у різних її варіантах) звертається за допомогою саме до жінки: «Бабусенько, голубонько, одгадай цей сон...», «Ах, тещенько, голубонько! Снів ся мені сон дивненький!...». В одному з варіантів цієї ж балади, надрукованому в збірнику «Народні пісні Чернігівщини (з колекцій збирачів фольклору)» (2015), королевич звертається за допомогою до ворожки: «Як поїду я до ворожки, / Розкажу їй сон: / – Ти, ворожка, воріженька, / Одгадай мій сон...» [255, с. 260].

Номінування «ворожками» осіб, які розгадували сні, в українській снотлумачній практиці було досить поширеним, хоча традиційно «ворожками» називали жінок, які, за народними уявленнями, здатні були вплинути чи навіть змінити чиюсь долю. Саме через вміння декодувати інформацію зі снів, яка вважалася отриманою від вищих сил, інколи жінок-снотлумачниць номінували «ворожками». Аналізуючи відповіді на запитання «Програми» К. Грушевської, можемо простежити тенденцію поширення семантики лексеми «ворожка» на снотлумачниць, і зворотній процес, коли власне функцію снотлумачниць перекладено на «ворожок»: «В особливих випадках, наприклад як жінці присниться чоловік, котрого зараз немає дома, (це так часто траплялось в минулу війну) вона іде до ворожки просить розтлумачити її сон, а разом і погадати на картах про нього» [449, с. 63]. Часто записувачі під час паспортизації зазначали, що ті особи, які надавали інформацію, окрім розгадувань снів, вміли ворожити на картах: «Записано 1925 р., з слів Параски Пуздрачевої, 38 років, що вміє гадати на картах» [449, с. 130].

У наступних прикладах на означення процесу інтерпретації сну використано лексеми «розгадати», «вгадати»: «Так уже Бог дає – сповіщає душу про те, що має бути, тільки треба вгадати» [449, с. 106]; «даю людям пояснення, як що вони просять розгадати їм певного їхнього сна» [449, с. 143]. Очевидно, що для процесів ворожіння, угадування, розгадування спільною функцією є надання інформації. В етнолінгвістичному словнику слово «гадание» визначається як «ритуал, спрямований на встановлення контакту з потойбічним силами з метою отримання знань про майбутнє [336, с. 482]. В основі різноманітних способів ворожіння є універсальне вірування в те, що, при дотриманні певних умов людина може з допомогою надприродних сил отримати знаки, у яких «зашифрована» її майбутня доля. Такими знаками можуть бути сновидіння¹ [336, с. 484].

Досить рідкісною, за твердженням Б. Путілова, є ситуація, коли епічний герой сам дізнається через сон про небезпеку, що йому загрожує. У п'ятій книзі «Махабхарати» Карна бачить страшні сни, які віщують йому смерть: він бачить всіх учасників майбутньої великої битви. З них лише п'ять Пандавів і троє воїнів Кауравів, одягнені в білі тюрбани, а всі інші, разом з Карною, у червоних тюрбанах їдуть на колісницях на південь, до країни мертвих. Герой акадського «Епосу про Гільгамеша» Енкіду теж у сні бачив власну смерть, як і Бальдр з ісландського епосу. Про нещастя в родині (смерть дружини під час пологів) через сон дізнається і герой української балади «Зловісний сон королевича». Подекуди в епічних текстах віщі сни, які стосуються майбутньої долі підлеглих (героїв), бачать володарі, вищі за статусом особи. Король Карл Великий (за текстом французького епосу «Пісня про Роланда») бачить у сні майбутню битву та смерть небожа Роланда, як і князь Святослав зі «Слова про похід Ігорів» дізнається зі сну про полон Ігоря. Л. Соколова називає такі сни «державницькими» [346, с. 38]. Прерогатива бачення у віщих снах найвпливовішими особами майбутнього героїв, (і, відповідно, країни) – не

¹ Якщо в Україні до жінки, яка розгадує сон ставлення досить неоднозначне, то в комі, для прикладу, визначальним фактором негативного ставлення є саме розповіді чи тлумачення жінкою снів. Її найчастіше називають «чародійкою», здатною зурочити, зробити нехороше. [443]

випадкова. Як зазначає І. Єршова, «це наслідок реалізації досить традиційної системи взаємовідносин «герой – володар» [135].

Передбачення може приснитися ворогові епічного героя. Прикметно, що поразка, яку він бачить уві сні, згідно з текстом твору, завжди реалізується. Сон, який віщує народження Манаса, бачать його супротивники. У думі «Самійло Кішка» сон турецького паші теж здійснюється: «...нібы моя жь кгаляра трьома цьвитами процвитана, / Трьома фарбама промальована, Стала обирвана-обшматована. / А Кишка Самійло усе мое військо порубавь, / Мене на троє росыявь / Та вь у Чорне море мое тило покыдавь» [101, с. 554]. Варто зазначити, що зв'язок між образами, що з'явилися уві сні, та їх значенням побудований за принципом тотожності, який, на думку М. Толстого, у снотлумачній традиції зустрічається дуже рідко [388, с. 305]. Найбільш характерним і, відповідно, давнім принципом тлумачення є принцип перевертання значення символу-знаку, надання протилежного сенсу результату.

Друга частина опозиції, за Б. Путіловим, веде нас у світ епічної чи баладної героїки. Діючи наперекір передбаченню, герой виявляє свою приналежність до богатирства, юнацтва. Ставлення до передбачення – це один із способів його ідентифікації. У деяких епічних текстах герой не надає значення попередженню, оскільки впевнений, що сон – брехня. Так, у бретонському (французькому) варіанті балади про королевича, взятого зі збірника Люзеля під назвою «Gwerziou Breiz-Izel, Chants populaires de la Basse Bretagne, р. F.M. Luzel, I» (1868), у рядках, наведених М. Драгомановим, паж запевняє господаря: «Мій добрий пане, сиім обоє і не вірмо снам; не вірмо снам, сні усі брешуть!» [128, с. 77]. Герої українських дум (мати Івася Коновченка, Вдовиченко, турецький Алкан Паша) звертають увагу на сон. Зауважимо, що в традиційній культурі існує тенденція звертати увагу на сновидіння. Функціонує цілий ряд народних найменувань для снів, які впливають на долю людини: «віщі», «пророчі», «дійсні», «правдиві», «справедливі», «найсправжніші». У повсякденному житті застосовується низка способів, спрямованих на нейтралізацію «поганого сну»: вербалізація

спеціальних дій «на воду», «у вікно» («Спиця й сниця» [7, дод. 30], «Святий Самсон, куди ніч, туди і сон» [7, дод. 27]); переказування поганого сну якомога більшій кількості людей з метою його псевдореалізації і т. д. Антитетичну поведінку інколи зустрічаємо в епічній традиції, де «найстрашніші передбачення викликають лиш жах, але, як правило, жодної діяльності» [67, с. 35], хоча у героя завжди є вибір, він не відмовляється від зіткнення з ворогом, силою долі, інакше «герой втратив би свою основну рису – приналежність до епосу» [299, с. 183].

Ці знаки не обмежуються віщими сновидіннями. Як зазначає Б. Путілов, «мотив віщого сновидіння співвідноситься з мотивами віщого попередження, немотивованого знання, біди, що виступає в інших формах [299, с. 183]. Так, в індійському епосі «Махабхарата», окрім снів, атмосферу трагічності, приреченості передано через пророкування та знамення: стихійне лихо, зоологічна й соціальна аномалії, астральні прикмети. У героїчній поемі «Слово о полку Ігоревім» до знаків, що застерігають князя від походу, належать: затемнення сонця, крик птахів, виття звірів.

Б. Путілов пише, що епос у своїх класичних формах запрограмований на переможний фінал, і при цьому відбувається показова трансформація, якій піддаються мотиви передбачення й реакція на нього героя. Так, «друга частина опозиції змінюється у своєму значенні: обов'язкове виконання героїчного подвигу, незважаючи на невідворотність смерті» [299, с. 183]. Головний герой індійського епосу Крішна, розтлумачивши свій сон, сприяє його реалізації, розуміючи, якими трагічними будуть наслідки такого вчинку. Князь Ігор, зважаючи на лиховісні знаки, усвідомлює, що завершення походу буде невдалим, але все ж вирішує йти. Як зазначила Є. Єршова, передбачення «знамення» – це свого роду аналог мотиву героїчного вибору, що супроводжує виїзд героя на битву [135]. Застереження напередодні битви з Мордредом отримує й герой кельтського епосу король Артур. Однак, незважаючи на всі спроби Артура скасувати бій – битва відбувається.

Деякі дослідники сюжетний мотив сну розглядають як ініціаційний, зокрема в думі «Івась Коновченко», оскільки «сон в українській традиції, як і в багатьох інших, має віщувати майбутнє, отже тут він служить для повідомлення про наслідок ініціації Івася – успішний перехід від статусу хлопця до статусу чоловіка, символом якого є одруження» [96, с. 35]. Думку О. Грабович поділяє й В. Балущок, стверджуючи, що її припущення підтверджують фольклорні й етнографічні джерела. Дослідник зазначає, що народна поезія зберегла «конкретні відомості про ритуал проводжання-відокремлення майбутнього козака. А словесні тексти-супроводи обряду, ввійшовши до складу пісень, голосінь і дум, збереглися й до наших днів» [34, с. 58].

На нашу думку, у цій думі через сон здійснюється обряд переходу – весілля: сумне весілля [232, 434]. При тлумаченні цього сну ми повинні враховувати не тільки снотлумачну традицію, де одруження, за принципом протилежності, трактується як смерть, що засвідчують народні сонники [237], а й весь контекст фольклорної культури як цілого, оскільки стала формула «смерть як весілля» є константною в жанровій парадигмі фольклору. На символічному рівні, як зазначила О. Грабович, весілля й похорон є тотожними. А «введення весільного коду до поховального комплексу стає ритуально-магічним символом, який дістає послідовне вираження. Виявляючись у предметному, дієвому й мовному вираженні, він оформлює змістове поле поховального обряду й стає тим культурно-значеннєвим стереотипом, що входить у саму суть традиційного народного світобачення» [232, с. 172].

Своєрідно розвивається шлюбна символіка в «Думі про сон». Для інтерпретації сну ми не можемо обмежитися лише снотлумачною традицією. Наведемо текст думи в запису П. Мартиновича: «Його на отцевськимъ двори тры горы процъвитало; / Перва гора процъвитала червонымъ цъвитомъ выновая ... / Друга гора зеленымъ цъвитомъ процъвитала... / А третя гора билимъ цъвитомъ процъвитала камъняная» [3]. Так, «гора» в снотлумачній традиції трактується за принципом співзвучності – гора = горе: «Коли сниться, що лізеш на гору – біда, горе» [449, с. 65]. Негативну семантику образу гори

зустрічаємо в родинно-побутових піснях, виражену пісенним паралелізмом: «Усі гори зеленіють, де багаті жита сіють, / Тільки одна гора чорна, / Де сіяла бідна вдова...» У думі ж гора – субстанційний образ жінки. Таку ж семантику можемо спостерігати в текстах кантів, що свідчить про літературний вплив на трансформацію цього образу: «Я птичка невеличка, я по полю літала / Я по полю літала, я траву прогортала / Я траву прогортала я сокола шукала. / Ой ти сокіл мій ясний, а мій милий прекрасний. / Да гордуєш ти мною, да як місяць горою». На спорідненість цієї думи з народними піснями слушно вказує Ф. Колесса [173, с. 119]. Так, у ліричній пісні «Їдна гора високая» жінка теж виступає в образі гори: Їдна гора високая а другая низька, / Їдна мила далекая, а другая – близька. / А я тую далекую людям подарую, / А до теї близенької і сам повандрую» [115, с. 400].

Дослідник історії релігії М. Еліаде звернув увагу на символіку «гори»: це священне місце переходу [459, с. 337]. Гора – найближче розташована до неба, але, у той же час, і найближче до землі. Так і жінка – світова вісь, що пронизує усі світи, й одночасно точка їх поєднання [185]. Цей образ безпосередньо пов'язаний з образом жінки-саду, райського саду, у якому зароджується життя. Додатковим маркером такого твердження є наявні в тексті лексеми «процвітала», «цвѣтомъ». Отже, гора є жіночим локусом як і цвіт (сад).

Необхідно зазначити, що наскрізний епітет «процвітана» є й у думі «Самійло Кішка», де змальовується галера: «Трьома цвѣтами процвѣтана, малѣвана. / Ой первымъ цвѣтомъ процвѣтана – Злато-синими киндяками побивана; / А другимъ цвѣтамъ процвѣтана – Гарматами арештована; / Третымъ цвѣтомъ процвѣтана – / Турецкою бѣлою габою покровена...» [101, с. 44]. Але в цьому тексті пишне оздоблення, яскравість кольорів є радше однією з характерних рис стилю дум – «їх орнаментация поетичними, музичними засобами в дусі барокової епохи» [99, с. 99].

Важливою в тексті «Думи про сон і про жену» є й символіка кольору. Як відзначила О. Бєлова, різноманіття символічних трактувань, пов'язаних з

кольором, репрезентовано у ворожіннях, прикметах, снотлумаченнях [48, с. 140].

Обираючи дружину своєму синові, мати радить одружитися з дівчиною – («..сырота безщасна, безридна, дивчына молодая»), яка в думі символічно зображена як гора, що білим цвітом процвітає. Сам цвіт, за народними уявленнями, «то дівоча доля» і «коли дівчині сняться квітки, то вона буде знайомитись з кавалерами» [449, с. 78]. Інтерпретація кольору цвіту в тексті дум певним чином перегукується зі снотлумачною традицією. Так, «Коли сняться червоні квітки – це – горе сльози, а всі останні – дуже хороше» [449, с. 96]. А «Білі квіти – велика радість» [449, с. 137]. До того ж білий колір «в народній культурі – один з основних елементів кольорової символіки, що протиставляється насамперед чорному й червоному кольорам» [385, с. 151], так як і в текстах аналізованої думи, де біла гора – дівчина молода, а червона – жінка заміжня. Відмовляє мати сина й від багатой вдовоньки («Друга гора зеленымъ цвѣтомъ процвѣтала...»). Зелений колір має високий семіотичний статус: «атрибут «чужого» простору, де перебуває нечиста сила, місця, куди в півд-слов. замовляннях відганяються злі духи» [42, с. 306]. Серед них і зелена гора. Ставлення ж до вдів у традиції було неоднозначним. З одного боку, їх остерігались, упереджене ставлення до вдови відобразилося й в народних піснях: «Ой, жени сьи, синцю, / ой жени сьи, любцю, / Та не бери удовоньку, лише дівчиноньку» [173, с. 119]. З іншого – вони були наділені сакральним статусом. У часи ж активного побутування епічної традиції, до якої належать думи, жінка-вдова не була чимось незвичним. За результатами досліджень Наталки Старченко, серед волинської шляхти у XVI ст. як мінімум 70 % жінок репродуктивного віку залишалися вдовами, оскільки їхні чоловіки гинули в безперервних війнах. У наближених до Дикого Поля регіонах України цей відсоток був іще вищим. Тому українські шляхтянки за життя, як правило, виходили заміж по кілька разів [363].

Серед визначальних компонентів структури цієї думи є троякість: три кольори, три гори. Триразовість у тексті радше свідчить, що «третій член

певного ряду часто трактується як вищий, досконалий, а перший і другий у цьому рядку – як поступове наближення до істинного, головного» [394, с. 544].

Отже, снотлумачення у фольклорній епіці функціонують як вставні наративи. Сни в українському та світовому епосі, як і в снотлумачній традиції, пов'язані з основними етапами життєвого циклу: народженням («Манас»), одруженням («Дума про сон і про жену», «Пісня про Нібелунгів») і смертю («Самійло Кішка», «Івась Коновченко», «Епос про Гільгамеша», «Король Артур») [360]. Групування снотлумачень навколо стійкої тріади (народження, весілля, смерть) відзначив ще В. Милорадович у «Народному соннику». Цілком очевидно, що сновидіння в текстах українських дум функціонують у полі ритуалів переходу. Снотлумачний мотив у фольклорній епіці є органічним саме тому, що він «впелетений» в обрядову практику переходу, а сон як явище сам по собі є межовим станом. Ми маємо справу з подвійною межовістю. Сон підсилює ідею переходу й структурно її оформляє.

РОЗДІЛ ІІІ.

КОНЦЕПТОСФЕРА УСНИХ СНОТЛУМАЧНИХ НАРАТИВІВ

У центрі уваги цього розділу – фольклорні концепти, які у фольклористичній літературі тлумачаться як дискурсивна реалізація загальнокультурних концептів, зокрема в працях Ю. Емер «Фольклорний концепт: жанрово-дискурсивний аспект» та «Фольклорний дискурс: когнітивно-дискурсивне дослідження». Авторка звертає увагу на жанрові характеристики фольклорного концепту. Дослідниця розглядає фольклорний концепт як когнітивну одиницю, що являє собою цілісне знання про екстралінгвістичні явища, значущі для традиційної спільноти. Тобто, фольклорний концепт характеризує явища зсередини, відображає погляд самої культури. Варіативність концепту обумовлена кількома факторами: гендерними, соціальними, дискурсивними. Відзначаючи, що концепт фольклорного дискурсу відрізняється від концептів іншого дискурсу специфічним змістом, Ю. Емер пропонує своє визначення фольклорного концепту, на яке орієнтуємося й ми: «Фольклорний концепт є сукупністю культурно значущих смислів, уявлень, що формуються під впливом фольклорного дискурсу. Зміст концепту формується на рівні тексту: він отримує втілення в тексті через смислові текстові структури. Зміст фольклорного концепту можливо встановити шляхом дослідження смислових структур фольклорних текстів, які отримали вербальне втілення» [462, с. 95]. Зважаючи на неоднаковий статус фольклорних концептів у різних жанрах, Ю. Емер поділяє їх на два типи: дискурсотворчі й недискурсотворчі. До першого типу належать ті фольклорні концепти, які структурують фольклорний дискурс: любов, сім'я, війна і т. д., їх склад обмежений – вони позначають важливі для соціуму цінності. Дискурсотворчі концепти є різними для різних жанрів, скажімо концепт сон є дискурсотворчим для снотлумачних оповідань (билиць), для колискових пісень, але недискурсотворчим у ліричних, обрядових піснях.

Концепт є когнітивною одиницею концептосфери (сукупність концептів утворює концептосферу). Латвійські й російські дослідники

М. Олександровська та І. Кошкін у праці «Міфологічний концепт у мові російського й латвійського фольклору» вказують на те, що «концепт є ментальною реперезентацією культурно значущого феномену в масовій свідомості» [22, с. 55]. Вони пропонують свою схему аналізу фольклорних і міфологічних концептів, розглядаючи базові та ядерні концепти. Суголосьне визначення концепту запропонував А. Власов у статті «Фольклорний текст в контексті міждисциплінарних досліджень»: «Концепт – це концентрація результатів ментальної переробки навколишньої дійсності, акумуляція суб'єктивних знань (умінь) етносу про світ» [83]. А. Власов звертає увагу на те, що фольклорний концепт є субстанцією статичною, постійною, стереотипною.

Г. Берестнев відзначає, що в сновидіннях культурні «концепти функціонують по-особливому – є сферою-джерелом для подальшого метафоричного переосмислення. Важливою закономірністю в цих умовах є те, що переосмислення вихідного концепту здійснюється в напрямку від конкретного до абстрактного, ... конкретні концепти сновидінь можуть пов'язуватися з гранично абстрактними й оціночними ідеями» [49, с. 39]. Репрезентантом такого перетворення може слугувати концепт скарбу в казковій прозі.

Вже в книзі «Онейрокритика» Артемідора розкрито зміст понять звичайного й віщого сну: звичайний дає інформацію про теперішнє, а віщий – про майбутнє. О. Назаренко у філософській праці «Сновидіння як форма рефлексії художньої структури» зазначила, що М. Бахтіним і Ю. Лотманом обмежується список учених, які порушили проблему сновидіння як структурного елементу художнього тексту [248]. Прикметно, що схема сновидіння-реальність в історико-культурній динаміці має циклічний характер. Казки по-своєму відображають цю циклічність. У них ця динаміка вповні відображає погляд на сон і як на реальність, і як на вигадку. Навіть у межах снотлумачної традиції ми спостерігаємо таку циклічність, зокрема в наших фольклорних записах: «Сниться мені, що ще було в 13-му році, що я себе бачу в постелах, в військовому мундирі й військовому кашкеті з кокардою.

Просипаюсь і розказую жінці. А вона була сердита та й каже «Дурному дурне й сниться». Рівно через рік мене взяли в солдати по мобілізації, я про сон давно й забув і валяюсь тиждень в запасному батальоні. Обмундіровки не хватало. От й видали нам мундири й кашкети, а чобіт і штанів не дали. Коли я одягнув того мундира й кашкета, та глянув у зеркало, то зараз же й пригадав свій сон. От і кажіть, що сні – брехня» [449, с. 72].

Вербалізація концептів – сукупний національний тезаурус, що включає ключові слова культури [180, с. 20]. Як ключові, концептуальні поняття, культурно значущі, ми виокремлюємо такі: «віщий сон», «душа», «потойбічний світ», котрі є центральними й для власне снотлумачної традиції.

3.1. «Віщий сон» у наративній структурі народної казки

І. Данілова в праці «Літературна казка О. М. Ремізова (1900–1920-і роки)» вказує на відомі у фольклористиці публікації, у яких висвітлено роль сновидінь у традиційній культурі, зокрема їх зв'язок із казкою: «Історичні нариси російської народної словесності і мистецтва» Ф. Буслаєва (СПб., 1861. Т. I), «Поетичні погляди слов'ян на природу» О. Афанасьєва (М., 1865–1869. Т. I–III), «Сказання російського народу» І. Сахарова (СПб., 1885), «Скоморохи на Русі» А. Фамінцина (СПб., 1888), а також «Досвід білоруського народного сонника» («Этнографическое обозрение». 1889. Кн. III. С. 54–72) Є. Романова, «Этнографические заметки: 1. Сон-трава» (Там же. С. 112–118) М. Сумцова, «Сон і сновидіння в народних віруваннях» («Живая старина». 1891. Вип. IV. С. 208–213) А. Балова, «Народні колискові пісні» («Этнографическое обозрение». 1892. Кн. XII. № 1. С. 131–154) О. Ветухова. Детально авторка розглядає працю німецького вченого, професора Мюнхенського університету Фрідріха фон дер Лесна (Friedrich von der Leyen) «Das Märchen. Ein Versuch» («Казка. Спроба», 1911). У розділі під назвою «Витоки казки» (Die Ursprünge des Märchens) вчений порушує питання генези казок та міфів. Дослідник наголосив, що першим на сон як на джерело походження міфів, казок і легенд, вказав Людвіг Лайстнер (Ludwig Laistner) у своїй праці «Загадка сфінкса» (Die

Rätsel der Sphinx, 1889), однак помилковим вважав абсолютизацію ним ролі сну в історії казки. Також Фрідріх фон дер Леєн, аналізуючи оніричні мотиви в казках, зазначив, що внаслідок багаторазового переказу снотлумачення переходять у сферу чудесного, але з часом їхня генеза перестає бути очевидною [113, с. 83–84].

Ravit Raufman у праці «The “bluebeard” dream – the affinity between female dream narratives and fairy tales» («“Синя борода” – спорідненість жіночих оніричних наративів і чарівних казок») (2007) зазначає, що на сьогодні науковий доробок, у якому досліджується зв'язок сну й казки, є досить великий за обсягом: йдеться насамперед про психоаналітичні студії З. Фрейда і К. Юнга, Г. Рохайма, однак зазначено брак фольклористичної літератури з цієї проблематики. А. Дандес писав, що психоаналітики не в змозі аналізувати казку як фольклорне явище, водночас фольклористам нелегко погодитися з окремими висновками психоаналітиків. Учений заохочував дослідників до міждисциплінарного вивчення фольклорної казки з метою вироблення нової методології для студіювання взаємовпливу казки й сновидінь. У статті ж Рауфмана застосовані типологічні, формалістичні, структурні та естетичні підходи в процесі дослідження оніричних наративів. Р. Рауфман аналізує розповіді про сні 22-річної ізраїльтянки, порівнюючи їх із сюжетом казки «Синя Борода». Автор робить висновок, що події в снотлумачному наративі розвиваються за тією ж схемою, що й в аналізованій ним чарівній казці. У сновидінні молодій дівчині з'являються навіть образи, властиві міфам і казкам (звір-наречений).

Огляд фольклористичної літератури з проблем взаємозв'язку казки й снотлумачного наративу засвідчує лише епізодичні згадки про функції сну в казковій прозі, зокрема в «Примітках» до народних російських казок О. М. Афанасьєва (1985). Л. Барага, Н. Новікова, у працях «A function of dream narratives in fairy tales» («Функція оніричних наративів у чарівних казках») Judit Gulyás, та «Текст в контексті традиційної культури: фольклорні наративи про віщі сні» (2014) Л. Івашньої.

Серед перших, хто заклав теоретичні підвалини дослідження віщих снів у структурі казки, був П. Богатирьов. У праці «Сни в переказах селян і в народній казці» (1930) дослідник стверджував, що описи снів у казках фігурують лише зрідка – зазвичай, це віщі сни, у яких тому, хто спить, сниться його майбутнє життя [54, с. 105.]. Він подав короткий огляд етнографічної літератури, у якій відзначено роль снів у народних віруваннях, вказав на список сонників, що їх уклали В. Перетц 1926 р. Передусім П. Богатирьов звертає увагу на форму переказу сновидінь, а саме – «довгі сни селян», які розповідають у формі казок. Він підкреслює важливу роль фольклорного контексту в процесі творення такого роду текстів і показує, як традиція, усередині якої перебуває оповідач, впливає на форму розповіді про сон: так оповідач, добре обізнаний з казковою прозою, актуалізуючи свої знання, розказує сон, надаючи йому казкової форми. На підтвердження висновків П. Богатирьова, які він зробив внаслідок спостережень над фольклорною традицією Архангельської губернії, наведемо текст снотлумачного оповідання, зафіксованого Н. Присяжнюк у с. Погрибище на Вінничині 1968 року (у її репертуарі чимало казок): «Вмер десь у 1900 році чоловік, бідняк з Погрибищ – Матвій Воловик. Поховали, а злидні з кожного куточка виглядають, нема вдові з дітьми за що руки зачепити. А тут ще за звичаєм треба 9 днів робити. Там позичила, там випросила, намордувалась, відбула ці дев'ятини і втомлена здрімнула. І сниться їй чоловік, що каже: “Надеждо, просуши жито у вулійчику /жлукто /, щоб не стухло, а під вулійчиком закопані в гладущику гроші”. Надежда комусь сон розказувала зопалу, а 16-літній син Микита чув. От Надежда житечко просушила, а про гроші думає: ще буде час відкопати. А син Микита відкопав ті гроші й з гладущиком поніс до дядька Стаська Воловика, щоб пощитав. Стасько висипав гроші з гладущика на стіл і став щитати, але хтось іде. Він хутко все в гладущик згорнув і сказав: “В другий раз пощитаємо”, а другий раз Микита прийшов, то скупердяга Стасько його вигнав: “Геть, бусурмане, які гроші? Де ти їх узяв?” Так Стасько й розбагатів. А Надежда надумалась відкопати, то там тільки ямка, де гладущик стояв» [11]. Перед нами казковий тип оповіді (йдеться про казкову

стилістику), коли сон під час формування розповіді про нього отримує фабульність, хоча сам текст балансує на межі між меморатом і фабулатом. Початок розповіді – це меморат, свідченням чого є згадка конкретних біографічних даних та коментар самої записувачки («і я в дитинстві про це чула»). Згодом розповідь набуває ознак фабулату.

До того ж інформанти, які вміють тлумачити сни, краще пам'ятають ті казки, у яких описані сновидіння. П. Богатирьов звернув увагу на труднощі точної фіксації реальних снів. Він дослідив і те, як змальовані сни в народних казках, зауваживши, що реальні сни не проникають у структуру казки, хоч інформанти, від яких він записував, вірили в сни й вміли про них розповідати. П. Богатирьов зазначив: «із усіх російських казок, що ми їх розглянули, не викликає сумніву лише одне: сни в казках використовуються як один із засобів композиційної побудови казки й розвитку сюжету. Всі ці описи снів схематичні й традиційні, і в нас немає приводу вбачати в них образи реальних снів. Казкарі не прагнуть, як деякі автори літературних творів, описувати сни, що зустрічаються в казках, подібно до снів реальних. Однак в казках, які вони розповідають, нема слідів відображення реальних снів...Та обставина, що розповіді про реальні сни не проникають у казку, може бути пояснена так само, як і та обставина, що в казках зрідка трапляються й розповіді про різноманітні зустрічі селян з надприродними істотами. Казка і її елементи відзначаються високоскристалізованою традиційною формою й допускають зміни тільки в деяких обмежених випадках» [54, с. 106–107]. Розповіді ж про реальні сновидіння, за нашими спостереженнями, можуть і не мати чіткої структури, вони вплетені в потік живого мовлення.

Серед сюжетів фольклорних казок, для яких концепт віщого сну є центральним, виокремлюємо три: «нерозказаний сон», «віщий сон» та «проданий сон».

Джерельною основою нашого дослідження є тексти українських казок, надруковані в «Етнографічному збірнику» (1898, 1909, 1910), у збірниках закарпатських народних казок «Три золоті слова» (1968), упорядкованого

П. Лінтуром, та «Дідо-всевідо» (1969), упорядкованого А. Калином, а також російські казки зі збірника «Народні російські казки О. М. Афанасьєва» (1984–1985), «Народні казки Нижньої Волги» (1999) під редакцією Л. Івашньої, туркменські, опубліковані в збірнику «Проданий сон» (1969). Також ми спиралися на тексти казок, взяті зі збірників «Турецькі казки» (1968), «Єврейські народні казки.: Перекази. Билиці. Розповіді. Анекдоти, зібрані. Є. С. Райзе» (1999). Використовуючи українські, англійські, чеські, латвійські, єврейські, казахські, японські народні казки про віщі сні, ми послуговувалися електронними ресурсами, а також архівними записами 1920-х років з АНФРФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського.

Сюжетний тип «Нерозказаний сон» у покажчику східнослов'янських казок вміщений під № 725 і, як зазначив Л. Бараг, «поширений переважно в Східній Європі. В АТ, крім записів європейського фольклору, враховані турецькі й індійські казки цього сюжетного типу. Російських варіантів – 22, українських – 10, білоруських – 6. Зустрічаються такі казки також у декількох збірниках фольклору інших народів, зокрема латвійських (Арайс-Медне, с. 116–117), вірменських (Арм. ск., с. 47–58), башкирських (Башк. творч., II, № 35), татарських (Тат. творч., II, № 43), народів Дагестану» [251, с. 423]. У казці йдеться про хлопця, якому приснилося, що йому судилося вивищитись, а його батьку пити воду, у якій син мив ноги; він нікому не хоче розповідати свій сон і зазнає через це поневірянь [352, с. 181].

Існує декілька поглядів стосовно функції сну в структурі казки. J. Gulyás стверджує, що в угорських варіантах «dream narrative» функціонує як вставний наратив. На думку Л. Барага, оповідь про віщий сон слугує в казках сюжетним обрамленням [251, с. 428]. Так, хоча про сон героя йдеться на початку казки, про його зміст дізнаємося лише в її фіналі. С. Неклюдов визначає мотив сну як центральний для сюжету «Нерозказаний сон» (СУС 725), водночас вказуючи на певні труднощі в його виокремленні: «Цей мотив має переривчасту структуру, його перша частина належить до експозиції казки (“Сон про майбутню велич”, М312.0.1), друга – до кульмінації сюжету (“Сон про майбутню велич притягує

покарання”, L425), а третя – до його розв’язки (коли, власне, і розкривається секрет пророчого сну). Інтервали між ними заповнені оповіддями про різні пригоди героя, які безпосередньо не пов’язані з вихідним мотивом, але наприкінці сприяють здійсненню пророцтва» [266, с. 238]. В. Шарапов, зазначив що «віщий сон у казках комі, як правило, виступає зачином, що передбачає розгортання всього подальшого сюжету, чи попередженням, що програмує дії і шлях казкового героя» [445, с. 224]. J. Gulyás та Т. Краюшкіна теж стверджують, що віщий сон використовується з метою передачі інформації та поширення її серед героїв казок, для забезпечення динаміки сюжету [479, с. 137;183]. Суголосну думку висловлював і П. Богатирьов [54], а згодом Є. Нейолов [261], протилежну – О. Лопухова [210]: знання, отримані уві сні, на які спирається герой, виходять за рамки сюжету, з чим ми не можемо погодитися.

Однак висновки дослідниці скеровують нашу увагу на розгляд концепції сну як джерела сакральної інформації. Такі уявлення збережені безпосередньо в снотлумачній традиції: «Одній жінці приснилась жидівка, яка навчила замовляти враз, переляк, приситрид, од дання зілле показала, зуби замовлять. Як прокинулась, то все пам’ятала» [449, с. 178].

Яскравим прикладом може слугувати й ритуальна практика, зокрема ініціаційні обряди. Так, в індіанських племенах обов’язковою умовою для переходу в новий статус є віщий сон, у якому до ініціанта приходив помічник. Здійсненню обряду передувала ретельна підготовка: вибір часу й місця сну, дотримання священного посту: «Тобі відомо, сину мій, що наш народ не закопує мерців у землю, а кладе їх на помости в гіллі дерев. – Так буде навіть краще, – озвався батько. – Щоб знайти свого таємного помічника, доводиться мати справу з потойбічним світом, із самою смертю. Саме тоді, коли тіло на якийсь час наче мертвіє, а тінь блукає... Нехай він постує на дереві» [456, с. 240]; «...Нарешті мені приснився сон! Поки я спав, моя тінь шукала помічника і знайшла його. Мені ясно пригадалося все, що я бачив уві сні!» [456, с. 150]; «...

Але я не можу їх назвати, ти знаєш, що ми не вимовляємо імен наших таємних помічників» [456, с. 257].

У казковій прозі причини мовчання героя (йдеться про відмову розказати свій сон) на перший погляд видаються такими, що легко пояснюються прагматичними міркуваннями, далекими від сакрального простору. У казці «Мудрий Іванко», надрукованій у збірнику «Три золоті слова», головний герой зізнається: «Мені снилося, ніби я буду такий великий чоловік, що ви переді мною навколішках будете милостині просити, а цариця буде мої ноги мити й рушником втирати. І се сталося. Якби я тоді відкрив свою таємницю, ви б мене з гніву вбили» [245, с. 170]. В українській казці «Царевич і бідний», надрукованій у збірнику «Дідо-Всевідо», табу на розголошування інформації є прямою вказівкою від майбутньої обраниці: «А Іванові приснилася дівка золотокоса й наказувала йому: «Я буду твоя жона, лиш абись свій сон нікому не виказав» [426, с. 126].

Питання про те, чи вставні снотлумачні наративи в казках є сакральною інформацією, чи лише казковим сюжетотворчим компонентом – непросте. Нерозказаний сон в однойменних казках є, по суті, сном віщим, а віщі сні в традиційній культурі багатьох народів однозначно мають статус сакральних. Розлогі міркування з цього приводу ми висловимо в процесі аналізу наступного сюжету (ATU 1645, «віщий сон»). Стосовно сюжету про нерозказаний сон звертаємо увагу дослідників на існування уявлень про те, що «розказаний сон – нездійснений сон», які й досі побутують у народних віруваннях. Так, у казці «Віщий сон», опублікованій у збірнику «Народні російські казки О. М. Афанасьєва», головний герой звертається до царевича зі словами: «Все, що з тобою сталося, мені було наперед відомо; все це я уві сні бачив; через це тобі про сон не розказував» [252].

Важливе значення для віщого сну відіграє локус, у якому перебуває сновидець (як і для снотлумачної традиції загалом). У казці «Як молодший син, розгадавши царівнине бажання, з нею одружився», уміщеній у збірнику «Казки та оповідання з Поділля», чоловік запрошує синів переночувати в новій, щойно

добудованій хаті. За повір'ям, «яким буде цей сон, таке й життя буде в новому домі» [467, с. 224]. У снотлумачній народній традиції теж вагому роль відігравало «нове» місце. Поняття «новий», що «пов'язане з категорією часу й часової межі, співвідноситься з ознакою перший» [80, с. 420]: «Я табє скажу так. У сні я веру. Залажила я на сон, начевала у Гуті в новий хаті ... “Лажусь я спать на новом месті, приснісь женіх менє, невесті. З ким век векавать, таго й в снє павідать”. Заклади й ти на новом месті як будеш спать, дак ти й мо уже не будеш, ой-ой-ой...» [6, дод. 38]. «Такі ознаки нових речей як “чистота”, непочатість, неосвоєність, визначали їх сакральний статус. Нові речі сприяли встановленню контакту з міфічними створіннями й потойбічними силами» [80, с. 421], які, за народними уявленнями, допомагають отримати інформацію під час ворожінь, що необхідна для побудови майбутньої моделі поведінки. Про значення нового місця в онейромантичній практиці ми вже згадували. У казці ж формула «новий=перший=початок» [449, с. 71] розгортається в цілий сюжет. В одній з відповідей за «Програмою» К. Грушевської зазначено: «Завжди збувається сон, як спати на новому місці. Цей сон (на новому місці) треба запам'ятовувати, бо він накреслює, як буде на цьому новому місці житись» [449, с. 71].

На позначення снотлумачного наративу в чарівних казках J. Gulyás використовує спеціальний термін «as if dream narrative» (ніби сон-наратив), стверджуючи, що в тих сюжетах, які вона аналізує (ATU 707, 315, 725 (СУС)), досвід сну є вигаданим. Дійсно, у сюжетному типі № 725, зокрема і в українських варіантах, реальне джерело інформації може бути приховане й замасковане у вигляді сну. Ми маємо справу з псевдоснами, оскільки герой використовує сон як форму непрямой передачі знань (коли допомагає з вирішенням складних задач, отриманих від ворожого короля). Часом посередник (зазвичай царівна) отримує навіть детальну інструкцію, як потрібно поводитись, щоб суб'єкт, якому надається інформація, повірив, що її джерелом є сновидіння. Як приклад, казка «Замурований юнак», надрукована в «Етнографічному збірнику»: «Терас по полудзэнку кет ше найэш, та льэгны

спац. Та так за́шпі, лєм ше *зата́йіш*, та б́удзеш м́урчіц і р́уцац ше на посц́ельі» [149, с. 96].

У наступному казковому сюжеті йдеться про віщі сні, які передбачають знайдення скарбу. За покажчиком ATU ці сюжети вказані під номером № 1645 (Treasure at Home-Скарб вдома) і № 1645A (Dream of Treasure Bought – Куплений сон). Розглянемо сюжетний тип № 1645: «Чоловікові сниться, що він знаходить скарб на мосту у віддаленому місті. Він іде на його пошуки, але безуспішно. Перебуваючи там, він розповідає свій сон чоловікові (жебракові), який, у свою чергу, переказує схожий сон, у якому він знаходить скарб у будинку першого чоловіка. Коли перший чоловік повертається додому, то знаходить там скарб» [490, с. 351].

Наративна структура казок цього сюжетного типу відрізняється від структури «Нерозказаного сну». У казці відтворено структурну модель оповіді, аналогічну до власне снотлумачної: спочатку героєві сниться сон, згодом цей сон переказується та здійснюється. Композиційною особливістю цієї казки є наявність у ній двох снів. Цікаво й те, що вони між собою пов'язані. Ключем до розгадки сну головного героя стає сновидіння іншого. Важливим є те, що у фольклорі такі конститутивні елементи снотлумачної традиції як «образ» та «тлумачення» мають різний онтологічний статус: «образ» присутній у сновидіннях, а «тлумачення» відповідає цьому образу в реальності [260] – тоді як у цій казці вони належать виключно до сфери сновидінь.

У попередньому сюжетному типі (№ 725 СУС) герой сприймає сон як правдиве джерело інформації, зокрема в казці «Як молодший син, розгадавши царівнине бажання, з нею одружився»: «От, як то сон можна щитати за правду, а не за байку» [467, с. 376]. Таке ж ставлення до снів ми спостерігаємо і в снотлумачній традиції «Биль, шо б́уде в б́удущому, він (сон) пред'явля́є» [58, с. 154]. У казках сюжетного типу «віщий сон» відзначимо дві протилежні точки зору на сновидіння: для головного героя сон є віщим (отже є джерелом сакральної інформації), тоді коли інший відкрито заперечує важливість сну: «Nay, thou must be a fool to take a journey on such a silly errand... But think you

I'm such a fool as to take on me a long and wearisome journey and all for a silly dream.. No, my good fellow, learn wit from a wiser man than thyself. Get thee home...» («Ні, ти повинен бути дурнем, щоб здійснити подорож через таке дурне доручення... Але ти ж не думаєш, що я такий дурень, щоб подолати довгий і виснажливий шлях через дурний сон. Ні, любий, дізнайся думку від мудрішої людини, ніж ти. Піди додому...» [491]; «Пхе... Пуста річ сні» [75]; «За сон не відповідай, день настане – сні туманом розвіє» [76]. Прикметно, що глузує з чоловіка й жінка, висміюючи його віру в правдивість сну: «Послухав єврей слова охоронця, побіг додому, наказав жінці принести сокиру й почав ламати піч, а дружина бідкається: “Де це таке бачено, щоб цілу піч ламати через безглуздий сон?”» [75]; «І ти збираєшся плентатися в Лондон через якийсь сон? Та ти, певно, з'їв на вечерю запліснявілий сир, от і приснилась тобі якась дурниця!» [349]. А от власне в снотлумачній традиції, ставлення до снів у жінок цілком протилежне.

Ми вже зазначали, що сон у казці може сприйматися і як джерело сакральної інформації, і як вигадка (десакралізовані знання). «Труднощі в тому – як зазначав М. Еліаде в праці “Міфи і чарівні казки”, – щоб визначити, де казка перетворюється в звичайну чарівну історію, позбавлену елементів ініціації. Не виключено, у всякому разі щодо деяких культур, що це відбулося в той момент, коли традиційна ідеологія й ритуали вийшли з ужитку й коли стало можливим безкарно “розказати” те, що раніше існувало як велика таємниця. Дуже важливо, що цей процес не був всезагальним. У багатьох примітивних культурах, де зразки ініціації ще живі, також розповідаються історії, що мають структуру ініціації... Очевидно, можна стверджувати, що казка повторює, на іншому рівні й іншими засобами, сценарій ініціацій... Казка продовжує “ініціацію” на рівні уявного. Вона сприймається як розвага тільки в деміфологізованій свідомості і, зокрема, у свідомості сучасної людини. У глибинній же психіці сценарій ініціації не втрачає серйозності й продовжує передавати відповідні заповіді й спричиняти зміни. Сучасна людина все ще несвідомо продовжує користуватися уявною ініціацією, що є в казках,

вважаючи, що вона розважається й відволікається від реальності. Можна поставити запитання: чи не стала чарівна казка уже на ранній стадії існування спрощеною копією міфу й ритуалу, ініціації, чи не сприяла вона на рівні уяви й сновидінь відродженню “істинної ініціації”? Ця позиція здивує тільки тих, хто розглядає ініціацію виключно як маркер приналежності людини до традиційних спільнот. Нині починаємо розуміти, що ініціація співіснує з життям людства, що кожне життя складається із безперервної ланки “випробувань”, “смертей”, “воскресінь”, незалежно від того, якими словами користуються для передачі цього (первинно релігійного досвіду)» [458, с. 186]. Можемо зробити висновок, що в казках «Нерозказаний сон» і «Віщий сон» є вказівка на те, що віщі сновидіння сприймали як сакральну інформацію, але відбувся водночас і процес її десакралізації.

У деяких казках йдеться про те, що той самий сон сниться декілька разів. Це переконує сновидця в його значущості. Так, у єврейській казці «Віщий сон» «їдному єврею три рази підряд снилось, що його щастя чекає на мосту» [75]; в англійській «The Pedlar of Swaffham» «...He made little count of the dream, but on the following night it came back to him, and again on the third night» (Він не надав значної уваги сну, але наступної ночі він приснився йому знову, і третьої ночі також) [491]. Особливе значення такому сну надається і в снотлумачній традиції, що засвідчують також наші польові записи, здійснені в Києві 2017 року: «Сон мені снився весною, а дідусь помер у мене взимку, десь грудень-січень. ...Їх снилося три. І я це теж чітко пам'ятаю, бо я їх розказувала ще й бабусі, ще вона звернула увагу. Перший за півроку до смерті дідуся приснився... Я дуже гарно пам'ятаю. ...Мені снилося наше перехрестя біля будинку. Я стою на цьому перехресті і летить ластівка, а я чогось їй так рада, я її так люблю, просто така щаслива, що вона летить! І тут їй прострілюють ліве крило і вона падає і вмирає. Я біжу до неї, але зрозуміло все – вона мертва. І от у цьому жаху плачу я прокидаюся. Потім через деякий час мені він сниться ще раз. Все те саме, але що в неї було пробите праве крило. Мені бабуся одразу сказала, що це до чиеїсь смерті.А на третій раз недалеко перед смертю

дідуся ця ластівка летить і я там радію, все, дивлюсь як вона летить гарно, і їй прострілюють обидва крила, я починаю плакати. А бабуса: “Це точно хтось помре”. І от через деякий час помирає дідусь» [7, дод. 10]

Наступний казковий тип – (ATU 1645A) – має таку сюжетну лінію: «Король засинає під деревом. Слуга спостерігає, як з рота короля виповзає тварина, біжить до струмка й намагається перетнути його. Слуга кладе свій меч вздовж струмка, і тварина перебігає по ньому в печеру, яка розташована в горі. Згодом тварина повертається до рота сплячого короля. Король прокидається й розповідає, що йому снилося, як він переходив по залізному мосту через струмок і зайшов до гори, де знайшов великий скарб. Слуга переповідає королю, що він бачив. Король оглядає гору й виявляє великий скарб, який він жертвує церкві. У багатьох варіантах хто-небудь купує сон і знаходить скарб» [492, с. 352].

Особливості концепту сну в казках цього сюжетного типу виявляються в осмисленні як ситуативного контексту, так і контексту фольклорної культури, у межах якої він функціонує. Саме на контекст фольклорної культури орієнтувалася К. Грушевська, коли просила уважно, з усіма подробицями фіксувати інформацію про сни. Авторка «Програми збирання матеріалів до українського народного сонника» зауважила, що значна кількість казок, легенд пов’язані з вірою у віщі сни. Показчик ATU, засвідчує, що такий сюжет є досить поширеним, хоч в українській казковій традиції такі тексти не зафіксовані. Очевидно й те, що цей сюжет все ж побутував і на теренах України, це засвідчують снотлумачні записи 1920-х років: «Існує погляд, що то душа теї людини, що спить, виходит з тіла і блукає по всіх усядах; коли людина прокинеться, то все, що бачила душа, людина приймає, як сон, що приснився. Мається, як доказ цього, така казка: Ішли лісом два товариші й лягли під дубом спати. Один заснув, а другий не спить. Коли бачить: з рота товариша вискочила миша й побігла; збігла на дуба й полізла в улій, що стояв на ньому. Після вернулася і знов ускочила в рот. Товариш прокидається й каже: “Да то мене снилось, що в цьому вуллі гроші є”. Коли вони розлучились, то той, що не спав,

вернувся, поліз на дуба й побачив, що справді в вуллі були гроші заховані» [449, с. 178]. Цей запис відображає тісний зв'язок снотлумачної традиції з казковою прозою. Враховуючи досвід дослідження казок, нагромаджений світовою культурою, ми не сумніваємося, що перед нами дійсно казковий сюжет, а номінування його «казкою» інформантом не є випадковим, а отже цей сюжетний тип не є втраченою ланкою в українській усній традиції.

У мовній картині світу концепт «сон» обіймає чільне місце. Як базове поняття він об'єднує навколо себе менші, менш вагомі [194, с. 57]. У центрі нашої уваги – концепт віщого сну та пов'язані з ним концепти «міст» та «дерево». У казках сюжетного типу № 1645 АТУ ці концепти реалізуються через константні для фольклорної традиції мотиви – переходу через міст та піднімання на дерево.

Міст, як і дерево, є важливим елементом лімінальної топографії у фольклорі. Так, концепт «мосту», отримуючи вербальне втілення (міст, місточок, мост, мосток) в снотлумачній традиції, позначає межовий простір, перетинаючи який можна отримати інформацію від представників потойбіччя. Про це ми вже згадували, коли розглядали онейромантичну традицію українців. Відповідно, ушкоджений, зруйнований міст, який унеможлиблює рух, наділявся сновидцями негативною семантикою: «Як що сниться, що йдеш через поламаний міст, то це означає щось недобре» [449, с. 149]; «Мост дираві – п'лохо, а недираві – д'обре» [449, с. 100]; «Мост сломанный – потеря» [449, с. 155]. Мотив переправи є традиційним і для казки, як зазначав В. Пропп: «Мотив цей пов'язаний з уявленнями, що царство живих відокремлено від царства мертвих тоненьким, інколи волосяним мостом, через який проходять ... душі померлих» [298, с. 296].

Фон дер Леен вважає, що поділ «на душу й тіло», який наявний і в сюжетах казок під № 1645 АТУ зокрема, базується на мотиві чарівного сну, який можна виявити й в казках про сплячу красуню та Снігуроньку, у легендах про Брунгільду і т. п. Дослідник стверджує: «цей мотив передбачає наявність давніх поглядів, в іншому випадку він навряд чи міг би настільки далеко

поширитися й об'єднати так багато оповідань різних видів. Йдеться про те, що душа здатна на довгий час розлучатися з тілом, яке, хоча й невиразно, продовжує існувати в стані сну. Це дійсно найдавніше уявлення народів про тіло й душу, про сон, фантазію та смерть... У людях живе щось, схоже на тінь, душа, вона замкнена в тілі, поки ми не спимо. Вона залишає тіло, поки ми спимо, вільно блукає навколо й літає, переживаючи дивні пригоди: бачить сни. Нарешті, вона назавжди розлучається з тілом, щоб вільно літати у світі або щоб набути нової форми: тоді людина вмирає» [113, с. 83–84].

Душа, за народними уявленнями, відображення яких ми й спостерігаємо, зокрема, і в японській казці «Сон гедзя», могла набувати зооморфних форм і залишати тіло під час сну: «“Ого, як швидко заснув!” – подумав молодший і глянув на обличчя товариша. А з носа в того вилетів гедзь. “Ну й дива!” Чоловік не відводив погляду від сонного товариша, аж поки гедзь знову залетів йому в ніс» [350].

Дерево є варіантом світової вісі, що «поєднує» земний світ з «верхнім» і «нижнім», «цей» – з «тим», – в обрядах, віруваннях є універсальним медіатором, за допомогою якого людина (бог, святий, демон, смерть, душа померлого, хтонічна тварина, новонароджений та ін.) потрапляє у світ людей і залишає його, переходячи на небо, у потойбічний світ, на «той світ» і т. п. [81, с. 61]. Також «дерево пов'язане з ідеєю життя й завдяки цьому драма, яка відбувається в несвідомому, зокрема в сновидіннях, вирішується позитивно: серед фольклорних матеріалів, зібраних Павлом Жолтовським у с. Припутні Ізяславського району (на території сучасної Хмельниччини), є запис снотлумачного тексту, в якому поява зеленого дерева усвідомлюється як порятунок (у селі лютувала холера, але сім'ю жінки, якій приснилося таке дерево, й вона не дала його зрубати, хвороба минула, і всі вижили)» [449, с. 22]. Ще одним прикладом є запис, здійснений у м. Житомирі (1926): «Лізти на сухе дерево – невелика прикрість, а на дерево, що квітує, то для службовця – підвищення в службі, а для господаря – прибуток у господарстві» [449, с. 123].

Мотив підйому на дерево є одним з найпоширеніших у світовій культурі, зокрема й у снотлумачній традиції. 1923 року англійський лікар і антрополог Чарльз Габріель Селігман у журналі «Фольклор» (34 число, с. 376–378) опублікував звернення під назвою «Типи сновидінь» (Type Dreams: a request). Мова йшла про чотири типи снів: «згубити зуба, літати, лізти на гору, дерево, драбину та сон про сире м'ясо». Як згодом написала К. Грушевська у своїй рецензії на працю Селігмана, «виявилось, що всі ці сні загально розповсюджені у народів різних культур, при чому вони викликають дуже одноманітне відношення: їх толкують зовсім подібно» [102, с. 169-170]. Наведемо декілька прикладів з польових матеріалів 1920-х років: «Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево – тлумачиться: досягаєш того, що задумав [449, с. 71]; «...а як сниться, що лізеш на дерево, то – добре» [449, с. 108]; «Що лізеш на гору, то буде радість, а як слабому сниться, що він лізе на дерево, то видужає» [449, с. 138].

У казках реалізація мотиву підйому на дерево зумовлена його (дерева) медіативними властивостями. В одному із записів зазначено, що скарб розташований у дуплі липи: «... Тут же зараз за рівчачком, стояла липа – така що дуплината була. Павук прийшов до липи, поліз на липу, вліз у дупло і не має, а цей чоловік стоїть та дивиться. Незадовгим времням назад вилазить той павук і злазить з липи і назад іде сюди до рівчака» [449, с. 89]. У традиційних віруваннях дупло є осередком душ, маркером входу в потойбічний світ. Як зазначає О. Степанова, у народів Західного Сибіру дупло дерева слугувало місцем поховання. «Дерево вважали іпостассю матері-прародительки, дупло – її лоном, що являло собою інший світ» [365, с. 116]. А от у японській казці «Сон гедзя» сховок скарбу є традиційним: «Знаєш, мені приснився такий цікавий сон! Начебто на отому перевалі, де цвіте камелія, у землі лежать горщики із золотом, – сказав він і знову заснув» [350].

Реалізація концепту віщого сну в аналізованих казках тісно пов'язана з концептом скарбу. У цих текстах наявні елементи, релевантні для снотлумачної традиції: образ та тлумачення. Як стверджує С. Небжеговська-Бартмінська, «образ» відрізняється своїм конкретним характером на протигагу

«тлумаченню», що має більш узагальнений характер. Йдеться про те, що «тлумачення» – це частіше стан чи відчуття, що передаються з допомогою абстрактних іменників, таких як радість, сум і т. п. [260, с. 68]. Якщо в снотлумачних текстах першим з'являється образ, то в текстах казок ми спостерігаємо структурну інверсію. На початку казки герої отримують власне тлумачення: «Та ось приснився мені сьогодні вночі цікавий сон. Наче вивели мене вранці на цей самий міст і наказували мені ходити туди-сюди, аж поки я своє *щастя* не зустріну» [76]; «Одному єврею три рази підряд снилось, що його *щастя* чекає його на мосту» [75]. В англійському варіанті («The Pedlar of Swaffham») казковому персонажу приснилось, що він почує на мосту *радісну звістку*. А вже в кінці дізнається про скарб (образ).

Як стверджує О. Панченко, на перший погляд скарбошування спрямоване лише на прагматичне збагачення, насправді ж прикмети, билиці про скарби, сновидіння, у яких вони фігурують, мають ритуально-міфологічний характер, глибоку закоріненість у традиційну релігійну практику [275, с. 20–21]. О. Панченко зазначає, що традиція скарбошування тісно пов'язана з уявленнями про магічну «удачу» й зміну «вродженої долі». Як зауважила В. Мочалова, «у середовищі східноєвропейського єврейства загальне значення цієї казки (№ 1645 ATU) може тлумачитися як припис шукати скарб (= «цінність життя») не десь далеко, а вдома / всередині самого себе» [244, с. 19]. Такий сюжет знайшов свій розвиток як у хасидських історіях, так і у фольклорі. Прикметно, як повідомляє авторка, що тлумачами сну про скарб є не вчені равини, а звичайні люди (вартові). Сон у цих казках постає як повчальний урок життєвої мудрості, вмістилище деякого досить конкретного й практичного знання, раніше (у стані бадьорості) недоступного сновидцю.

Наступний казковий сюжет, який ми розглянемо, це сюжет про проданий сон. О. Васянович у с. Киселівка Менського р-ну Чернігівської обл. записав дуже цікавий снотлумачний текст: «Колись стари люде казали, що субота і неделя були базарни дне, дак розторгують, розпродують сон. А тепер і поноделок базарний день» [5, дод. 37]. «Останнє зауваження інформантки є

рідкісною вказівкою на сюжет “розпродування снів”, що характерний, зокрема, для туркменської фольклорної казкової прози (“проданий сон”)) [449, с. 43]. Сон є сюжетотворчим компонентом туркменської казки «Проданий сон», що опублікована в однойменному збірнику: «Якось вночі старий чоловік побачив сон, ніби йому на плечі сіло по солов’ю... Вранці він розказав про все дружині й вирішив піти за сном... – Доля такого бідняка, як я, розказана уві сні, я маю піти». Далі чоловік зустрічає пастуха, який звертається до нього зі словами: «Слухай, старий чоловіче, навіщо тобі, такому сивобородому, цей сон?» [295, с. 47]. Після торгу пастух віддає всіх овець і навіть посох за сон. У народній казахській казці «Куплений сон», як і в російській (астраханській), дивний сон бачить купець: «Ніби лежу я, як хан, на дорогоцінному ложі, а наді мною схилилося ясне сонце, і на грудях моїх грає світлий місяць ... Сарсембай підійшов до купця і сказав: – За все моє життя ще жодного разу не приснився мені хороший сон. Дядьку, продай мені свій сон! Нехай цей сон буде моїм. – Продати сон? – засміявся купець. – Прошу. Що ж ти мені даси за нього? – У мене є одна монетка ... Ось вона. – Давай сюди твою монетку! – закричав купець. – Справу зроблено. Відтепер мій сон належить тобі, хлопчина» [190] ¹.

На переконання Л. Івашньої пролити світло на мотиви засинання-сну-пробудження знедоленого казкового персонажа й придбання ним щасливої долі допоможуть висновки А. Мороза, здійснені ним на підставі дослідження матеріалів слов’янського обрядового фольклору. А. Мороз виявляє концептуально значущу для традиційної культури закономірність: «пробудження від сну пов’язане зі зміною статусу того, хто прокинувся або його добробуту» [243, с. 336]. Дослідниця наголошує на тому, що у фольклорній традиції віщий сон, який пророкує життєву долю, як і той, що програмує отримання долі (одруження, сімейне благо), може належати тільки молодому

¹ Близька спорідненість казахських та російських (астраханських) казок про проданий сонт пояснюється, зокрема, й тим, що Астрахань розташована недалеко від Казахстану і місць проживання інших східних народів (астраханських татар, ногайців та ін).

персонажу. Так, у казахській та астраханській казці «Куплений сон», віщий сон отримує юний хлопець за символічну плату. Як стверджує Л. Івашньова, на прагматичному рівні розгляду цього казкового сюжету мотивування продажу сну хлопчикові визначається основним заняттям купця – торгівлею. Однак у ритуально-міфологічному плані, у контексті духовної народної культури, надзвичайно важливим виявляється те, що «в образі купця концептуально значущим є семантичний відтінок «чужого» для випадкового зустрічного або сторонньої людини. У народних міфологічних віруваннях така зустріч неминуче асоціюється з чужим і найчастіше потойбічним простором, зі світом предків. У цьому статусі купець дарує головному герою щастя й долю, майбутнє благополуччя... Ідея дарунку (обміну) як універсалія міфологічних вірувань і ритуально-святкової культури народу в цьому фольклорному наративі підпорядковується естетичним закономірностям побудови казкового сюжету» [160, с. 76–77].

У російській казці «Сни», надрукованій у збірнику «Народні російські казки О. М. Афанасьєва», пробудження зі сну пов'язано зі зміною добробуту всієї сім'ї. Один і той самий сон бачать чоловік, дружина та діти: начебто під піччю в їх хатині лежить великий ведмідь [253, с. 337]. Як зазначає І. Разумова, однакові сні є доказом не лише духовної близькості сновидців, а й істинності отриманої інформації [306, с. 85]. Головний герой підкреслює значущість інформації, побаченої уві сні: «Недарма всім одне й теж приснилося – сон віщий, але що він пророкує: до біди чи до щастя?» [253, с. 337]. Чоловік продає свій сон за 100 тисяч чаклуну, до якого поїхав з проханням його розгадати.

Звичай «продажу» снів побутував і в японській культурі. Вважалося, що щастя переходило до того, хто купив сон [468]. Ці уявлення відображено в японських народних казках, у яких зустрічаємо низку сюжетів про віщий («щасливий») сон та спроби його розгадування [163, с. 160]. У японській казці «Жива голка, мертва голка, летюча колісниця» у час святкування Нового року, господар звертається до прислуги: « – А в цю ж ніч перший сон віщим буває. Гарненько запам'ятайте, що кому присниться. Завтра мені розкажете. Я заплачу

за кожен срібною монетою» [469]. Не можна оминати увагою вказівку на час віщого сну. У японській культурі, сон, що приснився на другу ніч після Нового року вважався віщим. Про хорший сон не розповідали, побоюючись того, що він не здійсниться [163]. Сновидіння напередодні великих свят і в українській традиційній культурі вважають пророчими.

Філософські виміри концепту віщого сну не оминув увагою історик релігії й культуролог М. Еліаде. У праці «Міфи, сновидіння й містерії» він згадує хасидську історію, що розгортається за сюжетною схемою єврейської казки про віщий сон: «Це розповідь про рабина Ейзика з Кракова, яку індіаніст Генріх Цимер знайшов у «Khasidischem Bücher» Мартина Бубира. Цей старий рабин з Кракова побачив сон, який велів йому йти в Прагу й там під великим мостом, що веде до королівського палацу, він знайде схований скарб. Сон повторився тричі, і врешті рабин вирушив у путь. М. Еліаде звернув увагу на те, що звістку про скарб, яка є наслідком подорожі в далекі краї героїв цієї історії, приносить незнайомиць (чужинець), а сам скарб розташований під піччю – «в осередку, що дарує життя» [130, с. 162]

У «Книзі хасидів» теж є сюжет під назвою «Проданий сон»: «Мені снилось, що я їду верхи на червоному коні. Я сидів, а кінь йшов за нечистою твариною». Друг сновидця розтлумачив, що «цей сон до смерті, тому, хто сидів на коні лежати на смертному одрі!» і запропонував: «Пригости мене вином, і я куплю у тебе цей сон!» Чоловік відповів: «Я тебе пригощаю, і нехай буде мій сон тобі проданий». Тлумач снів погодився, отримав у нього вино, а на наступний день помер [111].

Аналізуючи цей текст, ми знову повертаємося до думки, що «сон йде за своїм тлумаченням». У коментарях до цієї хасидської розповіді зазначено: «В ній наочно представлено могутність мови. Виявляється, значення снів невідомо остаточно заздалегідь, воно визначається їх тлумаченням. Орім того, сон або хворобу можна продати: слова, вимовлені учасниками такої угоди, змінюють їх долю, визначають, з ким саме збудеться те, що віщує сон» [111]. Таке трактування образів сну вочевидь впливає на форму договору між сновидцем і

тлумачем, хоча в тексті формально відбувається купівля-продаж, доцільніше буде назвати цю угоду відкупом, оскільки платником є сам сновидець.

У сюжетах з мотивом проданого сну ступінь семіотизації сновидінь досить високий (великий ведмідь під піччю (російська казка «Сни»); два солов'ї, що сіли на плечі (туркменська казка «Проданий сон»); дорогоцінне ложе, ясне сонце, світлий місяць (казахська казка «Проданий сон»)) [354]. Тобто, для їх тлумачення герой змушений звернутися за допомогою до спеціаліста, який сам чи з допомогою книги зможе пояснити сон. У деяких варіантах герой розуміє значення сновидіння лише після його здійснення. Як приклад, казахська казка «Куплений сон»: «Ось і здійснився той дивний сон, що купив я в дитинстві за монетку в купця в караван-сараї. Погляньте-но, люди: лежу я на дорогоцінному ложі – на священній землі моєї Батьківщини; наді мною схилилося ясне сонце – ти, моя улюблена Алтинкиз; а на грудях моїх грає світлий місяць, наш милий син, наш первісток ... Який хан не позаздрив би б мені в цю хвилину!». У японській же казці «Жива голка, мертва голка, летюча колісниця» сон, як і у варіантах із сюжетом «Нерозказаний сон», буквально дублює події, які мають статися з головним героєм: «Праворуч йде красуня жінка, зліва інша, така ж прекрасна. Під ногами золотом застелено й блищить. Тут згадав юнак, що все це він вже колись бачив – у своєму новорічному сні» [190].

Ю. Шарапов відзначає, що в епічних і казкових текстах комі саме герой-чоловік є оповідачем сновидінь, що передбачають і визначають подальший сюжет подій [445]. Звертаємо увагу, що у всіх розглянутих сюжетних типах тлумачать сні теж виключно чоловіки: селянин, сторож, пастух, купець – на противагу власне снотлумачній традиції, якою її зафіксували дослідники ХІХ – початку ХХ ст., де сні пояснює переважно жіноцтво. Цю особливість казкової прози можна пояснити, покликаючись на думку О. Лопухової. Дослідниця зазначає, що «в чарівних казках ґендерні моделі трансформуються від давніх до більш пізніх текстів: змінюється зміст чоловічого й жіночого образів, їх взаємна позиція.... у давніх текстах жіночі образи займають більш активні й значущі позиції, вони проінформовані й ініціюють події», а так як казку «Віщий сон»

О. Лопухова зараховує до пізніх, то «позиції й значення жіночих образів зводяться до мінімуму, активність, інформованість й ініціативність повністю переходять до чоловічих образів» [210].

Повертаючись до польових записів О. Васяновича, необхідно відзначити їх цінність як текстів, що відтворюють ситуативний контекст побутування снотлумачень. Інформантка розповідає не лише сновидіння, а й описує вірування, з ними пов'язані, згідно з якими сни в базарний день можна продати. Завдяки таким поодиноким згадкам, ми можемо розкрити механізм включення народних онейричних вірувань до казкової прози, пролити світло на окремі епізоди української снотлумачної традиції.

3.2. Концепт «душа» в українських фольклорних снотлумаченнях кінця XIX – початку XX ст.

Дослідники фольклору вважають «душу» головним поняттям народної антропології, виокремлюючи три стадії уявлень про її існування: душа живої людини, душа, яка щойно відділилася від тіла, та душа, що назавжди залишає тіло після смерті [389, с. 162]. Особливої уваги заслуговують уявлення про душу, що залишає тіло під час сну.

Мета цього підрозділу – виявити особливості концепту «душа» в українській снотлумачній традиції.

Наші спостереження ґрунтуються, насамперед, на матеріалах АНФРФ ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, до розгляду залучаються також етнографічні й фольклорні записи з друкованих джерел (В. Гнатюка, В. Конобродської).

Узагальнюючи досвід вивчення сновидінь культурною антропологією, Є. Рабінович у монографії «Сни Пробуджених: сон і сновидіння в культурі, релігії, політиці Тибету» присвятив окремий підрозділ британському еволюціонізму («Сон – мандрівка душі: Тайлор, Фрезер і їх критики»). Дослідник відзначив, що початок осмислення сновидінь в антропологічному ключі ознаменували спроби аналізу етнографічних даних та їх систематизації,

виокремивши кілька цінних спостережень щодо сновидінь у працях Дж. Фрезера: 1) Дж. Фрезер пов'язав сон з ідеєю душі (твердження, що сновидіння є мандрівкою душі, сучасними дослідниками тлумачиться неоднозначно); 2) «дикуни» не відрізняють сні від реальності («завершеної форми ці ідеї набули в Е. Тайлора») [302, с. 19]. С. Токарев відзначив, що Дж. Фрезер звернув увагу на здатність людської душі «переховуватись» у різних предметах, у тілах тварин, пов'язуючи ці факти з ідеєю тотемізму [383, с. 414] З праці Е. Тайлора «Первісна культура» (1871) починається серйозне антропологічне вивчення сновидінь. Згідно з висновками Е. Тайлора, саме спроби пояснити «природу сну» створили концепцію душі: «З цієї концепції виростає анімізм, релігія і, відповідно, культура. Отже, згідно з Е. Тайлором, феномен сновидінь – причина й джерело культури» [302, с. 19].

Представник французької соціологічної школи Люсьєн Леві-Брюль заперечував думку, що «дикуни» не розмежовують сон і реальність, аргументуючи це їх дологічним (пралогічним) мисленням. У радянській етнографії критиком теорії Е. Тайлора був С. Токарев, який відзначив: «...не рефлексія над природою сну породжує ідею душі, а ідея душі народжує інтерес до сновидінь» [302, с. 20].

Міфологічні основи уявлень про душу відзначили представники московської етнолінгвістичної школи: «...уявлення про душу належить до двох сфер традиційної духовної культури – до народної демонології й понять про смерть, посмертне існування й потойбічне життя» [283, с. 52].

Дослідницькі горизонти концепту душі значно розширилися з появою ґрунтовних праць про народну демонологію: зокрема, у виданні «Народна демонологія Полісся: Публікації текстів у записах 80–90-х років ХХ ст.» йдеться про подвійність уявлень зовнішнього образу душі – «вона невидима й одночасно може мати різні іпостасі, найчастіше птаха чи комахи, рідше – тварини... у низці текстів недвозначно вказується на те, що це не просто зовнішній образ душі, а її втілення в конкретну тварину чи птаха, що, без сумніву, суперечить християнським запереченням можливості посмертного

перетворення душі в іншу істоту. Перераховані ознаки душі характеризують уявлення про неї не просто як про безсмертну частину людини, що протиставлена тлінному тілу, а саме як про істоту, що має в традиції стійкі міфологічні характеристики» [250, с. 9].

О. Левкієвська в спеціальному розділі під назвою «Душа» підкреслювала, що міфологічне сприйняття душі насамперед проявляється в корпусі мотивів, що стосуються її зовнішнього образу, і для яких характерні уявлення про зримі форми душі: «Найчастіше в поліській традиції душі приписуються зооморфні образи літаючих живих істот (за аналогією до головної характеристики душі – її здатності літати) – душа показується у вигляді птаха, метелика, мухи, бджоли, комара» [200, с. 18]. Наводячи факти, що засвідчують подвійність уявлень про те, що є зримим образом душі, російська дослідниця спирається на працю В. Гнатюка «Знадоби до української демонології» (1912): вірування в можливість перетворення душі у тварину в Карпатах пояснюється гріховністю людини («грішна душа входить у тварину, у пса, kota, коня, вола, свиню...») [200, с. 19]. До сонму грішних зараховували, зокрема, душі самогубців. Прилучення таких померлих до потойбіччя здійснювалося згідно з особливими (локальними) звичаями поховально-поминального комплексу (кидання гілок на могилу і т. д.). В архівних матеріалах С. Шобатенка ми знайшли запис, датований 1927 роком, що слугує яскравим прикладом традиційних уявлень, пов'язаних з долею душі грішника: «Син одної матери почепився (повісився). Трохи згодом сниться матері: “візьміть, мамо, срібного хреста, посвятіть його і вийдіть у неділю до церкви, і, як заспівають “херувими”, то будуть їхати пани великими кіньми, то візьміть і накиньте цього хреста на середнього коня”. Вона так і зробила, але як їхали пани, то вона злякалась, бо коні були, як змії. На другу ніч знов сниться син і каже: “побоялись, мамо, а то ж я був (середній); як би були накинули, то я лопнув би й душа моя пішла у рай, а так на мені нечисті будуть їздити до страшного суду”» [10].

О. Левкієвська, аналізуючи поліські матеріали, відзначає, що в цій традиції, як і в слов'янській загалом, «наявне подвійне осмислення того, що собою являє зримий вигляд душі – зовнішню форму, яку людина здатна сприйняти своїм зором чи реальну тварину, у яку переселилася душа [200, с. 18].

З українських етнологічних досліджень, у яких розглядається концепт душі, виокремлюємо працю В. Конобродської «Поліський поховальний і поминальний обряди» (2007). Хоча авторка дає чимало прикладів з польових записів сновидінь, її увага зосереджена, головним чином, на душі померлого. Утім, уявлення про іпостасі душі померлого й іпостасі душі сновидця збігаються: «Часто душі померлих постають перед живими в образі птахів. Можливо, це вони й оповіщають живих про те, що когось із них заберуть незабаром у своє царство» [176, с. 52].

Українська фольклористка І. Коваль-Фучило в монографії «Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту» відзначила науковий доробок С. Брайловського, Ф. Колесси та інших дослідників, які розглядали концепт душі в річищі похоронної обрядової культури. С. Брайловський у праці «Малоруські поховальні голосіння і їх міфологічне значення» стверджував, що «українські голосіння містять, що дуже важливо, вислови, “оази міфологічних вірувань”, на підставі яких можна простежити архаїчні вірування й уявлення слов'ян: ототожнення або зближення сну й смерті, візуалізація, персоніфікація смерті в образі птаха, віра у віщих птахів, які можуть приносити звістки з того світу» [171, с. 9]. Схожі зооморфні перетворення ми спостерігаємо в оніричних розповідях про душу. Ф. Колесса в статті «Вірування про душу й загробне життя в українській похоронній і поминальній обрядовості» підсумував: «Погляди на душу й загробне життя, що виступають у похоронній обрядовості й віруваннях українського люду, виявилися й у поетичній формі похоронного голосіння й дали основу цілій низці мотивів, а саме: 1) будження мертвого; 2) виряджування в далеку дорогу; 3) передавання прохань до померлих кривних;

4) сподівання в гості; 5) гробова хата; 6) похорон – весілля; 7) птахи – посланці й символи душі» [171, с. 39].

У центрі нашої уваги – архівні фольклорні джерела, зібрані за «Програмою» К. Грушевської, у якій запитання про душу є одним з центральних. При обговоренні змісту та доцільності сформульованих у ній питань між дослідницею та В. Кравченком виникла ціла дискусія стосовно значимості інформації про душу в народних уявленнях: у листі від 26.09.1925 року до К. Грушевської В. Кравченко проаналізував текст надісланої йому програми і висловив свої зауваження: «Маю Вам зробити таке зауваження що до випрацьованого Вами програму про “Сни”. Справа в тому, що, на мою думку, зроблена така помилка в журналі “Україна” за 1925 р., кн. 1-2, в, 2-й частині п. 12., Ваше запитання – “Чи існує такий погляд, що це душа виходить з тіла, ходить по світі, а потім вертається назад, коли людина прокидається”. – Як же робились окремі відбитки того ж програму, то п. 12 Ви перенесли на початок – так би мовити в “Передмову” – цим то й зроблена велика помилка й ось чому: Коли те запитання стояло в кінці й яко запитання, то всяке думало, що треба ж на нього дати відповідь. Згідно цьому записувач в натурі вишукував на те запитання потрібну йому відповідь. Як же запитання, як таке зникло, а попало “Передмову”, то ніхто на нього вже не звертає уваги...Дякуючи цьому часто ми втрачаємо надто дорогоцінний матеріал про те, як нарід уявляє собі сон взагалі, як то “душа” під час сну людини виходить з її тіла» [356, с. 104].

Серед відповідей на 12-е питання програми, що зберігаються у фонді В. Кравченка, ¹відзначимо такі: «Існує погляд, що під час сну, душа людини виходить з її тіла, а після повертається на своє місце й допіро людина просинається» (Хмельницька обл.) [449, с. 68]; «Кажуть, що як людина спить, то це душа її ходить і те що душа бачить, то те й сниться, але це не може бути, бо душа живою, як же може ходити? Мертвою душа – ходить» (Житомирська обл.) [449, с. 94]; «Іще кажуть, що людина як спить, то душа її покидає й летить по світі, а як прокидається, то вона знов повертається ... Але я цього не бачила на практиці» [449, с. 145]. Є й такі ствердження: «Людина бачить сни, бо душа

не вмірає, а тіло гине. От душа й живе собі окремо, а тіло окремо. Другий погляд: і собаці сниться, а чоловік що, гірше собаки чи що?. Третій погляд (жінки): людина створена для земного й небесного життя. От через сон людина й привикає до того другого життя. Четв. погляд: (бувш. червоноарм.) Сни, як би думка, котра іноді заскакує вперед» (Хмельницька обл.) [449, с. 72].

У зібраних матеріалах підкреслюється, що душа не просто мандрує, а отримує інформацію, яка стосується майбутнього: «Душа виходить з тіла й ходить по світі й бачить все те, що сниться, а бачить душа те що предстоїть чоловікові» (Хмельницька обл.) [449, с. 66].

Аналогічні за змістом уявлення були зафіксовані й В. Гнатюком: «За життя чоловіка душа тримається його постійно. Покидає людину лише уві сні. Коли чоловік спить, а йому сниться, що він пробуває десь далеко від свого місця побуту, то його душа дійсно там є, а тіло лежить на тім місці, де чоловік ляг спати». До того ж він зазначає, що якщо змінити положення тіла, то душа не зможе повернутися [91, с. 53].

Оригінальні погляди на «мандрівку душі» були зафіксовані в с. Зарубинці Андрушівського р-ну Житомирської обл.: вона виходить з тіла лише у випадку довгого сну, що триває не менше, ніж три доби («Під час звичайного сну душа з тіла не виходить, а залишається в ньому. Душа людська тільки тоді блукає по світу, коли людина спить днів зо три. Але цієї душі ніхто, кажуть, не бачив; але ще й так кажуть, що ніби-то вона така як голуб») [449, с. 143].

Душа, що залишає тіло, найчастіше уявляється у вигляді птаха: «Як під час сну душа вилітає з тіла, то вона має вигляд птиці» (Хмельницька обл.) [449, с. 68]. Нерідко душа уявлялася в образі миші, про що згадував М. Сумцов у статті «Миша в народній словесності», відзначивши, що миша в багатьох народів має анімістичне значення (у Німеччині існувало повір'я, що належить спати з закритим ротом; інакше з нього може вийти душа у вигляді білої миші) [367, с. 80]. Аналогічні уявлення про можливість спостерігати душу сплячої людини в зооморфному вигляді (зокрема миші) характерні й для скандинавського фольклору [475, с. 122–123]. У фольклорних текстах комі теж

зафіксовані такі уявлення. Душа сплячої людини може набувати вигляду мишеняти й повертатися в тіло сплячого під час його пробудження через рот у вигляді пари [446. с. 165].

Інколи на запитання про те, як уявляють душу, записувачі фіксували досить об'ємні вербальні тексти, які потребують детального аналізу. Скажімо, розповідь Михайла Ящука, жителя с. Шумськ Троянівського р-ну Житомирської округи (нині зникле село на території сучасної Житомирської області): «Я вам розкажу таку штуку. В Олянівці як я був там на роботі, то один старий чоловік розповідав про душу таку практику; він з одним хлопцем, ще як був молодим, у лісі дрова різав. Але вони наварили обідати, пообідали й полягали після обіду спочивать. Ну то той заснув, а цей не спав. Ну то той спить, а цей сидить і курить і бачить, що тому павук з рота лізе. От каже що він виліз з рота, тай по маленьку поліз. Цей встає і дивиться – куди ж це ти полізеш. Цей собі стежичкою йде до рівчака де вони воду брали. Прийшов до рівчака тай крутиться павук – хоче через рівчак, але вода і він не може. Цей виймає ножа складанного з кармана, розкладає й кладе через цей малюсінський рівчачок. Той павук по тому ножеві пішов. Тут же зараз за рівчачком, стояла липа – така що дуплината була. Павук прийшов до липи, поліз на липу, вліз у дупло і не має, а цей чоловік стоїть та дивиться. Незадовгим времням назад вилазить той павук і злазить з липи і назад іде сюди до рівчака. Цей же вже не кладе ножа та кладе паличку через рівчак. Павук по цій паличці перейшов і знову поліз до того що він виліз у нього з рота. Цей же йде за ним слідом. І прийшов павук до цього що спить і знову поліз йому в рот. Як він поліз у рот, то той пробудився, тай став розказувать цьому сон – товаришові. Каже: знаєш ти що? Який мені сон приснився; що я каже десь ходив, по якомусь лісі, по ломаччі по якомусь такому прийшов до річки, а через ту річку такий мост, що половина костяного, а половина залізного. От я каже через той мост перейшов, а за річкою каже стоїть липа – грубая й дуплината. Мені поінтересувало полізти на неї подивитись чи хороші сипанки з неї булиб; от я каже туди вліз, у середину, а там каже грошей, прямо що мішок каже цілий. Ну я їх не мав у шо забрать бо багато. От він каже

думаю – піду до дому, та візьму мішка тай заберу тії гроші тай на цьому прокинувся. Той же слухає цюю казку, що ходив за цим павуком тай думає: ни вжелів в цій липі гроші є? І він даже вніманія не обращає. Приїхав мужик волами прямо і купив тую липу на сипанки, - дав за неї сорок копійок і зрізав тую липу і набрав томечка півкорця грошей – мідних грошей, в тому пеньку, той мужик. Цей же що слідив за павуком пішов дивиться до того пенька, то ще він там знайшов пядісят пять копійок. Тоді він розказав тому, що твоя душа діствітільно ходила в ту липу і там гроші знайшла» [449, с. 89–90].

Аналізований текст, на перший погляд, є міфологічним меморатом (на це вказують слова оповідача: «один чоловік розказав *практику*», тобто сам інформатор характеризує побачене як реальну подію, але в кінці цього вербального акту оповідач називає свою розповідь «казкою», чим підкреслюється установка на вигадку. Таким чином аналізований текст можемо схарактеризувати як проміжний між міфологічним меморатом та фабулатом [355]. Це є своєрідний «текст у тексті» (термін Ю. Лотмана), адже після переказу розповіді про мандрівку душі «одного старого чоловіка» наступною структурною одиницею тексту є *розповідь про сон*, що завершується твердженням: душа «дійсно ходила в ту липу».

Отже, структура аналізованого тексту (міфологічний меморат – фабулат – міфологічний меморат) засвідчує існування специфічної для усної снотлумачної традиції наративної практики.

В цьому тексті виокремлюємо кілька міфологічних мотивів: появу душі у вигляді павука, який вилізає з рота й туди ж повертається, а також мотив переправи в «інший світ» через складений ніж або паличку (останній мотив поширений також у дівочих ворожіннях за сновидіннями).

Отже, уявлення про душу та її зв'язок із сновидіннями реалізуються в різних сферах фольклорної творчості, зокрема в неказковій снотлумачній прозі.

Сучасні дослідники традиційної культури спостерегли досить складний комплекс уявлень про душу, у якому разом із християнськими (про безсмертя душі) співіснують міфологічні вірування про можливість реінкарнації

(В. Конобродська) чи інкарнації (Т. Агапкіна). Спостереження над українським польовим снотлумачним матеріалом спростовує висновок Є. Рабіновича про апріорність тверджень Дж. Фрезера та Е. Тайлора, які стосувалися «мандрівки душі» уві сні. У працях українських науковців, зокрема в монографії Н. Войтович «Народна демонологія Бойківщини», знаходять підтвердження окремі ідеї Дж. Фрезера щодо зв'язку уявлень про душу з інститутом тотемізму: дослідниця відзначила, що перетворення душі людини у вужа «певною мірою пов'язане з тотемізмом» [85, с. 141].

Спеціального вивчення потребують уявлення про матеріалізовані форми душ ненароджених дітей, адже українська фольклористика 1920-х років має достатньо накопичених матеріалів для їх осмислення.

3.3. «Потойбіччя» в концептосфері народних снотлумачень

В етнолінгвістичному словнику «Славянские древности» «той світ» визначено як «місце перебування душ померлих, а також взагалі світ смерті, надприродних сил і духів, протиставлений життю й земному світу людей; у слов'янській міфології одне з центральних понять, пов'язаних з вірою в посмертне існування душі й культом предків» [81, с. 298–299]. Цілком очевидно, що тема «контакту з іншим світом» у снотлумачному репертуарі є однією з центральних, оскільки саме сон традиційно усвідомлюється як межова зона, через яку можна проникнути в потойбіччя, комунікувати з померлими. Саме сон, за висловом Б. Успенського, моделює наші уявлення про потойбічний світ. Та й взагалі роль снів у створенні міфологічних оповідань і повір'їв виключно велика. Так само й сновидіння зазнали впливу вже засвоєних міфів, що сприяє виробленню цілісного комплексу уявлень про «той світ» [309].

До розгляду ми залучаємо не лише оніричні оповіді, а й близький до них за тематикою, семантикою, прагматикою жанр «відмирання», що дозволить якомога повніше схарактеризувати уявлення про потойбічний світ в українській снотлумачній традиції.

Серед перших ґрунтовних праць, присвячених розповідям про завмирання, є «Оповідання українських завмиральників» В. Білого (1930). Дослідник зробив, зокрема, і детальний огляд публікацій, у яких прямо чи дотично розглядалася означена тема, авторами яких були М. Сумцов, О. Веселовський, В. Сахаров, Ф. Батюшков, П. Іванов, С. Вілінський та інші.

Специфіку цього жанру на сучасному матеріалі Астраханщини показує Є. Паунова в праці «Відмирання в ліпован» (2002). С. Авакумов у статті «Символізм лісу й підземелля в сновидіннях» (2003) спробував пояснити загальносимволічні значення певних місць, у яких розгортаються сновидіння, пов'язані з потойбіччям. Загалом дослідженню розповідей про сновидіння, у яких з'являються померлі, присвячені праці Н. Солосіної – «Сни про покійників (до проблеми текстотворення)» (2010) та G. Kiliánova – «Dreams as communication method between the living and the dead ethnographic case study from Slovakia» (2010). Російський фольклорист Є. Сафронов опублікував низку робіт, у яких висвітлювалася тема снів у традиційній культурі. У центрі уваги цих студій – оніричні розповіді: у них ідеться про потойбіччя, контактування з померлими: «Розповіді про потойбічні сновидіння в контексті російської неказкової прози» (2008, дисертація), «Актуалізація “dream-telling” в похоронно-поминальному обряді (на матеріалі Ульяновської області)» (2009), «Рослинний код в сучасних розповідях про сновидіння» (2010), «Сновидіння в традиційній культурі. Дослідження й тексти» (2016, монографія).

Матеріалом для нашого дослідження слугували архівні тексти 1920-х років, зібрані за «Програмою» К. Грушевської, та впродовж 1960–1970-х років, зафіксовані Н. Присяжнюк. Також враховано сучасні польові записи О. Васяновича (2004–2012), О. Бріциної (2006, 2012) студентів Києво-Могилянської академії (2016–2017) та власні (2015–2017), які здійснювалися на території Вінницької, Донецької, Житомирської, Івано-Франківської, Київської, Львівської, Полтавської, Рівненської, Тернопільської, Харківської, Херсонської, Чернігівської областей.

Центральною ознакою оніричних наративів є їх комунікативна природа. Стимулом до переказу того чи іншого сновидіння може стати будь-яка ситуація. Ми можемо фіксувати розповіді про сон як у природному середовищі під час включеного спостереження чи безпосередньо беручи участь у спілкуванні, так і методом інтерв'ю, оскільки, зазвичай, такі тексти не є якоюсь закритою інформацією чи й більше – табуованою в сучасній мовній практиці.

У традиційній культурі особливу увагу на сновидіння звертають у ритуально маркованих ситуаціях, в особливі – також знакові для тієї чи іншої традиції – періоди часу (календарні свята, певні дні тижня або місяця і т. п.) [321, с. 159]. Так, розповіді про сні є актуальними для поховально-поминального обрядового комплексу, зокрема під час поминальних днів. Ситуативний контекст поминок створює сприятливі умови для відтворення серії оніричних наративів, пов'язаних зі світом померлих. Зазвичай, у цих розповідях ідеться про віщі сні, які колись снилися самому покійному, його родичам, знайомим напередодні смерті, згадуються й дотичні – про досвід спілкування з померлими, відвідини «іншого світу» і т. п. Вибудовується асоціативний ланцюг, кожна оповідь якого провокує інші, аналогічні за змістом: «Оце значить один обід був, тому що моя родичка померла, потім другий був, на року я була по людині, по сусідці, треба було йти, тому, що дуже просили. Таке все говорили. Говорили такого маса всього. Розказую вам не випадок, ця людина брехати не буде...» [7, дод. 13а]; «...Оце як було 9 днів Ромі, ми сиділи, а тьоть Марина такий сон розказала....., але ти краще в неї подзвони, запитай, вона детальніше розкаже...» [7, дод. 32]. Часто звичайні побутові розмови, у яких згадується покійник, породжують оніричні меморати про них: «Про Любину бабу. Брала я молоко, по нашій же вулиці. І її мати розказувала. Отак сидимо, я молочко візьму, може корова ще не подоїлася. Я там кажу, та я не піду додому, посиджу тут з вами, ля-ля-ля. І вона каже, Любина мама, що в неї мама була й дуже довго жила. Це вже Люби цієї, яка тримала корову, молоденька така, молодша за мене значно, це вже баба. І ця ж дівка Галька, Любина мати розказує....“Любочка, я ж оце 100 год не буду жить, я ж оце скоро й умиратиму.

Так на цьому світі вже давненько я задавнилась. Так, я тобі буду з'являтися, якщо, наприклад, я тобі буду снитися. Якщо, наприклад, щось таке буде: чи важко тобі буде, чи ще щось» [7, дод. 136].

Словацька дослідниця G. Kiliánová в статті «Dreams as communication method between the living and the dead. Ethnographic case study from Slovakia», аналізуючи матеріали, зафіксовані нею на території села Závod, розташованого недалеко від кордону між Словаччиною та Австрією, стверджує, що ставлення до снів про померлих, які були близькі оповідачам, як у традиційному, так і в сучасному суспільстві, специфічне. Такі розповіді переважно переповідаються у вузькому колі родичів і друзів. Як правило, саме чоловіки не бажають говорити про сни, вважаючи це марновірством, хоч вони й беруть участь в інтерв'ю як слухачі. Авторка припускає, що обмін особистим досвідом сновидінь здійснювався й чоловіками, але суто в межах приватних розмов [482].

Однією з центральних функцій оніричних наративів про потойбічний світ, як і для снотлумачної традиції загалом, є комунікативна функція. Є. Сафронов у праці «Актуалізація “dream-telling”» в похоронно-поминальному обряді (на матеріалі Ульяновської області)» виокремлює низку значущих соціально-культурних функцій снотлумачних оповідей у межах ритуального контексту. Найважливіша з них – своєрідна соціалізація смерті. Тобто, dream-telling підтримує загальну спрямованість всіх етапів похоронного ритуалу. Також психотерапевтична, меморіальна (створення «поминальної біографії»), інтегруюча (об'єднання тих, хто говорить у єдиному ритуальному «тексті смерті»), контролююча (контроль за правильним виконанням основних «кроків» обряду), гносеологічна, дидактична та інші функції [321, с. 165–166].

Такі сни, як правило, знакові для сновидця, їх дуже довго пам'ятають, до того ж дуже часто, відтворюють до найменших подробиць: « ...І я ще дуже гарно запам'ятала, так він мені вривався в пам'ять цей сон...Я прямо під враженням була» [7, дод. 11a];. «Этот сон мне остался на всю жизнь, понимаешь? Я его запомнила» [6, дод. 2].

В означених наративних текстах вагому частину займає образ потойбіччя. Варто відзначити, що в текстах завмирань переважно відображені уявлення про дуальну структуру «того світу», а основна увага прикута до долі грішників. В оніричних же розповідях розподіл на рай і пекло здійснюється сновидцями вкрай рідко, або ж диференціювання простору часто є імпліцитно вираженим: «Ну я тобі розкажу, – їй сниться, що вона йде ніби кимось тунелем, йде-йде і приходить на таку галявину, там такий стоїть шалаш якийсь накритий, стін немає, тільки криша, і там сидять чоловіки мокрі такі, голодні й холодні, так сказати і вона питає “Ви не знаєте, де тут такий осьо і такий (не може згадати ім’я)?” і вони кажуть: “О так йди даліше туди, туди даліше шукай”. І тут виходить на таку галявину, кольори, квіти гарні там, птиці – ну, дуже гарно там! І стоїть чоловік отак спиною до неї. Каже: підходжу до нього та й кажу: “Де мені найти Архипа?” А він повертається, каже: “Ти що мене не взнала?” (ну це багато років після голодовки пройшло), а вона каже: “Та й не взнала, бо ти помінявся дуже”, – та й питає: “А чого ти тут, там де гарно отак, а там (де ті мужики) мокре все, дощ і все таке?”. А він каже їй: “От якщо вернешся до себе, розкажуй всім: те що хто заслужив на землі, тей то й має. Ото вони таке заслужили, а я таке заслужив”. Після цього вона почала ходити до тієї общої могили і провідувати її» [6, дод. 14]. Те, що сновидиця спочатку відвідала пекло, а потім рай, позаяк у тексті таке атрибутування відсутнє, ми розуміємо лише з опису потойбіччя. До того ж події розгортаються в горизонтальному, а не у вертикальному просторі, традиційному для християнського світогляду, що певним чином ускладнює визначення місця, у якому знаходилася оповідачка. С. Толстая зазначила, що вплив книжної апокрифічної традиції, для якої характерна дуалістична картина раю й пекла як полярно протилежних (за ознаками «верх – низ», «схід – захід», «світло – пільма», «пахощі – сморід», «спів – крики» і т. д.) світів на народні тексти очевидний, але цей вплив позначився переважно в конкретних картинах раю й пекла й значно менше на уявленнях про місцезнаходження «іншого світу» [392]. Тому не дивно, що в оніричних розповідях часто поєднуються фрагменти, взяті з різних, полярно

орієнтованих сюжетів. Так сновидці, рухаючись вниз по вертикалі, де, згідно з християнськими уявленнями, розташоване пекло, потрапляють до раю, про що дізнаємося з опису сновидця: «А я кажу: “Ой обрив!”. А вона каже: “А мені нада туди”. Кажу: “А чого тобі нада туди?” А вона каже: “Ти подивись яка природа: дерева, цвіти – мені нада туди”. І пішла вниз. Там цвіти, там так [захват], дерева далеко...» [7, дод. 27]; «І вона мені розказувала як добре їй тут жить. І я від неї виходжу, і так наче багатопверховий будинок, а я виходжу наче як з підвалу. Тільки не сходи, а доріжка. І як машина з парковки вверх виїжджає... У мене відчуття, що це багатопверховий будинок, а я була десь знизу» [7, дод. 116]; «Розказував тато, летить він трубою. Це ж так цікаво, трубою, яка світиться і яка втягує. Я лечу трубою, світло в кінці труби і тягне мене в той бік. Потім так гуп і упав вниз. Роздивляюсь зелено так...» [7, дод. 13в].

Майже в усіх текстах локус, у якому сновидці перебувають під час сну, не отримує конкретної назви (вживаються такі слова, як «тут» «там») або номінується загально – «той світ»: «...а чого ти *тут*, там, де гарно отак, а *там* (де ті мужики) мокре все, дощ і все таке?» [6, дод. 14]; «..От ці дві тітки, коли опинився *на тому світі*, він з ними зустрівся. Каже: “Бачу – Оринка, і бачу – Параска, знайомі”» [7, дод. 13в]; «...А еще она мне сказала, у меня там была шерстяная кофта красивая, она говорит: “Не надо. *На тот свет* идут в ситцевом, в хлопке. Не надо там дорогого всего, это никому *там* не нужно” [6, дод. 25] Подекуди інформант не може чітко визначити місце, куди він потрапив: «Раз приснівс’а мин’ї прò т’ів понид’їлка сон. 27 л’їт б’у де вже тòму назàд. Сніц’а мин’ї, шо ја кудїс’ унучї јд’у . І зайшла в јак’у с’ пишчєру, шо ни мòна вже мин’ї зв’тил’ вїјти. Ја зл’акàлас’ і по ст’їнах лàпају. Налàпала јакїс’ двєри найшлà кл’àмку і хò чу вчинїти, але двєри замїкани. Ја поторїгала та ј стој’у ... Аж трò хе пòсл’а і виходит’ зв’їтил’ старєн’киј сивєн’киј д’їдòк с св’їчкоју в руц’ї» [449, с. 141]. На невизначеність щодо топосу перебування вказують використані оповідачкою під час переказу сну такі лексеми, як: «кудїс’», «јак’у с’ пишчєру», «јакїс’ двєри». В одному з текстів іформантка сумнівається, що

побачене в сні мало щось спільне з потойбіччям, оскільки локус, у якому вона перебувала, мав ідентичні характеристики з реальними природними об'єктами, які розташовні в її рідному місті, хоча на певні відмінності оповідачка все ж звертає увагу: «...Але лісу я не бачила, отак як воно є ця дорога, я просто знаю, що тут гора і так вона гора і є. І от у тіні стоїть моя бабця, вогники такі всякі і ще стоять якісь, чи жінки, чи люди (що померли). Я їх не бачила в обличчя, я просто бачила, що стоїть попереду моя бабця, а в обличчя, хто там ще стоїть я не знаю і вогники такі, як від свічок. А це літо і дуже сильно, ну сонце прям, день такий, а вони там у тіні, але там насправді тінь. Там освітлена дорога тільки вранці. Це з Житомира прям. Я чому й пояснюю: у нас справді там гора, *це може і не бути ніякого іншого світу*, тому що міст у нас впирається у нас у цю гору і йде дорога дуже круто вверху. Єдине, *що там не було оцього шматка лісу і не було дерев.* А було просто тінь і все, лісу не було, вони так широко стояли. І річку я бачила саме так як вона є. Бо як є, ти відчуваєш, що ти отам, а сниться тобі зовсім інше» [7, дод. 11a].

Як зазначає Є. Сафронов, «серед найважливіших критеріїв, що дозволяють диференціювати образи-мотиви потойбіччя, є рослинний код. Описи рослин і пов'язані з ними мотиви зустрічаються регулярно» [324, с. 109]. Так, простір, у якому перебувають померлі, номінують «садом», «полем», «лугом» і т. п.¹, часом деталізуючи загальні назви вказівкою на конкретні види рослин: «Отут наче і річки нема, нема колгоспу, так рівне *поле*. А кругом *молоденький садочок, яблуньки, така травичка зелененька, чистенька, гарнесенько* туди, де він привів мене» [6, дод. 3]; «...А вона каже: “Ти подивись яка природа: дерева, цвіти – мені нада туди”. І пішла вниз. Там цвіти, там так [захват], дерева далеко, а прямо *луг*, я наче дивлюся, а вона каже: «Мені нада туди» [7, дод. 27].

Досить часто потойбіччя уявляється аналогічним до світу земного. Про це свідчить наявність не лише об'єктів природи, а й предметів матеріальної

1 дет. в працях В. Білого «Оповідання українських завмиральників» та Є. Сафронова «Рослинний код в сучасних розповідях про сновидіння»

культури, створених людиною: будинок, курінь, килими, ліжко, лавочки і т.п.: «*..килими* скрізь, на підлозі, трохи не на стелі...» [7, дод. 11б]; «*шалаш* якийсь накритий, стін немає, тільки криша..» [6, дод. 14]; «...І увійшов в дом на сій бук, що кладбіще. А там дамі стоять і здоровіє, і маленькіє. І вашлі мі в хату. А так стоять наче баляріни в белому все. А такий полік, *кравать* у маткі калісь була, і *скамеєчка*. І мая матка сідить на скамеєчці...» [5, дод. 34]; «Одного разу мені сниться сон, що я іду по лісу. І я шось заблукала, не заблукала, намагаюсь вийти. Раптом бачу, що в лісі стоїть *маленька хатинка* і думаю: от як добре, зараз я туди піду» [7, дод. 9]; « ...А тоді такий тамички проти могилок, він мене привів, стоїть такий *будинок, наче гараж*. Двери здоровенькі. Він мене туди повів. А кругом молоденький садочок, яблуньки, така травичка зелененька, чистенька, гарнесенько туди, де він привів мене. Одчиняє тиє двері великіє і вводить мене туди, у той будинок. “Оце, – каже, – Насте, знаєш, з цього боку, але замуровано до самої стелі і тут, і тут, а так тільки... А тут я ще трошки кончу, дороблю його вже, закладу тутечки до зроблю, то я прийду, тебе заберу. Дай будем ми тутечки жить”. Але я вийшла з того будинка, а він остався» [5, дод. 3]. З останнього прикладу видно, що покійний, перебуваючи на «тому світі», не байдикує. Облаштовуючи «нове місце», будує саме дім, як основний артефакт земного життя. У деяких текстах будинок – це і є те місце, куди потрапляють померлі: «...І я від неї виходжу, і так наче багатопверховий будинок, а я виходжу наче як з підвалу. Тільки не сходи, а доріжка. І як машина з парковки вверх виїжджає. І я так виходжу-виходжу надвір, це коли я вже виходила з тої кімнати. У мене відчуття, що це *багатопверховий будинок*, а я була десь знизу. У мене було таке відчуття. Я не бачила цього будинку» [7, дод. 11б]. Подекуди сновидець бачить цілі поселення, в окремих текстах місце, куди прямують сновидці, прямо номінується «містом»: «....Там стоять дамі. *Дамі, дамі* ... і здоровіє, і маленькіє...» [5, дод. 34]; «Зелено скрізь, травка, дуже симпатичненько скрізь, але *хатки такі низенькі*...» [7, дод. 13в] «Ми йдемо по рельсах, а він впереді вкраю рельсів. Впереді видніється *місто* чи ворота якісь біленькі, такі прям глиною помазані, ізвістьом, такі білі-

білі...» [7, дод. 32]; «..Їй приснився сон, що вона уходить .вона уходить у такий город, а той город такий хатина... такой сильнющі хати – хата коло хати, хата коло хати.» [1]. Уявлення про «той світ» як будинок, на думку С. Толстої, «можна вважати подальшим розвитком відомого за багатьма середньовічними текстами образу раю-міста і раю-монастиря, з тією лише істотною різницею, що в народній традиції це уявлення пов'язується з нерозчленованим простором «того світу» як оселі мертвих, без поділу на рай і пекло» [392]. Біля цих поселень, будинків неодноразово фігурує кладовище: «...Мене веде, веде й веде. А тоді такий тамички *проти могилок*, він мене привів, стоїть такий будинок, наче гараж» [5, дод. 3]; «Снітца міне. Прієхала машині і людей багата. І на сей бук, тепер я уже знаю, що там *кладбіще* у нас. Там стоять дамі. Дамі, дамі. Та машині развернулася і паєхала. Людї тие паєхалі, а я стаю. Куді ж це міне іті. І дарогі не знаю. Аж тут узявся дєдок старенькій. І дєдок той старенькій міне за руку веде. І увйов в дом на сей бук, що *кладбіще*. А там дамі стоять і здоровіє, і маленькіє. І вашлі мі в хату...» [5, дод. 34]. Цвинтар протиставляється селу як частина міфологізованого простору, тобто як світ мертвих – живому світу. Як зазначає В. Топоров, у традиційній культурі кладовище – це не лише місце захоронення померлих, а й перебування душ покійних, їх дім [124, с. 113]. В. Добровольська в праці «Кладовище як місце зустрічі живих і мертвих: правила, що регулюють взаємостосунки двох світів у традиційній культурі Центральної Росії» зазначає, що в повір'ях цвинтар дуже часто розглядається як поселення мертвих, й ілюструє це твердження прикладом: «Мы вот в деревне живем, мы живые – в деревне, а как помрем – снесут на кладбище, там наше обиталище будет до Судного дня. Там, значит, деревня мертвых. Живые в деревне живут, а мертвые на кладбище» [124, с. 113] Тому не дивно, що в деяких оніричних оповідях саме на кладовищі живі зустрічаються з померлими: «Як папка тіки помер. Я ж плакала за ним. А він мені сниться і каже: “Не плач за мною, хочеш, я тобі покажу, де я тепер?” Я кажу: “Канєшно хочу!”. Він мене привів на кладбіще. Оце як з ворот заходить, да, з цьої сторони, бо обично ми обходим так вокруг і там ззадї заходимо. А це не, як положено

через ворота. По цьому ж, по всьому ж кладбіщу пройшли. Отак пройшов, тако став. Не вперед цих могил, не з лиця, а ззаді. Отако рукою махнув і каже: “Дивись!”. Провів над гробами. Открилося чому то тіки два гроба: його гроб одкрився і так наіскось по діагоналі друг дєтства його лежить і його гроб одкрився. Не гроб, а тако наче він провів рукою і земля знялася і отако оце яма, як їх клали, труна одкрита без кришки, нічого не було. І лежать вони обоє однаковісінькі. Не в такому смислі, що вони схожі. А в том смислі, що вони обоє в чорних костюмах, обоє вони темні волоси і отак знаєш що мені запомнилося, чьо я мамі, казала, що японці чи китайці, що оце рівна чорна чьолка, рівно-рівно так обрізана, що один, що другий. Він мені каже: “Отепер я такий”» [7, дод. 33].

Той світ часто змальовується як яскравий, насичений фарбами пейзаж надзвичайної краси: «там каже так *велікоєпно, так харашо*» [7, дод. 26]; «І тут виходить на таку галявину, кольори, квіти гарні там птиці – ну, дуже *гарно там!*» [6, од. 14]; «*дуже симпатичненько скрізь... так світленько-світленько...*» [7, дод. 13в]. Наскрізною ознакою, певним чином гіпербелізованою, у описі потойбіччя є освітленість. Майже в кожному тексті згадується *неймовірне сяйво*, яке бачить сновидець: «А це літо і дуже сильно, ну *сонце прям*, день такий, а вони там в тіні» [7, дод. 11а]; «...Сонце наче знаєш, видно сонячне це місце....» [7, дод. 32]; «А я кажу: “А що ж вікон немає?” А вона каже: “Нашо, подивись як тут світло!”... І так *світло-світло як сонце. Не як лампа, а як сонце*» [7, дод. 11б]. Атрибут «світлий» притаманний образу Раю як небесної церкви. Так, респондентка впродовж двох тижнів після смерті сина бачила три сни, серед яких виокремила й такий: «Я, значить, стою десь і дивлюся на захід сонця, там така сильна чорна хмара на півнеба. Я ще подумала: чи дощ буде, така сильна хмара велика й повертаюся на схід, а тут друга половина неба, *світло, сонячно, ясно і все це півнеба трьохкупольна велика церква...*» [7, дод. 32]. На відміну від попередньої розповіді, де інформацію про долю померлого отримано постфактум, у наступній ідеться вже про віщій сон, на що вказує й сама оповідачка: «Безпосередньо перед його

смертю (батька), він помер в неділю о 16 годині, а в середу напередодні мені снівсь сон. Я знала, що він хворий, що він в поганому стані. Мені приснилося, що він такий слабкий, сидить удома на ліжку й показує мені кудись угору, кудись рукою. Я піднімаю очі і бачу небо, таке трохи захмарене, а на цих хмарах бачу церкву. Показував рукою на цю церкву. Я собі думала, що це таке буде і через два дні прийшла телеграма, що його не стало. Я була в Києві в той час, принесли телеграму. Мама надіслала, що батько помер. А потім, вже коли я прочитала Еліаде, я зрозуміла, що він показував, що таке є церква. Що це є небесна церква і та церква, куди прямує його душа...» [7, дод. 126].

На те, що рай у традиційній культурі бачиться як сад, храм, що стоїть посеред саду, звернув увагу ще В. Білий. О. Пигін, досліджуючи народну прозу, стверджує, що такий образ з'явився під впливом книжної традиції. Так, рай уявлявся як велика церква посеред «прекрасного міста», оточена з усіх боків стіною, а райське життя – вічною церковною службою [288, с. 555]. Як зазначив М. Еліаде, «церква ще з давньохристиянських часів була задумана як втілення на Землі небесного Єрусалиму» [130, с. 34]. «У великих цивілізаціях Сходу – від Месопотамії і Єгипту до Китаю й Індії – храм набув нового важливого значення: він є не просто *imago mundi*, а земним втіленням трансцендентної моделі. Юдаїзм успадкував цю давньосхідну концепцію про храм як копію небесного архетипу.... Християнська церква переймає і розвиває всі ці символи» [130, с. 32].

Окремої уваги заслуговує образ церкви в усному соннику. Досить рідко церква зі сну тлумачиться позитивно, більше того – за нею закріплено одне конкретне значення. Незважаючи на вік, стать чи статус сновидця, побачити церкву уві сні означає потрапити до в'язниці: «(в) – церква, то тюрма» [449, с. 106]; «Старому й молодому може одне снитись і одне означати: як от сниться церква чи старому чи молодому, то всі «обязатільно» буде в тюрмі сидіти» [449, с. 87]; «Мені снилось, що я бреду по якісь воді каламутні. Так бреду собі тай бреду і по серед води церква і не видно берега вже ні одного ні другого, то мені після того сну впадала тюрма» [449, с. 92]; «Церква, – то, люде кажуть, радість,

але це – не правда, я з прахтики узнала, що це – не правда. Церква – це – тюрма. Мені одного разу була приснилась церква, обтўляна письмами, то мого сина були арестували і посадили в тюрму, а потім випустили» [449, с. 144.]. Є. Мелетинський, який неодноразово сидів за ґратами, перед другим арештом теж бачив сон, у якому фігурувала церква, про що дізнаємося зі спогадів фольклориста: «Удень я був зайнятий справами й з великим захопленням займався науковою роботою, а вночі бачив травматичні сни, бачив себе у в'язниці. Хоча я ніскільки не забобонний, але при сильно натягнутих нервах було неприємно побачити одного разу уві сні церкву, що за народним повір'ям провіщає в'язницю» [278].

З одного боку, як зазначає К. Єфімова, «простір в'язниці осмислюється як особливий, непрофаний, подібний до монастиря, перебування в якому рятівне для людини, згідно з християнськими поняттями» [137]. Дослідниця наводить свідчення засуджених, які сприймають в'язницю, як місце очищення: «Мені ось доводилося спілкуватися у в'язниці з людьми, які вважаються авторитетами. Так ось вони стверджували, що навіть я ось і вони зокрема, перебуваючи в цих стінах, ми вже знімаємо ось гріх з душі нашої. Знімається сам злочин. Вони це прирівнювали до церкви, свого роду храму. Це ось серед авторитетів, ось таке в них повір'я, поняття. Самоочищенням є навіть саме перебування в цих стінах, тому що це вже покарання. Стверджували те, що Бог це покарання може зняти, а оскільки нас покарали люди, самі ж грішні, і ми покарані людьми, значить, у нас відбувається самоочищення, сам процес зняття гріха» [137].

З іншого боку, згідно з традиційними уявленнями слов'ян, неволя ототожнювалася зі смертю. Замкнений, відмежований, чужий простір асоціювався з «тим світом»: «Порівняння в'язниці з могилою, страшним мертвим будинком, потойбіччям, царством нерухомого сну є актуальним переживанням ув'язнених» [137]. Запис Н. Присяжнюк, здійснений у 60-х роках, є яскравим тому прикладом: «Ми змовились з сестрою що вона приїжджає 24 / IX. “Чого ти так зарання приїхала?” – “Отак якось турботно. Якісь такі сни сняться. Снилось мені, що ти замуж виходиш” Через два дні сестра виїхала, а

мене зараз заарештували. Як сниться, що замуж іде, то вмере, а я не вмерла, а на 9 років була похована..» [11]. У 1937 році, як зазначає сама записувачка, була безпідставно заарештовна ¹.

О. Єфімова наводить низку спільних елементів обряду проводів засудженого на суд і похоронного ритуалу (сенси їх зводяться до випровадження «гостя» й встановлення кордону): 1) спорядження «того, хто йде» в дорогу й забезпечення його необхідною їжею (й іншими атрибутами обряду проводів); 2) вербальні формули, що характеризують ставлення тих, хто лишається, до відсутності («відходу») члена сім'ї; 3) обрядовий плач (в жіночих камерах); 4) поведінка тих, хто лишилися в «спорожнілому» просторі: заборони й ритуали (миття підлоги, заборони, пов'язані з предметами, що належать «тому, хто пішов»))» [137].

Отже, церква як в оніричних розповідях, так і в народному соннику, пов'язана з центральною культурною опозицією життя / смерть: церква=рай, місце куди потрапляє душа після смерті людини, і церква=в'язниця, місце, яке позбавляє волі, що в традиційній культурі рівноцінно смерті.

Фольклорні описи відвідувань потойбічного світу нерідко розробляють ті ж мотиви й використовують ті ж деталі, що й книжні «видіння» (які можуть іменуватися й «ходінням у рай чи пекло» («Ходіння Богородиці по муках», «Ходіння апостола Павла», «Сказання батька нашого Агапія» та ін.), що дозволяє говорити про значну залежність усних текстів від писемних [392]. З іншого боку, як зазначає О. Пигін, видіння XVIII–XX ст., загалом, зберігаючи жанровий канон і есхатологічну топіку давньоруських творів, все ж зазнають впливу усної традиції. Зокрема, у них з'являється чимало фольклорних елементів, а деякі з видінь є нічим іншим, як писемною фіксацією завмирань [288, с. 552]. Те, що тексти видінь не чужі народній культурі, відзначив і Жак Ле Гофф: «критерієм виступають дані різних покажчиків і

¹ Н. Присяжнюк перебувала на засланні до післявоєнного часу.

довідників фольклорних сюжетів, де присутні основні елементи цих текстів, зокрема, схожі сюжети відображені в покажчику Стіха Томпсона, де розділ “Дива” відкривається темою мандрів. Потойбічний світ представлений у перших двох сотнях номерів: F. 0–F. 199» [202]. Сюжети-мотиви, пов’язані зі світом померлих, вказані й в покажчику билиць та бувальщин В. П. Зінов’єва: ГІІІ 8, ГІІІ 1 а, ЕІ 2, ЕІІ 1, ЕІІ 2. О. Єлеонська стверджує, що між бувальщинами, у яких ідеться про перебування людини в якомусь нетутешньому світі, і казковим мотивом «подорожі на той світ» є зв’язок. Дослідниця навіть обережно припускає, що не зважаючи на їх відмінності в зовнішній формі і внутрішній будові, основу цього мотиву чарівної казки потрібно шукати саме в бувальщинах [134]. Серед прикладів, наведених нею, є й оніричні розповіді.

Вагома частина сюжетів у фольклорних покажчиках стосується шляхів потрапляння в «інший світ», хоча, як зауважив Г. Левінтон, у текстах відмирань і в їх наукових характеристиках значно більше уваги приділяється топографії «того світу» (тобто етапу «перебування там») або його місця у світостворенні, аніж шляхам в «інший світ» [199]. Спираючись на наші матеріали, розглянемо деякі з них.

В. Білий, досліджуючи оповідання завмиральників, звернув увагу на вікно як містичне місце, звідси виходить душа завмиральника. Як зазначає Т. Цив’ян, вікно є важливою відправною точкою середнього світу, світу людини, мікрокосмосу. Авторка наголошує, покликаючись на міфологічний словник культури, що саме вікно є нерегламентованим виходом, засобом зв’язку з «іншим світом»: вихід в «інший світ» відбувається не через двері, а через вікно [429, с. 87]. Для прикладу наведемо одну з оніричних розповідей: «Це Вані снилося. Батько помер, а це, ну спуся год почті. В нього подоконнік і є штора. Стоїть два цвітка і пустий горшок. І йому сниться що він (батько) підходе такий, одкриває штору, а там листочок лежить. Каже, показує: “Він проріс, нада посадить!”. І ложе в пустий оцей горшочок і кудась собираєця уходить. А Ваня каже: “Давай я з тобой”. А той каже: “Не, тобі ще рано!”. І Ваня бистренько-бистренько, щоб вдіться. Вдівається, а батько вже пішов. Він з

балкона виглядає, тіпа його нема, а потім в вікно подивився, він вже помахав рукою і всьо!» [7, дод. 32]. Отже, син побачив відхід батька в інобуття саме через вікно. Вікно є важливим і для власне снотлумачних текстів, оскільки з ним пов'язується можливість позбутися поганого сну: «Шоб сон не збувся подивився у вікно і сказав: куди ніч, туди і сон. що приснилось те забулось, а що не забулося, не збулося. І хай буде так» [7, дод. 28]. Очевидно, «що вірування в можливість нейтралізації «недоброго» сну з допомогою вікна зумовлено сприйманням останнього як джерела світла (а світло згубно впливає на сили, ворожі людині) [449, с. 44]. Т. Шевчук, спираючись на записи С. Терещенкової, в українській снотлумачній сфері виокремлює спеціальне вікно (віконечко), через яке душі померлих потрапляють на той світ: «Той світ обнесено височенним муром, коло якого є вартіві. У мурі є віконечка маленькі, через які завмиральники входять, хоч зразу це їм здається неможливим...» [53, с. 67].

Одним із шляхів потрапляння в потойбіччя є річка. Згідно з класифікацією С. Томпсона – це *F 93.2 «Вхід в нижній світ річкою (River entrance to lower world)»*. Одразу зазначимо, що йдеться про «той світ» загалом, який (як у чарівних казках, так і в оніричних наративах) часто розташовується під землею (окремий мотив, який ми розглянемо згодом): «Менє самой снилося, шо я і Настя ходим, шукаєм, де батькова могила ... Кажуть менє, шо мой батько за рекою. Така шірока канава, а води... Кудюю ж я перейду...» [5, дод. 18]; «По полю, а поле, наче як вода, під ногами розходяться круги. Він іде по воді і пішов у темноту» [7, дод. 32]. Те, що водний шлях – дорога в «інший світ» – є міфопоетичною універсалією відзначає Т. Цив'ян [429, с. 180]. Як зауважив В. Пропп, у чарівних казках «всі види переправи вказують на єдину сферу походження: вони йдуть від уявлень про шляхи померлого в інший світ, а деякі досить точно відображають і похоронні обряди» [298, с. 171]. Доказом міфологічної концептуалізації водного шляху, річкового зокрема, (як дороги в «інший світ») можуть слугувати етнографічні дані.

У контексті концептуального паралелелізму «Вода-Шлях» вибудовується синонімічний символічний ряд: човен-труна-корабель [180]. Основна й природна

функція човна, як і корабля, – транспортна. Така ж роль відводилася цим об'єктам і для плавання до країни мертвих. Відображення цих уявлень спостерігаємо й в оніричних розповідях. Так, в одному зі снів інформантка бачила човен, у якому батька перевезли на протилежний берег (F 141.1. River as barrier to otherworld ATh). Керувала ним якась жінка (значення провідника розглянемо згодом): «За кілька років перед смертю мого батька мені снився наш будинок сільський. У нас там кухня, вікна якої виходять на таку зелену луку. І от мені приснилося, що я заходжу на кухню і бачу, як перед вікном утворилася така бурхлива річка. І по тій річці пливе човен, а в човні сидить якась жінка і веслом кермує. Підходить до цієї річки мій батько і сідає в цей човен. І я була наскільки вражена, бо він завжди був дуже вірний нашій родині. Такий, що сидіти любив вдома, нікуди не їздив, і тут він сідає в цей човен, до цієї жінки, і вона пливе до протилежного берега. І я прокинулась і думаю ну що ж це таке означає?! А вже потім, коли він помер, я згадала цей сон і згадала ж оцю річку Лету, через яку переправлялись померлі, Харона, який перевозив. Оцей такий відомий міфологічний сюжет» [7, дод. 12a].

В обрядовій практиці Давньої Русі однією з форм поховання було також захоронення в човнах. Археологи не раз відкривали схожі поховання [179]. У «Житті Бориса і Гліба» згадано, що Гліба, сина Володимира Святославича, поховали в «кораблеце» [179, с. 91]. Додатковим свідченням є й літописні перекази. Так, у «Літописці Переяславля Суздальського» описується віщий сон древлянського князя Мала, у якому фігурують човни: «Князю же веселіє творящу къ браку и онъ часто зряше Маль князь: се бо пришед Ольга дааше ему прѣты многоцѣньны червены вси жемчюгомъ иссаждены и одѣяла чрѣны съ зелеными узоры и лоди, в нихъ же несеными бытии, смолны». Сновидіння віщувало загибель послів-сватів, яких Ольга скинула разом з човнами в яму [207, с. 289]: «...И понесли их в ладье. Они же уселись величаясь, избоченившись и в великих нагрудных бляхах. И принесли их на двор к Ольге, и как несли, так и сбросили их вместе с ладьей в яму. И, приникнув к яме, спросила их Ольга: “Хороша ли вам честь?” Они же ответили: “Пуще нам

Игоревої смерті» [179, с. 91]. («Посли думали, що їм надають честь, оскільки човен ще й почесний засіб пересування, а насправді їм був влаштований похорон» [207, с. 290]). Припущення В. Петрухіна, що захоронення в човні генетично пов'язане з водним похованням, є цілком влучним зауваженням, враховуючи вище наведений матеріал, який ілюструє концептуальний зв'язок човна (корабля) й водного простору.

У попередньо згаданому синонімічному символічному ряді, окрім корабля й човна, виокремлено ще один елемент – труну. Всі три складники є семантично взаємозамінними. Значення останнього досить прозоре: «...Труна – це смерть. Коли труна сниться на “великій” воді, то це дуже поганий сон не тільки для однієї людини, а й для всієї місцевості. Пані Васирина розповіла, що дуже багато років тому її мамі приснився сон, де вона бачила нечисту воду, по якій плили труни. То був 1969 рік, коли річка Дністер вийшла з берегів і наробила великого лиха людям, поносивши посіви й навіть оселі. Жінка каже: “Ти не подумай, моя мама не була якоюсь відьмою. В той страшний рік такі сни бачили багато людей, переважно жінки”» [6, дод. 24].

Е. 152. «Міст у потойбічний світ». В міфологічній картині світу, – як зазначила Т. Цив'ян, – міст відривається від «земної поверхні», оскільки передбачає можливість сполучення різних світів [429, с. 167]. Цей мотив безпосередньо пов'язаний з попереднім, оскільки «міст не може існувати без ріки: ідея мосту підказана рікою ... Так виникає ледве не постулат: ріка передбачає міст» [429, с. 180]. Сюжети й мотиви, що ілюструють перехід через річку в «інший світ», є класичними, як стверджує Т. Цив'ян у праці «Рух і шлях в балканській моделі світу»: «Менє самой снилося, що я і Настя ходим шукаєм, де батькова могила... Кажуть менє, що мой батько за рекою. Така шірока канава, а води... Кудюю ж я перейду. Аж чоловік менєкаже: “Перейде”. Поклав таку вузесенько дощечку через канаву. Як же я перейду, як воно починаєтца. “Іди, – каже, –йди. Вона тут починаєтца”. З правоє сторони вода чіста така, а по сей бок то така сколочена. Я кажу: “А чого ж так: зцюля така гарна, а зцюля – поколочена?”. А он каже: “Бо то тут штунди купаютца”» [5, дод. 18]. Поява

мосту в снах не просто сигналізує про перетин межі, як у цьому оніричному наративі, а й часом повідомляє про зміну статусу сновидця чи того, хто йому приснився. Наведемо приклад, у якому така зміна репрезентується через актуалізацію опозиції живий / мертвий: «Наступної ночі мені сниться сон: великий підвісний міст, що веде на гору. По сторонах моста йдуть дівчата, встеляючи його сухими квітами. По цих квітах ступає Гануся у білій довгій сорочці. Вона піднімається до вершини, де стоїть невеличка капличка. Мені стає моторошно, я просинаюся. Наступного дня їду до неї додому, а сусіди говорять, що чоловік повіз її зранку в лікарню, бо їй погіршало. Ми швидко з подругами їдемо в лікарню. Це було 20 листопада в обід. 21 листопада в 6 години ранку вона помирає» [6, дод. 5]. З наведеного прикладу бачимо, що не завжди наявність мосту зумовлює присутність водної стихії, подекуди ця семантична одиниця може функціонувати самостійно, маркуючи перехід у потойбічний світ. Міст пов'язаний з ідеєю переходу, особлива його роль у різних *rites de passage* слов'янської традиції [429, с. 167].

В окремих снотлумачних оповідях чітко простежується весільна семантика: «...Я вела свою сестру. Це мені снилось перед весіллям. Я от завтра о 6.00 год. Їхала на її весілля. Оце мені снилось перед весіллям, такий сон яскравий. Ось вона приснилась мені (менша сестра), що я веду її маленькою через міст. Треба перевести, а міст такий геть розвалений, отакі дірки, старе дерево геть. Там де ми ступаємо новий такий прекрасний, все чудово. Я так ступаю з нею, тут чудовий міст, цільний, ідеальний, а там дірки й вона виринається оце ж біжить і падає в цю дірку. Один раз в дірку впала, один раз за перило впала. Її витягав якийсь хлопчик із берега...» [7, дод. 11a]. Цілком очевидно, що юнак, який врятував дівчину, є її майбутнім обранцем.

О. Гура відзначає, що в білоруських та українських піснях мотив потопаючої в річці дівчини, яку рятує парубок, передає момент подолання межі обрядового «переходу» [106, с. 639]. Наявність такої семантичної одиниці як міст у сновидінні, окрім річки, збільшує семіотичну напругу наведеного тексту.

Як бачимо, міст і ріка можуть бути шляхом у потойбіччя чи його частиною, а також позначають міжсвітовий рубіж. Таким «знаком» є й паркан: «...Ви знаєте моїй подрузі снівся Путін, наче ми (подруга інформантки) з ним кудись ідемо, але каже: ми йдемо не як вороги, а навпаки, наче в нас такі нормальні стосунки, як якась така близька людина. От ми йдем і тут треба було через якийсь паркан перелазити. Я дивлюся, а він вирішив його перестрибнути, якось чи що, ну такий штахетник. І каже: він стрибнув і не дострибнув і нахромився і пробив собі груди, на той кілок. І, каже, впав і шось таке .. чи кров'ю він залляв... звичайно ці подробиці я вже забула. А тоді чи йому хтось допоміг (ну цей момент я забула за місяць), а тоді він встав і таки через той паркан він перейшов. Я так дивлюся. А він так пішов-пішов і йшов неушкоджений.ця подруга прокинулася і іншій подрузі подзвонила, та значить все знає, тобто трактує сні завжди. І та їй сказала: “Ну всьо! То що він пробив собі груди, то то йому хана! Йому вже кінець! А те, що він пішов, значить він уйдють”. Ну вона російськомовна. Він уйде і всьо, перейде в інший світ! Але перейде на просто так, а трагічно! Буде йому смерть. Буде якась перешкода, яку він не перескочить. І та перешкода його знищить і він відійде в інший світ...» [7, дод. 7]

Роль фольклорного тлумачення тину як організатора меж Всесвіту відзначає й Микола Тупчієнко в статті «Структурно-організуюча символічна функція заліза в космогонічних міфах». Дослідник наводить приклади текстів колядок, замовлянь, у яких відтворюється космогонічна роль залізного тину: «він моделює як вертикальні, так і горизонтальні виміри» [401, с. 49].

Ще одним просторовим кордоном оніричних розповідей є межа, викладена з каменю: «Одного разу мені сниться сон, що я іду по лісу. І я шось заблукала, не заблукала, намагаюсь вийти. Раптом бачу, що в лісі стоїть маленька хатинка і думаю: от як добре, зараз я туди піду. Підходжу і бачу, що лежать такі камінчики, світленькі камінчики. І я не можу через них ніяк переступити. Я їх починаю, думаю: може я їх обійду. Бачу, що сидить дівчинка маленька і вона от їх викладає, ці камінчики» [7, дод. 9]. Каміння-вказівники

ставили на перехрестях, небезпечних місцях, різного роду межах, хоч, як відзначає В. Іванчишин, знання про сакральну (захисну) функцію придорожніх хрестів, приворітних кам'яних стовпів, межових каменів-знаків майже повністю втрачені [158, с. 214]. Камінь як атрибут сегментизації простору на свій / чужий, безпечний / небезпечний часто фігурує в казках та билинах.

Наступна низка мотивів пов'язана з потойбіччям, що розташоване під землею. Таку локалізацію «того світу» зображує чарівна казка. «Проникають туди цілком природним шляхом, як проникають усередину землі: через підземний хід, загороджений залізними дверима, прикриту великим каменем, через провалля, прірву, яр, і. т. д.» [134]. Схожі уявлення відображені й в розповідях про сни. Подекуди в них зображений не лише шлях, що веде під землю, а й конкретні топоси, що мають таке ж розташування. Серед них печера, тунель, урвище: «Сніц'а мин'ї, шо ја кудїс' унучї јдѹ. І зайшла в јакѹ с' пишчєру, шо ни мѡна вже мин'ї зв'тил' вїјти..» [449, с. 141] (F. 92.6 **«Відвідування підземного світу через отвір в скелі» (Entrance to lower world through cave)**; «І я від неї виходжу, і так наче багатопверховий будинок, а я виходжу наче як з підвалу. Тільки не сходи, а доріжка...І я так виходжу-виходжу надвір. У мене відчуття, шо це багатопверховий будинок, а я була десь знизу» [7, дод. 11б]; F. 95 **(стежка – вхід у підземний світ)**; «...заканчуєця і тут насип і обрив так цей. А я кажу: “Ой обрив!”. А вона каже: “А мені нада туди...” [7, дод. 27]; «–їй сниться, що вона йде ніби кимось тунелем, йде-йде і приходить на таку галявину» [6, дод. 14]. У деяких же наративах додатковим вказівником на місце розташування є такі лексеми як: знизу, підземний: «Розказував тато, летить він трубою. Це ж так цікаво, трубою, яка світиться і яка втягує. Я лечу трубою, світло в кінці труби й тягне мене в той бік. Потім так гуп і упав вниз» [7, дод. 13в]; «Приснився мені мій дідусь Василь, який помер кілька років до цього. Стоїть на воротах якогось підземного замку» [6, дод. 5].

Серед центральних в оніричних наративах є образ-мотив дороги: «доріжка» [7, дод. 11], «дорожка узенькая» [6, дод. 2]. Зрідка в текстах сновидець потрапляє одразу до того світу, у більшості випадків він сам чи з

допомогою провідника долає певний відрізок простору (складовою частиною якого часто є дорога), котрий може бути досить коротким і швидким, а подекуди складним і заплутаним. Непростий шлях описано в наступній оповіді: « ... по обе стороны обрывы такие, отакая дорожка узенькая. И я иду по этой дороге» [6, дод. 2] (**F171.2. «Широка чи вузька дорога в інший світ» – *Broad and narrow road in otherworld***). Цікаво, що в сучасних записих спостерігаємо заміну традиційного битого шляху сучасними засобами й способами пересування. Серед них бетонна, залізнична дорога, трамвай, авто і т. п.: «Во сне я увидала – едут машины солдатские, такая дорога, как бетонка, большие плиты...» [6, дод. 25]; «Получается на 40-й день, завтра йому сороковий день відмічать і він приснився мені. Поля вокруг, а на горбику *рельси*. І ми йдемо по рельсах: папка мій, мамка, я, Ромик (покійний), брата Андрюшу погано помню. Ми йдемо *по рельсах*, а він впереді вкраю *рельсів* [7, дод. 32]; «От колись мені приснилась моя мама (вже померла). Наче так *железна дорога* (вона колись робила на залізній дорозі) і тут як *шлагбаум* заканчуєця і тут насип і обрив так цей» [7, дод. 27]; «В: Мне приснилось... Колхозную знаешь? Улицу.Насыпь, трамвай – ты знаешь где, как остановка Колхозная. Насыпь. И я знаю, что в этом трамвае... Подошел *трамвай*, ну с поворота с шахты Ленина, подошел, насыпь такая... ну как тогда может я ребенком была... она может и была высокая действительно насыпь трамваев. И.... это... подходит трамвай. И я бегу: я знаю, что там моя мама, в трамвае. Трамвай уходит, а я иду с черной кирзовой сумкой. Ты представляешь? К: И мама в трамвае уехала? В: И мама в трамвае уехала, а я... Печаль, понимаешь? Черная сумка эта ж, ну представляешь. Это... Что хорошего? К: Ну мама уехала, вот она и.... умерла поэтом» [6, дод. 2].

Вкраплення нових образів, які позначають сучасні реалії, до традиційної картини світобачення в оніричних наративах видається цілком природнім. Коли ж мова йде про на такий окремий жанр снотлумачної традиції як усний сонник, то тут ситуація протилежна. На це звернула нашу увагу фольклористка Л. Іваннікова: «... Я помітила, що мати. От у неї є набір певних там символів, які вона знає і якщо вона знає, як їй скажеш, ну от мені приснився тролейбус,

приміром, або щось таке, що не входить у систему цих цінностей сільських, тих традиційних. Каже, я не знаю, що це таке. Вона ніколи не придумує, як його витракувати, а завжди каже, це я не знаю, це щось дурне, то можна не звертати уваги». Тож жанр усного сонника є досить закритою системою, зі сталим переліком образів. Ті ж, які виходять за рамки традиційних, ігноруються чи не сприймаються як такі, що варті уваги. Звичайно, мова не йде про цілковиту консервованість цієї традиції, оскільки друковані (книжні) сонники, корпус текстів яких є досить різноплановим, мали вплив на народні, хоч і не суттєвий.

Г. Левінтон на матеріалах ескімоських оповідних текстів досліджував мотиви, що описують подорож на «той світ», зокрема, шлях на «той світ». Особлива увага вченого була зосереджена на різних способах потрапляння «туди й назад». Як правило, «у більшості текстів завмирань повідомляється не тільки про те, як людина потрапила в інший світ, але і про те, як вона повернулася. Серед відомих нам вкрай рідко зустрічаються такі, де ті, хто відмирили, поверталися з того самого світу тим же шляхом, яким потрапляли туди. У більшості текстів спосіб виходу із потойбічного світу незвичайний» [216, с. 23]. Найчастіше це реалізація пари «подорож Vs. пробудження»: Туди: «... Розказував тато, летить він трубою. Це ж так цікаво, трубою, яка світиться і яка втягує. Я лечу трубою, світло в кінці труби і тягне мене в той бік. Потім так гуп і упав вниз. Назад: Вертайся, ти можеш походити тут подивиться, ми тобі покажемо, але вертайся, тобі ще не пора. І він каже, дівчата, ну мені так не хочеться, мені так добре тут, так мені там... Ні, тобі ще не пора. Повернувся я не тією трубою. Просто прокинувся. От я з ними сидів, а потім просто прокинувся і я вже не вийшов. Оце так. Оце такий сон був» [7, дод. 13в].

Г. Левінтон стверджує, що такий спосіб можна було б також розглядати як особливий випадок різних шляхів туди й назад. У казці, для прикладу, за спостереженнями О. Єлеонської, хоча способи повернення є досить різноманітними, найчастіше повернення з «того світу» здійснюється тим же шляхом, що й відправлення туди. Дещо іншу думку висловлює В. Добровольська у праці «Предметні реалії російської чарівної казки», (підрозділ «Предметні

реалії, що викликають сон»), розглядаючи об'єкти, що функціонують у казці як входи в «інший світ», зазначає: «казковий герой не може покинути світ противника (потойбічний світ) тим же способом, яким потрапив до нього, тому назад його виносить птах чи інший чудесний помічник» [125, с. 127].

Концепт «того світу» реалізується й через мотив провідника (згідно з номінацією С. Толстої). Провідник – це сакральний персонаж, що допомагає в мандрівці «тим світом». Ним може бути *сам Бог, янгол, якийсь чоловік* («Аж чоловік мене каже: “Перейдеш”. Поклав таку вузесенько дощечку через канаву» [5, дод. 18]), *жінка* («...І по тій річці пливе човен, а в човні сидить якась жінка і веслом кермує. Підходить до цієї річки мій батько і сідає в цей човен... [7, дод. 12а]), *померлі* («Сниться мені: приходить *хазяїн мій* [покійний чоловік], бере мене за руку да й веде» [5, дод. 3]). Найчастіше цю роль виконує «сивенький дідусь»: «...Розказувала, що каже мене якийсь водив! *Дедушка* сивий водив по всьому...» [7, дод. 26а]; «Аж трò хе пòсл'а і виходит' зв'їтил' *старєн'киј сивєн'киј д'їдòк* с св'їчкоју в руц'ї» [449, с. 141]; «Аж тут узявся *дєдок старєнькїй*. І дєдок той старєнькїй мїне за руку веде. І увїов в дом на сєй бук, шо кладбїще» [5, дод. 34].

Варто відзначити, що роль цього персонажу не обмежується допомогою в подоланні межі між світами. З контексту розмов про «той світ», зафіксованих О. Бріциною та І. Колодюк у с. Вежиця, Рокитнівського р-у, Рівненської обл. (2008) дізнаємось, що «дідусь», як представник сакрального простору, може також прогнозувати майбутнє: «От мене тоже снілося, от, на Андрєя, ще в восьмий клас ходілі, <нерозб.>, а вночі снє прїснілось. Шо мї все як селї, на лавоцї сє(д)єлі, і такий дєдок при(й)шов, і сказав, шо я буду жить тут. Ну, показала с мене та вуліца (то ж я там у селї в батька жила!) “а ти, – каже, – будеш о, жть тутечка, о”. – І я бутто опїнілась, тут така була вода й мосточок, на том мосточку. – Ти, – каже, – будеш сюди (до Переходїч сюди єто дорога). – “А ти будеш – ка, – до Преходїч жити”» [1, дод. 19]. Інформантка зазначає, що сон бачила «на Андрєя».

У попередньому розділі ми вже писали про ритуальні сні напередодні календарних свят та приурочені до них дівочі ворожіння на сон. У цьому записі віщий сон не пов'язаний з ворожінням, але актуалізується вказівка на те, що інформація, отримана у віщих снах, зокрема під час свят, пов'язана саме з потойбіччям. До того ж представник іншого світу не лише повідомляє про майбутні події, а й програмує їх. Як відзначив Хв. Вовк, покликаючись на відмирання, взяті зі збірника П. Куліша, цей дідусь формує пари, «зв'язуючи докупи маленькі шматочки кори та вішаючи їх на цвяхи» [84, с. 221] На думку дослідника, цей дід був не хто інший, як сам Бог: «Якъ обмиравъ я парубкомъ, то ходивъ усюди по другому світу, усякі муки бачивъ, а далі зайшов до якогось діда. Сидить і все до купи лика звязує. Оце одріже одъ жмутка два шматочки, та зв'яже до – купи та й повісить на кілочку, одріже, зв'яже та й повісить на кілочку. “Дидусю!” кажу, “що оце ви робите?” – “Се”, каже, “я пари парую”» [188, с. 308]. Отже, завдяки реалізації мотиву провідника в оніричних розповідях та завмираннях ми отримуємо більш повну інформацію про сферу потойбічного.

У концептосфері «того світу» спостерігаємо взаємодію двох жанрових форм снотлумачної традиції – усного сонника та оповідей про сні. Ми переконуємося в правомірності висновків І. Пронічевої, що снотлумаченням, як текстам культури, властива кумулятивність, тобто здатність накопичувати й зберігати культурні смисли [297].

ВИСНОВКИ

Факт появи в українському фольклористичному просторі поняття усного снотлумачного наративу є важливим методологічним орієнтиром у процесі дослідження усної снотлумачної традиції, що розкриває її значний комунікативний потенціал.

Одним із результатів дисертаційної праці є осмислення процесу формування термінологічного апарату, що стосується усної снотлумачної практики, виокремлення тих константних понять, які можуть слугувати основою для впорядкування спеціальної термінології, з'ясування особливостей жанрових форм оніричних фольклорних наративів.

Огляд історії формування згаданого понятійно-термінологічного апарату засвідчує, що вже збирачі-аматори другої половини ХІХ ст. зафіксували «оповідання про сни» та «сонник» як окремі фольклорні жанри. Ми ж спостерігаємо розширення меж термінологічного поля усної снотлумачної традиції в ХХ – на початку ХХІ ст., коли до наукового обігу ввійшли терміни «міф-сон», «міфологічний меморат про сни», «сон-символ», «сон-наратив», «оніричний наратив». Доповнення й уточнення фольклористичної термінології здійснювалося під впливом суміжних гуманітарних дисциплін, зокрема, літературознавства, культурної антропології, когнітивної лінгвістики.

Водночас у фольклористичному просторі другої половини ХІХ – початку ХХІ ст. активно функціонують поняття, вироблені в межах традиційної снотлумачної культури: «віщі сни», «пусті сни», «добрі сни», «погані сни». Деякі терміни на позначення оповідних оніричних текстів усної традиції побутують як синонімічні – міфологічний меморат про сон=билиця про сон, снотлумачне оповідання=снотлумачний наратив=сон-наратив.

Досвід фіксації снотлумачень у процесі їхнього творення носіями живої фольклорної традиції дає змогу простежити, як структуруються усні оніричні наративи, які культурні смисли транслюють. Специфічними критеріями, що вказують на фольклорну природу таких оповідей, є їхня прагматика й

семантика, тому особливо плідними є дослідження усних снотлумачних текстів у межах комунікативної теорії.

Численні дослідження антропології сновидінь (здебільшого іноземні) засвідчують, що їх інтерпретація зумовлена тим культурним досвідом, яким володіє сновидець, а також соціальним контекстом, який є для нього актуальним.

У 1920–1930-х роках у світовій гуманітаристиці розпочалися контекстуальні дослідження фольклору. Українські народознавці виявилися готовими до реалізації вимог прихильників контекстуалізму – це засвідчує збирацька практика В. Кравченка та його послідовників, ініційована К. Грушевською й Королівським антропологічним інститутом Великої Британії та Ірландії, що надавали великого значення обставинам функціонування усних снотлумачних текстів.

З огляду на ситуативний (комунікативний), ритуальний та соціокультурний контексти в дисертаційній праці з'ясовано особливості творення й функціонування усних снотлумачних наративів, їхня роль у трансляванні традиційних культурних смислів.

Оніричні наративи є органічною складовою частиною повсякденної та ритуальної практики, їхній аналіз дав змогу зробити висновок про полівалентність і варіативність властивих їм функцій. Однією з центральних є функція комунікативна, що характерна як для всього обширу усної снотлумачної практики, так і для її фрагментів, зокрема в комплексі поховально-поминальної обрядовості (оповіді про померлих і «той світ»).

Підсумовуючи результати вивчення відповідей на «Програму збирання матеріалів до українського народного сонника» К. Грушевської та сучасних польових записів снотлумачного фольклору, ми виокремили регуляторну функцію сновидінь (ідеться про регуляцію зв'язків людини й соціуму, зокрема, про дотримання традиційних норм під час поминальних обрядових актів).

Окремі функції, що властиві усним снотлумачним наративам, реалізуються виключно в межах ритуальних практик. Так, особливістю

онейромантичної традиції українців, що найяскравіше проявляється в контексті календарної обрядовості, є те, що їй властива не лише прогностична, а й моделююча функція, тобто відбувається програмування майбутнього, зокрема шлюбу.

В аналізованих онейромантичних текстах відзначимо вербальні й невербальні культурні коди: предметний (гребінець, рушник, пісок, ключ, перстень, пояс, дзеркало) та процесуальний код (переправа через річку, замикання криниці).

Семіотичний механізм дівочих календарних ворожінь «на сон» реалізується через опозицію закритий / відкритий (замикання й відмикання ключем криниці). У ритуальних текстах «закладання на сон», що відзначаються локальною специфікою, поширений мотив «сіяння зерна навколо криниці» (обрядовий акт, що впливає на родючість).

У дисертаційному дослідженні проаналізоване функціонування сновидінь у структурі різних наративних фольклорних жанрів. Зокрема, сюжетотворча функція снотлумачення є ключовою для всіх жанрових різновидів «Сну Богородиці», епічної народної традиції «Дума про сон і про жену», балада «Зловісний сон королевича», казкових сюжетних типів «Нерозказаний сон» (СУС 725), «Віщий сон» та «Проданий сон» (ATU № 1645, *Treasure at Home* і № 1645 *A Dream of Treasure Bought*). Як вставні наративи, сновидіння функціонують у думах «Самійло Кішка» та «Івась Коновченко».

У процесі дослідження встановлено, що сни в українському та світовому епосі, як і у власне снотлумачній традиції, пов'язані з основними етапами життєвого циклу: народженням, весіллям, смертю. У текстах українських народних дум виявлено, що сновидіння в них функціонують у полі ритуалів переходу: сон (як перехідний стан) підсилює ідею переходу й структурно її оформляє.

Снотлумачні наративи «Сну Богородиці», тексту, що належить до магічно-сакрального фольклору, відзначаються яскравою сотеріологічною

функцією (йдеться як про порятунок окремої людини, так і про порятунок людства).

У дисертаційному дослідженні виявлено й описано жанрові характеристики фольклорних оповідних снотлумачних текстів. Коло усних оніричних наративів неможливо окреслити в межах одного жанру – навпаки, варто говорити про цілий набір жанрових форм народної прози (билиці, казки), фольклорної епіки (балади, думи), ритуально-магічних практик (молитви, замовляння, примовки). Залежно від ситуативного контексту усний снотлумачний наратив може поставати в різних жанрових іпостасях – як оповідь-меморат чи оповідь-фабулат. У процесі побутування окремі снотлумачні наративи, що належать до магічно-сакрального фольклору («Сон Богородиці»), вбирають елементи різних жанрів, унаслідок чого творяться перехідні (проміжні) жанрові форми.

Вивчення наративної структури усних снотлумачних текстів дає підстави для висновків про структурну модель оніричної оповіді, що, як правило, є тричленною: розповідь про сон, його тлумачення та здійснення. У деяких текстах народної епіки така структура відтворена повністю: йдеться про думи «Дума про сон і про жену», «Івась Коновченко», «Самійло Кішка»), баладу «Зловісний сон королевича», чарівні казки «Нерозгаданий сон», «Проданий сон».

Композиційною особливістю казки про віщий сон (ATU № 1645) є те, що ключем до розгадки сну головного героя стає сновидіння іншого персонажа: «образ сну» та «тлумачення» мають однаковий онтологічний статус. Специфічна наративна структура властива для оніричних текстів у ритуальних практиках (ворожіння «на сон»), де усна оповідь відтворює обрядовий «сюжет», таким чином демонструючи цілісність народної культури, яка здатна передавати свої повідомлення в різних кодових системах (мова йде про спільну «обмінну» структуру, що є діалогічною). Наративну структуру снотлумачних текстів, які виникли на перетині усної та писемної традицій («Сон Богородиці»),

простежено шляхом застосування принципів наративного аналізу, запропонованого У. Лабовим.

У дисертаційній праці досліджено базові фольклорні концепти усної снотлумачної традиції, що є дискурсотворчими для снотлумачних оповідей: «віщий сон», «душа», «той світ». Серед сюжетів фольклорних казок, для яких концепт віщого сну є центральним, виокремлено три: «нерозказаний сон», «віщий сон» та «проданий сон». На прикладах казкової прози показано, що культурні концепти сновидінь є джерелом для подальшого метафоричного переосмислення, при цьому переосмислення вихідного концепту здійснюється в напрямку від конкретного до абстрактного. Репрезентантом цього явища може слугувати концепт скарбу (сюжетний тип ATU № 1645). Особливості концепту віщого сну в казках цього сюжетного типу виявляються як у ситуативному контексті, так і в контексті фольклорної культури, адже він реалізується, зокрема, і через константні фольклорні мотиви – переправи через міст та піднімання на дерево.

Оповідь про сні в казковій прозі, як правило, є джерелом сакральної інформації, що характерно й для багатьох снотлумачних практик. Нерозказаний сон, як і проданий сон аналізованих чарівних фольклорних казок, є віщим сном, а віщі сні в традиційній культурі мають статус сакральних. Особливістю концепту віщого сну в аналізованих у дисертації казках є те, що він демонструє два протилежні погляди на сон: сон як правда і сон як вигадка. Крім того, ці тексти виявляють спільну з обрядовим фольклором концептуальну закономірність: пробудження зі сну пов'язується зі зміною статусу сновидця, до того ж віщі сні, які програмують долю (одруження, добробут) сняться молодим персонажам. У казкових сюжетах з мотивом проданого сну ступінь семіотизації досить високий, тому за тлумаченням герої звертаються до спеціалістів.

На відміну від української усної снотлумачної практики, де сні тлумачать переважно жінки, у текстах чарівних казок і оповідачами, і тлумачами сновидінь є чоловіки: селянин, сторож, пастух, купець. Це зумовлено трансформацією гендерних моделей у казковій прозі.

Традиційні уявлення про душу та її зв'язок зі сновидіннями спостерігаємо в різних формах фольклорної творчості, зокрема, у народній неказковій прозі (в міфологічних меморатах та фабулатах). Спостереження над українськими польовими снотлумачними текстами спростовує висновок Є. Рабіновича про апріорність тверджень Е. Тайлора та Дж. Фрезера, що стосуються «мандрівки душі уві сні»). Ці ж тексти дають змогу підтвердити думку Б. Успенського, який вважає, що саме сон моделює наші уявлення про потойбіччя.

Сприятливі умови для творення оніричних оповідей створює ситуативний контекст поминального ритуалу – зазвичай у цих наративах ідеться про віщі сні та про досвід спілкування з померлими в сновидіннях. Так проявляється ще одна грань фольклорної комунікативності, що передбачає зв'язок з «іншим світом».

Отже центральною функцією оніричних наративів про потойбічний світ є комунікативна. Нерідко потойбіччя уявляється аналогічним до світу земного, окремі його образи пов'язані з центральною культурною опозицією життя/смерть: церква=рай, місце, куди прямує душа після смерті людини і церква=в'язниця, місце, яке позбавляє волі, що в традиційній культурі рівноцінно смерті.

Фольклорні оніричні оповіді про відвідини потойбіччя нерідко розробляють ті ж мотиви, що й книжні видіння (ходіння Богородиці по муках, ходіння апостола Павла), що дає підстави для висновку про значну залежність таких текстів від писемних джерел.

У снотлумачних оповідах, як і в чарівних казках, «той світ» нерідко розташований під землею, міфологічною універсалією є й водний шлях, як дорога в «інший світ» – звідси й поява човна в снотлумачних текстах про померлих.

Поява мосту в сновидіннях нерідко сигналізує про перетин межі між світами, а інколи повідомляє і про зміну статусу сновидця або тих осіб, що йому присняться. Важливим в оніричних оповідах про «той світ» є образ/мотив

дороги («доріженьки»), а також мотив провідника – ним може бути Бог, янгол, сивенький дідусь).

У концептосфері «того світу» спостерігаємо тісну взаємодію двох жанрів усної снотлумачної традиції – усного сонника та оповідей про сни.

Дослідження польових та архівних українських снотлумачних матеріалів дає підстави зробити висновок, що снотлумаченням, як і багатьом іншим культурним текстам, властива кумулятивність, тобто здатність накопичувати та транслювати культурні смисли.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

ДЖЕРЕЛА

Архів Державного наукового центру захисту культурної спадщини від техногенних катастроф

1. Шифр експедиції: Рокитне – 2006.
2. Шифр експедиції: Володарка – 2012.

Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України

Ф. 11: Фонд П. Мартиновича

3. Од. зб. 714. Мартинович П. Д. Козацькі пісні. «Веремія воїна. Волошина пісня». (Пісні без мелодій побутові, історичні, кріпацькі, бурлацькі, чумацькі, обрядові, жартівливі, весільні, колискові, любови та інші. Думи, псалми, билини. Перекази про запорожців, сарану, холеру та інше. Одяг, казки, легенди, загадки, вигадки, анекдоти, відомості про кобзарів тощо). 1901–1904 рр. 405 арк.
4. Од. зб. 1016. Мартинович П. Д. Сонник. 21 арк.

Ф. 14-5: Експедиції інституту

5. Од. зб. 888. Васянович О. О. Фрагменти розшифровок з експедиційних записів до теми «Усний снотлумачний наратив». Записи здійснені в селах Жит., Запоріз, Ів.-Фр., Київ., Луган., Мик., Одес., Рівнен., Харків., Черк. та Черніг. областей в 2003–2012 рр. 17 арк.
6. Од. зб. 895. Записи студентів Києво-Могилянської академії (керівник – Шевчук Т. М.). Розшифровки аудіозаписів-інтерв'ю (Відповіді за «Програмою збирання матеріалів до українського народного сонника» К. Грушевської). Записи здійснені в селах Він., Вол., Донец., Жит., Зап., Ів.-Фр., Київс., Кропивн., Луган., Львівс., Микол., Одес., Полт., Рівнен., Сумс., Терноп., Харків., Хмельн., Черк., Чернів. та Черн. областей в 2015–2017 рр. 137 арк.
7. Од. зб. 897. Ставицька Я. В. Розшифровка аудіозаписів-інтерв'ю (Відповіді за «Програмою збирання матеріалів до українського народного сонника»

К. Грушевської) та снотлумачні наративи. Записи здійснені в Закар., Київс., Львів. та Херсон. областях в 2016–2017 рр. 23 арк.

Ф. 15: Фонд В. Кравченка

8. Од. зб. 713. Матеріали до українського народного сонника, зібрані Кравченком В. та іншими збирачами на Волині. 188 арк.

Ф. 15-3: Фонд В. Кравченка

9. Од. зб. 211^а. Народне лікування, сни, легенди, родинний побут, записані в Іскорості Настею Балевою у 1925 р.. 16 арк.

10. Од. зб. 213. Етнографічні та фольклорні матеріали: народження, весілля, похорон, матеріал для діалектологічного словаря та ін. Зібрали Лук'янов В, Бех І., Фльдман М. в с. Бехи Житомирського р-ну Коростенської округи в 1927–1931 р. 189 арк.

Фонди Державного архіву Вінницької області

Фонд Р. 5105 : Фонд Н. Присяжнюк

11. Оп. № 1, спр., 85.

ЛІТЕРАТУРА

12. Абрагам К. Сон и миф. Очерк народной психологии / К. Абрагам ; [пер. с нем. М. Кадин]. – М. : Современные проблемы, 1912. – 114 с.

13. Абукаева А. В. Фольклорные нарративы в современной молодежной культуре / А. В. Абукаева, Н. И. Ефимова, Т. А. Золотова // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2013. – № 2 (26). – С. 129–136.

14. Авакумов С. В. Символизм леса и подземелья в сновидениях / С. В. Авакумов. – URL : <https://vapp.ru/biblio/avakumov-s-v-simvolizm-lesa-i-podzemelya-v-snovideniyah>.

15. Авилова И. Словарь основных этнографических (этнологических) понятий и терминов : учебное пособие / И. Авилова. – Владивосток : Изд-во Дальносвет. ун-та, 1999. – 160 с.

16. Агапкина Т. А. Дерево / Т. А. Агапкина // Славянские древности : этнолингвистический словарь : [в 5 т.]. Т. 2., 1999. – С. 60–67.

17. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. – Москва : Индрик, 2002. – 816 с.
18. Агапкина Т. А. Символика деревьев в фольклоре и традиционной культуре славян: яблоня / Т. А. Агапкина. – 2017. – С. 284–304. – URL : <http://studlit.ru/2017-2-1/Agapkina.pdf>.
19. Агапкина Т. А. Этнографические связи календарных песен: встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян / Т. А. Агапкина. – М., 2000. – 334 с.
20. Адрианова-Перетц В. П. Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок / В. П. Адрианова-Перетц // Сб. «Академику Н. Я. Марру – Академия наук СССР». – Москва – Ленинград, 1935. – XIV. – С. 497–505.
21. Алатирева Н. Б. Метатекст у тексті: тлумачення снів у весільному обряді / Н. Б. Алатирева // Народознавчі зошити. – 1999. – Зош. 6. – С. 895–899.
22. Александровская М. Мифологический концепт в языке русского и латышского фольклора / М. Александровская. – М. – Рига, 2012. – 254 с.
23. Алексеевский М. Д. Фольклористика между текстом и контекстом / М. Д. Алексеевский. – 2011. – С. 42–57. – URL : http://www.academia.edu/5274816/Folkloristics_between_Text_and_Context.
24. Алпатов С. В. Повествовательная структура легенды (книжные источники и поэтика фольклорных сюжетов об искушении) : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филолог. наук : спец. 10.01.09. «Фольклористика» / С. В. Алпатов. – Москва, 1998. – 18 с. – URL : http://www.philol.msu.ru/~folk/files/lib/alpatov_autoreferat.pdf.
25. Андрюнина М. А. Визионерский опыт в отношениях между живыми и умершими / М. А. Андрюнина // Живая Старина. – 2012. – № 1. – С. 36–39.
26. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 611–612.
27. Анцибор Д. В. Парадигма оніричного фольклору : дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : 10.01.07 / Дар'я Вікторівна Анцибор. – К., 2015. – 247 с.

28. Апокрифи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив Іван Франко ; передмова Ярослави Мельник ; Львівський національний університет ім. І. Франка, Інститут франкознавства. – Репр. видання 1906 року. – Л., 2006. – Т. 4 : Апокрифи старозавітні. – 512 с.
29. Арнаутова Ю. Е. Сон и сновидение / Ю. Е. Арнаутова // Словарь средневековой культуры ; под ред. А. Я. Гуревича. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 500–505.
30. Артеменко Е. Б. Концептосфера и язык фольклора: характер и формы взаимодействие / Е. Б. Артеменко. – – URL : http://folk.phil.vsu.ru/publ/sborniki/afanasiev_sb4/artemenko.pdf.
31. Артемідор. Сонник. – – URL : http://annales.info/ant_lit/artemidor/index.htm.
32. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – 253 с.
33. Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях / А. Балов // Живая старина. – 1891. – Вып. IV. – С. 208–213.
34. Балушок В. Г. Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян / В. Г. Балушок. – Львів – Нью-Йорк : Вид-во М. П. Коць, 1998. – 216 с.
35. Бандурист українського Полісся. – – URL : <http://varta.kharkov.ua/facts/1098425>.
36. Бараг Л. Г. Быличка р., былічка б., билиця у. / Л. Г. Бараг // Восточнославянский фольклор : словарь научной и народной терминологии / редкол.: К. П. Кабашников (отв. ред.) и др. – Минск : Навука і тэхніка, 1993. – С. 26–27.
37. Бараг Л. Г. Примечания / Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : [в 3 т.]. – Москва : Наука, 1985. – Т. 2. – С. 389–459. – – URL : <http://feb-web.ru/feb/skazki/texts/af0/af2/af2-389-.htm>.
38. Бараг Л. Г. Проза народная устная несказочная / Л. Г. Бараг // Восточнославянский фольклор : словарь научной и народной терминологии /

редкол.: К. П. Кабашников (отв. ред.) и др. – Минск : Навука і тэхніка, 1993. – С. 289.

39. Барышникова Д. Е. Когнитивный поворот в постклассической нарратологии / Д. Е. Барышникова // Новое литературное обозрение. – 2013. – № 119. – – URL : <http://www.nlobooks.ru/node/3262>

40. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин // Проблемы творчества Достоевского. – 5-е изд., доп. – Киев : NEXТ, 1994. – 179 с.

41. Башляр Г. Онирическое пространство. Художник на службе у стихий / Г. Башляр. – 1961. – – URL : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000339/index.shtml>.

42. Белова О. В. Зеленый цвет // Славянские древности : этнолингвистический словарь : [в 5 т.]. – 1999. – Т. 2. – С. 305–306.

43. Белова О. В. Названия сел Полесья и топонимические нарративы / О. В. Белова // Вопросы ономастики. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2005. – № 2. – С. 151–164. – – URL : <http://www.ruslang.ru/doc/onomastica/onomastica2text.pdf>.

44. Белова О. В. «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / О. В. Белова. – Москва : Индрик, 2004. – 576 с.

45. Белова О. В. «Святые горы», Киев и Иерусалим в славянской мифопоэтической традиции» / О. В. Белова, В. Я. Петрухин // Новые Иерусалимы : Перенесение сакральных пространств в христианской культуре : материалы научного симпозиума. – Москва, 2006. – С. 445–457. – – URL : hierotopy.ru/.../NewJerusalems_19_Belova_Petrukhin_HolyMountsInSla.

46. Белова О. В. У истоков мира : русские этиологические сказки и легенды / О. В. Белова. – Москва : ИСл РАН ; Форум ; Неолит, 2014. – 528 с.

47. Белова О. В. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии / О. В. Белова, В. Я. Петрухин. – Москва : Наука, 2008. – 280 с. – – URL : <http://www.inslav.ru/izdaniya/arxiv/8-arxiv-publikaczij/622--2008>.

48. Белова О. В. Цветовой код в народной культуре в словаре «Славянские древности» / О. В. Белова // Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения XI. Тезисы и материалы. – Москва : ПРОБЕЛ, 2011. – С. 138–141.
49. Берестнев Г. И. Культурные концепты в метаописании семантики сновидений / Г. И. Берестнев // Язык, сознание, коммуникация : сб. статей / отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. – Москва : МАКС Пресс, 2014. – Вып. 50. – С. 38–39.
50. Берестнев Г. И. Портрет сновидца: к проблеме языка как знаковой системы сновидений / Г. И. Берестнев, А. Д. Цветкова // Балканский акцент. – 2013. – № 4. – С. 7–16.
51. Бескова И. А. Природа сновидений (эпистемологический анализ) / И. А. Бескова. – Москва, 2005. – 239 с.
52. Бескова И. А. Философия сновидений / И. А. Бескова. – – URL : http://exlibris.ng.ru/person/2009-03-26/2_beskova.html.
53. Білий В. В. Оповідання українських завмиральників / В. В. Білий // Етнографічний вісник. – 1930. – Кн. 9. – С. 53–95.
54. Богатырев П. Г. Сны в пересказе крестьян и в народной сказке / П. Г. Богатырев // Функционально-структуральное изучение фольклора / составл., вступ. статья и комментарии С. П. Сорокиной. – Москва : ИМЛИ РАН, 2006. – С. 97–107.
55. Бодрова О. А. Локализация устных нарративов саамского фольклора на территории Кольского полуострова (к вопросу о географическом принципе составления указателя саамских фольклорных сюжетов) / О. А. Бодрова, И. А. Разумова // Труды Кольского научного центра РАН. Гуманитарные исследования. – 2015. – Вып. 8. – С. 126–142. – – URL : <http://cyberleninka.ru/article/n/lokalizatsiya-ustnyh-narrativov-saamskogo-folklor-na-territorii-kolskogo-poluostrova-k-voprosu-o-geograficheskom-printsipe>.
56. Бойко О. А. Философско-антропологические концепции З. Фрейда и К. Г. Юнга: взаимовлияние и сравнительный анализ / О. А. Бойко // Булгаковские чтения. – 2010. – № 3. – С. 354–360.

57. Большаков И. В. [Предопределение и толкование снов в Древнем Египте. Историко-философский аспект](#) / И. В. Большаков. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. – 268 с.
58. Бріцина О. Ю. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині : тексти та розвідки / О. Ю. Бріцина, І. Є. Головаха. – Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2004. – 584 с.
59. Бріцина О. Ю. Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства / О. Ю. Бріцина. – Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – 400 с.
60. Бріцина О. Ю. Фольклорист та етнограф: [гра] на одному полі // Поле : збірник наукових праць з історії, теорії та методології польових досліджень : [у 5 т.] / наук. ред. М. Гримич, упор. О. Брайченко, М. Гримич, С. Жовтий. – Київ : Дуліби, 2014. – Т. 1. – С. 107–118.
61. Брокмейер Й. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы / Й. Брокмейер, Р. Харре // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 29–42.
62. Буйських Ю. С. «Ті, що знають від себе»: чоловіча професійна магія / Ю. С. Буйських // Народна культура українців: життєвий цикл людини : історико-етнологічне дослідження : [в 5 т.] / наук. ред. М. Гримич. – Київ : Дуліби, 2013. – Т. 4 : Зрілість. Чоловіки. Чоловіча субкультура. – С. 248–291.
63. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г. О. Булашев. – Київ : Довіра, 1994. – 415 с.
64. Булякова Г. М. Мотив волшебного рождения батыров в эпосах тюркских народов / Г. М. Булякова, Р. М. Латыпова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2014. – Вып. 10 (339). – С. 30–32.
65. Бучилина Ю. Н. Архетипическая основа «Песни о Нибелунгах» / Ю. Н. Бучилина // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – Нижний Новгород, 2007. – № 4. – С. 183–186.

66. Вайткявичене Д. О нарративной структуре литовских заговоров / Д. Вайткявичене // Заговорный текст : генезис и структура. – Москва : Индрик, 2005. – С. 375–384.
67. Васильков Я. В. Зловещие знамения в индийском эпосе (по данным «Махабхараты») / Я. В. Васильков. – С. 32–52. – – URL : http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-204-3/978-5-88431-204-3_02.pdf.
68. Вахніна Л. К. Від фольклористики до культурної антропології: нові напрями в сучасному польському народознавстві / Л. К. Вахніна // Сучасна фольклористика європейських країн. До XV Міжнародного з'їзду славістів / НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського ; Український комітет міжнародної асоціації вивчення слов'янських культур. – Київ, 2012. – С. 4–17.
69. Великий сонник та багатий збірник вичерпуючих порад, як збагнути штуку вороження з карт, з руки, з лиця та з письма. Тайна Соломона. Оригінальні магичні штуки. – Львів : Книгарня Бардаха, 1928. – Київ : Глобус, 1991. – 154 с.
70. Величко Т. В. Практикум «Усна історія» – чому вона важлива і як проводити інтерв'ю / Т. В. Величко. – URL : http://www.holocaust.kiev.ua/news/T_velichko.pdf.
71. Вернюк Я. С. Міфологічні добротворці у волинно-поліських колисових піснях / Я. С. Вернюк, С. І. Шевчук // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – 2013. – Вип. 38. – С. 22–26.
72. Веселова И. С. Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции : дис. канд. филолог. наук : 10.01.08 / Инна Сергеевна Веселова. – Москва, 2000. – 189 с. – URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/veselova6.html>.
73. Веселова И. С. Нарратология стереотипной и достоверной прозы / И. С. Веселова. – URL : http://www.folk.ru/Research/veselova_narratolog.php?rubr=Research-articles.
74. Весільні пісні : [у 2 кн.] / упор. М. М. Шубравська. – Київ : Наукова думка, 1982. – Кн. 1. – 872 с.
75. Вещий сон. Еврейские сказки. – URL : <http://skazki.org.ru/tales/veschij-son/>.

76. Вещий сон. Чешские народные сказки. – URL : <https://moi-skazki.ru/home-2/39-cz/1236-veshchij-son.html>.
77. Виноградова Л. Н. Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели) / Л. Н. Виноградова // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. – Москва : Наука, 1981. – С. 13–43.
78. Виноградова Л. Н. Тексты народной культуры, наделенные интерпретирующей функцией (мотивировки ритуального поведения, толкования гаданий и снов, мифологическая трактовка знаковых событий) / Л. Н. Виноградова // Славянский альманах. – Москва : Индрик, 2016. – Вып. 1–2. – С. 307–321.
79. Виноградова О. В. К вопросу о функционировании жанра былички в современных условиях / О. В. Виноградова // Славянская традиционная культура и современный мир. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры : сб. научных статей. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. – Вып. 12. – С. 347–362.
80. Виноградова О. В. Новый / Старый / О. В. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь : [в 5 т.] / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 420–422.
81. Виноградова О. В. Тот свет / О. В. Виноградова, С. М. Толстая // Славянские древности : этнолингвистический словарь : [в 5 т.] / под ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2012. – Т. 5. – С. 298–303.
82. Власов А. Н. Фольклорный текст в контексте междисциплинарных исследований / А. Н. Власов // Вестник молодых ученых. – 2003. – № 1 (5). – С. 3–9.
83. Власова Г. И. Календарный нарратив как гипертекст / Г. И. Власова // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. – С. 8–15.

84. Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології / Хв. Вовк. – Київ : Мистецтво, 1995. – 336 с.
85. Войтович Н. І. Народна демонологія Бойківщини / Н. І. Войтович. – Львів : Сполом, 2015. – 228 с.
86. Ворок Х. С. Іван Франко – дослідник сновидінь / Х. С. Ворок. – URL : <http://litmisto.org.ua/?p=18995>.
87. Восточнославянский фольклор : словарь научной и народной терминологии / под ред. К. П. Кабашникова и др. – Минск : Наука і тэхніка, 1993. – 478 с.
88. Гаген-Торн Н. І. Думки з приводу «сна князя Святослава» в «Слові о полку Ігоревім» / Н. І. Гаген-Торн // Народна творчість та етнографія. – 1963. – № 4. – С. 100–104.
89. Гаген-Торн Н. И. Некоторые заметки о «темных местах» «Слова о полку Игореве» / Н. И. Гаген-Торн. – 1972. – № 2. – URL : http://journal.iea.ras.ru/archive/1970s/1972/Gagen-Torn_1972_2.pdf.
90. Глушко М. С. Методика польового етнографічного дослідження : навч. посіб. / М. С. Глушко. – Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2008. – 288 с.
91. Гнатюк В. М. Нарис української міфології / В. М. Гнатюк. – Львів, Інститут народознавства НАН України, 2000. – 263 с.
92. Головаха І. Є. Фольклорна традиція та процес переказуї тлумачення слів її носіями / І. Є. Головаха // Українська народна творчість у поняттях міждисциплінарної термінології. – Київ, 1992. – С. 311–316.
93. Головин В. В. Тихвинские колыбельные 1852 года: опыт структурно-функционального анализа / В. В. Головин // Тихвинский фольклорный архив : исследования и материалы. – Санкт-Петербург, 2000. – Вып. 1. – С. 5–50.
94. Горленко В. Ф. В. П. Милорадович (До 120-річчя з дня народження) / В. Ф. Горленко // Народна творчість та етнографія. – 1966. – № 2. – С. 83–85.
95. Гоц Л. С. Рынок сновидений в культуре постмодерна / Л. С. Гоц // Русская антропологическая школа. Труды РГГУ. – Москва, 2008. – Вып. 5. – С. 299–306. – URL : http://ec-dejavu.ru/m-2/Market_Dreams.html.

96. Грабович О. Думи як символічний код переказу культурних цінностей / О. Грабович // Родовід. – 1993. – № 5. – С. 30–36.
97. Греймас А. Ж. К теории интерпретации мифологического нарратива / А. Ж. Греймас // Зарубежные исследования по семиотике фольклора : сборник статей. – Москва : Наука, 1985. – С. 109–144. – URL : <http://www.twirpx.com/file/1512989>.
98. Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців / М. В. Гримич. – Київ : Віпол, 2000. – 380 с.
99. Грица С. Й. Українська фольклористика XIX – початку XX ст. і музичний фольклор. Нарис / С. Й. Грица. – Київ – Тернопіль : Астон, 2007. – 152 с.
100. Грушевська К. М. Програма збирання матеріалів до українського народнього сонника / К. М. Грушевська // Україна. – 1925. – Кн. 1–2. – С. 237–238.
101. Грушевська К. М. Українські народні думи : [у 2 т.] / К. М. Грушевська. – Київ, 2004. – Т. 1. – 176 с. ; 2004. – Т. 2. – 304 с.
102. Грушевська К. М. C. G. Seligman, The unconscious in relation to anthropology. Відбиток з The British Journal of Psychology, v. XVII, April 1928 / К. М. Грушевська // Первісне громадянство. – 1928. – Вип. 2–3. – С. 169–171.
103. Грушевський М. С. Святкування (геортологія) / М. С. Грушевський // Історія української літератури : [у 9 т.]. – Київ, 1994. – Т. 4. – С. 220–237. – URL : <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush420.htm>.
104. Гунчик І. В. Народна молитва в жанровій свідомості носіїв фольклору Північно-Західної України та суміжної Білорусі / І. В. Гунчик // Слов'янський світ. – 2012. – Вип. 10. – С. 115–133. – URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/slsv_2012_10_9.
105. Гунчик І. В. Тематико-функціональна приналежність українських народних молитов у праці В. Милорадовича «Житье-бытье лубенского крестьянина» / І. В. Гунчик // Народознавчі зошити. Серія філологічна. – 2014. – № 3. – С. 575–579.

106. Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре. Семантика и символика / А. В. Гура. – Москва : Индрик, 2012. – 936 с.
107. Гура А. В. Снотолковательная традиция полесского села Речица / А. В. Гура // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – 382 с. – (Серия «Традиция, текст, фольклор»).
108. Гура А. В. Сновидение / А. В. Гура // Славянские древности : этнолингвистический словарь : [в 5 т.] / под общей ред. Н. И. Толстого. – Москва, 2012. – Т. 5 : С (Сказка) – Я (Ящерица). – С. 90–91.
109. Гура А. В. Сонник / А. В. Гура // Славянские древности : этнолингвистический словарь : [в 5 т.] / под общей ред. Н. И. Толстого. – Москва, 2012. – Т. 5 : С (Сказка) – Я (Ящерица). – С. 122–124.
110. Даль В. И. Толковый словарь русского языка: современное написание / В. И. Даль. – Москва : Астрель, АСТ, 2008. – 983 с.
111. Дан Й. Рассказы из книги хасидов // Германский хасидизм. – 2012. – URL : <http://online-books.openu.ac.il/russian/german-hasidism/part8/8.2.html>.
112. Дандес А. Фольклор: Семиотика и / или психоанализ / А. Дандес ; сост. А. Архипова ; вступ. статья А. Архиповой, А. Панченко ; пер. с англ. – Москва : Восточная литература, 2003. – 279 с.
113. Данилова И. Ф. Сказка и сон / И. Ф. Данилова // Литературная сказка А. М. Ремизова (1900–1920-е годы). – Helsinki, 2010. – С. 78–84.
114. Дей О. І. Українська народна балада / О. І. Дей. – Київ : Наукова думка, 1986. – 264 с.
115. Дей О. І. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського: з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся / О. І. Дей. – Київ : Наукова думка, 1974. – 780 с.
116. Дерунов С. Я. Материалы для народного снотолкования (Ярославской губ.) / С. Я. Дерунов // Этнографическое обозрение. – 1898. – № 1. – С. 149–151.

117. Длінна Т. І. Сотеріологічні аспекти образу Богородиці в українській народно-християнській традиції: за фольклорними джерелами / Т. І. Длінна // Матеріали до української етнології. – 2012. – Вип. 11. – С. 30–36. – URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/mdue_2012_11_8.
118. Дмитренко М. К. Григорій Нудьга і дослідження українських народних дум (проблема дефініції жанру) / М. К. Дмитренко // Вісник Львівського ун-ту. – 2010. – Вип. 43. – С. 31–40.
119. Дмитренко М. К. Народний сонник / М. К. Дмитренко. – Київ : Видавець Микола Дмитренко, 2005. – 232 с.
120. Дмитренко М. К. Символіка сновидінь / М. К. Дмитренко // Народний сонник. – Київ : Редакція часопису «Народознавство», 1995. – 128 с.
121. Дмитренко М. К. Український сонник / М. К. Дмитренко. – Київ : Знання, 1991. – 96 с.
122. Добровольская В. Е. Интерпретация образа инородца в русских и еврейских снах (На материалах современной городской традиции) / В. Е. Добровольская // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции : сб. ст. – Москва, 2006. – С. 156–163.
123. Добровольская В. Е. Запреты и предписания, связанные со сном / В. Е. Добровольская // Живая старина. – 2012. – № 1. – С. 48–50.
124. Добровольская В. Е. Кладбище как место встречи живых и мертвых: правила, регулирующие взаимоотношения двух миров в традиционной культуре Центральной России / В. Е. Добровольская // Slověne. – 2013. – № 1. – С. 111–122.
125. Добровольская В. Е. Предметные реалии русской волшебной сказки / В. Е. Добровольская. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. – 224 с.
126. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Э. Р. Доддс ; пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова ; послесл. Ф. Х. Кессиди. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 507 с.

127. Драгоманов М. П. Малорусские народные предания и рассказы / М. П. Драгоманов. – Киев, 1876. – 436 с.
128. Драгоманов М. Відгук лицарської поезії в руських народніх піснях. Піснї про «Королевича» // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народню словесність і письменство. – Львів, 1899. – Т. 1. – С. 66–87.
129. Еврейские народные сказки: Предания. Былички. Рассказы. Анекдоты / собран. Е. С. Райзе ; сост., лит. обраб., предисл., коммент. В. Дымшица. – Санкт-Петербург : Symposium, 1999. – 492 с.
130. Еліаде М. Священне і мирське; Міфи, сновидіння і містерії; Мефістотель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / М. Еліаде ; пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 591 с.
131. Етимологічний словник української мови : [у 7 т.]. Т. 5. / уклад.: Р. В. Болдирев та ін. – Київ, 2006. – 704 с.
132. Етнографічні писання М. Костомарова. Репринтне видання / НАН України. ІМФЕ ім. М. Т. Рильського ; відп. за вип. Г. А. Скрипник. – Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – 352 с.
133. Евстигнеева Н. В. Модели анализа нарратива / Н. В. Евстигнеева, О. А. Оберемко // Человек. Сообщество. Управление. – 2007. – № 4. – С. 95–107. – URL : http://chsu.kubsu.ru/arhiv/2007_4/2007-4_EvstigneevaOberemko.pdf.
134. Елеонская Е. Н. Представление «того света» в сказочной традиции / Е. Н. Елеонская // Сказка, заговор и колдовство в России : сб. трудов. – Москва : Индрик, 1994. – С. 42–50.
135. Ершова И. В. Эпико-героический взгляд на древнерусский памятник / И. В. Ершова // Вопросы литературы. – 2010. – № 2. – URL : <http://magazines.russ.ru/voplit/2010/2/er22.html>.
136. Ефименко П. Сборник малороссийских заклинаний. – Москва, 1874. – 70 с.
137. Ефимов Е. С. Культура современной тюрьмы: мифология, ритуалистика, символика, фольклор / Е. С. Ефимова. – 2003. – URL : <http://polit.ru/article/2003/10/25/627796/>.

138. Єфремов С. О. Історія українського письменства / С. О. Єфремов. – Київ, 1995. – 538 с. – URL : http://www.ukrcenter.com/!FilesRepository/Literature%5C_Upload3/8a2741a5-70bd-4b1f-833a-4c54e3a0a27e.pdf.
139. Жамгырчиева Г. Т. Чудесное рождение и быстрый рост героя как архаический сюжетный мотив в киргизском эпосе / Г. Т. Жамгырчиева // Молодой ученый. – 2016. – № 9. – С. 1267–1270.
140. Живица Е. Ю. Устная народная снотолковательная традиция (на материале рассказов о снах) : дис. на соискание уч. степени канд. филол. наук : 10.01.09 / Елена Юрьевна Живица. – Москва, 2004. – 147 с.
141. Жиличева Г. А. Нарративные стратегии в жанровой структуре романа (на материале русской прозы 1920–1950-х гг.) : монография / Г. А. Жиличева. – Новосибирск : НГПУ, 2013. – 317 с. – URL : http://prepod.nspu.ru/file.php/356/ZHilicheva_G.A._Narrativnye_strategiiv_zhanrov_o_i_strukture_romana.pdf.
142. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки / В. М. Жирмунский. – Москва – Ленинград, 1962. – 433 с.
143. Житецкий П. Г. Мысли о народных малорусских думах / П. Г. Житецкий. – Киев, 1893. – 250 с.
144. Житіє Преподобного отця нашого Васи́лія Новаго // Житія Святихъ на русскомъ языкѣ изложенныя по руководству четъихъ-миней св. Дмитрія Ростовскаго. – Киев : Издание Свято-Успенской, Киево-Печерской Лавры, 2003. – С. 501–552.
145. Жуве М. Замок снов / М. Жуве. – Санкт-Петербург : Век-3, 2006. – 320 с.
146. Забежинская О. И. Архетипическое строение волшебных сказок в аспекте бессознательного / О. И. Забежинская // Семинар «Анализ русских фольклорных текстов». – 2010 – С. 830–831.
147. Завьялов В. Ю. Нарратив, или «живой рассказ» / В. Ю. Завьялов. – URL : <http://www.dianalyz.ru/old/Prax/Forms/theramply16.htm>.

148. Заметки к проблеме «нарратив в фольклоре и психиатрии» // *Genius Loci* : сб. статей в честь 75-летия С. Ю. Неклюдова. – Москва : Форум, 2016. – С. 1–10. – URL : <https://www.academia.edu>.
149. Замурований юнак, Варга легінь // *Етнографічний збірник*. – Львів, 1910. – Т. XXIX. – С. 96–104.
150. Зеленин Д. К. Эстонские толкования снов / Д. К. Зеленин // *Живая старина*. – 1906. – Вып. IV. – С. 184–188.
151. Зоряна вода. Таємниці поліських знахарів / упоряд. В. Ф. Давидюк. – Луцьк : Надстир'я, 1993. – 24 с.
152. Зотов С. О. Darkness within: сновидение как сюжетобразующая функция в нарративах компьютерных игр / С. О. Зотов // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. – 2015. – № 3. – С. 224–232.
153. Іваннікова Л. В. Образ Єрусалима в українському фольклорі / Л. В. Іваннікова // *Матеріали до української етнології : збірник наукових праць*. – Київ, 2002. – Вип. 5. – С. 401–404.
154. Іваннікова Л. В. Охоронні молитви / Л. В. Іваннікова. – *Міфологія і фольклор*. – 2013. – № 4 (15). – С. 31–43.
155. Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии / П. В. Иванов ; Харьк. обл. центр нар. творчества, Христиан. благотворит. фонд им. Андрея Первозванного, Центр науч. б-ка ХНУ им. В. Н. Каразина. – Харьков : Майдан, 2007. – 331 с.
156. Івановська О. П. Варіативність як функціональна категорія фольклорного нарративу / О. П. Івановська // *Література. Фольклор. Проблеми поетики*. – 2013. – Вип. 38. – С. 110–114. – URL : <http://philology.knu.ua/files/library/folklore/38/17.pdf>.
157. Івановська О. П. Комунікативна природа фольклорного тексту / О. П. Івановська // *Література. Мовознавство. Фольклористика*. – 2012. – Вип. 23. – С. 46–49. – URL : [VKNU_LMF_2012_23_16%20\(1\).pdf](http://vknulmf20122316%20(1).pdf).

158. Іванчишин В. Сучасні тенденції та перспективи традиційної культури подолян наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. (на прикладі каменотесного промислу) / В. Іванчишин // Українознавчий альманах. – Вип. 17. – С. 212–214.
159. Івашків В. М. Оповіді матерів про очікування народження дітей у фольклорному дослідженні / В. М. Івашків // Українське літературознавство. – 2013. – Вип. 77. – С. 341–342.
160. Ивашнёва Л. Л. Текст в контексте традиционной культуры: фольклорные нарративы о вещих снах / Л. Л. Ивашнёва // Временник Зубовского института. – 2014. – Вып. 1. – С. 59–81.
161. Ильина Т. С. Мифологическое в жизни современной севернорусской деревни / Т. С. Ильина, А. Л. Топорков. – – URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/ilynatoporkov1.htm>.
162. Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-их рр. / упоряд. М. Левченко. – Київ, 1928. – 596 с.
163. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. – 264 с.
164. Кімакович І. І. Анекдот як фольклорний жанр / І. І. Кімакович – Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського, «Освіта України», 2014. – 316 с.
165. Кімакович І. І. Сміховий дискурс фольклорної та наукової типів свідомості у культуральному ландшафті постмодерну / І. І. Кімакович // Збірник матеріалів ІІ Всеукраїнської науково-практичної інтернет-конференції «Актуальні проблеми слов'янської філології» / укладач І. М. Бакаленко. – Запоріжжя : ЗНУ, 2015. – С. 38–44.
166. Кісь О. Р. Особливості ставлення до вдови в українців (у ХІХ – на поч. ХХ ст.) / О. Р. Кісь. – 2000. – URL : <http://www.ji.lviv.ua/n17texts/o-kis2.htm>.
167. Ключикова Е. А. «Сон Богородицы»: бытование в микролокальной традиции // Филология в ХХІ веке: методы, проблемы, идеи : материалы ІІ Всерос. (с междунар. участием) науч. конф. (15 апреля 2014 г.) / отв. ред.

- Н. В. Соловьева, И. И. Русинова. – Пермь, 2014. – С. 223–228. – URL : <http://www.rfp.psu.ru/archive/2014phylol.pdf>.
168. Кметь І. Ф. Образ Божої Матері у фольклорі: українська апокрифічна традиція : автореф. дис. на здобуття вч. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.07 «Фольклористика» / І. Ф. Кметь. – Львів, 2009. – 21 с.
169. Кметь І. Ф. Українська есхатологічна апокрифіка: «Лист небесний» у писемній та усній традиції / І. Ф. Кметь // Българска украинистика. – Софія, 2013. – С. 29–36. – URL : www.bgukrainistika.com/widgets/Filemanager/uploads/.../Almanah_3.pdf.
170. Коваль-Фучило І. М. Листи щастя ХХІ ст. / І. М. Коваль-Фучило // Міфологія і фольклор. – 2010. – № 3–4 (7). – С. 72–78.
171. Коваль-Фучило І. М. Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту : монографія / І. Коваль-Фучило; наук. ред. В. Івашків ; НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ, 2014. – 360 с.
172. Колесник І. І. Українська історіографія: концептуальна історія / І. І. Колесник. – Київ : Інститут історії України НАН України. – 2016. – 586 с.
173. Колесса Ф. М. Українські народні думи / Ф. М. Колесса. – Львів, 1920. – 168 с.
174. Колесса Ф. М. Фольклористичні праці / Ф. М. Колесса. – Київ : Наукова думка, 1970. – 416 с.
175. Комлев Н. Словарь новых иностранных слов (с переводом, этимологией и толкованием) / Н. Комлев. – Москва : Изд-во МГУ, 1995. – 144 с.
176. Конобродська В. Л. Поліський поховальний і поминальний обряди / В. Л. Конобродська. – Житомир : Полісся, 2007. – Т. 1. – Етнолінгвістичні студії. – 356 с.
177. Королева С. Ю. «Сны Богородицы» и богородский сон (фольклорные материалы из Юрлинского района Пермского края) / С. Ю. Королева, Е. А. Ключикова // Живая старина. – 2017. – № 2. – С. 28–32.
178. Костомаров М. І. З приводу «Записок о Южной Руси» П. Куліша, т. 1 / М. І. Костомаров // Етнографічні писання Костомарова. Репринтне видання /

НАН України ім. М. Т. Рильського ; відп. за вип. Г. А. Скрипник. – Київ : ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2006. – С. 241–281.

179. Котляр Н. Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах / Н. Ф. Котляр. – Киев : Наукова думка, 1985. – 160 с.

180. Кошарная С. А. «Море» в русской мифологической картине мира / С. А. Кошарная ; БелГУ // Научные ведомости БелГУ. Серия Гуманитарные науки. – 2008. – № 15. – Вып. 2. – С. 19–23.

181. Кошкина Е. Г. Понятия и сущность концепта как многомерного смыслового образования в коллективном сознании // Язык и коммуникация в контексте культуры : материалы IV международной научно-практической конференции (23–24 июня 2009 г.). – Рязань : Рязанский государственный педагогический университет им. С. А. Есенина, 2009. – С. 100–108. – URL : <https://www.hse.ru/pubs/share/direct/document/64596973>.

182. Краткий словарь этнографических и фольклорных понятий и терминов / сост. В. П. Ойношев. – Горно-Алтайск, 2011. – 90 с.

183. Краюшкина Т. В. Мотивы состояний персонажей в русских народных волшебных сказках: системный анализ : автореф. дис. на соискание уч. степени д-ра филол. наук : спец. 10.01.09 «Фольклористика» / Т. В. Краюшкина. – Владивосток, 2010. – 493 с. – URL : <http://cheloveknauka.com/motivy-sostoyaniy-personazhey-v-russkih-narodnyh-volshebnyh-skazkah-sistemnyy-analiz>.

184. Криничная Н. А. Дерево, гора, пещера как пристанище, жилище в фольклорной традиции / Н. А. Криничная // Русская речь. – 2012. – № 2. – С. 112–119.

185. Кудрявцева К. Г. Мифологическая основа образа «женщина-город» в Откровении Иоанна Богослова / К. Г. Кудрявцева // Вестник русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – Т. 16. – Вып. 1. – С. 292–299.

186. Кузьменко О. М. Епізод як структурна домінанта фольклорних наративів про Першу світову війну / О. М. Кузьменко // Народознавчі зошити. – 2012. – № 2. – С. 286–293.

187. Кузьменко О. М. Образ матері у фольклорних наративах про голодомор / О. М. Кузьменко. – URL : <http://www.voxpopuli.com.ua/rubriki/istoria/zlocininkvd/obrazmateriufolklornihnarativahprogolodomoravtorkuzmenkooksana>.
188. Кулиш П. О. Записки о Южной Руси : [в 2 т.] / П. О. Кулиш. – Санкт-Петербург, 1856. – Т. 1. – 324 с.
189. Культурология. XX век. Энциклопедия : [в 2 т.] / автор проекта, сост. и гл. ред. С. Я. Левит. – Санкт-Петербург : Университет, 1998. – Т. 2. – 447 с.
190. Купленный сон (казахская сказка). – URL : <http://www.planetaskazok.ru/kazahskayaskz/kuplennyjsonkazahskz>.
191. Курило О. Б. Матеріали до української діалектології та фольклористики / О. Б. Курило. – Київ, 1928. – С. 42–44.
192. Кутковая Е. С. Нарратив в исследовании идентичности / Е. С. Кутковая // Национальный психологический журнал. – 2014. – № 4 (16). – С. 23–33. – URL : http://npsyj.ru/pdf/npj-no16-2014/npj_no16_2014_23-33.pdf.
193. Кучумова А. А. Метаморфозы образа в русском фольклоре: мышка и девушка / А. А. Кучумова. – URL : <http://ruthenia.ru/folklore/kuchumova2.htm>.
194. Куцык Е. А. Концепт «сон» в малых фольклорных жанрах (на материале сборника В. Даля «пословицы русского народа») / Е. А. Куцык, М. Д. Колечко // Молодь і Ринок. – 2014. – № 3. – С. 55–58.
195. Кушпет В. Старцівство: мандрівні старці-музиканти в Україні (XIX – поч. XX ст.) [Наукове видання] / Кушпет Володимир. – Київ : Темпора, 2007. – 592 с.
196. Лабащук О. В. Натальний наратив і усна традиція: синтактика, семантика, прагматика : монографія; підруч. і посіб. / О. В. Лабащук. – Тернопіль, 2013. – 319 с.
197. Леві-Строс К. Структурна антропологія / К. Леві-Строс ; пер. з фр. З. Борисюк. – Київ : Основи, 1997. – 387 с.
198. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – Москва : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.

199. Левинтон Г. А. Туда и обратно (несколько примеров из сибирского фольклора и европейской литературы) / Г. А. Левинтон // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / сост. О. Б. Христофорова; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2008. – С. 258–299.
200. Левкиевская Е. Е. Душа / Е. Е. Левкиевская // Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 80–90-х годов XX века. Демонологизация умерших людей / Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – Т. II. – С. 15–89.
201. Левкиевская Е. Е. Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги / Е. Е. Левкиевская // Живая старина. – 2014. – № 4. – URL : <http://annales.info/slav/small/textober.htm>.
202. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф ; пер. с фр. ; общ. ред. С. К. Цатуровой. – Москва : Изд. группа «Прогресс», 2001. – 440 с.
203. Лемешкин И. В. Балтийская «басня» в составе хронографа 1261 года. Фольклорный нарратив о Совии / И. В. Лемешкин. – URL : <http://www.balto-slavica.com/forum/index.php?showtopic=1509> 2009.
204. Летаргія // Словник української мови : [у 11 т.] / АН УРСР. Інститут мовознавства ; за ред. І .К. Білодіда. – Київ : Наукова думка, 1973. – Т. 4. – URL : http://ukrlit.org/slovnky/slovnky_ukrainskoi_movy_v_11_tomakh.
205. Липатова А. П. От дискурса к тексту и обратно: к вопросу о фольклорном текстообразовании / А. П. Липатова // Вестник Московского государственного лингвистического университета. – 2012. – № 5 (638). – С. 288–299.
206. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка / Д. С. Лихачев // Русская словесность: от теории словесности к структуре текста : антол. / Ин-т народов России [и др.] ; под общ. ред. В. П. Нерознака. – Москва, 1997. – С. 280–287. – URL : <http://scicenter.online/frazeologiya-leksikografiya-leksikologiya/lihachev-kontseptosfera-russkogo-126120.html>.
207. Лихачев Д. С. Слово о полку Игореве и культура его времени / Д. С. Лихачев. – Изд. 2-е, дополненное. – Ленинград : Художественная литература, 1985. – 352 с.

208. Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. и. про лірників повіту Бучацького / зібрав в вересні 1895 року Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1896. – Т. II. – С. 1–73. – URL : <http://litopys.org.ua/rizne/etno2.htm>.

209. Лобода Т. М. Василь Кравченко. Громадська, наукова та просвітницька діяльність / Т. М. Лобода. – Київ : Ін-т політологічних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2008. – 238 с.

210. Лопухова О. Г. Трансформация гендерных образов в текстах русских волшебных сказок / О. Г. Лопухова // Вестник ТГГПУ. – 2009. – № 1 (16). – URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-gendernyh-obrazov-v-tekstah-russkih-volshebnyh-skazok>.

211. Лоскутова Д. Н. Сон Богородицы в современной записи / Д. Н. Лоскутова // Традиционная народная культура Тамбовского края : сборник статей молодых исследователей : в 2 т. / отв. ред. Т. В. Махрачева, науч. ред. Н. Ю. Желтова ; М-во обр. и науки РФ, ФГБОУ ВПО «Тамб. гос. ун-т им. Г. Р. Державина», Тамб. обл. фил. общ. – Тамбов : Издательский дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2013. – С. 9–33.

212. Лотман Ю. М. Сон – семиотическое окно / Ю. М. Лотман // Культура и взрыв. – Москва : Гнозис ; Издательская группа «Прогресс», 1992. – С. 219–226.

213. Лурье М. Л. Анализ структуры устных демонологических рассказов как этап систематизации их сюжетов / М. Л. Лурье, И. А. Разумова. – URL : http://www.ruthenia.ru/folklore/luriem_razumova2.htm.

214. Лурье М. Л. Вещие сны и их толкование (На материале современной русской крестьянской традиции) / М. Л. Лурье // Сны и видения в народной культуре. – Москв, 2002. – С. 26–42.

215. Лурье М. Л. Городской локальный нарратив / М. Л. Лурье. – URL : <https://www.youtube.com/watch?v=zvrSSLOAcIA>.

216. Лурье М. Л. Странствия души по тому свету в русских обмираниях / М. Л. Лурье, А. В. Тарабукина // Живая Старина. – 1994. – № 2. – С. 22–26.

217. Ляцкий Е. А. Материалы для народного снотолкования (Минской губ.) / Е. А. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1898. – № 1. – С. 139–149.
218. Львов А. В. Феномен сновидения в философской антропологии (на материале античной философии) : дис. на соискание уч. степени канд. философ. наук : 09.00.13 / Львов Александр Валерьевич. – Курск, 2007. – 200 с. – URL : <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/163611.html>.
219. Максимович М. А. Малороссійскія пѣсни, изданныя М. Максимовичемъ / М. А. Максмович. – Москва, 1827. – 239 с.
220. Малинка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору / А. Н. Малинка. – Чернигов, 1902. – 388 с.
221. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры / Б. Малиновский ; пер. с англ. – Москва : РОССПЭН, 2004. – 959 с.
222. Манн Р. Заметки к тексту «Слово о полку Игореве» / Р. Манн // Исследования «Слова о полку Игореве». – Ленинград, 1986. – С. 133–137. – URL : http://slovoopolku.ru/isl_mann-2/.
223. Манжура И. И. Сны и их значение / И. И. Манжура // Сказки и пословицы и т. п. записанные в Екатеринославской и Харьковской губ. – Харьков, 1890. – С. 159–161.
224. Маркович В. М. О мифологическом подтексте сна Татьяны / В. М. Маркович // Болдинские чтения. – Горький : Волго-Вятское книжное издательство, 1981. – С. 69–81. – URL : <http://lib.pushkinskijdom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=ibivAODqtiE%3D&tabid=10183>.
225. Матеріалы для народнаго снотолкователя // Этнографическое обозрение. – 1898. – № 1. – С. 133–151.
226. Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции : сборник статей. – Москва : Пробел, 2002. – 312 с.
227. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки / Е. М. Мелетинский. – Санкт-Петербург ; Академия Исследований Культуры : Традиция, 2005. – 240 с.

228. Мелетинский Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса / Е. М. Мелетинский. – Москва : Наука, 1968. – 364 с.
229. Мельник Я. І. Апокрифіка Івана Франка: проблема рецепції та інтерпретації : дис. на здобуття вченого ступеня д-ра філол. наук: 10.01.01 / Ярослава Іванівна Мельник. – Львів, 2006. – URL : <http://mydisser.com/en/catalog/view/312/861/19434.html>.
230. Мельник Я. І. Апокрифічні молитви: сюжети Івана Франка / Я. І. Мельник // Вісник Львівського університету. – Львів, 2008. – URL : <http://litmisto.org.ua/?p=19086>.
231. Меррилл Дж. Фольклористические основания книги Виктора Шкловского «О теории прозы» / Дж. Меррилл ; пер. с англ. Н. Мовнина // Новое литературное обозрение. – 2015. – № 133. – URL : <http://www.nlobooks.ru/node/6306#sthash.1puMzyRA.dpuf>.
232. Микитенко О. О. Балканослов'янський текст поховального оплакування: Прагматика, семантика, етнопоетика. – Київ : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 2010. – 424 с.
233. Микитенко О. О. Міжнародний симпозіум із фольклорних наративів / О. О. Микитенко // Народна творчість та етнологія. – 2012. – № 6. – С. 109–111.
234. Микрюкова И. А. Сновидение как виртуальная реальность: философско-антропологический дискурс / И. А. Микрюкова. – С. 42–43. – URL : <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/4404/2/sf-to40-10.pdf>.
235. Миленкевич Н. И. Идейно-художественная роль снов в «Песни о Нибелунгах» и песнях косовского цикла / Н. И. Миленкевич // Вестник ГрГУ им. Я. Купалы. – 2010. – № 3 (104). – С. 67–70.
236. Миллер Г. Сонник / Г. Миллер. – URL : <http://www.sunhome.ru/dreams/21>.
237. Милорадович В. П. Обряды и пѣсни Лубенскаго уѣзда, Полтавской губерніи. Записанные въ 1888–1895 г. / В. П. Милорадович // Сборникъ харьковскаго историко-филологическаго общества. – Харьковъ, 1897. – Т. 10. – С. 1–223.

238. Минаева А. П. «Сон Горбачева» и русский политический фольклор эпохи перестройки / А. П. Минаева, А. А. Панченко // АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФОРУМ. – № 12. – С. 1–37. URL : http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_panchenko_minaeva.pdf.
239. Молданова Т. А. Сновидение в культуре хантов / Т. А. Молданова // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 38–48.
240. Молитва. Сонъ Божьей Матери / сообщ. Петръ Несторовскій // Киевская старина. – 1905. – Т. ХС. – С. 123–125.
241. Мороз А. Б. Народная агиография: источники, сюжеты, нарративные модели : автореф. дис. на соискание уч. степени д-ра филолог. наук : 10.01.09 «Фольклористика» / А. Б. Мороз. – Москва, 2010. – URL : <http://cheloveknauka.com/narodnaya-agiografiya-istochniki-syuzhety-narrativnye-modeli>.
242. Мороз А. Б. Святые Русского Севера: Народная агиография. – А. Б. Мороз. – Москва : ОГИ, 2009. – 528 с. – URL : <http://cyberleninka.ru/article/n/moroz-a-b-svyatye-russkogo-severa-narodnaya-agiografiya>.
243. Мороз А. Б. Символика засыпания – сна – пробуждения в сербских календарных обрядовых песнях / А. Б. Мороз // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – С. 328–339.
244. Мочалова В. В. «Мы будем как во сне...»: представление о сне и о сновидце в еврейской традиции / В. В. Мочалова // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. – Академическая серия. – Москва, 2006. – С. 10–28.
245. Мудрий Іванко // Три золоті слова. Закарпатські казки Василя Короловича ; упоряд. П. Лінтур. – Ужгород : Карпати. – 1968. – С. 170–181.
246. Мухоплева С. Д. Якутский эпос-олонхо (традиции изучения) / С. Д. Мухоплева // Наука и образование. – 2000. – № 2. – С. 19–21.

247. Мушкетик Л. Г. Персонажі української народної казки / Л. Г. Мушкетик. – 2014. – Київ : Укр. письменник, 2014. – 360 с.
248. Назаренко Е. А. Сновидение как форма рефлексии в художественной культуре (На материалах литературоведения) : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филос. наук : 09.00.13 / Елена Анатольевна Назаренко. – Ростов н/Д, 2004. – URL : <http://www.dissercat.com/content/snovidenie-kak-forma-refleksii-v-khudozhestvennoi-kulture-na-materialakh-literaturovedeniya>.
249. Найденова А. Л. Сны и видения (по материалам выездных практик и экспедиций студентов ИФиЖ СГУ 2006–2008 гг.) / А. Л. Найденова // Филологические этюды : сб. науч. ст. молодых ученых : [в 3 ч]. – Саратов : Изд. центр «Наука», 2010. – Вып. 13. – С. 201–206.
250. Народная демонология Полесья: Публикации текстов в записях 8090-х годов XX века / Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – Т. II. Демонологизация умерших людей – 800 с.
251. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : [в 3 т.]. Т. 2 / издание подготовили Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. – Москва : Наука, 1985. – 464 с.
252. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева : [в 3 т.]. Т. 3 / издание подготовили Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. – Москва : Наука, 1985. – 496 с.
253. Народные сказки Нижней Волги / ред., подгот. текста, сост., вступ. статья и примеч. Л. Л. Ивашнёвой. – Астрахань, 1999. – 220 с.
254. Народні пісні Житомирщини (з колекцій збирачів фольклору) / упор. та вступн. статті Л. О. Єфремової ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ : Наук. думка, 2012. – 723 с.
255. Народні пісні Чернігівщини (з колекцій збирачів фольклору) / упор. та вступн. статті Л. О. Єфремової ; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ : Логос, 2015. – 752 с.
256. Народы Астраханской области. – URL : https://ru.wikipedia.org/wiki/Народы_Астраханской_области.

257. Нарратив // Учебный словарь терминов рекламы и паблик рилейшенз – URL : http://advertising_pr.academic.ru.
258. Нарынбаева Н. О. Сновидение как сюжетобразующий мотив в эпическом творчестве кыргызов / Н. О. Нарынбаева // Проблемы науки. – 2016. – № 9 (10). – С. 28–31.
259. Наумовська О. В. Онірична семантика простору смерті у фольклорі в контексті дискретності історичного тла / О. В. Наумовська // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – Київ, 2012. – Вип. 37. – С. 64–71.
260. Небжеговская С. Сонник как жанр польского фольклора / С. Небжеговская // Славяноведение. – 1994. – № 5. – С. 68–74.
261. Неелов Е. М. Управление временем в волшебной сказке и научной фантастике / Е. М. Неелов // Волшебно-сказочные корни научной фантастики. – Ленинград : Издательство Ленинградского университета, 1986. – 199 с. – URL : <https://www.litmir.me/br/?b=242922&p=38>.
262. Неклюдов С. Ю. Авантекст в фольклорной традиции / С. Ю. Неклюдов. – URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/avantext.html>.
263. Неклюдов С. Ю. Голос и эхо мифа: текст, жанр, сюжет / С. Ю. Неклюдов // Живая старина. – 2008. – № 1. – С. 2–5.
264. Неклюдов С. Ю. К вопросу о фольклоре и обряде / С. Ю. Неклюдов // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири. [Сб. статей в честь Е. С. Новик.]. – Москва : РГГУ. – 2008. – С. 11–22.
265. Неклюдов С. Ю. Мифологическая традиция и мифологические модели / С. Ю. Неклюдов // Вестник РГГУ. – Москва : РГГУ. – 2011. – № 9 (71). – С. 11–33.
266. Неклюдов С. Ю. Мотив и текст / С. Ю. Неклюдов // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) / отв. ред. С. М. Толстая. – Москва : Индрик, 2004. – С. 236–247.
267. Никитина С. И. Устная народная культура и языковое сознание / С. И. Никитина. – Москва : Наука, 1993. – 187 с.

268. Никифоровский Н. Я. Материалы для народного снотолкования (Витебской губ.) / Н. Я. Никифоровский // Этнографическое обозрение. 1898. – № 1 – С. 13–139.
269. Никонор Дмитрук (підготувала Т. Шевчук). «Нехай моя Гантонина гойдає...» (вечорниці, купальські та петрівчані обряди Житомирського Полісся в записях Никонора Дмитрука) // Народна культура українців: життєвий цикл людини. Історико-етнологічне дослідження : [в 5 т.] / наук. ред. М. Гримич. – Київ : Дуліби, 2010. – Т. 2. – С. 538–543.
270. Новицкий Я. П. Духовный мир в представлении малорусского народа / Я. П. Новицкий. – Екатеринослав, 1912. – 24 с.
271. Островский А. «Иосиф Прекрасный»: от сновидца к мученику / А. Островский // От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей. Академическая серия. – Москва : ГЕОС, 1998. – Вып. 2. – С. 181–192.
272. Павленко І. Я. Міфологізація історичних постатей у фольклорній прозі запорізького регіону / І. Я. Павленко // Вісник Запорізького державного університету. – 2001. – № 1. – С. 1–5. – URL : <http://web.znu.edu.ua/herald/issues/archive/articles/637.pdf>.
273. Панченко А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект / А. А. Панченко. – Москва : ОГИ, 2002. – 341–353. – URL : http://ec-dejavu.ru/l/Letter_chain.html.
274. Панченко А. А. Народная религия и религиозный фольклор в России / А. А. Панченко. – URL : http://www.ruthenia.ru/folklore/panch_pr.html.
275. Панченко А. А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках / А. А. Панченко // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – С. 9–25.

276. Панченко А. А. Ускользящий текст: пророчество и магическое письмо / А. А. Панченко // Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – Москва : ОГИ, 2002. – С. 341–353.
277. Панченко Н. Русский политический фольклор. Исследования и публикации / Н. Панченко. – Москва : Новое Издательство, 2013. – 399 с. – URL : <http://www.rulit.me/books/russkij-politicheskij-folklor-issledovaniya-i-publikacii-read-405348-1.html>.
278. Паперно И. А. Сны террора (сон как источник для истории сталинизма) / И. А. Паперно // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 4. – URL : <http://www.nlobooks.ru/node/2541>.
279. Папуша І. В. «Що таке наратологія?» (огляд концепцій) / І. В. Папуша. – URL : http://papusha.at.ua/studia_methodologica_16.htm.
280. Парубій У. Ю. Суб'єктно-об'єктна специфіка наративних моделей у замовляннях / У. Ю. Парубій // Вісник львів. ун-ту. – 2010. – Вип. 43. – С. 315–320.
281. Пассалис Х. Миф и греческие нарративные заговоры: параллели и взаимопроникновение / Заговорные тексты в структурном и сравнительном освещении : материалы конференции Комиссии по вербальной магии Международного общества по изучению фольклорных нарративов (27–29 октября 2011 года). – Москва: ПРОБЕЛ-2000, 2011. – С. 43–49.
282. Перетц В. Н. XII Святославів сон / В. Н. Перетц. – URL : <http://litopys.org.ua/peretz/peretz12.htm>.
283. Петров Н. В. Сюжетно-мотивный состав русского эпоса: проглагомены к указателю / Н. В. Петров. – 2009. – С. 105–121. – URL : <http://www.academia.edu>.
284. Петрова Н. С. Неподцензурный советский фольклор в воспоминаниях заключенных Сиблага / Н. С. Петрова // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». – 2013. – № 2(11). – Ч. 2. – С. 53–63. – URL : <https://www.academia.edu>.

285. Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / В. Я. Петрухин – Москва: АСТ; Астрель, 2010. – 416 с.
286. Петрухин В. Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии (опыт сравнительного анализа) / В. Я. Петрухин – URL : <https://norse.ulver.com/articles/petruhin/deadship.html>.
287. Петрухіна Л. Е. «Бідна Галя» у тенетах колективного *шлюбу* / Л. Е. Петрухіна // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. Українська фольклористика. – Вип. 41. – Львів, 2007. – С. 266–275.
288. Пигин А. В. Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. / Пигин А. В. – 1996. – С. 551–557. – URL : <http://av-pigin.narod.ru/Pigin.pdf>.
289. Покотыло М. В. Сатирический нарратив: онтологический статус фольклорных моделей в морфологии сюжета / М. В. Покотыло // Вестник АГУ. – 2016. – № 3(182). – С. 165–170.
290. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / сост., подготовка текстов и примеч. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – Москва : «Индрик», 2003. – 752 с.
291. Померанцева Э. В. Русская устная проза: учеб. пособие по спецкурсу для студентов пед. ин-тов по спец. № 2101 «Рус. яз. и лит.» / Э. В. Померанцева. – Москва : Просвещение, 1985. – 272 с.
292. Посмертні писання Митрофана Дикарева з поля фольклору й мітології / передмова Івана Франка. – Львів : Накладом НТШ, 1903. – 258 с.
293. Проблемы психологической герменевтики / под ред. Н. В. Чепелевой – Киев : Издательство Национального педагогического университета им. Н. П. Драгоманова, 2009. – 382 с.
294. Проданный сон // Легенды и предания германского хасидизма. – URL : <http://online-books.openu.ac.il/russian/german-hasidism/copyright.html>.
295. Проданный сон (туркм. нар. сказки) ; пер. с туркм. / составление, вступ. статья и примеч. И. Стеблевой. – Москва: Наука, 1969. – 399 с.

296. Про хлопця, що сім літ у колодязи сидів // Етнографічний збірник. – Львів. – 1898. – Т. 4. – С. 125–129.
297. Проничева И. А. Вербализация культурных коннотаций в толкованиях сновидений : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. фил. наук : спец. 10.02.01. «Русский язык» / И. А. Проничева. – Тула, 2011. – URL : <http://www.dissercat.com/content/verbalizatsiyakulturnykh-konnotatsii-v-tolkovaniyakh-snovidenii>.
298. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп ; научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. – Москва: Лабиринт, 2000 – 336 с.
299. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура / Б. Н. Путилов. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – 240 с.
300. Пьер Дж. Почему нужна нарратология? / Дж. Пьер ; перев. с англ. Л. Е. Муравьева. – 2016. – URL : <http://www.opennar.com>.
301. Пьянкова К. В. Символика пищи в сновидениях (на материале западно- и восточнославянской традиции) / К. В. Пьянкова // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. – Академическая серия. – Москва, 2006. – С. 183–197.
302. Рабинович Е. И. Сны Пробуждённых: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета : монография / Е. И. Рабинович. – Екатеринбург : Гуманитарный университет, 2013. – 200 с.
303. Рабинович Е. И. Сон и сновидения как феномен культуры / Е. И. Рабинович. – 2011. – URL : <http://www.dissercat.com/content/son-i-snovideniya-kak-fenomen-kultury>.
304. Рад-ова О. Рецензія на працю «Обряды и пѣсни Лубенскаго уѣзда, Полтавской губерніи. Записанные въ 1888–1895 г.» / О. Рад-ова // ЗНШТ., 1898. – Т. XXV. – С. 36.
305. Разумова И. А. Ониромантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах / И. А. Разумова // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-

- психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – С. 290–309.
306. Разумова И. А. Символика сновидений / И. А. Разумова // Потаенное знание современной русской семьи. быт. фольклор. История. – Москва : Индрик, 2001. – С. 85–105.
307. Разумова И. А. Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра) / И. А. Разумова . – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 1993. – 112 с.
308. Райан В. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России / В. Ф. Райан ; пер. с англ. – Москва : Новое литературное обозрение, 2006. – 720 с.
309. Рафаева А. В. Еще раз о структурно-семиотическом изучении сказки / А. В. Рафаева, Э. Г. Рахимова, А. С. Архипова // Структура волшебной сказки. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. – С. 199–255.
310. Рахно К. Ю. Мифопоэтический комплекс сна в белорусской традиционной культуре на примере былички о гончаре / Традиції і сучасны стан культуры і мастацтва : материалы Міжнароднай навук-практ. канф. (20–21 лістапада 2014 г.). – Мінск : Права і эканоміка, 2014. – С. 386–388.
311. Ричка В. М. Чи «в руку» сон? Світ сновидінь та їх сприйняття у Давній Русі / В. М. Ричка // Український історичний журнал. – 2010. – № 3. – С. 142–153. – URL : http://nbuv.gov.ua/UJRN/UIJ_2010_3_10.
312. Розова (Сычева) К. Е. «Дома духов» в обряде и нарративе у народов Южной Сибири / К. Е. Розова (Сычева) // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях: материалы Международной научно-практической конференции (26–30 июня 2012 г.). – Горно-Алтайск. : БНУ РАН «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова». – 2012. – С. 133–137.
313. Романов Е. Р. Опыт белорусского народного снотолкователя / Е. Р. Романов // Этнографическое обозрение. – Москва, 1889. – № 3. – С. 54–72.

314. Росовецький С. К. Український фольклор у теоретичному висвітленні / С. К. Росовецький : підручник. – Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2008. – 623 с.
315. Руднев В. П. Энциклопедический словарь культуры XX века / В. П. Руднев. – Москва : Аграф, 2001. – 608 с.
316. Савельева В. В. Художественная гипнология и онейропоэтика русских писателей : монография / В. В. Савельева. – Алматы : Жазушы, 2013. – 520 с.
317. Савченко Ф. Я. Перший збірник українських пісень М. Максимовича 1827–1927 / Ф. Я. Савченко. – Київ, 1928. – 57 с.
318. Садова Т. С. Русский народный сонник и снорассказ: специфика текста / Т. С. Садова // Русский язык в школе. – 2012. – № 11. – С. 64–69.
319. Садова Т. С. Структурно-семантические характеристики устного сновидческого рассказа / Т. С. Садова // Практики и интерпретации. – 2016. – Т. 1 (4). – С. 273–283.
320. Сазонова З. Н. Мотив сна-смерти в поэме А. С. Пушкина «Руслан и Людмила» / З. Н. Сазонова // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2014. – № 2. – С. 280–283.
321. Сафронов Е. В. Актуализация «dream-telling» в похоронно-поминальном обряде (на материале Ульяновской области) / Е. В. Сафронов // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – 2009. – Выпуск 9. – С. 159–168. – URL : <https://socionet.ru/publication.xml?h=spz:cyberleninka:20668:11640397>.
322. Сафронов Е. В. Рассказы об иномирных сновидениях в контексте русской сказочной прозы / Е. В. Сафронов. – URL : <http://www.dissercat.com/content/son-i-snovideniya-kak-fenomen-kultury>.
323. Сафронов Е. В. Рассказы о снах как фольклорный жанр / Е. В. Сафронов. – URL : <http://ruthenia.ru/folklore/safronov2.htm>.
324. Сафронов Е. В. Растительный код в современных рассказах о сновидениях / Е. В. Сафронов // Этноботаника: растения в языке и культуре /

отв. ред. В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова. – Санкт-Петербург : Наука, 2010. – С. 108–120.

325. Сафронов Е. В. Сновидения в традиционной культуре. Исследование и тексты / Е. В. Сафронов. – Москва : Лабиринт, 2016. – 544 с.

326. Сафронов Е. В. Сновидение как «пограничье» / Е. В. Сафронов. – URL : <http://ruthenia.ru/folklore/safronov1.htm>.

327. Сафронова А. А. Концептосфера нарративной части семейных родословных / А. А. Сафронова // Русская филология. Вестник Харьковского национального педагогического университета имени Г. С. Сковороды. – Харьков, 2013. – № 3–4 (50). – С. 17–21.

328. Светлов П. Я. Пророческие или вещие сны. Апологетическое исследование в области библейской психологии / П. Я. Светлов. – Киев, 1892. – 214 с.

329. Седакова И. А. Сны и видения в народно-религиозной культуре староверов на Балканах / И. А. Седакова // Русские старообрядцы. Язык, культура, история. Сб. статей. – Москва, 2008. – С. 162–170.

330. Сидорова Н. П. Мифологический портрет луны в русской концептосфере / Н. П. Сидорова // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2: Языкознание. – 2008. – № 2. – С. 170–174. – URL : <http://cyberleninka.ru/article/n/mifologicheskiiy-portret-luny-v-russkoy-kontseptosfere>.

331. Силантьев И. В. Мотив как проблема нарратологии / И. В. Силантьев // Критика и семиотика. – Новосибирск. – 2002. – Вып. 5. – С. 32–60.

332. Симоненко Н. Ю. Нарративная песня в китайской лингвокультуре : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. фил. наук : спец. 10.02.19. «Теория языка» / Н. Ю. Симоненко. – Волгоград. 22 с. – URL : http://vspu.ru/sites/default/files/disfiles/avtoreferat_simonenko_n.yu_.pdf.

333. Симонідес Д. Меморат і фабулат у сучасній фольклористиці / Д. Симонідес // Народна творчість та етнографія. – 2007. – № 1. – С. 120–125.

334. Сиюхова А. М. Лунарные символы в сновидениях и мифопоэтическом творчестве адыгов / А. М. Сиюхова // Вестник Адыгейского государственного

университета. Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2012. – Выпуск 1. – URL : <http://cyberleninka.ru/article/n/lunarnye-simvoly-v-snovideniyah-i-mifoepicheskom-tvorchestve-adygov#ixzz4VvZzOSDo>.

335. Скрипник Г. А. Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток / Г. А. Скрипник. – Київ: Наукова думка, 1989. – 304 с.

336. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: в 5-ти т. / [под ред. Н. И. Толстого]. – Москва : Международные отношения, 1995. – Т. 1. – 584 с.; 1999. – Т. 2. – 697 с.; 2004. – Т. 3. – 697 с.; 2009. – Т. 4. – 649 с.; 2012. – Т. 5. – 736 с.

337. Сморгунова Е. М. Предсказания во сне и наяву / Е. М. Сморгунова // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. – Академическая серия. – Москва, 2006 – С. 74–83.

338. Слабинский В. Ю. Психологические коды сказки о колобоке / В. Ю. Слабинский. – Санкт-Петербург, 2010. – URL : <http://dr-slabinsky.livejournal.com/38918.html?thread=35334>.

339. Словарь иностранных слов / 18-е изд., стер. – Москва : Рус. яз., 1989. – 624 с.

340. Словарь иностранных слов: актуальная лексика, толкования, этимология / Н. С. Арапова, Р. С. Кимягарова и др. – Москва : Цитадель, 1999. – 336 с.

341. Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова. Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – С. 19–220. (Серия «Традиция, текст, фольклор»).

342. Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. – Академическая серия. – Вып. 19. – Москва : 2006. – 224 с.

343. Соболева А. Б. Жанр видений в древнерусской литературе / А. Б. Соболева – URL : http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429104398.pdf.

344. Соболева Л. С. Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета «Сон Богородицы» / Л. С. Соболева // Фольклор Урала. – Свердловск : Урал.

- гос. ун-т, 2000. – Вып. 1. – С. 209–246. – URL : <http://elar.urfu.ru/handle/10995/19502>.
345. Сокіл Г. П. Деякі аспекти методики записування фольклору (кінець XIX – початок XX ст.) / Г. П. Сокіл // Вісник львів. ун-ту. Серія філол., 2007. Вип. – 41. – С. 141–149.
346. Соколова Л. В. Сон Святослава / Л. В. Соколова // Энциклопедия «Слова о полку Игореве» : [в 5 т.]. Т. 5. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 1995. – С. 30–39. – URL : <http://feb-web.ru/feb/slovenc/es/es5/es5-0301.htm?cmd=p&istext=1>.
347. Соколовский С. В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? / С. В. Соколовский // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 3–15.
348. Солосина Н. В. Сны о покойниках (к проблеме текстопорождения) / Н. В. Солосина. – URL : <http://www.philol.msu.ru/~smu/work/science-day/2010/24-17.pdf>.
349. Сон вуличного торговця. Англійська народна казка. – URL : http://www.niworld.ru/Skazki/Skazki_nar_mira/Avgust/Son_korob.htm.
350. Сон гедзя. Японські народні казки. – URL : <http://chytanka.com.ua/static/582.ukr.html>.
351. Сонъ пресв. Богородицы по списку генеральнаго войсковаго судьи Савы // Киевская старина. – 1887. – № 10. – С. 357–360.
352. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / составители: Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. – Ленинград : Наука, 1979. – 440 с.
353. Ставицька Я. В. Белорусские и украинские народные сонники конца XIX века в сравнительно-исторической перспективе / Я. В. Ставицька // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. – Мінск : Права і эканоміка, 2016. – Вип. 21. – С. 252–255.
354. Ставицька Я. В. Віщій сон у наративній структурі народної казки // Слов'янський світ. – 2017. – Вип. 16. – С. 148–172.

355. Ставицька Я. В. Концепт душі в українських фольклорних снотумаченнях кінця XIX – початку XX століття / Я. В. Ставицька // Наукові записки. – Тернопіль, 2016. – № 44. – С. 77–81.
356. Ставицька Я. В. Маловідомий міжнародний проект початку XX ст.: співпраця Катерини Грушевської з Лондонським антропологічним інститутом / Я. В. Ставицька // Міфологія і фольклор. – 2015. – № 1–2. – С. 103–106.
357. Ставицька Я. В. Наративна структура та сотеріологічна функція «Сну Богородиці» / Я. В. Ставицька // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – Київ : Київський університет, 2017. – Випуск 42. – С. 267–276.
358. Ставицька Я. В. Народна онейромантика українців у контексті календарної обрядовості / Я. В. Ставицька // Слов'янський світ . – 2016. – Вип. 15. – С. 240–251.
359. Ставицька Я. В. Снотлумачний наратив в системі фольклорної комунікації / Я. В. Ставицька // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. – Київ : Освіта України, 2017. – Випуск 32. – С. 264–277.
360. Ставицька Я. В. Сюжетотворча функція снотлумачення в українській епічній традиції // Аўтэнтэчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання : зб. навук. прац / Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў ; рэдкал. : Языковіч В. Р. (старш.) [і інш.]. – Мінск : БДУКМ, Мінськ, 2018. – XII. – С. 73–75.
361. Ставицька Я. В. Термінологічне поле снотлумачного фольклору / Я. В. Ставицька // Міфологія і фольклор. – 2016. – № 1–2. – С. 39–47.
362. Ставицька Я. В. Український снотлумачний фольклор в записах Василя Милорадовича: контекстно-функціональні особливості / Я. В. Ставицька // Слов'янський світ. – 2015. – Вип. 14. – С. 220–235.
363. Старченко Н. П. Шлюбна стратегія вдів і кілька проблем навколо неї (шляхетська Волинь кінця XVI ст. // Київська старовина. – 2000. – № 6. (336). – С. 58–74.
364. Старченко Н. П. Становище жінки-шляхтянки на Волині другої половини XVI – початку XVII ст.: майновий та правовий аспекти : дис. канд. іст. наук :

07.00.01 / НАН України ; Інститут східноєвропейських досліджень. – Київ, 2001. – 225 с.

365. Степанова О. Б. Мифологический образ матери-дерева в традиционном мировоззрении селькупов / О. Б. Степанова // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2007. – № 3 (31). – С. 115–118. – URL : <http://www.archaeology.nsc.ru/ru/publish/journal/doc/2007/313/12.pdf>.

366. Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе / О. Б. Степанова ; Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера). – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2008. – 304 с.

367. Сумцов Н. Ф. Мышь в народной словесности / Н. Ф. Сумцов // Культурныя переживанія. – Київ, 1890. – С. 46–93.

368. Сумцов М. Ф. Слобожане. Історико-етнографічна розвідка / підготовка тексту й мовна редакція Леоніда Ушкалова : слово до читача, примітки та післямова Володимира Фрадкіна. – Харків : Акта, 2002. – 282 с.

369. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 296 с.

370. Сумцов Н. Ф. Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и пѣсень / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1887. – № 9. – С. 1–54.

371. Сумцов Н. Ф. Разборъ этнографическихъ трудовъ Е. Р. Романова, составленный проф. Харьковскаго университета Н. Ф. Сумцовымъ / Н. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1894. – XLVII. – С. 499–501.

372. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – Москва : Издательство политической культуры, 1989. – 573 с.

373. Татару Л. В. Нарратив и культурный контекст / Л. В. Татару. – 2011. – 290 с. – URL : <http://www.ozon.ru/context/detail/id/12628481>.

374. Тедлок Б. Бикультурное сновидение как межличностный коммуникативный процесс / Б. Тедлок // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 15–21.

375. Темченко А. І. Міф і сновидіння в традиційній культурі українців / А. І Темченко – URL : <http://mue.etnolog.org.ua/zmist/2015/141.pdf>.

376. Темченко А. І. Міфологія сну (на матеріалі слов'янської культури) / А. І. Темченко. – URL : <http://www.newacropolis.org.ua/theses/c273d070-8076-41cf-b94a-b6c4197460dd>.
377. Теперик Т. Ф. Литературное сновидение: терминологический аспект / Т. Ф. Теперик // Литература XX века : итоги и перспективы изучения : материалы Пятых Андреевских чтений. – URL : <http://natapa.org/wp-content/uploads/2011/03/teperik.pdf>.
378. Теперик Т. Ф. Поэтика сновидения в античном эпосе: на материале поэм Гомера, Аполлония Родосского, Вергилия, Лукана : дис. на соискание уч. степени д-ра филолог. наук : 10.02.14 / Тамара Федоровна Теперик. – Москва, 2008. – 356 с. – URL : <http://www.dissercat.com/content/poetika-snovideniya-v-antichnom-epose-na-materiale-poem-gomera-apolloniya-rodosskogo-vergili>.
379. Терещенкова С. М. Перекази про завмирання / С. М. Терещенкова. – Етнографічний вісник. – 1930. – Кн. 9. – С. 97–109.
380. Терминологический словарь по культурологии / учебно-методическое пособие. – Кемерово : Кемеровский государственный университет, 2000. – 104 с
381. Ткачук О. М. Наратологічний словник / О. М. Ткачук – Тернопіль : Астон, 2002. – 173 с.
382. Тлумачний словник української мови: близько 7000 слів / за ред. Д. Г. Гринчишина. – Київ : Освіта, 1999. – 302 с.
383. Токарев С. А. Душа / С. А. Токарев // Мифы народов мира. Энциклопедия : [в 2 т.] Т. 1 А–К. / гл. ред. С. А. Токарев. – Москва : Советская Энциклопедия, 1980. – 672 с.
384. Толкиен Дж. Р. Р. О волшебных сказках / Дж. Р. Р. Толкиен. – 1964. – URL : <http://bibliogid.ru/pisateli/pisateli-o-chtenii/371-dzh-r-r-tolkin-o-volshebnykh-skazkah>.
385. Толстой Н. И. Белый цвет / Н. И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: [в 5 т.]. Т. 1 / под ред. Н. И. Толстого – Москва: Международные отношения, 1995. – С. 151–154.

386. Толстой Н. И. Богородица / Н. И. Толстой // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : [в 5 т.]. Т. 1 / под ред. Н. И. Толстого – Москва : Международные отношения, 1995. – С. 217–219.
387. Толстой Н. И. Вызывание дождя у колодца / Н. И. Толстой, С. М. Толстая // Очерки славянского язычества. – Москва, 2003. – С. 75–88.
388. Толстой Н. И. Народные толкования снов и их мифологическая основа / Н. И. Толстой // Очерки славянского язычества. – Москва : Индрик, 2003 – 303–310 с.
389. Толстая С. М. Душа / С. М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : [в 5 т.]. Т. 2. – 1999. – С. 162–167.
390. Толстая С. М. Иномирное пространство сна / С. М. Толстая // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – С. 19 –220.
391. Толстая С. М. Обычаи Андреева дня у славян / С. М. Толстая // Живая старина. – 1994. – № 3. – С. 26–27.
392. Толстая С. М. Рассказы о посещении «того света» в славянской устной традиции в их отношении к книжному жанру «видений» / С. М. Толстая // Образ мира в тексте и ритуале. – 2015. – URL :<https://lib.rus.ec/b/630773/read>.
393. Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе / С. М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. – Москва, 2000. – С. 52–95.
394. Толстая С. М. Число / С. М. Толстая // Славянские древности: Этнолингвистический словарь : [в 5 т.]. Т. 5 / под ред. Н. И. Толстого – Москва : Международные отношения, 2012. – С. 544–547.
395. Топорков А. Л. Мифологический образ дерева, растущего из женского сердца / А. Л. Топорков // Славянский и балканский фольклор. Виноградье. – Москва, 2011. – Вып. 11. – С 305–314 – URL : <https://www.academia.edu/7271212>.
396. Топорков А. Л. Символика и функции сновидений в «Повести о Светомире Царевиче» Вяч. Иванова / А. Л. Топорков // Известия РАН. Серия литературы и

языка. – 2015. – Т. 74. – № 4. – С. 17–34. – URL : http://www.v-ivanov.it/files/4/4_simvolikaSnovidenij.pdf.

397. Топорков А. Л. Фольклористика в междисциплинарном диалоге / А. Л. Топорков // Труды Отделения историко-филологических наук РАН / отв. ред. В. А. Тишков ; сост. Н. В. Тарасова. – Москва, 2016. – С. 23–41.

398. Троцук И. В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках / И. В. Троцук // Вестник РУДН. – 2004. – № 6–7. – С. 56–74.

399. Труды етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський Край : [в 7 т.]. Т. 4. – Санкт-Петербург, 1874. – 713 с.

400. Трушкина Н. Ю. Рассказы о снах / Н. Ю. Трушкина // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова ; отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. – С. 143–170 (Серия «Традиция, текст, фольклор»).

401. Тупчієнко М. П. Структурно-організуюча символічна функція заліза в космогонічних міфах / М. П. Тупчієнко // Народна творчість та етнографія. – 2010. – № 4. – С. 48–57.

402. Турушева Ю. Б. Нарратив как метод исследования процесса социализации / Ю. Б. Турушева // Психологические исследования. – 2015. – Т. 8 – № 39. – URL : <http://psystudy.ru/index.php/num/2015v8n39/1086-turusheva39.html>.

403. Турушева Ю. Б. Особенности нарративного подхода как метода изучения идентичности / Ю. Б. Турушева. Психологические исследования. – 2014. – Т. 7 – URL : <http://psystudy.ru/index.php/num/2014v7n33/932-turusheva33.html>.

404. Туякова А. В. Вариативность способов включения в заговоры апокрифического текста «Сон Богородицы» / А. В. Туякова // Слово: фольклорно-диалектологический альманах. – 2005. – № 3. – URL : <http://cyberleninka.ru/article/n/variativnost-sposobov-vklyucheniya-v-zagovory-apokrificheskogo-teksta-son-bogoroditsy>.

405. Тюпа В. И. Очерк современной нарратологии / В. И. Тюпа // Критика и семиотика. – 2002. – Вып. 5. – С. 5–31. – URL : http://www.philology.nsc.ru/journals/kis/pdf/CS_05/cs05tupa.pdf.
406. Уигзелл Ф. Влияние народного снотолкования на сонники / Ф. Уигзелл // Международная научная конференция по проблемам изучения, сохранения и актуализации народной культуры Русского Севера «Рабиниские чтения'95: Сб. докладов: Петрозаводск, 1997. – С. 188–194.
407. Українська лінгвокультурологія : навч. посібн. для студентів зі спеціальності «Українська мова і література» / О. І. Потапенко, Я. О. Потапенко, Л. П. Кожуховська, Т. В. Чубань, Т. М. Левченко, Г. І. Потапенко. – Київ : Міленіум, 2015. – 350 с.
408. Успенский Б. А. История и семиотика / Б. А. Успенский // Семиотика истории. Семиотика культуры. – Москва : Гнозис, 1994. – Т. 1. – С. 9–49. – URL : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Ysp/.
409. Успенский П. Д. Любовь к отеческим гробам: сны эмиграции и сон Берберовой / П. Д. Успенский, А. Шеля. – С. 302–317. – URL : http://www.ruthenia.ru/rus_fil/xxv/Uspensky_Shelja.pdf.
410. Ушаков Д. Н. Большой толковый словарь современного русского языка / Д. Н. Ушаков. – URL : <http://www.classes.ru/all-russian/>.
411. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : [в 4 т.]. Т. 3 / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – Москва : Прогресс, 1987. – 832 с.
412. Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) / вступ. ст. Н. И. Толстого ; послесл. С. Е. Никитиной; подготовка текста и коммент. А. Л. Топоркова. – Москва : Прогресс, Гнозис, 1991. – 192 с.
413. Федунина О. В. Поэтика сна (русский роман первой трети XX в. в контексте традиции) : монография / О. В. Федунина. – Москва : Intrada, 2013. – 196 с.
414. Філон М. І. Структурно-семантичні особливості лірницьких молитов / М. І. Філон, О. Є. Хомік // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – 2012. – № 994. – Вип. 64. – С. 19–24. – URL : http://www-philology.univer.kharkov.ua/nauka/e_books/visnyk_994/content/filon_khomik.pdf.

415. Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии / И. Г. Франк-Каменецкий // Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. – Москва : Лабиринт, 2004. – С. 224–236.
416. Франко І. Я. Передмова до видання «Апокрифи і легенди з українських рукописів» / І. Я. Франко // Збір. тв. : [у 50 т.] Т. IV. Апокрифи есхатологічні. – Київ : Наукова думка, 1983. – С. 241–292.
417. Фрэзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом завете / Дж. Дж. Фрэзер:/ пер. с англ. – 2-е изд. – Москва : Политиздат, 1989. – 542 с.
418. Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд ; под ред. Б. Г. Херсонского. – Київ : Здоровья, 1991. – 384 с.
419. Фрейденберг О. М. Происхождение наррации / Фрейденберг О. М. // Миф и литература древности. – Москва : Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 1998. – С. 147–160.
420. Фромм Э. Забытый язык: введение в науку понимания снов, сказок и мифов / Э. Фромм Луганск : БІГ-ПРЕСС, 2012. – 192 с.
421. Халюк Л. М. Сучасний фольклорний наратив: історія дослідження / Глобалізація / європеїзація і розвиток національних культур : матеріали Міжнар. наук. конф. (24 травня, 2016 р.). – Київ, 2016. – С. 207–210.
422. Халюк Л. М. Усні народні оповідання українців-переселенців Лемківщини, Холмщини, Підляшшя та Надсяння: жанрово-тематична специфіка, художні особливості / Л. М. Халюк. – Київ , 2013. – 208 с.
423. Херсонский Б. Г. Зигмунд Фрейд. Автобиография бессознательного / Б. Г. Херсонский // Зигмунд Фрейд. Толкование сновидений / Издание подготовил Б. Г. Херсонский. – Київ : Здоровья, 1991. – С. 5–24.
424. Христофорова О. Б. Гадание как моделирование событий (к вопросу о программирующей функции ритуала) / О. Б. Христофорова // Труды по культурной антропологии. Памяти Г. А. Ткаченко ; сост. В. В. Глебкин. – Москва : Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 2002. – С. 346–356.

425. Христофорова О. Б. Роль интерпретации в моделировании поведения: приметы и гадания / О. Б. Христофорова – URL : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Hrist/02.php.
426. Царевич і бідний // Дідо-Всевідо. Закарпатські народні казки / упор. А. Калин. – Ужгород. – 1969. – С. 126–132.
427. Цветкова А. Д. Образы сновидений и символические формы культуры / А. Д. Цветкова // Балтийский акцент. – 2013. – № 2. – С. 53–64.
428. Цветкова А. Д. Толкование снов в Ассирийской книге снов / Цветкова А. Д. // Вестник Балтийского университета им. И. Канта, 2014. – Выпуск VIII. – С. 92–99.
- 429 Цивьян Т. В. Движение и путь в балканской модели мира / Т. В. Цивьян. – Москва : Индрик, 1999. – 376 с.
430. Чебанюк О. Ю. Ніч має право: нічний час у календарних віруваннях у фольклорі / О. Ю. Чебанюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – 2011. – Вип. 37. – Ч. 1. – С. 332–337.
431. Черванева В. А. Мифологические рассказы как феномен коммуникации / В. А. Черванева // Вестник ВГУ. – 2016. – № 1. – С. 148– 152.
432. Черепанова О. А. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Черепанова О. А. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996. – 212 с.
433. Червинский П. П. Пространства в снах. Семантика ориентационных мотивов / П. П. Червинский. – Тернополь : Крок, 2015. – 294 с.
434. Черв'як К. Т. Дослідження похоронного обряду / К. Т. Черв'як // Етнографічний вісник. – 1927. – Кн. 5. – С. 143–178.
435. Чернецов А. В. К изучению истоков восточнославянской снотолковательной традиции / А. В. Чернецов // Живая Старина. – 2008. – № 4. – С. 5–9.
436. Черноусова И. П. Фольклорно-языковая картина мира, представленная в диалоговой модели (на материале русской волшебной сказки) / И. П. Черноусова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – Вып. 77. – С. 114–120.

437. Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский Край. – Санкт-Петербург, 1872. – Т. 1. – 498 с.
438. Чувьюров А. А. Сон-нарратив в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев / Чувьюров А. А., Шарапов В. Э // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. ст. – Академическая серия. – Москва, 2006. – С. 171–182.
439. Чудний птах, дивний сон і королевич // Етнографічний збірник. – Львів. – 1909. – XXV. – С. 65–69.
440. Чудные сны. Латышская народная сказка. – URL : <http://lukoshko.net/story/chudnye-sny.htm>.
441. Шакура Ю. О. «Sen przenajswietsszej ranny» в оцінці Володимира Резанова / Ю. О. Шакура // Київські полоністичні студії. – Т. XXIV. – Київ : Університет «Україна», 2014. – С. 636–643.
442. Шалак О. І. Український фольклор Поділля в записах і дослідженнях XIX–поч. XX ст / О. І. Шалак. – Київ : Освіта України. – 2014. – 464 с.
443. Шарапов В. Э. О «мужской» и «женской» традиции в культуре рассказывании сновидений у современных коми и хантов / В. Э. Шарапов. – URL : <https://refdb.ru/look/1374491.html>.
444. Шарапов В. Э. Рассказывание сновидений как механизм культуры: первая Всероссийская конференция финно-угроведов. Тезисы докладов. – Йошкар-Ола, 1995. – С. 191–192. – URL : <http://ethnokomi.ru/folk/komi/602.htm.1995>.
445. Шарапов В. Э. Сон и сновидения в фольклоре коми: о природе сна в традиционных представлениях / В. Э. Шарапов // Арт. – Сыктывкар. – 1997. – 230 с.
446. Шарапов В. Э. Фольклорный образ «приходящего-уходящего» сна в контексте традиционных представлений коми о душе / В. Э. Шарапов // Культурное наследие народов Сибири и Севера : материалы Четвертых Сибирских чтений (12–14 октября 1998 г). – Санкт-Петербург. – 2000. – С. 162–167.

447. Шевчук Т. М. Листування Катерини Грушевської і Василя Кравченка з приводу дослідження українського народного епосу («Дума про пригоду на морі Олексія Поповича») / Т. М. Шевчук // Народна творчість та етнографія. – 1996. – № 4. – С. 75–80.
448. Шевчук Т. М. Мітологічний мотив затемнення астрального неба / Т. М. Шевчук, П. П. Сосенко // Міфологія і фольклор. – 2011. – № 2. – С. 36–41.
449. Шевчук Т. М. Українська усна снотлумачна традиція початку ХХ ст. (розвідки та тексти) / Т. М. Шевчук, Я. В. Ставицька. – Київ : Дуліби. – 2017. – 223 с.
450. Шелехов И. Л. История исследования сновидений: от архаических представлений до современных научных концепций / И. Л. Шелехов, Г. В. Белозерова // Праξημα. – 2016. – № 1 (7). – С. 47–70.
451. Школдина А. М. Рассказы снов и их толкования как элемент межличностной коммуникации: на материале рассказов о снах на территории верхнего Дона / А. М. Школдина // Филологические исследования. – 2013. – Вып. 13. – С. 273–284. – URL : <http://azbuka.in.ua/wp-content/uploads/2014/04/shkoldina.pdf>.
452. Шмид В. Нарративность и событийность / В. Шмид // Современные методы анализа художественного произведения. – Гродно : ГрГУ, 2003. – С. 8–16.
453. Шмид В. Нарратология / В. Шмид. – Москва : Языки славянской культуры, 2003. – 311 с.
454. Штырков С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины) / С. А Штырков. – Санкт-Петербург : Наука, 2012. – 228 с. – URL : <http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-02-038310-4/978-5-02-038310-4.pdf>.
455. Щавельев С. П. Вечная тень реальности: очерк философской антропологии сновидений / С. П. Щавельев // Научные ведомости белгородского государственного университета. – 2014. – № 9 (180). – Вып. 28 – С. 92–99. – URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/vechnaya-ten-realnosti-ocherk-filosofskoy-antropologii-snovideniy>.

456. Шульц Дж. В. Ловець орлів / Дж. В. Шульц // Повісті: для серед та ст. шк. віку ; пер. з англ. В. Т. Василюка. – Київ : Веселка, 1990. – 428 с.
457. Щепотьев В. О. Главные темы религиозного песенного творчества украинского народа в христианский период / В. О. Щепотьев // Труды Полтавской Ученой Архивной Комиссии. – 1910. – Вип. 7. – С. 1–45. – URL : <http://histpol.pl.ua/ru/biblioteka/tematicheskie-podborki/tpuak?id=8583>.
458. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; пер. с фр. В. П. Большакова. – Москва : Академический проект, 2014. – 235 с.
459. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – Москва : Ладомир, 1999. – 488 с.
460. Элиаде М. Ностальгия по истокам / М. Элиаде. – Москва : Институт общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.
461. Эмер Ю. А. Фольклорный дискурс: когнитивно-дискурсивное исследование / Ю. А. Эмер // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2011. – № 2 (027). – С. 50–60.
462. Эмер Ю. А. Фольклорный концепт: жанрово-дискурсивный аспект / Ю. А. Эмер // Вестник Томского государственного университета. – 2010. – № 1 (9). – С. 91–99.
463. Эолова арфа: Антология баллады / сост., предисл., коммент. А. А. Гугнина. – Москва : Высш. шк. 1989. – 671 с.
464. Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре / А. В. Юдин // Восточнославянский заговор: структура семантика и прагматика текста. – Москва : МОНФ, 1997. – 319 с.
465. Юдин А. В. Современные методы дефинирования фольклорных концептов / А. В. Юдин. – URL : http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_yudin1.htm
466. Юсефзадегучан Н. А. Сон и видение и их применение в Иранском национальном эпосе : автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филол. наук : спец. 10. 01. 03. «Литература народов стран зарубежья (персидская литература)» / Н. А. Юсефзадегучан – Душанбе, 2009. – 24 с.

467. Як молодший син, розгадавши царівнине бажання, з нею одружився // Казки та оповідання з Поділля в записах 1850–1860-их рр. / упор. М. Левченко. – Київ, 1928. – С. 374–376.
468. Японские народные сказки. Десять вечеров / пер. с японс. В. Марковой. – Москва, 1972. – 62 с.
469. Японские народные сказки: Живая игла, мертвая игла и летучая колесница. – URL : <http://klaw.ru/narodnie-skazki/japonskie-skazki/japonskie-narodnie-skazki-zhivaja-igla-mertvaja-igla-i-letuchaja-kolesnica.html>.
470. Ярлыкапов А. А. Сны этнографа (опыт автоэтнографического исследования) / А. А Ярлыкапов // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 48–53.
471. Ясон Г. Модели и категории эпического нарратива / Г. Ясон. – URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/jason2.htm>.
472. Ястребов В. М. Какъ баба замирала / В. М. Ястребов // Киевская старина. – 1894. – Т. XLVII. – С. 492–493.
473. Ястребов В. М. Что видель человекъ, когда «замираль» / В. М. Ястребов // Этнографическое обозрение. – 1896. – № 4. – С. 156.
474. Ben-Amos D. «Context» in Context // Western Folklore. – 1993. – Vol. 52. – № 2–4. – P. 209–226.
475. Bente G. Alver. Concepts of the soul in Norwegian Tradition // Nordic Folklore Indiana University Press. Blimington and Indianapolis, 1989.
476. Bulkely Kelly. Big Dreams: The Silence of Dreaming and the Origins of Religion. Oxford University Press. – USA, 2016.
477. Edgar Dr. Jain R. Anthropology and the dream – URL : <http://community.dur.oc.uk/i. r. edgar/>.
478. Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology Edited by Alan Barnard and Jonathan Spencer. – New York : he Taylor & Francis e-Library, 2002. – 1016 s.
479. Gulyas Judit. A function of dream narrative in fairy tales // Folklore. – 2007. – № 36. – P. 129–140.

480. Ingemark Camilla Asplund. Retelling the Past: Distance, Voice, and Time in the Narrative Shaping of History in Finland-Swedish Legends of the Finnish War // Folklore. – 2016. – Volume 127. – Number 3. – P. 305–324.
481. Kaivola-Bregenhøj Annikki. Dreams as Folklore. 2009-09-17. – URL : <https://www.degruyter.com/view/j/fabl.1993.34.issue-3-4/fabl.1993.34.34.211/fabl.1993.34.34-4.211.xml>.
482. Kiliánová Gabriela. Dreams as communication method between the living and the dead. Ethnographic case study from Slovakia // Traditiones. – 2010. – 39/2. – P. 7–23.
483. Kilroe Patricia. The Dream as Text, The Dream as Narrative // Dreaming. – 2000. – Vol. 10. – No. 3. – URL : http://www.asdreams.org/journal/articles/10-3_kilroe.htm.
484. Laflèche Guy. Psychology and the Narrative Analysis of Dreams Université de Montréal. – April 4 th, 2011. – URL : <http://singulier.info/rrr/txt6.html>
485. Lincoln J. S. The Dream in Primitive Cultures. – London : Cressett Press, 1935 (2nd ed. Baltimore, 1970).
486. Raufman R. The «bluebeard» dream – the affinity between female dream narratives and fairy tales // Folklore. – 2007. – № 36. – P. 113–128.
487. Raufman R. The dream about Anna Frank's House and the Way it lightens Some Feminine and Archetypical Aspects in Fairy Tales // Сны и видения в славянской и еврейской народной культурной традиции. Сб. ст. – Академическая серия. – Москва, 2006. – Вып. 19. – С. 210–215.
488. Stanislava Niebrzegowska. Polsky sennik ludovy. – Lublin, 1996. – 297 s.
489. Tedlock B. Dreams // Encyclopedia of religion. – New York, 2005. – Vol. 4. – P. 2489.
- 490 Tedlock B. The New Anthropology of Dreaming // Dreaming. – 1991. – Vol. 1, No. 2. – URL : <http://www.asdreams.org/journal/articles/1-2tedlock1991.htm>.
491. The Pedlar of Swaffham. – URL : <http://www.sacred-texts.com/neu/eng/meft/meft21.htm>.

492. Uther Hans-Jörg. The types of International Folktales. A Classification and Bibliography. – Helsinki. – 2004. – Part II. – 536 p. Hans-Jörg Uther, The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004, 3 volumes: FFC 284 (619 pages) + FFC 285 (536 pages) + FFC 286 (284 pages) Part II. Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales.

ДОДАТКИ

Програма збирання матеріалів до українського народнього сонника

- 1) Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сни людям за гроші, або в приятельській прислузі?
- 2) Чи помітна тенденція звертати увагу на сни і запам'ятувати їх (або записувати) для поради в яких небудь будучих подіях?
- 3) Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снівся сон? В які дні тижня, місяця і року сни вважаються особливо пророчими?
- 4) Чи надається яке небудь значіння дитячим снам?
- 5) Чи подібний сон, що присниться дитині, чоловікові, дівчині або жінці має однакове значіння?
- 6) Чи звісні випадки, коли сон окремої людини, що на місцеву думку має пророче значіння, вплинув на поведінку більшої групи людей - сім'ї, сусідів і т. и. Напр. щоб дана група людей утрималась від якого небудь проекту, після того як комусь одному приснився сон, що сей проект слід закинути, або такі подібні випадки?
- 7) Які сни вважаються спеціально віщими снами?
- 8) Які пояснення існують для таких снів:
 - а. Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево?
 - б. Коли сниться, що літаєш, високо, або тільки піднімаєшся над землею?
 - в. Коли сниться огонь, пожежа, або тліючі дрова?
 - г. Коли сниться, що виходиш поміж людей роздягненим?
 - г. Коли сниться сире м'ясо?, а також, що їси сире мясо?¹⁾
 - д. Коли сняться зуби, біль зубів, випадання зубів?
 - е. Коли сниться місяць, сонце, зорі, небо?
 - ж. Сни про звірів і птиці?
 - з. Про воду?
 - і. Про квіти і дерева?
- 9) Чи звісно, щоб люди вживали особливих заходів до того, щоб бачити певний сон, який віщує що небудь добре, або щоб не бачити поганого сну. Напр. дивляться вечером в полум'я щоб снівся огонь, який вищує новину.
- 10) Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння?

- 11) При кожнім толкуванні слід запитувати чому саме даний сон провіщає таку, а не іншу подію. Найчастіше відповідь мабуть буде, що «так кажуть» або, що в якимсь випадку після подібного сну дійсно відбулася така подія.

Все ж таки пояснення, чому даний сон віщує саме таку, а не іншу подію, зможе розкрити механізм асоціації ідей, який вплинув на утворення народніх сонників.

- 12) В зв'язку з вищесказаним, слід задавати питання як пояснюється сон взагалі – чому бачить людина сни? Чи існує такий погляд, що се душа виходить з тіла, ходить по світі, а потім вертається назад, коли людина прокидається?
- 13) Записуючи яке небудь пояснення слід зазначити хто давав пояснення, а пояснень просити детальних, найкраще коли пояснюючий докладно опише сон, що снився йому самому, чи звісній людині, і докладно пояснить, що такий сон означає.
- 14) Окрім усних толкувань дуже бажано мати також старі рукописні сонники, що заховалися в народніх руках чи то інтелігентських. Коли ж толкування взяте з такого сонника, то се слід виразно зазначати.

Вінницька область

№ 1

Записала Косенко Марія 2015 р. в с. Харпачка Гайсинського р-ну Вінницької обл. від Катерини Леонтіївни К., 1937 р. н.

Традиційний погляд на летаргійні сни: «В тому часі, як людина засинає тим сном, отаким, що то довго спить, тоді воно виходить із тіла душа, вона скрізь ходить по місцях таких, яких там вона хоче бачити. А тоді приходить і не хоче вже в тіло вступати, але тоді все одно входить, бо як ще не пора йому туди, на той світ».

Донецька область

№ 2

Записала Перехожук Ярослава 2017 р. в м. Горлівка Донецької області від Ксьонзенко Катерини Тимофіївни, 22. 01.1951 р. н. Батько з Малих Сорочинців Миргородського р-ну Полтавської обл. Мати з Харківщини (постраждала від сталінського режиму). Працювала вчителькою музики в одній з горлівських музичних шкіл; від Мирошніченко-Швацької Валентини Костянтинівни, 17.08. 1947 р. н. (Донбас). Батьки померли рано: мати з Донбасу, батько з Уралу.

Навчалася в Горлівському торговому технікумі. Працювала «заввиробництвом, директором». Переїжджала у зв'язку з військовими діями на Донбасі: Одеська область, м. Рені. Тоді Київщина.

Знайомство з відомостями про сні оповідачів відбувалося в діалозі між ними, тому в тексті жінки взаємодіють, відповідаючи на питання. Текст написано змішаною мовою: українською та російською, іноді суржилом, що повністю відповідає дійсній розмові. На жаль, оповідачі не згодні надати аудіозапис нашої бесіди, але текст записано з незначною редакцією. Відповіді оповідачів будуть позначені літерами «К» за Катерину Тимофіївну та «В» за Валентину.... Також розповіді про певну місцевість пов'язані загалом з Донбасом, зокрема містом Горлівка, де жили жінки. Часто відповіді на питання перепліталися, тому в тексті будуть коментарі з доповненнями відповідями на інші питання.

1) *Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сні людям за гроші, або в приятельській прислузі?* К: Ты знаешь, Донбасс то весь был политизирован и коммунистический и все были... как... кто они? В: Атеисты. К: Атеисты были, не верующие. Это все запрещалось и все это пресекалось, и все это даже и в слух не говорилось. Так что мы не можем тебе сказать. Давай другой вопрос.

2) *Чи помітна тенденція звертати увагу на сні і запам'ятовувати їх (або записувати) для поради в яких небудь будучих подіях?* В: Нє-нє. Оці сні, які вони... які вони... ну як, віщі получаются как-то, они как-то запоминаются, даже з дитинства якийсь сон приснився колись мені, то він дійствительно мені показував, как показал будущее. Було таке. К: А було таке що й будуще показав? В: А что, нє? Ну как, это в детском саду было. Была я.... не помню в какой группе. Это дневной сон был. Мне приснилось... Колхозную знаешь? Улицу. К: Да В: Вот идет эта Колхозная, по обе стороны обрывы такие, отакая дорожка узенькая. И я иду по этой дороге – дитина. Насыпь, трамвай - ты знаешь где, как остановка Колхозная. Насыпь. И я знаю, что в этом трамвае... Подошел трамвай, ну с поворота с шахты Ленина, подошел, насыпь такая... ну как тогда может я ребенком была... она может и была высокая действительно насыпь трамваев. И.

... это... подходит трамвай. И я бегу: я знаю, что там моя мама, в трамвае. Трамвай уходит, а я иду с черной кирзовой сумкой. Ты представляешь? К: И мама в трамвае уехала? В: И мама в трамвае уехала, а я... Печаль, понимаешь? Черная сумка эта ж, ну представляешь. Это... Что хорошего? К: Ну мама уехала, вот она и.... умерла поэтому. В: Мама уехала моя, же я была дитиною же, мама моя жива же была. Этот сон мне остался на всю жизнь, понимаешь? Я его запомнила. Я сидела... дети спали... Я сидела и плакала. Вот так приснилось. Мама уехала. И оцей кошмар... оцей... Что вот эта Колхозная (Горлівка), она же длинная, и мама моя жила там подальше, как раз на Вышской, може знаешь где. К: Знаю конечно. В: Вот. И значит это, я иду к этом трамваю, трамвай уходит, я с этой сумкой кирзовой, тогда ж, эти кирзовые сумки були, после войны. К: Я знаю, же ж вона (вказує на мене) не знає. Ну черная. В: Такие черные сумки. Вот и я с этой сумкой, с торбой, ну считаешь, что осталась... вот так. К: Одна. В: Ну что это, не вещий сон, ты мне скажешь? К: Ну да, и мама через время умерла, да? В: Ну погибла... Ей было... Мне 12 лет было. К: И осталась ты без мамы. В: Ну да и осталась я.... ну как, вообще, да -никак. Вот такой сон. К: А мама мне рассказывала, что перед войной на небе вот красные облака делались красные и конь. Они видели коня и они побежали к деду, дед был в селе у них. А дед говорит, что это будет война. Так, ну они не человека видели, а именно лошадь. Красное, прям такое говорит в солнечном небе весь. Же була Росія, они жили в России, где то там: Новошахтинск или где... Новошахтинск наверное. Ростовская область. В: Это была когда-то Украина кстати. К: Да, это была давно Украина, но потом она ж... Ну говорит: «Мы видели коня. И дед сказал всем в селе – ты вернешься, ты погибнешь, ты не жди, ты...» – это всем рассказал, и точно. Так и получали похоронки, он чувствовал или как. К: Это не сон был. В: Ну если... ты понимаешь, ну если так судить, то... Ну у меня ж Антон (син) пропадал. Тоже мне снилось не очень хорошо. Но дело в том, что когда он уже пропал, когда он уже... то дед меня повел к Наташе, там к этой... У меня тут уже вообще все черное было, я не знала, я уже ходила как тень. Она говорит –

посмотрела на фотографию и говорит: Он живой. А я и в Амвросиевку ездила, какая-то там знахарка наплела мне хтозна-шо. Вот, а эта Наташа, она тоже с России, с Курской области, кстати. И она поселилась, у нас тоже, кстати, где ниже Колхозной, только на вашу сторону – гаражи, на ту сторону жила и говорит, что мой сын живой. И наверное он как-то, среди строителей, потому что, говорит, видит что, много людей молодых, говорит, и скорее всего, он как-то строитель. Действительно... через некоторое время он мне позвонил ночью в феврале месяце.

3) Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снівся сон? В які дні тижня, місяця і року сні вважаються особливо пророчими?

К: Пророчими... ты знаешь, только когда дождь идет, от перед тем как пошел дождь, снится сон. Как только ясная погода, сны, как правило, не снятся. А вот снятся перед дождем. В: Я не замечала. К: А мне вот... Я перед дождем всегда вижу тех, кто умер. Кого нет. В: Вот, как и мне сегодня тоже кстати, тоже снилось. Дора Иванна, ну ее уже нет. К: Вот как дождь. А я маму вижу, папу вижу, всех тех, кого нет уже. Вот я вижу перед дождем. Так они что, пророчие? Они не пророчие. А ну да, знаешь какой пророчий мне... не знаю, пророчий он или нет. У нас умер сосед, дядя Ваня, внизу, белокровье у него было. И вот похороны - и мне снится сон. Вдруг он стучится в нашу дверь, вот мы внизу жили, а он вверху. А я открываю дверь – он говорит мне: «Пойдем, Катя, я покажу тебе, где я сейчас буду жить.» А я: «Как жить?» «Вот я сейчас живу в другом месте, пойдем», – и вот он меня выводит, и я иду с ним. И вот он выводит меня на улицу, и мы садимся... в трамвай-не трамвай, не помню, ну то, что едет. Ну что открыто, я вижу и вот он меня везет. И я такие вижу поля вот во сне, зеленые. С такими цветами красивыми, я говорю: «Боже мой, где ты... где вы дядя Ваня такое место нашли у нас в Горловке!» А он говорит: «Ты смотри-смотри, я здесь буду жить теперь, здесь у нас так красиво, ну так красиво». И вот это... сколько он меня возил – я все это видела. Утром просыпаюсь, потом он меня привёз назад, привёз назад и говорит: "Ну вот скажи всем, что я в очень красивое место попал. Я утром встаю, тетка Машка

внизу, его жена. Говорю: «Тетя Маша, вот такой сон снился. Как же он меня возил, какую ж красоту». А она: «Слава тебе, Господи! Вот ко мне не пришел, он к тебе пришел. Значит он попал в рай. Ой как хорошо!» Ну она такая, верующая была, знаешь. Но очень цветной сон, вот это такой цветной сон я видела один раз в жизни, и я его запомнила навсегда. Как щас помню, это такие краски были яркие, что невозможно. К: А ещё знаешь, Яся (звертается до мене), у меня бывает в жизни, вот я.... Допустим, перед тем как я ездила поступать, что я хотела в Иловайск... Нет, в Таганрог я ездила, после училища решила поехать в Таганрог поступать в институт. Вот и мне снится сон, что я в каком-то дворе, вижу этот двор, вижу стол, вижу лавочку, вижу все, что вокруг этого дома, я нахожусь здесь, и люди возле меня, и я вот такая довольная значит, и люди и все я это увидела. Просыпаюсь и думаю: «Что это мне приснилось, я сроду не была, я дома такого никогда не знаю живьём, и ничего». И так сон этот сон и ладно. Потом проходит время, и я еду в этот же, Таганрог. Я прихожу на квартиру, там женщина нас одна взяла, я захожу в этот двор, и я остолбенела. И эта картина опять передо мной, этот дом, эта лавочка, этот стол. Я тут уже была, я здесь уже была, только во мне. Слушай, так вот это меня поразило, что я попадаю потом уже в ту ситуацию, где я была. В: Ещё вот, о вот таком. Петин приехал внук, к нам туда в село, Петин, мальчик, ему тогда 14 лет было. И вот это самое, он, представляешь, там пацаны тоже были какие-то местные, и он там выделялись, короче, на остановку, вот там автобусная остановка, перепрыгивал на дерево, и упал, представляешь. Упал и.... короче говорят, Петя привез его в Горловку. А он говорит деду потом: «Вот точно такой, вот эта остановка, вот это дерево и то, что я упал, все я это видел уже, говорит, перед тем как ехать в Горловку. И рассказал своим, неужели я умру, если я поеду в Горловку». Та тебе сон приснился, мало ли, что тебе приснится, такой вот, такая вот была ситуация. Но ничего, полежал в больнице, выходили, ничего, все в порядке. В: Понимаешь, прямого объяснения никто не может дать, как это все происходит и... К: Если у нас мозг работает всего на 5%, от 2 до 5% всего, да, а

все остальные 95% всего это где, наверное, там хранится это все, наверное, эта информация и раскроется когда-нибудь.

4) Чи надається яке небудь значіння дитячим снам?

В: Не знаю, не чули. Я сама тільки зробила для себе такой... що він для мене получився... ну как пророчий. (Про сон Анни з питання №2 та про сон племінника з питання №3) К: Ну вот пророчих у меня не было. Ну были там детские сны, щось... перегуляешь на улице, да и снится потом, что там бегаешь.

5) Чи подібний сон, що присниться дитині, чоловікові, дівчині або жінці має однакове значіння? В: Не знаю. К: Ну ми якось не спрашували. Не розговариваем, кому що снится.

6) Чи звісні випадки, коли сон окремої людини, що на місцеву думку має пророче значіння, вплинув на поведінку більшої групи людей - сім'ї, сусідів і т. и. Напр. щоб дана група людей утрималась від якого небудь проєкту, після того як комусь одному приснився сон ,що сей проєкт слід закинути, або такі подібні випадки? К: Це не ми, хоча по телевізору я таке чула, як вона казала, що я своей соседке, мне снится сон. Рассказывала, ну по телевизору. Вот это когда... ну в Малайзии, да. Вот это цунами было, где... Кажет, сусідка взяла білет, уже ехат туд, в Тайланд этот. Приходит, а мне говорит, что вот я чувствую, что мне приснился сон, что она не должна ехат, ни в коем случае, я ей так и сказала ей, ты знаешь, ты не должна ехат туд. Она подумала подумала и пошла сдала білет. И все погибли, кто поехал. То есть видно у людей такое есть, но у меня такого не было. Чтоб я кому-то так сказала. В: У меня тоже такого никогда не было.

7) Які сни вважаються спеціально віщими снами? В: А хто его знает.

К: Ну видишь, мы совестские люди. В: Ну вот понимаешь. Мне так кажется - если я его запомнила этот сон, в детстве еще который был. Значит он наверное что то все таки... И действительно он таки был вещим. Потому что потерять маму в 12 лет, ты меня извини. Что это значит? И не мамы ни папы, и это конечно мало хорошего. Так что черная сумка... сыграла свою роль.

8) Які пояснення існують для таких снів?

а. Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево? К: У меня в детстве такое было, я все время... мне снилось, что лажу по деревьям, или это просто детский сон.

б. Коли сниться, що літаєш, високо, або тільки піднімаєшся над землею? К: О, я летала над землей. А у тебя такое было? В: Ну было, но вот именно вот этот сон, значит, когда как-будто бы я и какая то, ну... высокая то ли гора, то ли стена, не знаю. И вот и какая-то лестница. И эта лестница как уходит, от стены, а я на этой лестнице стою, ну может потому что я просто падала, с чердака на лестнице. Может ассоциация эта. ну дело в том, шо какой-то парень или молодой человек, эту лестницу назад поставил. я думала, я сейчас уже падаю.

К: Ангел-хранитель твой, В: Наверное, не знаю. короче говоря, я должна была падать, это однозначно, потому что лестница ушла от стены. и кто то ее прямо подвинул, эту лестницу. да, но это во сне было. И вот я проснулась на этом, думаю: «Ой, Боже Господи, куда же я могла пасть. Це ж таке понятно...» К: А я, например, помню ощущение полета. вот настолько ощущение полета, вот я парю над землей, я видела луга, горы, я такой сон хороший. и я так не хотела возвращаться, вот я ощущала легкость тела, В: Ничего себе, Катя, тебе сны снились. К: И вот это мне один раз правда, один раз вот этот снился сон, красоту видела. А второй раз мне снилось, что я летала в квартире. Что я вот поднимаюсь аж под потолок у себя в квартире и вот так вот облетаю все. И думаю, что я делаю, надо лечь уже ж на постель, я ж сплю. Понимаю, что я сплю. Все равно я летаю, летаю, летаю, потом думаю - нет, мне надо лечь. И вдруг от угла выходить такое белое покрывало, прозрачное. И я вот тогда: «Ой, кто-то идет», я раз на постель легла и мне это покрыло так раз и накрыло... Белое прозрачное, не знаю, чего. В: Ничего себе. Не, ну это хорошо - белое покрывало. Это же... что-то хорошее. К: А ты знаешь, а потом мне сказали, что в этот день Покрова праздник был. Говорит, ото покова тебя и покрыла. Может такое быть? Ну я этих праздников не понимаю. В: Ты представляешь какой сон.

в. Коли сниться огонь, пожежа, або тліючі дрова? В: Не знаю, мне кажется, это ссора. Это к ссоре, да. К: Ну вот перед войной в Горловке тебе не снились такие сны? В: Ну может, я уже видела эти самолеты и как бомбили наше

управление милиции, то потом мне это тоже часто снилось и ужас этот, очень часто этот сон снился.

г. Коли сниться сире м'ясо?, а також, що їси сире мясо? В: До болячки! К: Сире м'ясо до болезни, до твоей болезни. Это у меня было. Я на себе даже испытала. Перед тем как заболеть, мне снится сырое мясо в крови даже, и это я уже знаю, что я заболею. Ну я раньше ангинами часто болела, В: И я тоже. Тоже так снится

г. Коли сняться зуби, біль зубів, випадання зубів?

д. Коли сниться, що виходиш поміж людей роздягненим?

К: От роздягненим мне никогда не снилось, но очень часто снилось, что выпадает зуб. И вот бывает такое, что мне снится, что зуб выпал, и без крови. А мне мама тогда говорит, это кто то погибнет, но не кровный, не близкий. В: Ну это я тоже слышала, да К: Это к смерти, но не близкой, да. Ну вот у меня было такое, да. Если зубы выпадают с кровью, тяжело, значит кто-то кровный покинет. Ну может быть не умрет так, а покинет так скажем. А если без крови, кто-то безкровный такой, далекий. В: Кажуть ще, як мухи сняться, тоже погано. *ж. Сни про звірів і птиці?* В: Не знаю, даже не могу пригадать такого.

з. Про воду? В: Ну вот вода. Вода – беда, грязная вода. Темнота. И вода грязная, то ли море, то ли шо. Вода к ногам подходит вот надвигается, и темнота такая, тучи кругом, мрак и це беда. Це перед войной. Он и снился мне ни раз, кстати. К: Ну вот ты говорила, что если вода подходит – грязная вода. В: И черная и кругом темнота, то это... це дуже погано. Ну вот там с Колей у меня тоже была проблема, що це... вот я как будто бы я и какая то канава, и вот я вроде бы слышу стук железнодорожных вагонов, понимаешь, вот такой. И мрак кругом. И не хорошо. ну це... в сім'ї таке було.

і. Про квіти і дерева? В: Ну квіти, мабуть, це дуже гарно. К: Ну то я помню только один раз такой сон, что я ездила куда-то. Он (сусід) меня звал и говорил, что жить там будет. И эту красоту я до сих пор помню. Вот я так запомнила этот сон. И что-то красные такие цветы, красивые. Зеленые-зеленые луга.

9) Чи звісно, щоб люди вживали особливих заходів до того, щоб бачити певний сон, який віщує що небудь добре, або щоб не бачити поганого сну. Напр. дивляться вечером в полум'я щоб снівся огонь, який вищує новину. В: Та ну не-не. К: І я не знала.

10) Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння? К: Это, наверное, украинское местное, наверное. А мы ж таки все-таки больше россияне были.

12) В звязку з вищесказаним, слід задавати питання як пояснюється сон взагалі – чому бачить людина сні? Чи існує такий погляд, що се душа виходить з тіла, ходить по світі, а потім вертається назад, коли людина прокидається? В: Не знаю вот, ну у нас эта, Наташа, которая меня познакомила с дедом, там была кладовщиком у меня в училище. То вона казала, що вона бачила як вона покидала своє тело, це ж какая то ситуация была в больнице. И она бачила свое тело, а потом как хотела летать, а потом кто ее говорит - рано еще. И мол втокнули ее просто назад. хотя она видела себя, говорит. К: Нет, я себя не видела. Я летала, причем когда я летала дважды, я настолько ощущала свое это тело, легкость и вот это как я парю, я сама удивлялась, как я это сама поднимаюсь. Я это ощущала, все тело свое ощущала, я не видела себя, я сама была там.

14) Окрім усних толкувань дуже бажано мати також старі рукописні сонники, що заховалися в народніх руках чи то інтелігентських. Коли ж толкування взате з такого сонника, то се слід виразно зазначати. К: Не, я не бачила. Ну сонник бачила. Сучасні, нові сонники. Книжки уже були, печатались. у нас немає сонника. В: Мені здається, там одна брехня. Не користувалися. Але хтось користувався зі знайомих. Це так, заробляння грошей, як на мене.

Таким чином була проведена польова робота до збирання снів за програмою Катерини Грушевської. Сподіваємося, що хоча б частина діалогу буде корисна для статистики снів. Особи оповідачів є актуальними, бо це переселенці з Донбасу, що наразі переживають розрив та сум за домом, а їх

репліки про несправжню «українськість» показують, наскільки сильно відірвалося радянське покоління жителів Східної України від поколінь сучасної незалежної держави.

Житомирська область

№ 3

Записав Васянович Олександр 8 липня 2004 р. у с. Містечко Брусилівського р-ну Житомирської обл. від Шамренко Анастасії Андріївни, 1915 р. н.
Мертви сняться на дощ. Як мався цей дощик маленький піти, то снівся хазяїн мені. Мертвяки сняться, то на дощ. Сниться мені: приходить хазяїн мій, бере мене за руку да й веде. Отут наче і річки нема, нема колгоспу, так рівне поле. Мене веде, веде й веде. А тоді такий тамички проти могилок, він мене привів, стоїть такий будинок, наче гараж. Двери здоровенькі. Він мене туди повів. А кругом молоденький садочок, яблуньки, така травичка зелененька, чистенька, гарнесенько туди, де він привів мене. Одчиняє тіє двері великіє і вводить мене туди в той будинок. «Оце, – каже, – Насте, знаєш, з цього боку, але замуровано до самої стелі і тут, і тут, а так тільки... А тут я ще трошки кончу, дороблю його вже, закладу тутечки до зроблю, то я прийду, тебе заберу. Дай будем ми тутечки жить». Але я вийшла з того будинка, а він остався.

Івано-Франківська область

№ 4

Записав Васянович Олександр 8 липня 2012 р. у смт Верховина Верховинського р-ну Івано-Франківської обл. від Гавришук Ганни Дмитрівни, 1934 р. н., розшифрувала Світлана Маховська
На Веденіє ек та днина берут дівчета, переважно дівчата, берут та ек завтра Введеніє, то я не їм. Не їмо цілий день. Та й постимо. Ввечір вже беремо ложку соли, ложку муки, ложку води, та й то переміщеємо й печемо такий коржичок. Та й то тот коржик кладеш під голову та й спиш. Шо тобі присницца. Я кажу вам, шо я це робила. Збирались ми там із якоюсь дівков, там якась дівка була, я – мала, дівка – велика. Говіємо ми обидві. Та й ми вже ті коржики спекли. О, та ще треба піти на двір та й ногов потягнути прутот того різча, палки такі. Та й на тому різчі спекти той коржик. Ми то пішли в ліс, притягли того різча. Дівці цій

приснився такий той, що мав її брати, таки Філя приснився. А я приснила так. Я десь іду собі в то дворіще... [пауза] Та й ми того спекли. Я десь там коло криниці, там стоїть чоловік, коло тої криниці. Чоловік такий убраний у чоботах, рейки такі носили, тут вузьке, а тут таке, то галіфе, «рейки» ми си називали. Та й так стоїть. Не пам'ятаю, що я з ним говорила, тільки того чоловіка. Та й так і було. Я жила з чоловіком, не з хлопцем. [Коли ви кладете коржик, щось кажете?] Молимося ніби Богу, та й Бога просимо, що дай мені добру долю.

№ 5

*Записала Кіщук Надія (дочка інформантки) 2017 р. в м. Коломия
Коломийського р-ну Івано-Франківської обл. від Кіщук Марії Василівни.*

Приснився мені мій дідусь Василь, який помер кілька років до цього. Стоїть на воротях якогось підземного замку. Я його питаю: «Дідусю, тобі щось може треба. Ти чекаєш на когось?». «Мені нічого не треба,» - відповідає дідусь. – Я чекаю на Ганьку Петришину. Вона завтра має прийти до мене.» наступного дня сумна звістка: передчасно помирає сусідка Ганька на 56 році життя.

Моя подруга Гануся була тяжко хвора. Недавно з хоспісу її забрали додому. Мої колеги поїхали її провідати, а я через сімейні причини не могла бути в той день з ними. Наступної ночі мені сниться сон: великий підвісний міст, що веде на гору. По сторонах моста йдуть дівчата, встеляючи його сухими квітами. По цих квітах ступає Гануся у білій довгій сорочці. Вона піднімається до вершини, де стоїть невеличка капличка. Мені стає моторошно, я просинаюся. Наступного дня їду до неї додому, а сусіди говорять, що чоловік повіз її зранку в лікарню, бо їй погіршало. Ми швидко з подругами їдемо в лікарню. Це було 20 листопада в обід. 21 листопада в 6 години ранку вона помирає.

Закарпатська область

№ 6

*Записала Ставицька Ярина 02.05.2017. в с. Колочава Міжгірського р-ну
Закарпатської обл. від Штаєр Олени Йосипівни, 02.02.1952 р. н.; Росади Олени
16.04.1956 р. н.; Драч Ніни Миколаївни 04.12.1956 р. н.*

Що ви можете розказати про сні? – Моїні, наприклад, сниця, що коли риба, то це дощ, точно дощ. М'ясо, сало то є гріх великий. Коли, наприця,

снит по^ужар, шось таке, то то біда, гірь [горе]. – Або колі сниця зуб вирвалі, то хтусь у рудині помре. Без крові. – А коли, наприкад, кров, то то радість.

–А мені нікди ся не здійснююця. Я в цьо не вірую, боу мені ся не здійснююця.

1) *Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сни людям за гроші, або в приятельській прислузі?* –Не, в нас того не є. То може бути у Негрівці, той йо рядом село. Такійсь то кажуть, шо там хтось вороже, у нас такого не є. Мені ся снит наприкла з того хтусь помер, тоди сьогодні дощ був, завтра буде година. Коли, наприклад, погода гарна була, завтра буде дощ. Це як хтусь ся снить померший, зміна погоди буде^н.

3)*Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снівся сон? В які дні тижня, місяця і року сни вважаються особливо пророчими?* – Як іще казали, колі на неділю сниця сон, і поганий воно не здійснюєця, всякий іде у воду.

4) *Чи надається яке небудь значіння дитячим снам?* На мою думку, у нашій місцевості дитячі сни вважаються просто фантазіями. Але, вважай, що це моя думка, про інших не знаю. – Дитина приказує колі батька нема вдома, про сни ся каже мені снівся батько. По-нашому «няньо». То може од мадяр? У нас мама «мама», а то є тато. У нас така мова: і рушська, і українська, і мадярська. Бо у нас в Колочаві булі і чехи, і венгри. І поляки, дау^вно билі. Визур, то вікно. Яке то слово німецьке, чи польське? Так оце стало, стало і стало. Так ми оце і говор.. То вже маєм молодьож маєм говорить «вікно», а такі вже нашого возу [віку]...

5) *Чи подібний сон, що присниться дитині, чоловікові, дівчині або жінці має однакове значіння?* –Та однаково, у нас однако^вво.

6) *Чи звісні випадки, коли сон окремої людини, що на місцеву думку має пророче значіння, вплинув на поведінку більшої групи людей – сім'ї, сусідів і т. и. – нет-нет.*

8) *Які пояснення існують для таких снів:*

а. *Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево?* – На гору кажуть харашо, на дерево добре, лиш на висоту добре. – А снилось таке, щоб збулось? – Ну мені

коли шось таке сниця што так погано, поужар, тоди у мене якась вічно неприємності, біда, шось таке, а сяк...

г. Коли сниться, що виходиш поміж людей роздягненим? Такі сні вважаються поганими. – То гáньба!

е. Коли сниться місяць, сонце, зорі,небо? – У нас, наприклад, довколя місяця є такий ободок, то то кажут дож буде.

ж. Сні про звірів і птиці? – Корова кажут, то то гоʹвурят, обговоруют. -Бач, наприклад, змія тобі ся снить або собака, то тебе кусають, короче не гарно за тя розмовляють,то за тебе не файно говорят. – Кунь [кінь], то вітер у нас. – Коли, наприкад, птах у вікно ся б'є [не в сні], то хтось до Вас прийде. То то гості точно приходять.

з. Про воду? – Ну коли чіста вода сниця, то добре, а коли така мутна вода, то погано, то яказь гірь буде. – Снилась мені так маленька чиста вода, так поміж дисіх гор –Ну то шо т щас було? –Так, нич, слава Богу, лиш чиста. Потім якийсь чоловік дрилитів ту воду [хотів утопити].

Чи користуєтесь сонниками для тлумачення? – Нє-а. Ми сяк міжду собою. – Суто для себе? – Йо-йо [так-так].

Київська область

№ 7

Записала Ярина Ставицька 5 грудня 2016 р. в м. Київ від Іваннікової Людмили Володимирівни, 10. 05. 1963 р. н. Респондетка народилася в с. Губча Старокостянтинівського р-ну Хмельницької обл. Науковий співробітник відділу фольклористики Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Одна жінка приходить (до церкви) ну немолода, така, років там 60. Я хочу сорокауст записати за воїна Вячеслава...Як же ж так зробити, бо я їх всіх знаю, його товаришів тієї бригади, за всіх їх я молюся. А я кажу: «Ну я напишу з побратимами, таке дописала». І вона мені каже: «Я ж йому сьогодні дзвонила, а він каже, що ми чекаємо, оце ж чистим зброю і чекаємо значить сюрпризів у Великодню суботу». Так ми про це поговорили, а вона тоді каже: «Ви знаєте моїй подрузі снівся Путін, наче ми (подруга інформантки) з ним кудись ідемо,

але каже ми йдемо не як вороги, а навпаки, наче в нас такі нормальні стосунки, як якась така близька людина. От ми йдем і тут треба було через якийсь паркан перелазити. Я дивлюся, а він вирішив його перестрибнути, якимось чином, ну такий штахетник. І каже він стрибнув і не дострибнув і нахромився і пробив собі груди, на той кілок. І каже впав і щось таке .. чи кров'ю він залляв... звичайно ці подробиці я вже забула. А тоді чи йому хтось допоміг (ну цей момент я забула за місяць), а тоді він встав і таки через той паркан він перейшов. Я так дивлюся. А він так пішов-пішов і йшов неушкоджений. Я тут намагаюсь, що ти, які висновки зробиш?! Людина, чому розкажує, бо хоче, щоб якусь думку я висловила чи що там». І вона мені каже, що ця подруга прокинулася і іншій подрузі подзвонила, та значить все знає, тобто трактує сни завжди. І та їй сказала: «Ну всьо! То що він пробив собі груди, то то йому хана! Йому вже кінець! А те, що він пішов, значить він “уйдуть”». Ну вона російськомовна. Він уйде і всьо, перейде в інший світ! Але перейде на просто так, а трагічно! Буде йому смерть. Буде якась перешкода, яку він не перескочить. І та перешкода його знищить і він відійде в інший світ. (квітень 2016)

№ 8

Записала Субота Ірина в м. Київ від Проценко Галини Миколаївни, 1956 р. н.

1) Чи існують у Вашій місцевості спеціалісти, що пояснюють сни людям за гроші, або в приятельській прислузі? Немає.

9) Чи звісно, щоб люди вживали особливих заходів до того, щоб бачити певний сон, який віщує що-небудь добре, або щоб не бачити поганого сну. На багатий вечір з 13 на 14 січня на бумажках дівчата пишуть імена хлопців, і хлопець, за якого маєш вийти заміж, має приснитись, а якщо ні – то зранку дівчина тягне ту бумажку і, чиє ім'я написано на ній, за того вийде заміж.

10) Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння? Ні, про таке не чула, та й ніхто не розповідав.

12) Чому бачить людина сни? Чи існує такий погляд, що се душа виходить з тіла, ходить по світі, а потім вертається назад, коли людина

прокидається? Не знаю, чи душа виходить з тіла. А сон бачиться, коли якесь передчуття до якоїсь події.

8. а) Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево? Сон зі слів моєї бабусі: «1997 року перед тим, як я мала родити, перед самими родами сниться мені такий сон ніби я десь в полі, і переді мною дуже висока гора, і мені треба перейти її на другу сторону. Я хочу перейти іншою стороною, обертаюсь кругом себе, а кругом гора, а я сама в глибокій ямі. Я не можу звідти виکارбкатися. Я карабкаюсь по тій горі і сповзаю до низу. Дуже довго я намагалася вибратися з тієї ями і ніяк не могла. Я й плачу, і кричу, але мене ніхто не чує. Десь, зібравшись зусиллями, я розумію, що я на горі, вийшла з тієї ями. І прокинулася. Того ж дня мене забрали в лікарню. Були дуже тяжкі роди, насилу мене виходили.»

г) Коли сниться сире м'ясо? ж) Сни про звірів і птиці? Сон з вуст моєї бабусі: «Колись мати мені розповідала, що гніді коні або сире м'ясо сниться на хворобу. Пам'ятаю якимось 1996 року сниться мені такий сон: «Я їду на підводі, у віз запряженні два гнідих коня, дуже довго я їду, і так мені страшно. Коні біжать галопом, хочуть мене з воза викинути, але я тримаюся що є сили. І десь взявся мій батько (він іще був живий) і спинив коні, сів на віз і привіз мене додому.» Через декілька днів сниться знову мені сон: «Лежить зарізана свиня, і я кругом порозкладала кусками м'ясо і на столах, і на стільцях. І десь хочу його продавати, а воно таке в крові, і ніхто не хоче купувати. Десь багато людей, я всіх прошу, але ніхто не купує. Я бачу, воно вже спортилось, і я викидаю його в став, в ставу чиста вода. І бачу, як воно потонуло. І я прокинулася.» Днів через десять після цих слів я дуже захворіла, була операція, було довготривале лікування, і все ж таки явилікувалася.»

№ 9

*Записала Ярина Ставицька в лютому 2017 р. в м. Київ від Майданюк
Олени Степанівни, 29. 02. 1968 р. н.*

А от колись приснилась мені моя прабабуся. Я її пам'ятаю, бо я її бачила, мені років 2 було, коли її не стало. Вона просто приїжджала до нас. Прадіда я не

бачила. Одного разу мені сниться сон, що я іду по лісу. І я шось заблукала, не заблукала, намагаюсь вийти. Раптом бачу, що в лісі стоїть маленька хатинка і думаю, от як добре, зараз я туди піду. Підходжу і бачу, що лежать такі камінчики, світленькі камінчики. І я не можу через них ніяк переступити. Я їх думаю, може я обійду. Бачу, що сидить дівчинка маленька і вона от їх викладає ці камінчики. Я хочу з нею заговорити, вона щось якось не відповідає мені. Треба з нею познайомитись, подружитися, вона не йде на контакт. І тут відкриваються двері в хатці цій, і виходять двоє: якась бабця і дідусь. І вони мені кажуть: «Чого ти сюди прийшла? Уходь звідси!» Я їм шось таке кажу, я хочу з вашою дівчинкою погратися. Вона зі мною не розмовляє. Вони кажуть: «Уходь, уходь звідси!». А я коли починаю на них дивитися. Раптом впізнаю, що це моя прабабуся і я кажу їй: «Ти моя прабабуся, Степаніда, правда же?! Шо ж ви мене не впізнали?!». Вони кажуть, уходь звідси! От уходь! І дідусь шось якось так. Я розвернулась, заплакала і пішла собі. Мамі, коли прокинулася розказую, я чомусь так розстроїлась. Я до них приходила. Я тоді хворіла. (снилось в років 5–6). Я тоді весь час питала, а хто могла бути ця маленька дівчинка? Мама каже, що в них же ж там була дочка, може це вона сиділа. Кажу вона не хотіла зі мною розмовляти, вона мене не пускала. У них там були, я знаю, під час голоду померли діти.

№ 10

Записала Ставицька Ярина 24.05.2017. від Панкової Анастасії Іванівни в м. Київ, 29.04.1991 р. н. Народилася в м. Луцьк. На момент запису аспірантка відділу фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, працівник музею І. Гончара.

Є сни зпам'ятовуються на дуже багато років, їх небагато, але вони по враженням. Я щас не пам'ятаю деталей, але основний сюжетний мотив він у голові. Він снівся, коли мені ще не було 4-х років. Мені Д/н весною, кінець квітня. Сон мені снівся весною, а дідусь помер у мене взимку, десь грудень-січень. Тобто в 3,5 роки. Їх снилося три. І я це теж чітко пам'ятаю, бо я їх розказувала ще й бабусі, ще вона звернула увагу. Перший за пів року до смерті

дідуся приснився... Я просто прокинулась і після нього дуже-дуже й дуже плакала. Він мене лякав ще довго. Я пам'ятаю це. Яюсь 3,5–4 роки – я дуже гарно пам'ятаю. І от я пам'ятаю, що вдень часом ходила, могла розплакатися. Бабуся питає: «А що сталося?». Кажу: «Я згадала свій сон». Мені снилося наше перехрестя біля будинку. Я стою на цьому перехресті і летить ластівка, а я чогось їй так рада, я її так люблю, просто така щаслива, що вона летить! І тут їй прострілюють ліве крило і вона падає і вмирає. Я біжу до неї, але зрозуміло все – вона мертва. І от в цьому жаху-плачу я прокидаюся. Потім через деякий час мені він сниться ще раз. Все те саме, але що в неї було пробите праве крило. Мені бабуся одразу сказала, що це до чиєїсь смерті, що ластівки – це як птахи. Вона вірить в те, що коли пташка клює вікно або прилітає на балкон (вона їх часто підкормлює), стукає, то це що прилітають якісь померлі родичі... І вона: «Ой, може то моя мама прилетіла, треба її погодувати, а оцей голуб біленький – то він якась безгрішна душечка, а цей чорненький – це щось грешна душечка». Вона в мене родом з Житомирської області, Новоград-Волинський р-н. А на третій раз, недалеко перед смертю дідуся, що ця ластівка летить, і я там радію, все, дивлюсь, як вона летить гарно, і їй прострілюють обидва крила, і я починаю плакати. А бабуся: «Це точно хтось помре». І от через деякий час помирає дідусь. Саме тоді, коли я була вдома сама з мамою, бабусі не було нікого. І так що ми не знали. Він у ванній. Але я була вдома і ніхто не знав, що з ним щось сталося погане. Пішов вмитися і там йому стало погано.

№ 11

Записала Ставицька Ярина 06.06.2017 в м. Київ від пані Світлани.

а) От дорога йде прямо так і так оце буксують усі, тут навіть по цьому підйому нічого не побудовано, тому що це такий підйом крутий, тут шматочок ще ліса лишилось, через дві хвилини ти його проходиш, через хвилину, малюсінький шматочок. А тут просто так от зелень, і внизу іде вулиця над річкою, але не відразу над дорогою і зверху вулиця дуже високо. І коли вони виїжджають, то відразу церква, ну і тут уже ж хати, хати перед церквою. Це

круто, і тому там тінь завжди. Але лісу я не бачила, отак як воно є ця дорога, я просто знаю, що тут гора і так вона гора і є. І от в тіні стоїть моя бабця, вогники такі всякі і ще стоять якісь, чи жінки, чи люди (що померли). Я їх не бачила в обличчя, я просто бачила, що стоїть попереду моя бабця, а в обличчя, хто там ще стоїть, я не знаю і вогники такі як від свічок. А це літо, сонце прям, день такий, а вони там в тіні, але там насправді тінь. Там освітлена дорога тільки вранці. Це з Житомира прям. Я чому й пояснюю у нас справді там гора, це може і не бути ніякого іншого світу, тому що міст у нас впирається у в цю гору і йде дорога дуже круто вверх. Єдине, що там не було оцього шматка лісу і не було дерев. А було просто тінь і все, лісу не було, вони так широко стояли. І річку я бачила саме так як вона є. Бо як є, ти відчуваєш, що ти отам, а сниться тобі зовсім інше. Просто ти знаєш, що це – оце. Я вела свою сестру. Це мені снилось перед весіллям. Я от завтра о 6.00 год. їхала на її весілля. Оце мені снилось перед весіллям, такий сон яскравий. Ось вона приснилась мені (менша сестра), що я веду її маленькою через міст. Треба перевести, а міст такий геть розвалений, отакі дірки, старе дерево геть. Там, де ми ступаємо, новий такий прекрасний, все чудово. Я так ступаю з нею, тут чудовий міст, цільний, ідеальний, а там дірки, і вона виривається оце ж біжить і падає в цю дірку. Один раз в дірку впала, один раз за перило впала. Її витягав якийсь хлопчик із берега. Вона розлучилась з цим чоловіком. До 10-и років з ним і прожила, а потім розлучились. На іншому боці стояла бабця, ми йшли в її напрямку. А міст він в нас досить високо побудований, тому що тут зробили насип, тому що, кажу, нерівна у нас поверхня. В нас і тут прям лівий берег прямий, а все одно у нас такий, круча називається. Це не круча, а яр. Насправді – це яр, я довго не могла звикнуть, що круча – це гора. У нас навпаки круча – це углубина. І у нас така углубина тут є і посеред цієї углубини зробили насип, щоб міст ішов в ріку. А з тої сторони воно і так, від того що воно від гори, то воно високо. І міст досить високий, метрів 4 під ним. І широкий, і досить таки довгий. ... Вона мала, така знаєш мені снилась років їй 5, а він такий років 11-12. І я ще дуже гарно

запам'ятала, так він мені врізався в пам'ять цей сон. Я прямо під враженням була.

б) Дуже-дуже світло і килими скрізь, на підлозі, трохи не на стелі. Причому мама така молода, я їй на фотографіях бачила. І вона мені розказувала як добре їй тут жити. А я кажу: «А що ж вікон немає?» А вона каже: «Нашо, подивись як тут світло!». І вона каже: «Не переживай!». І я від неї виходжу, і так наче багатопверховий будинок, а я виходжу наче як з підвалу. Тільки не сходи, а доріжка. І як машина з парковки вверх виїжджає. І я так виходжу-виходжу надвір, це коли я вже виходила з тої кімнати. У мене відчуття, що це багатопверховий будинок, а я була десь знизу. Я не бачила цього будинку. При тому там із сходинок такими кімната шестикутна якась була. Тут сходинок і далі кімната. І так світло-світло, як сонце. Не як лампа, а як сонце. І мама, так волосся в неї укладено, коса так укладена, молода така красива.

№ 12

Записала Ставицька Ярина 26.07.2017 в м. Київ від Шевчук Тетяни Миколаївни, 17.12.1958. Народилася у с. Бараші Ємільчинського р-ну Житомирської обл. Старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

а) За кілька років перед смертю мого батька мені снився наш будинок сільський. У нас там кухня, вікна якої виходять на таку зелену луку. І от мені приснилося, що я заходжу на кухню і бачу, як перед вікном утворилася така бурхлива річка. І по тій річці пливе човен, а в човні сидить якась жінка і веслом кермує. Підходить до цієї річки мій батько і сідає у цей човен. І я була наскільки вражена, бо він завжди був дуже вірний нашій родині. Такий, що сидіти любив вдома, нікуди не їздив, і тут він сідає в цей човен до цієї жінки, і вона пливе до протилежного берега. І я прокинулась і думаю, ну що ж це таке означає?! А вже потім, коли він помер, я згадала цей сон і згадала ж оцю річку Лету, через яку переправлялись померлі, Харона, який перевозив. Оцей такий відомий міфологічний сюжет.

б) Безпосередньо перед його смертю (батька), він помер в неділю о 16 годині, а в середу напередодні мені снився сон. Я знала, що він хворий, що він в поганому стані. Мені приснилося, що він такий слабкий, сидить вдома на ліжку і показує мені кудись в голову, кудись рукою. Я піднімаю очі і бачу небо таке трохи захмарене, а на цих хмарах бачу церкву. Показував рукою на цю церкву. Я собі думала, що це таке буде і через два дні прийшла телеграма, що його не стало. Я була в Києві в той час, принесли телеграму. Мама надіслала, що батько помер. А потім, вже коли я прочитала Еліаде, зрозуміла, що він показував, що таке є церква. Що це є небесна церква і та церква, куди прямує його душа.

в) Сон, який мені снився напередодні мого захисту. Я захищалася 19 грудня 1986 року. А мій науковий керівник помер в ніч з 5 на 6 серпня 1986 року. І я вже захищалася без наукового керівника. І от десь, я не пам'ятаю чи це був кінець літа чи це початок осені. Було тепло на вулиці, я спала в гуртожитку і в ту ніч, як я дізналась, був землетрус. І от в ніч цього землетрусу мені приснився сон, що хтось стукає в двері. Я підходжу до дверей і кажу: «Хто там»? Мені кажуть: «Вам телеграма». Я питаю: «Від кого»? Від Олексія Івановича Дея. Але вже наскільки у свідомість врзалося, що його немає. Я кажу: «А його немає». Вони кажуть: «Він Вам звідти надіслав!». Я відчиняю двері беру телеграму і там написано – Не хвилюйтеся, все буде добре!

№ 13

Записала Ставицька Ярина в липні 2017 р. в м. Київ від Ковтун Катерини Іванівни. Родом з с. Троєщина Деснянського р-ну Київської обл. Молодший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

а) Оце значить один обід був, тому що моя родичка померла, потім другий був, на року я була по людині, по сусідці, треба було йти, тому що дуже просили. Таке все говорили. Говорили такого маса всього. Розкажую вам не випадок, ця людина брехати не буде. У нас в нашій церкві був молодий батюшка. А ця Оля його дружина. Вони молоді люди абсолютно. Він служив у цьому храмі, у великому нашому, а вона співала. У них двоє маленьких дітей: перша пішла там у школу, а друга малесенька зовсім. Він дуже швидко захворів

і помер. Оце ж розказували на цьому обіді і вона тут співала. А я кажу, що це за людина. А вона вагітненька, в неї животик місяців 8, а ось на другому обіді казали що вона народила хлопчика. В неї обличчя таке приємне, вона дуже гарно співала. То це вона на цьому обіді залишилась і казала. Як помер мій чоловік, молоденький цей хлопець важайте, отець Сергій який служив у цій церкві, а вона співала. А настоятельом цього собору в Троєщині є отець Дмитро славнозвісний, горезвісний вірніше. Там же ж відспівували його, священника молодого, там же гріб стоїть і він каже: «Я обіцяю твою дружину підтримувати, твоїх діток підтримувати» і так далі, і так далі. Вона особисто, я через стіл, а вона всім людям розказувала. І каже: «Сказав і забув».... І вона раз до нього підійшла і каже – нема засобів до існування, треба і те, те, те. Вона ніде не працювала. А він каже: «Ну що ж!...»...І вона ще раз йому нагадала. А він каже: «Ну ви вже самі турбуйтеся». І вона каже: «Ну тоді благословіть мене я піду на роботу». Цей же Дмитро каже: «А ви собі придумали якусь роботу?». А вона каже: «Так, мені дуже подобається водієм трамвая бути. Я на Троєщині живу і отут буду водити трамвай». Він каже: «Ні, я на це не благословляю!». Вона каже: «Як не благословляєте, значить сама». Пішла сама, закінчила курси водіїв. І познайомилась там в трамвайному управлінні з молодим чоловіком, якому дуже сподобалась. І він за нею і так, і так. А їй зара 26 років. А вона каже: «Ну Ви ж розумієте в мене двоє діток!» А він каже: «Ні, я таки буду і за дітьми і так далі». Вона каже: «— Я так сумнівалась, я так переживала. З'являється мені мій чоловік покійний і каже», «— Оль, іди! Тобі за ним буде добре!» «—Він мені частенько снівся. Він так мене заспокоював, так переживав», «— Не переживай, не плач так за мною. Мені погано, коли ти плачеш». І оце приснився іди за нього, тобі буде добре! І вона каже, що ще так вагалася, а коли Сергій так сказав мій, значить я вже дала йому слово.

б) Про Любину бабу

Брала я молоко, по нашій же вулиці. І її мати розказувала. Отак сидимо, я молочко візьму, може корова ще не подоїлася. Я там кажу, та я не піду додому посиджу тут з вами ля-ля-ля. І вона каже, Любина мама, що в неї мама була і

дуже довго жила. Це вже Люби цієї, яка тримала корову, молоденька така, молодша за мене значно, це вже баба. І ця ж дівка Галька, Любина мати розказує, що мені не було коли весь час в колгоспі, в колгоспі, а Люба росла із бабою. І так їм добре було вдвох. І баба каже, ну наче просто золота дівчинка. А я думаю вредненька вона звичайно. А бабі вона просто золота. І там полізла на яке дерево, ну така неслухняна, швидка і неслухняна. А бабі вона золота. Як зійшлися душами. Баба, коли вже старенькою була, а Люба вже виросла. Баба каже Любі: «Любочка, я ж оце 100 год не буду жити, я ж оце скоро й умиратиму. Так на цьому світі вже давненько я задавнилась. Так, я тобі буду з'являтися, якщо, наприклад, я тобі буду снитися. Якщо, наприклад, щось таке буде: чи важко тобі буде чи ще щось». А вона каже: «Ой, бабочко, не сніться, бо я боюсь, боятимусь!». Вона каже: «Добре, тобі не снитимусь, а снитимусь нашій родичці». А родичка живе прямо город в город тут же. Як не стало її, Люба вийшла заміж швиденько і дєтки з'явилися, двоє хлопчиків у неї. І як хлопчику було 3 роки, захворів один із синів. І сниться уже не Любі, а тій іншій Вірі. Сниться каже: «Віро, ходи скажи Любі хай не переживає, все буде з дитиною нормально!». І оце каже снілась, якщо такі віхи дуже і обов'язково їй не сниться, а сниться тій людині. Баба приходила до мене і казала то-то, то-то, то-то!

Про Надіну хрещену. Це моя сусідка Надя, ми з нею однолітки. І ми дружили весь час. І в неї була хрещена. Вона жила в Слобідці, не в Троєщині, вона туди вийшла заміж. І ми поховали в Троєщині, тут же вона наче Троєщанка. Сниться своїй хрещениці, а вона була не замужом, дітей не було. Оце єдина хрещениця Надя, яка про неї піклувалася і опорою була, і лежала вже вона весь час ходила, бо Слобідку знесли і вона таким чином отримала квартиру. І вона.. це вже минуло, мабуть.. ну я вже ж не збрешу скільки минуло як її поховали. І весь час сниться, це Надя мені давно-давно розказувала, її вже нема років 8. Весь час сниться Наді і каже: «Надя, мені погано, мені дуже важко. Прийди на могилу і прокопай у ногах!» Весь час... у ногах. Вона не зрозуміла, що це таке, які ноги? Сниться той самий сон, прийди на могилу і прокопай у

ногах! Вона каже: «Я Володці кажу (Володька – це чоловік, ходім, Володько, що це воно таке, ну давай уже візьмемо якийсь заступець». Прокопали, а там кіт дохлий закопаний. Вони тут же закопали цього кота – і все, вона перестала снитися.

в) Батьків сон

Розказував тато, летить він трубою. Це ж так цікаво, трубою, яка світиться і яка втягує. Я лечу трубою, світло в кінці труби і тягне мене в той бік. Потім так гуп і упав вниз. Роздивляюсь зелено так, а до цього я хочу сказати про їх тіток. Тітку Параску, мама була з багатодітної родини, тітку Параску і тітку Оринку. Тітка Оринка дуже рано померла, діти в неї були ще маленькі. Я її не пам'ятаю взагалі. Тітку Параску пам'ятаю її, вона дуже гарно для ляльок шила одяг. І оце хлопці, Іван меншенький був, отак шось або меншенькі сестрички на неї сердяться, це мама розказувала, царство їй небесне, отак пошиє одній, другій або робила із калачовіння або просто із дерева, із гілочок таких і вже пошиє так акуратненько, тій одяг такий, тій одяг такий, отак поставить і милується, там, де вони ж спали, а хлопці так раз, поламають щось так, так плаче. Або якась теж сестра смикне за ту спідничку, а що ж воно там руками пошито, і вона ж там якось пошкодиться. Я думаю, от модельєр був би класний. Як вона підбирала клопоть, жоден не пропадав у неї, там якась ганчірочка, там якась тряпочка все це шила на ляльки. А тітка Оринка я її не пам'ятаю, мама говорила, дуже гарно вміла роказувать казки. Вона їх сама якось так придумувала, що так ладно було і так цікаво. Мама казала, як розкаже казку, так наче в тебе крила ростуть. От ці дві тітки, коли опинився на тому світі, він з ними зустрівся. Каже, бачу Оринка і бачу Параска, знайомі. Я прийшов до них і оце ж значить то-то-то-то. А вони кажуть, ну да, ми ж оце тут живемо, а це інші. Ну я не знаю, ну можна так збрехать?! Але розказував він саме так. Зелено скрізь, травка, дуже симпатичненько скрізь, але хатки такі низенькі, так світленько-світленько. А він каже: «Дівчата, – вони його дуже шанували, всі материні сестри його дуже шанували, – я буду з вами». А вони кажуть: «Не-не-не, у нас тут своя робота, у нас тут своє завдання, а тобі ще рано. – А він уже лежав, я ж уже його

доглядала. – Вертайся, ти можеш походить тут подивиться, ми тобі покажемо, але вертайся, тобі ще не пора». І він каже: «– Дівчата, ну мені так не хочеться, мені так добре тут, так мені там»... Ні тобі ще не пора!». «– Повернувся я не тією трубою. Просто прокинувся. От я з ними сидів, а потім просто прокинувся і я вже не вийшов». Оце так. Оце такий сон був.

№ 14

Записала Мельниченко Мар'яна в 2017 р. в м. Миронівка Миронівського р-ну Київської обл. від Ганни Іванівни, 1950 р.н.

Розказувала мені сон (це дуже давній сон) жінка (не мені, а своїй дочці, тої жінки вже нема на світі): у голодовку тоді мерли люди, вони падали, декого хоронили в общин.. і одній людині сниться сон (у неї помер брат в голодовку, і вона не знала, де він похований, він десь упав, його підібрали і поховали десь). Померлий брат у сні каже: «От всі ходять, а до мене ти не приходиш, чого ти до мене не ходиш?». А вона каже що: «Як я до тебе прийду як я не знаю де ти?!», «– Ну я тобі розкажу». Їй сниться, що вона йде ніби кимось тунелем, йде-йде і приходить на таку галявину, там такий стоїть шалаш якийсь накритий, стін немає, тільки криша, і там сидять чоловіки мокрі такі голодні й холодні, так сказати. І вона питає: «Ви не знаєте де тут такий осьо і такий (не може згадати імя)?». І вони кажуть: «О так йди дальше туди, туди дальше шукай». І тут виходить на таку галявину, кольори, квіти гарні там птиці – ну, дуже гарно там! І стоїть чоловік отак спиною до неї. Каже, підходжу до нього та й кажу: «Де мені найти Архипа?» А він повертається каже: «Ти що мене, не взнала? (ну це багато років після голодовки пройшло)», а вона каже: «та й не взнала, бо ти помінявся дуже, – тай питає, – А чого ти тут, там де гарно отак, а там (де ті мужики) мокре все, дощ і все таке?». А він каже їй: «От якщо вернешся до себе розкажуй всім: те що хто заслужив на землі, тей то й має. Ото вони таке заслужили, а я таке заслужив». Після цього вона почала ходити до тієї общої могили і провідувати її.

Луганська область

№ 15

Записав Васянович Олександр 21 вересня 2007 р. у с. Кам'янка Новопсковського р-ну Луганської обл. від Приколот Лідії Прохорівни, 1936 р. н.

А то мені сон снівся – Смерть. Іде наче з города. А у нас так увечері одкриті. Вона іде у чоботях з косою. До мене підходить. Отак зав'язана. Шарафан на неї складиком – отак два і всередину два. На неї юпка, чорний жакетик, кофточка біленький воротничок. І коса на плечі. Вона доходить до порога і заходить у хату. Кажу: куди тебе чорт несе? А сама одступаю на другий поріг. Кажу: Куди тебе чорт несе? І коса на плечі і чоботи отакі. А вона каже мені: Ти підожди, не кричи. Ти зараз будеш умирать. А я тоді стою і кажу: ну що ж – умирать так умирать. Буду й умирать. І зразу стали руки не мої, ноги наче і начало мене отут давить. Так я як зареву. Це мені снилося. Точно снилося. Закричала і проснулася.

Єслі хороший друг прийде, то сниться цуцик, а на паганого – кішка.

У моєї дочки старшої не було дітей до 30 год. Вона приїхала і каже: Мамо, ми їздили під Харьков. Там дітдом єсть. Пообіщали дитину нам дати. А я кажу: Таню, не бери дитину. Тут у нас дівчата у колхоз приїхали – дві Надьки. Одна каже: Тьотя Ліда, нехай Таня не бере дитину. Я оце взяла, так матір зв'язала навіки з дитиною цею. Вже восем год хлопчик лежить. Ногами не ходє. А я взяла дитину, а я через три місяці сама забеременєла. Просіть її, нехай вона не бере. У неї будуть свої діти. Приїзжають вони знов з Вовкою удвох. Я кажу: Тань, не бери дітей чужих. У тебе будуть свої. Вона каже: Мам, де тільки не їздила, вже і кров брали, і аналізи усі брали, і сказали, шо у вас дітей не буде. А я кажу: А по-моєму, Танько, будуть діти. Я ось загадаю сон. Ні по-твоєму, ні по-моєму – до маю не бери дитину. Поїхала вона. Я загадала сон. Кажу: Господи, дай мені правду в сні. Єслі будуть у Таньки діти, значить щоб я чогось у сні зраділа і засміялась у сні. Єслі тільки не буде дітей, то щоб я шось згубила і не найшла. І як же ви думаєте. Очі сплющила, заснула. Сниться мені наче виходю сюди між гаражом і хатою і верба стоїть така страшна, здорова верба. І сходять два місяці, один за одним. Я кричу: Іван, скорій, скорій. Глянь, ти представ як буде видно, як буде два місяці світить. І як засміялася. Схватилося, сіла і сидю. І

начала плакати. А Іван каже: Якого ти чорта там ревеш? А я кажу: Ось побачиш – у Таньки будуть діти. – Чого? Де вони у неї візьмуться? Тридцять год не було, а тепер дитина найдеться у неї. А я кажу: Ти знаєш, два місяці зійшло разом. Приїзжає Танька у маю і сміється. Я кажу: Ти чого смієшся? Поцілувала мене, поцілувала і каже: Мамо, я беременна. А я кажу: Бачиш, я тобі ж казала, що не бери чужої дитини. Оце ж вам і сон. У них двоє дітей.

Львівська область

№ 16

Записала Ставицька Ярина 18.01.2017. в с. Верен Миколаївського р-ну, Львівської обл. від Цар Іванни Миколаївни, 08. 02. 1992 р.н. Сон сестри, Цар Марії Миколаївни, 1993 р. н.

З нами жила бабця, вона не рідна наша бабця, а сестра татової мами. Вона була вже старенька, їй було 87 р. чи 88р. і вона захворіла. Вже лежала хвора і ми не чекали, що вона вже так скоро помре і тут однієї ночі спить наша Маруся. Лягла спати і вона розкажує, що приснився їй сон, але вона точно не могла визначити чи це був дійсно сон чи це навіть був не сон. А це якби сон у сні, коли ти спиш і тобі здається, що тобі сниться. Ну короче вона не могла визначити чи то сон чи то вона не спала, чи то було дійсно, не могла відрізнити від реальності. Снилось їй, що вона лежить на ліжку, серед ночі якби прокинулася. І отак як вона лежить, то з правого кутка перед нею з кімнати іде постать в чорному каптурі чи чоловік, чи жінка не ясно, ну вона розуміла, що це смерть. І йде повз ліжку до дверей. А наступні двері якраз ведуть до кімнати, там де лежала хвора бабця. І Маруся, так розкажує, що вона стала і почала її гнати, так каже: «Іди геть, іди до сусідів, до Галецького!». В нас так сусіда.. а там теж була стара баба, нашої бабці колежанка. Вони разом сиділи, теж вона була дуже стара, навіть старша за нашу бабцю. І та постать розвернулася й пішла. І потім Маруся розкажує, вона 2 чи 3 рази знов йшла та постать, і вона її знов гнала до Галецького тої ж самої ночі. «І тут, – каже Маруся, – я заснула і вже не гнала нікого, бо ніби заснула. А зранку встала і тато якраз приходить і каже, що баба померла». А потім прийшла наша сусідка та що доглядала, жила з цієї бабою Галецькою. Прийшла

допомагати переодягати нашу бабцю і каже: «Я цілу ніч не спала, бо наша баба казала, сиди коло мене, бо тут до мене смерть прийшла. Я цілу ніч сиділа коло неї». Співпадіння? – Не думаю! [сміється]. Друга наша баба помирала. Після того в нашій родині не було..був похорон, що дід помер, але їй нічого не снилось. А от коли наша бабця оця була хвора, татова мачуха, Марусі приснився той самісінький сон. І вона теж гнала цю смерть, цю постать в чорному каптурі, але вже не казала, куди конкретно йди. Просто казала, що йде до когось іншого, забори когось іншого. І ця постать розверталася і йшла, ну і буквально через день-два, в чому різниця з попереднім сном, тоді відразу на ранок бабця померла, а тут буквально через день-два теж бабця померла.

№ 17

Записала Козловська Надія 10 квітня 2016 р. в м. Винники Львівської обл. від Гуди Марії Іванівни, 2. 08. 1945 р. н. Інформантка народилася в с. Суха Воля Любачівського повіту Жешівського воєводства, Польща (тоді ще це була українська земля). У 1946 р. була переселена у Тернопільську обл. в Гусятинський р-н у с. Постолівка у зв'язку з Угодою від 09.09.1944 року між УРСР та Польщею. У 20 років переїхала до невеликого міста Винники, яке знаходиться біля Львова.

1) Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сни людям за гроші, або в приятельській прислузі? То розумієш, то певно в Чишках (Чишки – село в Пустомитівському районі Львівської області – моя примітка), може та баба, що вона виливає віск. Може вона щось знає. Більше не пояснюють, отако пояснюють як я тобі – просто пояснюють. Та й не можуть пояснити, знати так, як ворожка пояснює. В нас в Винниках таких нема, я ніколи не зустрічала і не чула, щоб таке розказували.

2) Чи помітна тенденція звертати увагу на сни і запам'ятовувати їх (або записувати) для поради в яких небудь будучих подіях? Запам'ятовувати спеціально то нема такого. Не знаю нікого, хто б записував. Вже як стається щось зле, тоді згадую чи не снилось нічого такого, що б передвіщало то погане. І вже в наступний раз буду знати що такий-то сон до біди. То в мене син мій помер, два місяці тільки мав, Ромчик звався. Вже потім я згадала, що мені снилися зуби в крові. А зуби як випадають чи кровлять – то завжди до смерті.

А ще був один випадок, коли мій Василь помер. День перед його смертю мені снівсь дивний сон. Ніби йду я з ним і внучкою, гуляємо у Львові. І тут під'їжджає трамвай, пустий, ще й вікна забиті дошками. Жодного пасажира в ньому. І мій Василь сідає в той трамвай, ми хочем сісти за ним, але двері закрились і ми не встигли. І він поїхав. Отак-то: він поїхав, а ми залишились.

3) Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снівсь сон? В які дні тижня, місяця і року сні вважаються особливо пророчими? То таке-во є: якщо на п'ятницю – сповняється на протязі трьох днів. І на неділю як сон сниться, також дуже скоро сповняється. А бувають такі на будні дні, то може навіть не сповнитись. Навіть не знаю, чи на суботу сповняються, але на п'ятницю чи на неділю то точно. Мені раз на п'ятницю приснилось, що я спускаюся в підвал до криниці, щоб набрати води, а звідтам змії вилазять і багато так їх було. Порозлізались по стінах, на підлозі. Було дуже страшно і гидко. І вода в криниці була брудна, а то на зле є. І через кілька днів я знала, що мій Богдан, з яким я ходила на здібанки, не тільки зі мною ходить, а ще й до Лілі залицяється. От тобі й маєш – змія. А то раз приснились червоні гвоздики. Ніби на подвір'ю їх повно росте, багато під хврткою. І через тиждень десь померла баба Славка від хвороби. Вона жила в сусідній хаті.

4) Чи надається яке небудь значіння дитячим снам? Шось я не знаю, чи тут надається значення, бо шось діти нічо не розказують про сні. Мені не розказували діти, що їм шось снилось.

5) Чи подібний сон, що присниться дитині, чоловікові, дівчині або жінці має однакове значіння? Якщо такий сон сниться, що він має одну і ту саму відповідь, то немає значення, кому він приснився.

6) Чи звісні випадки, коли сон окремої людини, що на місцеву думку має пророче значіння, вплинув на поведінку більшої групи людей – сім'ї, сусідів і т. у. Напр. щоб дана група людей утрималась від якого небудь проекту, після того як комусь одному приснився сон, що сей проект слід закинути, або такі подібні випадки? Якщо тобі сон сниться, він може справдитися і може бути на іншу людину, на родину, на знайомого. Тобі сон приснився, ти ту людину знаєш,

але ти не знаєш наперед, кому то буде так. Я вже казала, що гвоздики червоні снилися мені, але померла Славка.

7) *Які сни вважаються спеціально віщими снами?* Стрілянина як сниться, переважно сповняється. Стріляють з пістолета, з рушниці – то є добра новина. Цьоця Оля довго не вагітніла, а як приснилась їй стрілянина – в скорім часі дізналася, що вагітна. Яйця як сняться, переважно сповняється. Яйця як сняться, то буде якийсь великий клопіт. Ну щось може статися вдома чи десь там з родиною. І та людина буде переживати, буде мати клопіт. І вогонь має велике значення – злодії залізуть до хати, як сниться вогонь. Але мені ніколи вогонь не снівся. І злодіїв ніколи не було. Як дівчина йде замуж, на весілля, в білій суконці – то є поганий сон. А в голубій, чи такій зеленій – то є добрий сон.

8) *Які пояснення існують для таких снів:*

а. *Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево?* А видиш такого не знаю.

б. *Коли сниться, що літаєш, високо, або тільки піднімаєшся над землею?* Високо літаєш – то добрий сон, але як то тобі пояснити, я не знаю. А як падаєш то тоже дуже добре. Коли дитині таке сниться, значить росте.

в. *Коли сниться огонь, пожежа, або тліючі дрова?* Якщо вогонь сниться, то можуть злодії залізти до хати, то треба пильнувати. Тліючі дрова – то є дим, але не знаю, що він може значити. Мені такого ніколи не снилось.

г. *Коли сниться, що виходиш поміж людей роздягненим?* Ой, то поганий сон. То осоробишся. Особливо погано для дівки такий сон. Хлопець може лихої слави накликати і осоромити її.

г. *Коли сниться сире м'ясо?, а також, що їси сире м'ясо?* Сире м'ясо як сниться, то є хвороба. Хтось може захворіти. В когось з родини може бути хвороба, не обов'язково в тебе. Коли в Марусі рак знайшли, комусь з родини, не пам'ятаю вже кому, снилося, що він зарізав свиню і їв її.

д. *Коли сняться зуби, біль зубів, випадання зубів?* Якщо просто зуби, то ніц. А як випадають – то поганий сон. Тоді хтось вмирає в родині, зі знайомих. Зуб – значить хтось відпав від твоїх знайомих чи від твоєї родини. І то точно, бо розказувала мені Наталка, ми на базарі торгуєм разом, як наснилось їй, що в неї

зуби випали і не може виплюнути їх. То за місяць часу стала вдовою, помер Рисько.

е. Коли сниться місяць, сонце, зорі,небо? Ой, того не знаю, дитинко. Певно, то щось хороше. А хоча пам'ятаю, якось мені снилася дуже світла місячна ніч. І я стою в полі і дивлюся на місяць. Я була тільки в нічній сорочці і вона розвівалася на вітрі. Але холодно не було, була тепла ніч. І місяць був повний. Трохи часу збігло після того сну, коли я була на весіллі і познайомилася там зі своїм Василем. Він через два тижні мене заміж покликав, я й пішла. І жили ми з ним добре. А то сучасна молодь, зустрічаються роками, а женяться все їдно не щасливо і розходяться. Я от думаю, що той сон про світлу місячну ніч і був передвісником нашого щастя. Але точно не знаю.

ж. Сни про звірів і птиці? Як пташка стукає в вікно – гості прибудуть. Буде якась добра новина або гості прибудуть. Якщо сниться пес, собака – то є приятель. Про змію я вже казала – то є зрада або щось погане.

з. Про воду? Тече річка, невеличка. Якщо чиста тече – то прийде щось добре, припливе, притече, щось добре прибуде додому. А якщо брудна – то буде клопіт, щось буде зле. Може з кимось щось статися і то є біда. Мені часто снилася брудна вода, озеро каламутне. І я там купаюсь, воно мене затягує і не можу винирнути. Такі сни мені снились, коли в мене були клопоти в житті. Коли діти хворіли, завжди така брудна вода снилася. Ще раз, пам'ятаю, дощ снівся такий брудний і ніби після нього на подвір'ю всі квіти почорніли, тоді хвора я була, мала горячку.

і. Про квіти і дерева? Квіти – то певно залежно, як вони сняться і які кольори. Гвоздики як сняться – то нічо страшного, але як червоні – то до смерті, похорони будуть. Ото як з бабою Славкою.

10) Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння? Не знаю такого. Сон собі сниться та й сниться. А людина не може на то повпливати. І ще тако кажуть: якщо поганий сон снівся, не треба нікому розказувати – він може не сповнитися. А якщо добрий сон тобі снівся, можеш розказувати – нехай сповняється.

Рівненська область

№ 18

Записав Васянович Олександр 13 серпня 2006 р. у с. Кисоричі Рокитнівського р-ну Рівненської обл. від Сич Федори Йосипівни, 1928 р. н.

Мертви як снятця, то должен быть мертвец. Як снитця, що ходиш по кладбищу, то людина виздоровляє. Колісь, як хто повесівся, то й на й на мо́гилки не пустять, виводять у лес, замість хреста забівають осикового колка. Воно засвітленько правда, що нетреба хреста ставить. Мене самой снилося, що я і Настя ходим шукаєм, де батькова могила. Заходимо на могилки, а там так як дежурних два головні. Пітають мене: «Ві чого тут ходите?» Кажем: «Шукаєм места.» – «Нє,нє, нє, тутуже места нема». «А де нашіє батьки лежать?» «Шукайте, чітайте». То де на чийой могілі не лежить венок, то вислана також шірокою чорною лентою, а по ленті такімі жовтими буквами напісано, хто тут покоїтца. Ходилі, ходилі, чіталі,чіталі. Нема! Та найшла батька, а я нє. Вертаємося назад. Аж двє могили. Так на одной могілі такій хрестик колишній, ще за панціниціє могілі – каменец. Лежать тие лєнти. А на їх напісано «Благочестівіє женціни» – «Тут покоятця благочестівіє женціни». Двє женцини благочестивих на цом нашом кладбищи. Кажуть мене, що мой батько за рекою. Така шірока канава, а води... Кудою ж я перейду. Аж чоловік менєкаже: «Перейдеш». Поклав таку вузесенько дощечку через канаву. Як же я перейду, як воно починаєтца. «Іди, – каже, –йди. Вона тут починаєтца». З правое сторони вода чіста така, а по сей бок то така сколочена. Я кажу: «А чого ж так: зцюля така гарна, а зцюля – поколочена?». А он каже: «Бо то тут штунди купаютьца». Оце таке надумаєтесь, чи таке приснитца. От іду-іду і перейшла. А куди ж далі іти? Жито, жито. Отак прамо іди дорожкой. І в той бок далеко жітом іти, і в той бок. Коли віхожу, аж село наше. А де я була, де я ходила. А ще попойшли до Івана, а вона (Божя Мати) і каже: «А це шо? Тут цей хрест не треба» (Вон повесився). Прамо вам кажу, що таке снилося менє.

№ 19

Записали Бріцина Олександра Юрїївна та Колодюк Ірина Василівна (І.К.) 21.08. 2006 р.в с. Вежиця Рокитнівського р-ну Рівненської обл.

від Кузьміч Марії Кіндратівни, 1936 р.н. (М.К.) та Костюкевич Надії Софронівни, 1955 р. н. (Н.К.).
 6. Розповідь. Про віщий сон.

Н.К. От мене тоже снілоса, от, на Андрея, ще в восьмий клас ходілі, <нерозб.>, а вночі мене пріснілось, шо мі все як селі, на лавоцці сє(д)єлі, і такий старий дедок при(й)шов, і сказав, шо я буду жить тут. Ну, показалас мене та вулиця (то ж я там у селі в батька жила!) «А ти, – каже, – будеш о, жить тутека, о». – І я бутто опінілась, тут така була вода й мосточок, на том мосточку. – Ти, – каже, – будеш сюди (до Переходіч сюди ето дорога). – «А ти будеш, – ка, – до Переходіч жити». І от, хто ж думав, з восьмого класу, я ж кажу, пріснілось. Ну, от не знаю, шо тим казав, а знаю тільки, шо мене сказав.

№ 20

*Записав Васянович Олександр 7 жовтня 2011 р. у с. Великі Озера
 Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Рябої (Новоселецької) Ганни Іванівни,
 1929 р. н. та Новоселецької Агафії Іванівни, 1942 р. н.*

Ще пару слов вам скажу. Посеялі ми пшеницу. Така вже пшеница хороша, шо й ну. А гетит сосуд, не гетит, його вже нема, умеють гороб'є якос насилать на врожай, щоб збівали гороб'є. А вон взяв да на нашу пшеницу наслав. Ві знаєте, пудала вешалі мі такіє – не боятца, бразкаєш тако – не боятца. А моя сестра, там пріробляна така будка, вона вельмі любіла кроле, сама старша сестра. А гета пшеница тутека. Вана пашла да тих кральов, а тут саседній хлопец Іван вон зараз в Жиглові. «Іваночко, ходи, будем стрелять на гороб'є». «А тут нема некого?» «Нема». Підходить. Бах!!! А та з кральов як вискочить. «Ох. Забілі б, – кажу, – ой, Іване-Іване, втекай з тею вінтовкою». І гороб'є нечого. Сказалі, шо треба пойти на кладбище і взять ту палку, шо гробі роблять, то мерають. Та мера [називається]. То ту палку треба брать у час ночі, но мене ж у час ночі нехто на могелкі не заведе. А вже мати-покойніца тако перед вечором каже: “Пойдем возьмем”. Тако ще корови не прийшли. Моя маті стара, але бояласа. Моя маті стоїть тако коло Баштанки, коло хаті. А я зразу пошла на кладьбище, відкрила ворота. Там якись дядько був похоронєни. Така добра палка була. Я ту палку беру собі, люде дивляться. Треба щоб нехто не бачив. Може то шо треба казать. Я принесла ту палку до хати. “Мамо, – а треба раненько до сход сонца обийті

поле, – а ти, мамо, обойдеш”. Мама не знаю чи обходила, чи не обходила. “Да занесеш, мамо, вдень уже туди [на кладовище]”. А я робила у лісі. Дві неділі стояла мера, я дві неділі боялася виходити на вулицу сцять. А мене знаєте що, я перед вами збрешу, а перед Богом не, а мене сниться, що прийшов дядько з такою ключкою. А я прибігла і кажу: “Добрий день” йому. Але я непомню чи вон мене одказав: “Добрий день”, чи не одказав. Зуби такіє гарніє у його в роті. А я: “Дядечку, таке у нас горе”. “Яке?” “Гороб’є напали”. Вон міне нечого не сказав за тиє гороб’є. Чи то що ти взяла палку мою, чи то що. А ета мера щитається замок їхній, мертвих. Закопали і положілі наверх на могілку. А як ти не знаєш, що казати, то не бери і мери, нечого не. От таке.

А льон колі-то, Ганно, сеють. На Андрія. Беруть дівки льон, сем’є. і ото ввечері вже йдуть, п’ять, шесть, ідуть і кругом колодязя вже сеють. А потом так руками круком колотять. Вже собаки починають брехать, те туди, каже, поїде замуж, те туди. Треба йти в хату і не до кого не баять – лягать спать. А наш брат Петро, їх багато у тую хату назбиралося, а вон, пробачте, штани скинув да став на порозі раком, а вони йдуть да цап за його да попадали. Так ото нарочно робив. Нарочно. А колись девок назбиралося. А вон малий був. Стелем на землі і лежимо в рядок. Чи то хлопець мене приснітца, чи мене десь увйов за руку, чи говорила я з їм, чи ходіла я з їм. Гребйонку тре покласти под голову. Ми розчесали голови. У нас і заре є одна. Так гребйонку. То так по-колішньому.

Я до Спаса яблочка не ем. У мене померлі діти. Вона єсть. У єї нема некого. Бо як Бог делить на Спаса яблочка, а мене не дасть, скаже, що моє яблочко свіня з’єла. Мене самой ще дівчиной приснілося. Я вам розкажу свой сон. Сниться мене, що я так десь іду. Всем, всем дає яблочка і грушки, всем дає. А мене шось так стукнуло у голову: “Так десь тут моє два братіки, а ві чому їм не даєте”. А вон: “Онде ззadı”. А я кажу: “Чому ж їм не даєте?” “Ваша маті зогрешила”. Як приходю я: “Мамо”. “Тов”. “Єла яблочка?” “Єла”. Маті моя. Вже не вделив їм Господь. На самого Спаса це мене так снілося, ще я дівчиною була. У єї мерло два хлопці.

Записав Олександр Васянович 7 жовтня 2011 р. у с. Залужжя Дубровицького р-ну Рівненської обл. від Котяш Євдокії Макарівни, 1923 р. н.

А на сон як молюса? Ложуса спаті дай до Господа знаті, прийде Божа Маті тай стане питаті: С ким ложися спаті? Чесне мнесце подо мною, Аньоли Хранителі надо мною, Божа Мати в головах, Аньоли по боках, Ісус Христос у ногах. Будуть мою душечку вартуваті з вечора до півночі, з півночі до петухов, з петухов до світа до будущего в'єка. Охранітелю ти наш, охрани. Дай тілу сон, душі спокій, щоб завжди ми були с тобою. І воскресне Бог і розт́очатса врази, да бежать невидищие же да зи їм, да погибнут беси люблячого, ба знаменушого. Кресним знамнем не крес супостателя Діва мучениця со всіми святими. Амінь. Отак. Ложуса спаті тай до Господа знаті, прийде ж Божа Маті дай стане питаті... Не ту, буду другу. Снівса мнє сон дівнесенький, дякую тобі смутнесенький, не есто сон, есто правда. На сіянской горє церковка стояла, а в тій церковці Маті Божа спала. Прийшов до єє Синочок єє: Мать моя родная. Як ода погименок. Взяла за рученьку, повела на вутреню, з вутрені на вечорню, з вечорной на сіне море. На сіньом морі камень, на том камені престоли, за тими пристолами Сус Христос лежить, нахрест рученьки держить. Прийшов до йой Петро і Пáвло. І ти Петро, і ти Пáвло, не дивітеса на мою муку да беріте хреста в руку, не дивітеса на моє реми да одчиняйте нови брами, да закажіте старому і малому, бідному і багатому, і храмому. Хто мою молитву мнітиме читать, не буде на мори потопать, на огні погорать, Бог розум давати. Суса Христа на стражу бралі, на криж [хрест] крижовалі, копійкою вока пробивалі. Ішла Господня Його кров трома строминами. Одчинівса новий гроб, обозвавса милий Бог: Шо той грішнік потребує? На тіло здоров'є, на душу спасенне. Возьмем Його душу, занесімо в Царство небесне де книги читають, де свічи палають, де єдіненського Господа Бога прохают. Сус Христос на Рожество родівса, на Хрещеніє хрестівса, на Великдень Христос воскрес. Христос воскрес!

№ 22

Записала Вишневська Діана 09.2012 в с. Зелень Дубровицького р-ну, Рівненської обл. від Вишневської Алевтини Василівни, 1942 р.н. Народилась і прожива в с.Зелень.

Ішла Божа Матір з Ісусом Христом, з усіма Святими на Чорній горі, в зеленому зіллі. Перед Павлом, перед Михайлом мені приснився сон чудний, пречудний, дивний-предивний. Мене жиди мучили, на хресті розтинали, руки, ноги гвоздями прибивали, на голівоньку червоний вінок клали. А я воскресну, піду на небеса, останеться по всіх землях, по всьому світі слава. Накажіть старому, малому, сліпому, хромоу. Хто буде цю молитву говорити рано і ввечері, тому отпустяться гріхи. Як на пташці буде пера, На дереві листя, На річці раска, на рибі луска. Буде йому світлий рай відкриватися, а пекло закривтися. Амінь.

№ 23

Записала Вишневська Діана в червні 2013 р. в с. Зелень Дубровицького р-ну, Рівненської обл. від баби Шоліхи, 1924 р. н.

На Всеянській горі, на шовковій траві Божа Матонька спочивала, свого возлюбленого синочка дожидала. Прийшов до її возлюблений синочок її: «Устань, Божа Матонька, пробудиса, на свого синочка подивиса». – «Синочок муй, милінький, снівсь мені сон дивненький, що за тобою ганялися, тебе катували, твої ручки й ноки гвоздиками прибивали». Взяла Божа Мати Синочка за ручку і повела у храм Божий на утрєнню, а з утрєнні – на службу, а з служби на синє море. На синім морі камєнь лежав, на камені пристолик стояв, на пристолику Ісус Христос лежав. Прийшли до його ангели його: «Не дивітиса, ангели на мої муки, да беріте христа в руки, да ідіте по всьому світі. Закажіте і слипим, і німим, хто гету молитву буде знати, хто її буде на сон читати, то не буде ниякої биди знати».

Тернопільська область

№ 24

Записала Морозова Ганна 2017 р. в с. Зозулинці Заліщицького р-ну Тернопільської обл. від Кіндрат Василини Степанівни, 1934 р. н. (освіта – 7 класів). Працювала у колгоспі «200-річчя Москви» дояркою. Зараз пенсіонерка; від Шафірко Мирослави Василівни, 1951 р. н. (освіта – 7 класів). Інформантка Учасниця фольклорного ансамблю «Кумасеньки»; від Ілюк Розалії Дионизівни р.н. Інформантка народилася на Гуцульщині. Учасниця фольклорного ансамблю «Кумасеньки»; від Левчук Марії Андріївни, 1962 р. н. Інформантка закінчила Чернівецький національний університет ім. Ю. Федьковича, вчитель.

Матеріали для сонника були зібрані на півдні Тернопільщині у селі Зозулинці Заліщицького району. Для початку зазначу, що у цій місцевості немає людей, які б розшифровували сни ні безкоштовно, ні за гроші. Тлумачення сновидінь ґрунтується тільки на особистому досвіді людей та знаннях, що в усній формі передаються від старшого до молодшого покоління. Загалом, тенденції запам'ятовувати власні сни немає, винятком є тільки ті, котрі мали наслідки, що збігалися із загальноприйнятим тлумаченням.

Безперечно, важливим є день, проти якого снівся сон. Всі люди, які були опитані мною стверджували, що:

сон на **вівторок** та **п'ятницю** є особливо пророчим;

- сон, який привидівся на **понеділок** збудеться аж через 7-10 років;
- на **середу** сниться «пустий сон», що ніколи не збудеться.

Відповісти на питання чи однакове значення має те, що сниться дитині, дівчині, хлопцю, чоловіку чи жінці відповісти було складно. Очевидним є те, що іноді сни мають таку собі «гендерну приналежність». Як розповіла мені пані Розалія, коли сняться гарні **черевики** (особливо червоні) дівчині, то це означає, що в неї з'явиться залицяльник. Відповідно, цей сон не можна трактувати так само для хлопця.

У нашій місцевості особливо віщими снами вважаються переважно ті, котрі пов'язані зі стихією води. Можу припустити, що це наслідок того, що село, наче півострів, омивається річкою Дністер. Ця водойма неодноразово приносила лиха жителям навколишньої місцевості. Можливо саме тому воді й надають особливе і переважно негативне значення у тлумаченні снів.

Якщо ж переходити до безпосереднього значення снів, то варто сказати, що воно різниться. Люди, котрі презентують різні покоління по-різному можуть трактувати один і той самий сон. Саме тому записуватиму снотлумачення кожного опитаного жителя окремо.

Зі слів Кіндрат Васи́лини Степанівни, 1934 р. н.

Коли тобі сниться, що ти **падаєш**, значить – ростеш. Якщо ж бачиш **дерево горіха** – це віщує сльози. **Змії** – це вороги. А якщо вони ще й обвивають тебе, то, вірогідно, проти тебе замислюють щось погане. Якщо уві сні тебе хтось **кусає** і видно кров, значить хтось за тобою сумує. Нечиста **вода** віщує біду, сум, тугу, хворобу. Чиста **вода** – це якась приємність. Випав **зуб** і тече кров – це смерть у родині. Якщо зуб випав без крові – це неприємність у сім'ї. **Труна** – це смерть. Коли труна сниться на «великій» воді, то це дуже поганий сон не тільки для однієї людини, а й для всієї місцевості. Пані Васирина розповіла, що дуже багато років тому її мамі приснився сон, де вона бачила нечисту воду, по якій плили труни. То був 1969 рік, коли річка Дністер вийшла з берегів і наробила великого лиха людям, поносивши посіви й навіть оселі. Жінка каже: «Ти не подумай, моя мама не була якоюсь відьмою. В той страшний рік такі сни бачили багато людей, переважно жінки». **Пожежа, вогонь** – скандал, сварка. Коли сняться маленькі **діти** – це обов'язково до хвороби. Велика зелена **муха** – смерть. **Павуки** – це «напасть», неприємності.

Зі слів Левчук Марії Андріївни, 1962 р. н.

Вода є дуже багатозначним символом, адже коли сниться **чиста прозора вода**, в яку заходить людина – це благополуччя, достаток, здоров'я; купатися у **нечистій воді** – до хвороби; заходити, або падати з обриву у **бурхливу воду** – смерть (найчастіше збувається, якщо сниться на п'ятницю). Коли тобі сниться, що ти **лізеш на гору чи на дерево**, то це теж може бути багатозначно. Якщо схил покритий травою, квітами, то цей сон не віщує нічого страшного, хіба незначні труднощі. Якщо ж схил глиняний, то це дуже погано. Якщо випадає **зуб** з кров'ю, то це до втрати, але не обов'язково до смерті, адже це може бути навіть втрата кінцівки. Марія Андріївна пригадала: «Моїй мамі якось наснився сон, що у неї випало двоє центральних (середніх) зубів, але крові вона не бачила. Вже через декілька днів мій батько через нещасний випадок відрізав собі 2 пальці: вказівний та середній. Гнила **риба** сниться до грошей. Якщо ж сняться самі гроші чи монети, то це до якоїсь «грязоти», «жури». Бачити у сні маленьку **дитину** – можна очікувати, якусь новину.

Дуже добре, коли сняться якісь **Божі істоти**, як-от: Матір Божа, Ісус Христос, якийсь святий. Пречудово, коли Богородиця являється у голубому або білому.

Марія Андріївна розповіла мені про власний сон: «Розказую цю історію напевно вже всоте, бо цей сон справді мав особливе значення для мене. Якось перед великим християнським святом Чесного Хреста, ми з учителями вирішували х то ж з нас чергуватиме у цей день, бо для дітей тоді зробили вихідний. Звісно ж усі педагоги хотіли піти до церкви на службу, а не сидіти у школі, тож мені довелося погодитись на це чергування. Цієї ж ночі мені наснився той сон. Бачу, наче ми з чоловіком ідемо кудись на велику прощу до якогось святого місця. Навколо безліч людей, крізь які мені ледве вдається зайти до храму, посеред якого я бачу труну. Коли я запитала людей хто там лежить, вони відповіли, що це Ісус Христос і, що Він ось-ось встане. я відчувала великий страх та разом з тим стала уві сні молитися. І ось бачу – Ісус встає, бере мене за руку та веде до того місця, де він сам лежав. Я почала дуже сильно плакати, але мене заспокоювали люди навколо кажучи, що це дуже велика честь. Коли я прокинулася, то раз і назавжди вирішила, що на кожне християнське свято я ходитиму до церкви.

Зі слів Шафірко Мирослави Василівни, 1951 р. н. та Ілюк Розалії Дионизівни, 1963 р. н.

Зрубувати зелене **дерево** – смерть когось із родичів. Оскільки здорове дерево – це символ життя, то повалене символізує смерть, – каже Розалія Дионизівна. – Якщо сниться, що ти вириваєш **зуб** і це супроводжується болем та кров'ю, то це також віщує смерть у родині. Ось що я ще знаю: коли у сні бачиш, що полеш **грядку** – це до смерті, значить буде у сім'ї гробик. Це дуже віщі сні. Тепер про воду розкажу тобі. **Вода** зазвичай є передвісником якоїсь біди. Перепливати на протилежний берег уві сні дуже небезпечно, бо може символізувати перехід у світ мертвих, але якщо ти повертаєшся звідти назад, а не залишаєшся там, то це, навпаки, хороший сон. Якщо ти преплив на той «бік» – це теж саме, що перейти у потойбіччя.

з)– *А що ж коли сниться нечиста вода?* – запитую я. – Велика нечиста **вода**, яка «прибула» – буде щось дуже недобре, – розповідає Мирослава Василівна. Це такі сни, дитино, що точно збуваються. Вони дуже віщі. Ми на своєму досвіді, хоч і не дуже великому, в цьому пересвідчилися, – додає пані Розалія.

г)– *Чи знаєте ви, що означає сире м'ясо, яке бачиш уві сні?* – запитую. -Ну якщо сниться **сире м'ясо**, то це до «слабості» (хвороби). Так само **маленька дитина** уві сні обов'язково віщує «слабість». Колихати **немовля** – недуга. Проте, якщо у сні ти бачиш, що годуєш новонароджену дитину, то це предвіщає якусь радість, «веселість», – відповідає пані Мирослава.

а) – *А що, коли сниться, що ти лізеш на гору чи на дерево?* – цікавлюся. – **Лізти на гору або на дерево** – рости, адже такі сни переважно ввижаються дітям, – в один голос відповідають жінки.

б) – *Тоді і літати – значить рости?* – пробую здогадатися. – Так, високо **літати** означає рости, бути здоровим, – погоджуються обидві пані.

в)– *До чого сниться вогонь?* Мені казали, що це до сварки, - розповідаю я. – Ой, ні– це попередження про злодія. **Вогонь, пожежа** сняться для того, щоб людина змогла уникнути можливої шкоди від злодія, - знову в один голос відповідають жінки. – Ну, – продовжує пані Розалія, – крадіжка може спровокувати сварку, тому хтось цей сон може трактувати і так. Як би там не було, але сон цей поганий.

е) – *Що означає, – питаю, – побачити уві сні сонце, зорі, світила якісь, словом?* – Ну якщо навколо місячно, то це **Матір Божа й Ісус Христос** посилають світло, – відповідає Мирослава Василівна. – У мене був такий сон. Я бачила Богородицю та Христа від яких ішло неземне світло і все навкоо було дуже добре видно. – Мені теж таке снилося перед випускним доньки, – каже Розалія Дионизівна. Тоді мені приснилася Матір Божа у дуже красивому платті на подвір'ї нашої школи. Того року ми купили моїй Оксанці дуже схожу сукню, та й саме свято пройшло гарно. – Я ще згадала, що мені колись приснилося, що в нашого сусіда кіньми орють город. Через 2 тижні Петро (сусід) помер, – розповідає пані Мирослава. – Так-так, **чорна рілля** віщує смерть, –

погоджується пані Розалія. – Коли сниться **мрець**, що дуже поспішає і несе в руках кошик, то це знак, що скоро помре маленька дитина. Такий сон снівся й моїй дочці. Незадовго після того у селі померла новонароджена дитина, – каже Розалія Дионизівна. – Але, знаєте, мерці сниться переважно в піст, коли хочуть, щоб за них відправили службу чи панахиду, – додає пані Мирослава.

г) якщо сниться, що ти роздягнений на людях? – знову питаю я. -Якщо ти **роздягнений** посеред юрби людей – до неприємностей, сорому, - відповіла Мирослава Василівна.

– Я ось що ще згадала, - каже пані Розалія, - **гриби** – це хвороба. Так само бачити уві сні **корову** –до «слабості». – Розкажіть про хороші якісь сни, бо ми все про погане.

– Якщо сниться **поляна квітів** і ти посеред неї, то це віщує заміжжя для молодої дівчини, а для людини похилого віку – довголіття, - розповідає Розалія Дионизівна. - Це й усе з «хорошого»? – дивуюся. - Ну ми більше не знаємо, дитино. Люди ж переважно запам'ятовують ті сни, які віщують щось погане.

10) Для того щоб поганий сон не збувся рекомендується після того, як прокинешся швидко подивитися у вікно, щоб ніч забрала його із собою. При цьому ніяких особливих замовлянь не проказують. До того ж, пані Васирина порекомендувала: «Злий сон до обіду нікому не розказуй, щоб не справдився». Щоб поганий не снівся люди рекомендують молитися перед сном. А для того, аби відвадити прихід мертвих родичі, друзів чи знайомих до себе у сни треба прокинутися і насваритися на них та наказати ніколи більше не турбувати. Пані Розалія розповіла, що декілька років тому покійний батько її чоловіка щоночі приходив до неї у сни. Та одного разу, вона прокинулася і просто почала кричати, щоб він не смів більше приходити до неї. Після цього мрець ніколи не навідувався до неї у сни.

Харківська область

№ 25

*Записала Шустер Вероніка Вячеславівна 2016 р. в с. Світле,
Краснодарського р-ну Харківської обл. від Звягінцевої (Андросової) Любов*

Єгоровни 28.04.1947 р. н. Інформантка народилася с. Гочево, Курська обл., Росія, де й жила до 21 року. У 21 рік переїхала працювати в Харків, Україна, а в 56 років оселилася в с. Світле.

Збирання матеріалів до українського народного сонника

1) Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сни людям за гроші, або в приятельській прислузі? Нет. Я таких не знаю. Вот представь меня: я ложусь в 12 и встаю в 6. Я ложусь и думаю: «Господи, хоть бы поскорее заснуть, и чтоб ничего не то шо не снилось, а щоб ничего не видать. Лично мне давно ничего не снится, я вже забыла шо такое сны всякие. Я ложуся, мне кажется, я только легла, только заснула, вже будильник звонит- надо подниматься, идти доить.

2) Чи помітна тенденція звертати увагу на сни і запам'ятувати їх (або записувати) для поради в яких небудь будучих подіях? Тенденция, наверное, есть такая, что хочется людям понять, что означает сон, есть такое, но дело в том никто их не умеет разгадывать по-настоящему, понимаешь? А тенденция есть к тому — хочется людям узнать к чему, что это приснилось. Вообще, я не знаю там у тебя записано, вообще я считаю, что все сны, которые снятся, они не даром снятся, потому что есть такое, что кто-то предупреждает, мертвые предупреждают (говорят, правда это) ... Ну мне снится мать, допустим. Но они предупреждают что-то, только мы не умеем разгадывать. А есть люди, которые умеют разгадывать. - А у тебя было когда-нибудь, чтоб кто-то умел разгадывать сны? - Вот когда дедушку избили, мне приснилася пшеница, сыпется на меня пшеница, я так сгартываю, сгартываю. Я спокойненько себе поднялась, я думала шо хороший сон. А оно... прибежали и сказали шо деда убили. Теперь, когда мне снится что-то подобное, то я думаю, что это что-то будет к несчастью. Понимаешь, есть сон снится шо кажется так страшно, так плохо — на самом деле будет хорошо. Есть снится, что совсем так хорошо, так уже все на свете, а на самом деле это плохо. Каждому человеку в меру его мозга, восприимчивости, снятся разные сны. Тебе может снится золото, а на самом деле это будет беда, к примеру я говорю, не дай Бог. Тебе будет снится какая-то яма, а на самом деле ты выйдешь из этой ямы.

3) Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снівся сон? В які дні тижня, місяця і року сні вважаються особливо пророчими? Не, говорять, «сон под субботу», есть такое, но я не знаю. Мне и под субботу ничего не снится.

4) Чи надається яке небудь значіння дитячим снам? Я не знаю.

5) Чи подібний сон, що присниться дитині, чоловікові, дівчині або жінці має однакове значіння? Единственный сон, который я помню, думала виходить с дедушкой замуж и мне приснился мальчик, черненький такой, бежит (Танечки еще не было) и я так на руки беру его и он – «Мама, мама» ... И я поняла, шо я с отцом буду жить. Кому-то я рассказала, говорят: «Ой, хлопчик – хлопотно и бедно будешь жить» Если б девочка – дивно жила б. Вот я этот сон и до сих пор помню.

6. Чи звісні випадки, коли сон окремої людини, що на місцеву думку має пророче значіння, вплинув на поведінку більшої групи людей — сім'ї, сусідів і т. и. Напр., щоб дана група людей утрималась від якого небудь проекту, після того як комусь одному приснився сон, що сей проект слід закинути, або такі подібні випадки? Не, не.

7) Які сні вважаються спеціально віщими снами? Таких не знаю, мне такого не снилось, не знаю.

8) Які пояснення існують для таких снів:

а. Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево? На гору — это плохой сон, это значит, горе тебе какое-то будет.

б. Коли сниться, що літаєш, високо, або тільки піднімаєшся над землею? Мне не снилось, но говорят, что это хороший сон. В жизни тебе легко будет.

в. Коли сниться огонь, пожежа, або тліючі дрова? Это совсем плохо. Огонь, пожежа, трава тлеющая — это скандал. Цыгане если снятся- это все скандал.

г. Коли сниться, що виходиш поміж людей роздягненим? Совсем плохо. Это вообще будет беда жуткая. Любой раз приснится мне сырое мясо, иногда снится — кучи мяса лежат, перебираю его... Все, можно сказать, ложись и болей.

г. Коли сниться сире м'ясо, а також, що їси сире мясо? Болезнь, болезнь. Это 100 процентов.

д. Коли сняться зуби, біль зубів, випадання зубів? Убыток, какой-то убыток. Если с болью выпали зубы, то умрет близкий человек, если без боли, крови, то умрет либо дальний родственник, либо в доме убыток будет какой-то.

е. Коли сниться місяць, сонце, зорі, небо? Даже не слышала такого... Мне снилась когда-то церковь, и мне сказали, что это очень плохо, что-то тяжелое будет. Вообще одно время мне снились кресты... Снилась мне Божья Мать, собиралась я умирать почти шо, мне было очень плохо, Вити не было, и война в Афганистане была тогда ... Во сне я увидела — едут машины солдатские, такая дорога, как бетонка, большие плиты. А я говорю: «Матушка, а кто ж это?». Она говорит: «Тебе туда не надо.» А еще она мне сказала, у меня там была шерстяная кофта красивая, она говорит: «Не надо. На тот свет идут в ситцевом, в хлопке. Не надо там дорогого всего, это никому там не нужно». Это 21 сентября было, День Рождения Богородицы.

ж. Сни про звірів і птиці? Не знаю.

з. Про воду? Не снилось такого.

і. Про квіти і дерева? Если цветут цветы, то это хорошо, если цветок сорванный, то это к покойнику.

10) Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння? Не. Оно ж если плохое, так все равно исполнится.

12. В звязку з вищесказаним, слід задавати питання як пояснюється сон взагалі – чому бачить людина сни? Чи існує такий погляд, що се душа виходить з тіла, ходить по світі, а потім вертається назад, коли людина прокидається? Да, да. Говорят так, что если засыпаешь крепко, то душа твоя летает, где-то бывает кем-то.

Херсонська область

№ 26

Записала Ставицька Ярина 09.03.2016 в с. Архангельське
Високопільського р-ну Херсонської обл. від Берової Віри Йосипівни,

19(20).11.1926 р. н. Закінчила педучилище. Працювала вчителькою молодших класів. Померла лютий 2017.

а) Оце я не знаю чи казать, чи не казать. Ото моя бабушка і я тоді дура не знала. От не знаю чи вона засинала отім сном чи її мама (прабабушка моя). Мама мені розказувала все время, що її вже хотіли хоронить, і вона вже це була, це ж розказували все, і вона проснулась. Розказувала, що каже мене якийсь водив! Дедушка сивий водив по всьому, показував де каже діти, там каже так *вєлікоєпно, так харашо*. Там, де каже й погано як оті грешніки, ну вообщем усе розказала. А тіки сказав, щось ще щоб казала, а одне, щоб не розказувла. І вона й померла – не розказувала. Так я ж тоді, як воно ж не до того було і не попитали в мами чи ця бабушка чи вже її мама. І чось я січас тіки продумую оці, декілька усіх варіантів, так навірно більше всьо, що бабушка була, прабабушка моя.

б) Чи всі ви мені повірите, ну за мною, я й сама не можу оприділити, що таке буває. Оце декілька випадків таких було і осталося. Ну оце що я казала це все за перший випадок як було війна, було чотирнадцять год і ми жили в отій комнаті, а там лежанка. І мама: «Давайте я вас хоч “Отче наш” навчу, а то ви й “Отче нашого” не знаєте». Проказала вона з сестрою (мене менша сестра навчила) і лягла я спать у тій хаті. І сниться отак в отому углу Бог. І це стільки пройшло время, а я його помню, як оце наче я його тільки бачила: не так оце як Ісус Христос, не! У возрасті такий о, ну я його бачу, оце стільки время прошло, ну я його бачила, що то він мені був показався. Оце таке, сон же, що, не знаю що було. Я думаю, що сон. Бо тоді весь вечір мама розказувала, я утром встала, а тільки, що мене поражає, що я так ярко помню до сих пор, не то що тускло мені помниться, а я так помню ярко-ярко-ярко наче сьогодні тільки бачила і так осталося.

№ 27

Записала Ставицька Ярина 08. 2016 в с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл. від Березки (Федоренко) Наталі Іванівни, 01.09.1946 р. н. Народилася в с. Архангельське. Їх рід є одним з перших, хто заселяв це село. Працювала на заправці в місцевому колгоспі «Перемога». Сонниками ніколи не користувалася. Ворожить на картах, «викачує» хвороби яйцем.

1) Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сни людям за гроші, або в приятельській прислузі? У нас цього напевно нема, може до революції щось таке було. Хіба шо Дорка [сестра]. Ну вона розумієш, як тобі сказати, от присниться сон, вона каже, буває так, що це не к хорошому.

2) Чи помітна тенденція звертати увагу на сни і запам'ятовувати їх (або записувати) для поради в яких небудь майбутніх подіях? Ні.

3) Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снився сон? В які дні тижня, місяця і року сни вважаються особливо пророчими? – Я знаю що в неділю сон до обіда. Збудеця значить цей, а не збудиця – значить пустий сон.

4) Чи надається яке небудь значіння дитячим снам? – Ні. Ми, як мама каже, як лягла камінцем і до утра і не проснуся.

5) Чи подібний сон, що присниться дитині, чоловікові, дівчині або жінці має однакове значіння? – Думаю ні, у кожного своя уява.

8) Які пояснення існують для таких снів:

а. Коли сниться, що лізеши на гору, на дерево? – Іменно як присниця чи на гору, чи з гори. От колись мені приснилась моя мама (вже померла). Наче так залізна дорога (вона колись робила на залізній дорозі) і тут як шлагбаум закінчується і тут насип і обрив так цей. А я кажу: «Ой обрив!». А вона каже: «А мені нада туди». Кажу: «А чого тобі нада туди?» А вона каже: «Ти подивись яка природа: дерева, квіти – мені нада туди». І пішла вниз. Там квіти, там так [захват], дерева далеко, а прямо луг, я наче дивлюся, а вона каже: «Мені нада туди».

б. Коли сниться, що літаєш, високо, або тільки піднімаєшся над землею? – Літаєш – ростеш, кажуть. Я часто літала, год до 30. Після 30 год я ж вийшла за Івана Березку і тут же прірва [прірва біля будинку в якому проживала інформатор]. Це мені стільки снилося що я стану на цей, на самий гребень і літаю. Год до 35, поки Іван не вмер.

г. Коли сниться, що виходиш поміж людей роздязненим? – Нехарашо, неприємності.

г. Коли сниться сире м'ясо, а також, що їси сире м'ясо? М'ясо, печене м'ясо їси (м'ясо у будь-якому вигляді) – нехарашо.

д. Коли сняться зуби, біль зубів, випадання зубів? – Зуби випадють – або болізня якась буде, або тоже потері, вообщє, к потері.

ж. Сни про звірів і птиці? **Свиня** – хтось свиню підсуне; живність, особливо молода – обов'язково цей [погано]; **Риба** – це вагітність; **Собака** – може бути друг, а може бути наоборот; **Змія** – О! Підколодна [посміхається і водночас насторожено], то тоже може бути по всякому.

і. Про квіти і дерева? **Цвіти** – не знаю.

Покійники – Мені як сниться хтось із моїх покійників: батько, мати, Дуська чи хто, я знаю або буде погода міняця, або хтось явиця такий, що давно я його не бачила. Як кажуть – мерлий з гроба не вертається, а тут раз і цей. **Коси (волосся)** обріжеш чи ще щось – тоже пагано; **Зеркало** – вообщє погано. Незя, щоб було зеркало або напротів як лягаєш, або в головах.

10) Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння? – Якщо поганий сон присниця мама бере кружку води ллє і каже: «Святий Самсон, куди ніч, туди і сон». Взяла і каже іменно на воду [не важливо куди лити]. Було коли мої дівчата, кажу одкрійте кран і скажи. Ну от коли Катька чи Оксана, ну от тривожно чи сон, одкрій кран наговори і йди тоді.

№ 28

Записала Ставицька Ярина 08. 2016 в с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл. від Березки Дори Іванівни, 17.07.1939 р. н. Сонниками ніколи не користувалася.

1) Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сни людям за гроші, або в приятельській прислузі? Не знаю. От коли буває так сама одгадаю що то його. Я нікому не одгадую, сама собі одгадую по случаях. Наприклад як мені присниця м'ясо, то я обов'язково заболію.

Сало присниця, якщо свіже, то це пагана, так сказати, слава, свіжа пагана слава.

2) Чи помітна тенденція звертати увагу на сни і запам'ятовувати їх (або записувати) для поради в яких небудь майбутніх подіях? Де я там об'являю увагу. Приснилось, той приснилось. Подумала про його та й більше нічого.

3) Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снівся сон? В які дні тижня, місяця і року сні вважаються особливо пророчими? – Кажуть, що обично сон збуваєця протів п'ятниці.

4) Чи надається яке небудь значіння дитячим снам? Не знаю. У мене діти уже дуже здорові. Як дочці моїй уже 58 год буде на осінь, сину буде 53, онуку буде 37 на весну, а одному осьо було 27 числа, самому меншому, в мене правнуку уже 14 год. Шо тим дітям сниця, то вони мені не розказують.

8) Які пояснення існують для таких снів:

а. Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево? – Як сказать, лізеш, відкіля ти лізеш, чого ти лізеш? Тимболеє, що це сні вони не обезательно як це сьгодні приснилося, то воно завтра сповнилось.

– Як присниця **базарь**, то це обезательно якись брехні

в. Коли сниться огонь, пожежа, або тліючі дрова? – Ну так це ізвестне дело шо це – пагане, до скандалу до великого, до горя. Так як воно в житні, так воно й в сні.

ж. Сні про звірів і птиці? **Корови** як сниця, особенно як череда, то це обезательно до поганого. Якраз мені так і приснилося. Якраз последню ніч він тут лежить, я вже заморилася сидіть та й кажу: «Знайш шо, я піду ляжу». Уже 20 минут пятого, я заморилася, пішла туди лягла. І так тільки я очі закрила і сниться мені (а він весною вмер), шо весна і наче отака морква зійшла здорова і пасетця корова. Я встала (півтора часа я всього поспала), я до його, а він [показує як тяжко дихав], очі одкриті, я так той, а він уже не реагірує.

Курі, яйця, особенно як поб'єш – конфлікт, до скандалу. – Через шо? От большеństwo через шо соряця сусіди? Через курей. Побігла, там поклувала, там погребла, там той і од начинаєця. То коли оце присниця курі, то це вони до скандалу так і є. Так само і яйця.

Кажуть, сняться **покойники** до дощу. А я понімаю так як присниця **покойна жінка**, (тільки якщо присниця мама рідна, то це сон благополучний) чужа жінка, то це обезательно воскресне та брехня, шо була колись, минуле, якась

брехня, якісь склоки. А як умре **мужик**, то тоже вернуця якісь прошлі хлопоти. Тошо ми жінки, чи стоїть воно того чи не стоїть, а ми за їх заботимся.

9) Чи звісно, щоб люди вживали особливих заходів до того, щоб бачити певний сон, який віщує що небудь добре, або щоб не бачити поганого сну. Напр. дивляться вечером в полум'я щоб снівся огонь, який вищує новину.

10) Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння? – Шоб сон не збувся, подивився у вікно і сказав: куди ніч, туди і сон. що приснилось те забулось, а що не забулося, не збулося. І хай буде так.

12) В зв'язку з вищесказаним, слід задавати питання як поясняється сон взагалі – чому бачить людина сні? Чи існує такий погляд, що се душа виходить з тіла, ходить по світі, а потім вертається назад, коли людина прокидається? Я вже вам такого не скажу. За душу я вам нічого не скажу, бо, як так сказати, я не верующа, шоб здорово верующа. Знаю, що єсть Бог, знаю що він помагає як його там просить, ну шоб так сильно вірила. Я, наприклад, уже не помню коли я в ту церкву ходила і в церкві, коли я в отій була. Я вже цього і не скажу.

Я не знаю ніяких снів, я тіко знаю, що снилося мені і як я його сама одгадала.

а) Мені був приснився сон. Був больний мій чоловік і приснився мені був сон. Оце тут абрикос, що самий перший росте коло хати. Мені сниця, що він цвіте. А тіки так наче слабенько-слабенько цвіте. І приїхала дочка моя (дочка живе в новій Каховці) і наче вона приїхала у гості, а я їй кажу: «Валя, давай отпиляємо, ну нашо він нужен, що це він так уже слабо цвіте, з його вже пользи ниякої не буде, кажу тільки мені листя замітатъ». І тут оказуєця, що заболів мій чоловік. І заболів поганою болячкою і прийшлося його одправлять у Нову Каховку до дочки, тоді дочка нашла у Херсоні такого врача, що зробили йому операцію. І мені сниця, що обрикос усох, а одна гілка одійшла. От він на год ще після тої операції він пожив. Одна гілка – один год. Шо одна гілка одійшла – він пожив один год і перед тим як померти опять мені сниця, що приїхала Валя, а я кажу: «Валя, знайш шо, давай одріжемо цю гілку, ну нашо вона?». Вона каже: «Ну нашо нам різать цю гілку, якщо той, давай його спиляємо, та буде тобі дрова» (бо я ш топлю плитой, у мене газу́ немає). Наче взяла пилку, давай ми з

Вальою спилили і взяли його і перекинули через сетку свого двору. Ми його викинули. Ну канешно викинули, бо однесли на кладбище, та й поховали. По цьому абрикосу, я оприділила, що це в мене сон був. Не те, що він сповнився, я ж кажу, заболів чоловік, а тоді операцію зробили. Це не так що сьодні воно приснилося ... Я не знала, але все одно я знала що не протів харошого у моім дворі, коло самого порога приснилося, що засихає абрикос. І спилили ми його, і викинули через сетку.

б) І ще мені снилося перед цим, кромі того абрикоса. То в мене там летня кухня і там як переходить така виямка. І я вроді йшла у галошах, бо після дощу, грязько. І один галош упав, і я проснулася, що загубила один галош. І осталася сама без парі. Тим более, що в своїм дворі.

в) І знаю як умер мій брат Боря, зустрічає якось мене Дуся Філіповна та й каже: «Дора, а як твоя мати?». А я кажу: «Ничього, харашо». Мама у нас довгожителька була, вмерла мама наша уже у 93 годи. Д. Ф. каже: «Ти знаєш мені сниця, що я десь сюда іду і бачу, що у вас одкриті ворота і туди зайшла череда людей, думаю, ну всьо це Анюти нема [мама інформанта]». Кажу: «Не знаю нічого, старенька, ну в церкву ходе і все, наче нічого, щоб так той». Ну а це таке сьодні ходиш, ну а завтра хто зна. І це вона мені так розказала цей сон і через місяць помер брат. І брату було 61 год, мамі в то время було 87 і мама його ще 6 год пережила. А от усі думали, що, як цей, як мама старенька, то може шось. [Будинки матері і брата, що помер, були поруч.]

г) Случілася со мною біда, заболіла я по женському і направив мене в онкодиспансер. Ладнаюся я туди і сниця мені, що наче я пішла на кладбище, взяла лопату і вроді так сонце на заході. А я пішла і копаю могилу, вроді так як собі. І я вроді отак впоперек копаю. І уже вроді я отак викопала могилу собі отак по коліна. Коли тут вроді Михайло прямо біжить мій і каже: «Шо ти оце робиш?!». А я кажу: «Копаю собі могилу». Він каже: «Слухай, давай лопату і пішли додому, вже бачиш треба вправляця, а я без тебе вправиця не можу. Треба, щоб ти тільки вправилася сама». І я проснулася. Ну і шо, попадаю я туди, у той онкодиспансер, це 12 год тому назад. Поклали мене на операцію і

помазали мені живіт йодом. А в мене йод визвав алергію. І я на волоску була од смерті. Мене так ото, як-небудь застыбали, тимболіє, шо робив мені операцію такий кандідат та заслужений доктор, той Пуляєв. Одкачали вони мене, все чисто, а видно спішили, щоб я не вмерла і пагано там зашили всередині і через 5 днів я чхнула і в мене там все розлетілося, тошо воно було дуже слабе алергією. Алергія була така, як кропивниця, наче хто посипав кропивою. Та оце ж воно і всередині було і воно вже та шкура була слаба. І воно все чисто розлетілося. І зверху у мене порвався шов і знизу у мене кишки лізуть, кров ллєця, всьо! Ті начали кричать, а це добре шо було з утра. І того Пуляєва, як на гріх, немає. Погукали якогось другого, той шо груди ріже і мине опять в операционну, і зробили мені оперцію. І я лежала 5 днів в реанімації. Лежала та й лежала. Ни туди, ни сюди. Ну а бачиш, погукав додому, забрав лопату, до половини могилу викопала, а далі не дав, забрав лопату і забрав мене додому. Я вже 13 год живу. А він уже, 8 год як нема його і тоже од поганої болячки. Оце я цей сон помню і запомню його скільки житиму. Два рази одной ногой я була там.

№ 29

Записала Ставицька Ярина 08. 2016 в с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл. від Базарної [«детска»], а за чоловіком Кравченко Клавдії Іванівни, 14.11.1923 р. н. Народилась в Малій Маячці [мати К. І. переїхала в м. Маячку з Варшави, коли почалася війна], жила в м. Цюрюпінськ («батько був інструктор райкому партії, жили з євреями, євреї були з вулиці, а ми з двору»). З 1946 р., проживає в с. Архангельське. Сонниками ніколи не користувалася. Дуже хворіє, забуває багато інформації. Ще рік тому до неї приходили ворожити на картах.

1) Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сни людям за гроші, або в приятельській прислузі? До мене приходили.

3) Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снівся сон? В які дні тижня, місяця і року сни вважаються особливо пророчими? – Та буває разнo. Це до цього не касаєця.

Як мертві сняця – дощ буває. Або якщо сусідка (а вона мертва) приходе і забирає жінку, то вона має померти. Оце тоже такий сон.

9) Чи звісно, щоб люди вживали особливих заходів до того, щоб бачити певний сон, який віщує що небудь добре, або щоб не бачити поганого сну. Напр. дивляться вечером в полум'я щоб снівся огонь, який вищує новину. Буває так, приходять [і кажуть] в мене немає дітей, буде в мене дитина? Я загадую сон, есі буде дитина, то [присниться що] найду, куплю, вкраду [інформантка загадує сон сама собі, якщо їй присниться якась з загаданих дій, то відповідь позитивна]. Або найду, або вкраду, це все одно збуваєця. Я жінкі загадувала сон, для неї. Ви хочте там шось сделать комусь і самі загадуйте сон – найду, куплю, dadут. Оце саме главне. Оце разні там сні, а це ісполняєця обов'язательно.

12) В зв'язку з вищесказаним, слід задавати питання як пояснюється сон взагалі – чому бачить людина сні? Чи існує такий погляд, що се душа виходить з тіла, ходить по світі, а потім вертається назад, коли людина прокидається? Просто я вам хочу сказати, що даже не думаєш цього, а воно тобі гоп і приснилося. І воно іногда прямо хароше і ісполняєця, а погане тоже буває що збуваєця. Це в житні всяке буває.

а) От я вам розкажу сон, оце лічно за собою. От у мене чоловік заболів і от мені сниця сон, що приходе медсестра і каже: «Ти прожила з ним 18 год, я забіраю його од тебе». А я наче не буду унижаця, в мене 3 дітей, я не буду унижаця, хай забирає. А тоді як дивлюсь, як іде наче багато людей за ним я не видержую і кричу – Вааааанняяя! І прокидаюсь. І в мене чоловік заболів раком і вмер.

Сні, які згадує внучка (Кравченко Альона, 1976 р.н.) зі слів бабусі Клавдії Іванівни.

б) Сниться сон, жінка колише дитину та приходе до неї мужчіна в плащу у шапкі і пальцем через каляску і оце каже прямо в бік. Це навірно бабушкі снівся, бо оце ж деду рак печені [чоловік Клавдії Іванівни помер від раку печінки]. Так каже больно було, думала, що в мене, а оказуєця.

в) Колись тоже сниця сон, я начебто беру десь каже мені як ринок чи шось таке, каже не помню, наче купляю пальто. І дивлюся красне таке красіве, ну

каже коротке. Я спочатку його беру, а тоді думаю та не, коротке зима, я краще візьму чорне довге. Оце каже цим я подовжила життя, що довше взяла.

Змія – недруг, собака хороша, головне, щоб не кусала, тощо друг теж може вкусить, розумієш. От якщо корова, кінь, головне, щоб не билися.

г) Кому приснився сон перед війною її мамі (Євдокії), я йду по степі, а цей кінь стає на диби. І проходить [час] і війна. І якраз цей період.

№ 30

Записала Ставицька Ярина 08. 2016 в с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл. від Ліховчук [дів. Васіон] Валентини Анатоліївни, 08.12.1956 р. н. (батьки: мама з с. Рутка Кременецького р-ну Тернопільської обл. Батько з Хмельницької обл.). Сонниками ніколи не користувався.

1) Чи існують в даній місцевості спеціалісти, що пояснюють сні людям за гроші, або в приятельській прислужі? – Я якось сама по собі, не знаю чого, бо я знаю скільки робила на фермі прибіжать і: «Ой, Павленчиха, ми тебе так ждемо!», кажу: «Чого?», – «Сон розгадати».

3) Чи прив'язується значіння до того проти якого дня снівся сон? В які дні тижня, місяця і року сні вважаються особливо пророчими? – В п'ятницю до обіду не знає ніколи сон розказувати, нікому. Хай воно собі перебуде і все.

4) Чи надається яке небудь значіння дитячим сном? – Ну а що дітям може приснився? Дітям може приснився ну щось таке дитина спить і плаче. Що як спить і дитина плаче, значить забирають мамку, якщо вона сміється, значить забирають папку.

8) Які пояснення існують для таких снів:

а. Коли сниться, що лізеши на гору, на дерево? – Лізиш – це непагано.

в. Коли сниться вогонь, пожежа, або тліючі дрова? – **Пожар** – скандал; **Солома** горить або звичайна солома – скандал.

г. Коли сниться, що виходиш поміж людей роздягненим? – Гола – це сором, позор, це нехорошо.

д. Коли сниться сире м'ясо?, а також, що їси сире м'ясо? – **М'ясо** – паганство

ж. *Сни про звірів і птиці?* - **Яйця, курі**, ну вобщем **птиця** це – скандал. **Корови** – буває ганяюця корови за тобою чи бики, скотина – це тіки болєзь. **Риба** – це прибиль. **Собаки** – це друзя.

з. *Про воду?* **Вода** – це прибиль: чиста вода, грязна – це болєзь.

д. *Коли сьняться зуби, біль зубів, випадання зубів?* – Як зуби випадають – це дуже пагано, кажуть хтось випаде чи помре. Як ростуть – це харшо. Якщо зуб випав і єсть кров, це хтось кровний випаде, єслі крові не бачила – значить нічого, в рідних нічого не буде.

і. *Про квіти і дерева?* **Дерево, живі цвіти** – погано. У вінку, у фаті – пагано. Бо я знаю, шо перед Тамілою [сестра, що померла] мені снилось, шо вона в білому платті такому і дивилася в зеркало, така вона красіва, то воно трохи чуть-чуть і всьо.

Померлий - на перемену погоди. Якщо сниця, шо покойник гукає, тоже пагано значить він гукає до себе, николи незя обзиваця. Якщо стукає в двері, николи незя одкривать двері. Буває приснилось, ой хтось у двері стукає просинаєшся і біжиш одкрить двері наче хтось пришов. **Обувь** – пара – харашо, а як по одному – це пагано. **Як шось чорне**, може буть попутане, таке як **павутина чи нитки**, чи якісь сетки- це таке пагане, як ото в'язниця, кажуть, тюрма, ну це для мужиків. **Копійки** – сльози.

10) *Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння?* Просто, якщо ти так устанеш подумаєш і воно тобі зразу киниця в очі сон паганий чи хароший. – І як устанеш і чувствуєш, шо такий якийсь сон поганий, то просто кажи «Куди ніч, туди і сон» або кажи «Спиця й сниця», щоб не збулося.

а) Галя Деменчучка приходила до мене перед батьком, як батько ще був живий. Що бачила ну його у чорному. Я кажу: «Галя – це пагане, це на покойника, в чорному». Через пару днів батько помер.

Записала Ставицька Ярина 30.07.2017 в с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл. від Корж Анастасії Віталіївни, 24.10.1991 р. н. Закінчила Херсонський державний університет.

Це Вані снилося. Батько помер, а це, ну спустя год почті. В нього подоконнік і є штора. Стоїть два цвітка і пустий горшок. І йому сниться, шо він (батько) підходе такий одкриває штору, а там листочок лежить. Каже, показує: «Він проріс, нада посадить». І ложе в пустий оцей горшочок і кудась собираєця уходить. А Ваня каже: «Давай я з тобой». А той каже: «Не, тобі ще рано!». І Ваня бистренько-бистренько, щоб вдіться. Вдівається, а батько вже пішов. Він з балкона виглядує, тіпа його нема, а потом в вікно подивився, він вже помахав рукою і всьо! Просинається і дивиться, дійствітельно в цьому горшку єсть листочок із корнями. Ну Ваня його посадив... А я от чесно не помню, у нього після чи до того у нього на роботі обвал був, там де його вагон був. Ваня каже буквально за сікунди він успів.

№ 32

Записала Ставицька Ярина 30.07.2017 в с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл. від Теслі Альони, 10. 03. 1973 р. н. Працює в дитсадку; Ставицької Марини, 23. 02. 1945 р.н.на пенсії.

У мене коли брат помер, він повісився. І видно я сильно плакала. Получається на 40-й день, завтра йому сороковий день відмічать і він приснився мені. Поля вокруг, а на горбику рельси. І ми йдемо по рельсах: папка мій, мамка, я, Ромик (покійний), брата Андрюшу погано помню. Ми йдемо по рельсах, а він впереді вкраю рельсів. Впереді видніється місто чи ворота якісь біленькі, такі прям глиною помазані, ізвістьом, такі білі-білі, а по бокам наче поля, поверх полів наче хмари темні. І ми ідем. Брат підходе каже: «Альона, можна я туди піду, в поля?» А я кажу: «Та не, Рома, оце ж видно вже місто те, нам туди нада йти». Апять: «Альона, ну можна я туди схожу?». Я ж кажу: «Не, ну осьо вже ми близько, осьо видніється». Сонце наче знаєш, видно сонячне це місце. Він каже: «Альона! – отак лице перед лицем – не плач, одпусти мене, мені туди нада!» І я кажу: «Ну ладно йди!». По полю, а поле, наче як вода, під ногами розходяться круги. Він іде по воді і пішов у темноту. Це я так поняла, шо нада не плакати....

Оце як було 9 днів Ромі, ми сиділи, а т. Марина такий сон розказала, але ти краще в неї подзвони запитай, вона детальніше розкаже... Після Роминої смерті, це в теченії буквально неділі снилися мені такі сни. Ну справа в тому, що я не можу пригадати в деталях. Самий перший сон, це мені снилося, я захожу в якусь як оце було старинні таверни. Я заходжу туди, там сидять люди. І я дивлюся за столом три чоловіки кавказької національності. І там було щось пов'язане з пітухом. .. І я не можу вспомнить. Тоді значить другий сон мені сниться такий. Я значить стою десь і дивлюся на захід сонця, там така сильна чорна хмара на півнеба. Я ще подумала чи дощ буде, така сильна хмара велика і повертаюся на схід, а тут друга половина неба, світло, сонячно, ясно і все це півнеба трьохкупольна велика церква.

№ 33

Записала Ставицька Ярина 04.08.2017 в с. Архангельське Високопільського р-ну Херсонської обл. від Гончарук Тетяни, 03. 01. 1968 р. н. Закінчила Херсонський кооперативний технікум.

Як папка тіки помер. Я ж плакала за ним. А він мені сниться і каже: «Не плач за мною, хочеш я тобі покажу, де я тепер?». Я кажу: «Канешно хочу!». Він мене привів на кладбіще. Оце як з ворот заходить, да, з цюї сторони, бо обично ми обходимо так навкруг і там ззаді заходимо. А це нє, як положено через ворота. По цьому ж, по всьому ж кладбіщу пройшли. Отак пройшов, тако став. Не вперед цих могил, не з лиця, а ззаді. Отако рукою махнув і каже дивись, провів над гробами. Открылося почему то тіки два гроба. Його гроб одкрився і так наїскось по діагоналі друг дєтства його лежить і його гроб одкрився. Не гроб, а тако наче він провів рукою і земля знялася, і отако оце яма як їх клали труна одкрита без кришки, нічого не було. І лежать вони обоє однаковісінькі. Не в такому смислі, що вони схожі. А в том смислі, що вони обоє в чорних костюмах, обоє вони темні волоси і отак знаєш що мені запомнилося, чьо я мамі, казала, що японці чи китайці, що оце рівна чорна чьолка, рівно-рівно так обрізана, що один, що другий. Він мені каже: «Отепер я такий».

№ 34

Чернігівська область

Записав Васянович Олександр 11 вересня 2009 р. у с. Смяч Щорського району Чернігівської обл. від Пінчук Ольги Михайлівни, 1929 р. н.

Нам було, що крепка плакалі па хазяїну. Девкі плакалі, пабіваліся. Так людям пріснілася, що каже: Прайшов па вулиці. А вани кажуть: А чаго ж ти, Гріша, не заходіш дадому. А йон каже: Некалі міне, то я не захожу. А перекажуть маім хай передадуть простиню, а то міне мокра. Та жінціна стріла міне і каже. А я ж кажу: Ой, Боже ж мой, я ж две паклала. А тади вмер тут челавек недалеко, так я пашла папітала да в гроб туди передала. Кажу: Передай Гріші простіню. Больш не снілась.

Ще мама міне снілась. Дарма, що сто гадов, да я журілась крапенна, так як всьоравно вана маладая вмерла. У шість недель пашлі ми в церкву, аднеслі панахіду, памянулі. Лягла я спать і думаю: Мамачка, прісніся ж ти міне, щоб я табе пабачіла. Лягла я спать. І ось уже третій год. А я таго ніколи не забуду. Снітца міне. Пріехала машіна і людей багата. І на сей бук, тепер я уже знаю, що там кладбіще у нас. Там стоять дамі. Дамі, дамі. Та машіна развернулася і паехала. Людї тие паехали, а я стаю. Куді ж це міне іті. І дорогі не знаю. Аж тут узявся дедок старенькій. І дедок той старенькій міне за руку веде. І увйов в дом на сей бук, що кладбіще. А там дамі стоять і здоровіє, і маленькіє. І вашлі мі в хату. А так стоять наче баляріни в белому все. А такій полік, кравать у маткі калісь була, і скамеечка. І мая матка сідіть на скамеечці. І двоє маленькіх дітей держіть. І дедок тей на той полік ізлез, а я: Ой, мамачка, а хто ж це вас сюди прівйов. А вана каже: Ацей дедок прівйов. Я уже і начавала. Я таде ізлазіть, а у міне булі дутікі, чобати, я кинулася, аж нема. Дедок тей абув дутікі новенькіє. А міне старенькіє аставів. От вам сон. Я ж яго тухлікі абула, дарма, що старенькі. Думаю: Дарма, я куплю новіє дутікі. Ой, мамачка, я ж вас заберу. Павіскачіла сюди, на сей бук машіну шукать. Стаіть машіна, а куди ж це. На Березнає. Ой, дак не туди ж міне. І я так, панімаєте, верть сюди, уже не найду ні дома, ні маткі. І куди ж міне детца. Он жінціна іде, може я папітаю. Не знаю я дедава адреса, ні тіліхвона, ні номера. Так у дєда бі папітала, так як же міне дабратца. І дома ж не знаю номера, де матка. І я стала серед дорогі. Ой, мамачка, тепер же я

більше вас не пабачу. Я ж не найду вас. Не знаю не дедава адреса, не вашєга. От вам і сон. Так у шість недель міне снілася. Двоє дітей, то у матці маленькіє вмерлі діті, малесенькіє, ще первіє два хлопчікі. Так вана сідить на скамеєчці і держить тих дітей. Так то вана на том сьветє дітей сваїх нянчить. Дєдок не знаю хто. Такій невісокаго росту, як тяпер бачу.

Мая мама як умірала, то перед тем міне пріснілася, шо хату пастроілі. Пастроілі там на гарбді хату. Такая падовж. Так сестре кажу: Довга мама не буде жіть, бо хату строятъ. Як мая сусєдка вмерла, то маєй дочці наснілася, шо на гароді у йє цигани пастроілі хату. Да такая довга.

Мертвій як пріснітца, то на недобрає, на балєзнь.

№ 35

*Записав Васянович Олександр 13 вересня 2009 р. у с. Вороб'їв Ріпкинського р-ну
Чернігівської обл. від Семеняки Євдокії Яківни, 1926 р. н. та Семенюк Уляни
Пилипівни, 1935 р. н.*

Нєльга сільна тужить за мертвім. Як ото ходить і плаче, і плаче, так прівідєніє таке наснітца, шо тєє атвєчає, шо умерло. Кажє: ти вжє в менє так наліла вади, шо весь у ваде купаюся. Крепка ж плакать нєльга. Так мая тьотка Степаніда Петрушінська. У єє ж багата дітей радїлася і мерлі. І велікімі і малимі – усякімі. Дак вана ж усе плакала і плакала. Аж снітца, шо стаїть дом, хата стаїть, і лавкі вкруга і па-пад лавками вади багата і грабкі пливають. Яна вїйшла і сусідкам старим хвалітца: Ой, Устиначка, шо ж це, шо так і так міне снілась. – Стьопачка, не плач. То ж ти наліла їм вади рику целу. Так ана ад тих пор взяла себя в руці і годі плакать.

Дєвчата варажілі на Щадруху. Проті Новага году, я вспомніла, ось ца Дуня Марініна... Проті Новага году замікалі воду, калодяз. А у їх не було, а далека калодязь. Дак яна шо прідумала. Ведро в хаті з вадою. Яна найшла замок. Той замок зацепіла за дужку і спать жє лягла. Лєгла спать і спить. Батька жє живі був. Став. Пашов вади пїть да кажє: Які це дурак замок павесів на ведро? А матка яє кажє: Не чепай, Сашко, не чепай, то дєвка каторая замкнула воду. Так вана паспала, встала – нєшо йой не снілась. Треба ж як замікать, то шось прїказувать:

Замікаю воду проті новага году. Хто пріде каня паіть, той пріде ведро прасіть. Вана ж яго во сне пабачіть. То ж буде яе сужани.

А то ёсть тринадцатаго чісла у последнем месяци грудні – ходіть Андрей. Дак протів Андрея тоже закладалісь дэвкі на сон. “Андрей Первазванни, прісність мене сон перваславни. З кім хочу веку дажівать, таго треба у сне павідать.” Там пріснітца і папросіть коноплі чі льону на варовку.

№ 36

Записав Васянович Олександр 30 червня 2010 р. у с. Мньов Чернігівського р-ну Чернігівської обл. від Лук’яненка Іллі Яковича, 1924 р. н., Лук’яненко Марії Єрмолаївни, 1927 р. н. та Рижой Насті Назарівни, 1922 р. н.

Мертвіе як снятца, то пагана наўерна. Сон як снітца, то ти не думае такога. Таке приснітца, шо ти не думав такога. Сні справжуютсе. І пагание сні всеґди не забудешси, а таки виходить із галаві. А як шось плахеє... Карова як приснітца, то пагане. У нас тут адна вмерла, мая падружка, а я зламала ногу і на витяжци лежала. Так вана мене безперервна снітца, і снітца, і снітца. Де я не є, а вана са мною, са мною, са мною. А таде там, де сільсавет, почта, там, наче, стали якіеьсь. І вана ж мертва, а я ж живая, та тольки такая нещасна. І там щітайте якіеьсь беседи такіе. І мі ходім із єю там. І вана мене бере за руку і хоче весті туди, на могелки. А я як вирвалась ад єе да як пабегла, тильки азирнулася. Не, думаю, я ад тебе втёкла. Азирнулась і ад тих пор прекратила снітца. Вана хатела мене забрать.

Вада снітца – па ваде там брохаеш – тоже паганий сон. Як па чистай ваде, так нечога, а еслі пападеш... У мене ще ціе ноги були здаровіе, а як приснілась, шо угрузла у грязь [показує по коліно], так і всьо. Так і угрузла на сьогоднішній день.

Риба як снітца, то це непогано. Малако тоже непогано снітца.

Калісь мой пагіб син і мене снітца. Так могелкі туди і йду я так, не знаю чаго. А мухи стольки летіть, і перада мною все тие мухі.

Як снітца, шо цвети у хаті, то тоже якась неважний сон. Хата як гарить, дим такий. Тоже паганий сон. Строїть хату, тоже пагана. Коні – паганий сон.

На Андрея варажілі дівки. Не елі, не гаманелі, у закарпелак залазілі і мавчалі. Но я не варажіла, не знаю. Приснітца женіх тагди. Я калісь варажіла. Палезла на пійсч і лежу, а батька бригадірам був. Прішов: Маруша. Я мавчу. – Маруша, шо такеє? Я мавчу. – Шо табе палучилася? Так я: Ой, хатела паваражіть.

№ 37

*Записав Васянович Олександр 4 липня 2010 р. у с. Велика Кошелівка
Ніжинського р-ну Чернігівської обл. від Падалко Олександри Якимівни,
1941 р. н.*

Мертві сняться на дощ. Було встаєш і кажеш: Ой, сьогодні так снились мертві. Тут мигом уже і дощ іде. Мертві не на хороше сняться, на болєзнь. Весілля як сняться – це разгавори. Як рілля виорана – на покойника, але воно не справдовується. Печ своя – своя печаль. Як чужа – то чужа печаль. Як свій колодець – своя неприятность. Стара хата як наснилася, то шось старе виллється. Як пйєвень сняться да ще стоїть на криші, то це пожар. Риба як насниться без голови, то це, не дай Бог, дуже пагано. Це десь буде якась неприятность, аварія якась. А як риба з головою, то це на разгавори якісь. Якщо ловив ти рибу, то шось народиться. На прибиль сняться воші. Як туалет сняться повни-повни, то на прибиль. Менє було якось снилося. Так у дваре тувалет повний-повний, не дойти до його. А от так здорово не определяла, щоб була така прибиль, щоб повно з верхом. Молоко не на хороше сняться. Було каже: Ото надоїла повне ведро молока – якась неприятность. Як маленьки дѣтки сняться, то на болєзнь. Оти маленькі-маленькі дѣтки. Корова по любому може насниться, то на пожар, да особенно як червона. Кінь сняться на болєзнь. А ще як бѣлий. Не так чорний, як бѣлий. Дуже паганий. Як сняться, шо змія кусає, то це така сама змія десь укусить, ужалить. Хоч разговором, хоч делом якимсь. Як ото присниться таке, шо не придумаєш і з ким, і хто, і шо занімаєшся з мужчиною, то це не на хороше. Да ще як ото цілує, це болєзнь. Як наснилося шо вмер, то шось таке завмре. Це не пагано, шось буде поглочено. Процесія похоронна у снє – це пагано. Ще як корогви, то пожар. Як табун коров куди пошов, то там буде і мертвяк. Церква не на хороше сняться.

Як наснитися паганий сон, то я встаю вночі у вакно подивлюся, перехрищусь і кажу: Туди сон, куди ніч. Туди сон, куди ніч. Туди сон, куди ніч. Колись стари люде казали, що субота і неділя були базарні дні, дак розторгують, розпродають сон. А тепер і понеділок базарний день.

№ 38

Записала Уманець Сніжана в 2016 р. в с. Глядин Чернігівського р-ну Чернігівської обл. від Кравченко Катерини Улянівни, 1941 р.н. Інформантка закінчила 7 класів школи, працювала в Донбасі. Коли вийшла заміж, переїхала до Мньюва, що в Чернігівській обл., біля кордону з Білоруссю. Нагороджена орденом «Знак Пошани» за роботу в колгоспі. Зараз на пенсії.

1) Чи існують в вашій місцевості спеціалісти, що пояснюють сні людям за гроші або в приятельській прислузі? Ну тож Галя Лукедянкінa сні адгадувала, дак вана пашла в горад і вмерла, дак я не знаю, нема таких людей. – Але вона була, так? – Була, да вмерла. – А коли? – Забрали єє діті, дак вана вже мо гадов мо чатири, а мо ще да батька вмерла. Не знаю. Уже й хату прадалі. В общом, нема. – А ти коли-небудь до неї зверталася? – Я не зверталась да неї... Не, па-моєму раз і було такеє, що я гаманела, що сніцце. Я табе скажу так. У сні я веру. Залажила я на сон, начевала у Гуті в новий хаті, хазяйка й каже: «Закладайте, дівки, на сон», а ми голля там палілі. Делянку далі на калгосп, дак вирубалі, а тади голля палілі. Ну... сніцце мене, наче у нас там цвіти всегда, де я... у Глядине ж ми булі. Цвіти булі, і тут паявивсе такий хлопець незнакомий, но то був... дед. Андрей. Отаке веліке... І на тие цвіти пашов. Я кричу: «Не рви! Не рви! Не тапчи!». І праснулась. Бо я його не бачила, дак затим я й не вгадала. Ну а це вон забалєв, дак сніцце мене, наче набеглі коні в двор. А я на парозі ж стаю. І адкритий коварат на гарод. Дак я наче пабегла коварата закривать, і щоб нагород коні не пабеглі, глянула – а за варотьми вже дед на вазу седіть і паєхав, я й падумала, що йон умре. На вазу, за... й конь наче адин, і паєхав. Ну а це... заплуталі дєдаву землю тую що я викупіла, ну... Так я ж тамеки так развалнавалася, що пашчи... на галавіху недавольна асталась. А й сніцце міне... наче я в лузі. І в лузі ж там так: то гара, то даліна... Іду наче. Тут на гаре наче дрова нарубанніє лежать. Тут глянула – й сена накошене. І хтось

мене в'явив, що це Сініцев Андрей накасів сена, а то дров нарубав, щоб пуд сена класті, да буде в капіцу гребті. Ну дак ось же бачиш... Дєдава земля, і сена, шум... Ну.

2) *Чи помітна тенденція звертати увагу на сни й запам'ятовувати їх, чи записувати, на поради в яких-небудь будучих подіях?* Записувать не нада, а оце ж ось так як неприємна, сена – то шум. І да батька ж вано касаєцце. Не нада їх записувать, вани в галаве держацце, дак хай кожна старая людіна расказує сваім дєтям. Шо приснілось – дак ти мені па...раскажи, дак я мо адгадаю сама, не нада нам й тие екстрасенси.

3) *Чи прив'язується значення до чого до того проти якого дня снівся сон?* В які дні тижня, місяця і року сни вважаються особливо пророчими? Ой. Цього не знаю. Йон сам калі присніцце, тади й прарочицце. Сон усеґда може присніцце. – І він завжди пророчий? – Усеґда прарочить. А тади я вийшла замуж. Дак думаю... ой. Чи міне жить, чи міне пакінуть. Коля женівсе, міста не було дє жить... Аж сніцце на Белькавци в нас жита (там земля кала речки). Так багата, довга палянка. І оце так: то високе житєчка, то малєє, то високе, то малєє. То добре було мо жить, то пагана, то добре, то пагана. Общум, пиши шо кожна стара людіна умєє сни адгадувать, на свайом веку навчилась. Нехай дєтє абращаюцце да сваїх баб.

4) *Чи надається яке-небудь значіння дитячим снам?* Дєтскіє? Ну дак це ж мене в дєтствє... у дєтствє приснілося, шо я на батька закладала. Іще не замужем була, мо гадов петнадцєть і було. І так як присніцце. А то раз приснілося, наче я стаю в сєнцах і прибєг сабака, мене за руку ухапів. І у мене забалєла рука. – А що значить «закладать»? Це ворожить якось? – Ну, ну так. То ж мене баба тая й загадала. Вона не баба, й тьотка. «Лажусь я спать на новом мєсті, приснісь женіх мене, нєвєсті. З ким вєк вєкавать, таго й в снє павідать.» Заклади й ти на новом мєсті як будєш спать, дак ти й мо ужє не будєш, ой-ой-ой...

5) *Чи подібний сон, що приснився дитині, чоловікові, дівчині або жінці має однакове значіння?* – Шо мужику, шо бабі? – Ну да, або що дитині, що дорослій

людині, дак воно значить однаково або є якась різниця між цим? – Я думаю, аднакава. Я думаю, донька, аднакава, чи внучка.

6) Чи звісні випадки, коли сон окремої людини, що на місцеву думку має пророче значіння, вплинув на поведінку більшої групи людей - сім'ї, сусідів і таке інше. Наприклад, щоб дана група людей утрималась від якого небудь проекту, після того як комусь одному приснився сон, що сей проект слід закинути, або такі подібні випадки? Оой, сон же да грамади не касаєцце. Сон касаєцце лічна таго челавека, каму сніцце. Ну. Грамада – це ж... Хіба буде на грамаду сон сніцце.

7) Які сни вважаються спеціально віщими снами? Ну не знаю, я думаю, так як накашеліцца – то нє, а так як ясна присніцце... Виразна присніцце – значить, йон вєщій.

а. Коли сниться, що лізеш на гору, на дерево? Ой, унучка, мені не снілось таке, шо я на дерева лєзу або на гору. Не знаю. -А от коли сниться, що літаєш високо, або тільки піднімаєшся над землею? Тоже не знаю, внучечка. Но то харашо, як пудімає си вгору. Не вніз.

в. А коли сниться огонь, пожежа або тліючі дрова? То, кажуть, буде лайка. Як сніцце агонь. Із кимсь паспориш.

г. Коли сниться, що виходиш поміж людей роздягненим? То пагана. То пагана.

г.А коли сниться сире м'ясо, а також, що їси сире м'ясо? Не знаю, внучечка. Як же може такеє присніцца, як ми сирого м'яса не ємо.

е. А коли сниться місяць, сонце, зорі, небо? – Не знаю, внучка. – І як месец сніцце, дак не знаєш, да? – Не знаю.

ж. А якщо сни про звірів і птицю? Ну дак... Як звер укусіть – значить, пагана. А як не вкусіть, дак... Кажуть, як присніцце вовк, дак то може бути і наречений. – А про інших якихось тварин нема такого? – Ну бачиш як. Так тварина ж сама не присніцце. Присніцце або рагами напа... уколє карова – то тоже ж пагана. А як карову доїш, малако – то прібиль.

з. А коли сон про воду? Вада – то бєда. Вада сніцце, дак... вада – нєхарашо. Як сніцце, шо ти пабрєла в воду чи паплівла – то пагана.

і. А якщо сніцца сон пра квіти і дерева? Ну квіти й дерева, ну це хороший же сон, бо хороша тая... Ну цвести ж харашо. – А якщо дерева? Ну так і дерева ж харашо.

9) Чи відомо, щоб люди вживали якихось заходів для того, щоб бачити якийсь певний сон, який віщує що-небудь добре, або щоб взагалі, щоб не бачити поганого сну. Наприклад, ну є таке, що дивляться вечером в полум'я щоб снівся огонь, який віщує новину. А у тебе є такий приклад якийсь? Нема.– Нема? А от ти ж казала, що на новам місцє, так це ж мабуть тоже. – Так на новом місцє – то ж нам загадала, щоб варажилі на женіхов. Закладали на сон. Хто присніще. Уже закладі – так щоб не варочалась. На том самом місці лежи й не варочайсь, поки заснеш. –Тобто, нема таких якихось заходів? Нема. Ну, це ж наш сон... Закладають на сон. Й слава якієсь кажуть. Це ж на женіха, так «Приснісь мене, невестци, з ким мене век векавать, того в снє павідать».

10) Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що мають впливати на сонне видіння? Ну не знаю, замовляння є ж, так я от не знаю... Нехай я пашукаю, так чорта там як пашукаю. – Ну замавляння на сон є, да? – Є, да. Закладають на сон у маладіку, па-моєму. Ну. Варожеть на... ну да, закладають на сон. Слава кажуть якієсь там. Уце-цеє запиши, нареченого. Уце точна. І тобі треба легті спать, праказать уце-цеє замовленнє, і не варочацце, на адном місці щоб заснув. Так, я уце тільки адне замовленнє знаю на нареченого, бо нам у Гуті тьотка загадала.– У Гуті? – У Гуті. Гута згарєла. Тут, кала... кала Славутіча. Так асталось там мо три хати. Так ізрабілі нову хату. Дітя малєє було. Я з таваришкаю, так вана родічка той таваришки була. Так вана каже: «Дєвки, лєзьте на пєч». Калиска вісєла... Перед пєччу. Наче вто на палу в нас. Ну і каже, закладайте на сон, бо це нова хата і ми тутєкі не булі, новє мєста. Ну ми заклалі, так от і приснілось минє.

– А можєш щє раз, будь ласка, повторить оцє? – «Лажусь я спать на новам місці, приснісь, минє, невестци, ну, невесті, із ким мене век вскавать, того й в снє павідать». І тади, припиши, не нада, як лажила на сон оцєй, не варочайсе, так і засинай. – А у тебе нема старих рукописних сонників? Нема.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ:

Публікації у фахових виданнях

1. Ставицька Я. В. Маловідомий міжнародний етнологічний проект початку XX століття: співпраця Катерини Грушевської з Лондонським антропологічним інститутом / Я. В. Ставицька // Міфологія і фольклор. – Львів, 2015. – № 1–2. – С. 103–107.
2. Ставицька Я. В. Снотлумачний фольклор в записах Василя Милорадовича / Я. В. Ставицька // Слов'янський світ : щорічник. Вип. 14 / [голов.ред. Скрипник Г. А.] : НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського – К., 2015, С. 220–235.
3. Ставицька Я. В. Концепт душі в українських фольклорних снотумаченнях кінця XIX – початку XX століття / Я. В. Ставицька // Наукові записки. – Тернопіль, 2016. – № 44. – С. 77–81.
4. Ставицька Я. В. Народна онейромантика українців у контексті календарної обрядовості / Я. В. Ставицька // Слов'янський світ : щорічник. Вип. 15 / [голов.ред. Скрипник Г. А.] : НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського – К., 2016, С. 240–251.
5. Ставицька Я. В. Белорусские и украинские народные сонники конца XIX века в сравнительно-исторической перспективе / Я. В. Ставицька // Питанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. – Мінск : Права і эканоміка, 2016. – Вип. 21. – С. 252–255.
6. Ставицька Я. В. Термінологічне поле снотлумачного фольклору / Я. В. Ставицька // Міфологія і фольклор. – 2016. – № 1–2. – С. 39–47.
7. Ставицька Я. В. Снотлумачний наратив в системі фольклорної комунікації / Я. В. Ставицька // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. – К. : Освіта України, 2017. – Випуск 32. – С. 264–277.
8. Ставицька Я. В. Наративна структура та сотеріологічна функція «Сну Богородиці» / Я. В. Ставицька // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – К. : Київський університет, 2017. – Випуск 42. – С. 267–276.
9. Ставицька Я. В. Віщий сон у наративній структурі народної казки //

Слов'янський світ : щорічник. Вип. 16 / [голов.ред. Скрипник Г. А.] : НАНУ, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського – К., 2017, С. 148–172.

10. Ставицька Я. В. Сюжетотворча функція снотлумачення в українській епічній традиції // Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання: зб. навук. прац / Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў ; рэдкал. : Языковіч В. Р. (старш.) [і інш.]. – Мінск : БДУКМ, Мінськ, 2018. – XII. – С. 73–75.

Апробація результатів дослідження. Основна концепція та результати дослідження апробовано в доповідях на Міжнародних та Всеукраїнських конференціях: на IV конференції «Міжнародні Драгомановські читання» (м.Київ, 16 квітня 2015 р.); на Міжнародних наукових конференціях «Науковий потенціал славістики: історичні здобутки та тенденції розвитку» (м. Київ, 21 травня 2015 р.), «Міфи і символи в етнокультурі українців» (м. Київ, 24-25 вересня 2015 р.), «Українська наукова термінологія: творення термінів і їх походження» (м. Київ, 30 жовтня 2015 р.); на Міжнародній науково-практичній конференції «Дев'яті всеукраїнські наукові фольклористичні читання, присвячені професору Лідії Дунаєвській» (м. Київ, 20 травня 2016 р.), Міжнародній науковій конференції «Володимир Гнатюк і його роль у розвитку української національної культури» (м. Тернопіль, 22-23 травня 2016 р.), Міжнародній науковій конференції, що присвячена Дню слов'янської писемності і культури «Глобалізація/ європеїзація і розвиток національних слов'янських культур» (м. Київ, 24 травня 2016 р.), Міжнародній науковій конференції «Сто років академічної славістики в Україні: здобутки і перспективи» (Київ, 24 травня 2018 р.), Науковій конференції «Аўтэнтчны фальклор: праблемы захавання, вывучэння, успрымання» (м. Мінськ, 27-29 квітня 2018 р.); на науково-практичному семінарі молодих вчених відділу української та зарубіжної фольклористики ІМФЕ ім. М. Т. Рильського «Українсько-британський міжнародний проект з вивчення народного сонника: люди, міста, гіпотези та теорії» (м. Київ, 18 квітня 2017 р.).