

Міністерство освіти і науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Інститут філології

На правах рукопису

АНЦИБОР ДАР'Я ВІКТОРІВНА

УДК 398.7'159.963.323

ПАРАДИГМА ОНІРИЧНОГО ФОЛЬКЛОРУ

10.01.07

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук

Науковий керівник
проф., д. філ. наук Росовецький Станіслав Казимирович

Київ – 2015

Зміст

Вступ.....	2
<i>Розділ 1. Історія та методологія дослідження оніричного фольклору.....</i>	<i>10</i>
1.1. Історія дослідження оніричного фольклору.....	10
1.2. Методологія та стан дослідження.....	20
<i>Розділ 2. Оніричний фольклор: специфіка жанрів</i>	<i>36</i>
2.1. Наративний фонд оніричного фольклору.....	36
2.1.1.Наративи про віщі сни.....	45
2.1.2.Наративи з потенційно активним сюжетом.....	50
2.1.3. Сни-кошмари.....	54
2.1.4. Оніромантичні наративи.....	61
2.1.5. Обмирання та наративи про досвід наркозу.....	65
2.1.6. Наративи про сомнамбулізм.....	73
2.2. Ненаративні жанри оніричного фольклору.....	78
2.2.1. Замовлення сну.....	79
2.2.2. Оніричні примовки та їх позавербальний компонент.....	92
2.2.3. Замовляння.....	97
2.2.4. Оніричні дидактичні висловлювання.....	99
<i>Розділ 3. Онірема як структурна одиниця оніричного фольклору.....</i>	<i>110</i>
3.1. Тлумачення vs онірична прикмета: питання жанрової дефініції.....	110
3.2. Онірема як одиниця фольклорної концептосфери.....	116
3.3. Оніремний фонд українського фольклору: компаративний аналіз текстів 1920-х – 2010-х рр.....	133
3.4. Сучасний стан оніричного фольклору: статистична обробка анкетних даних.....	142
3.5. Оніричний наратив у контексті актуального фольклору.....	151
Висновки.....	160
Список використаних джерел.....	164
Список інформантів.....	190
Додатки.....	199

Вступ

Феномен сновидіння з легкої руки З. Фрейда став головним предметом дослідження не одного покоління учених. Проте, як показує огляд тематичної літератури, здебільшого це відбувалося в межах від фізіологічного та психічного до семіотичного й антропологічного контекстів, тривалий час залишаючись поза увагою фольклористів.

Актуальність теми дослідження полягає у відсутності розгорнутого комплексного аналізу різнопланових явищ оніричного фольклору, позаяк ті нечисленні роботи, які до цього часу публікувалися в українському науковому просторі, лише вибірково окреслювали питання віщих снів та снотлумачень, а також обговорювали природу замовлянь на сні, не заглиблюючись в інші оніричні жанри. У зв'язку з цим, нагальними стали проблеми визначення критеріїв та меж жанрів оніричного фольклору, а також проведення ґрунтовного комплексного аналізу на комунікативному, типологічному, статистичному та порівняльно-історичному рівнях.

Онiричним фольклором пропонуємо окреслювати комплекс творів, пов'язаних зі сновидіннями, обмираннями, мареннями та тлумаченнями отриманих таким чином наративів, і відповідного «знання». Такі тексти й акти є невід'ємною частиною повсякденної практики комунікації як у традиційному, так і в модерному суспільстві. Розглядаючи оніричний фольклор як комплекс уявлень про специфічні типи індивідуального візійного досвіду, важливими є не лише акцентуація на дослідженні сучасного народного тлумачення сновидінь та прямому відображенні в них фольклорної картини світу, але й на текстології снів як таких.

Основним **об'єктом дослідження** є записані авторкою тексти всіх визначених у дослідженні жанрів оніричного фольклору та тексти, залучені з архівних фондів та етнографічних збірників.

Предметом дослідження є релевантні ознаки, що формують комплексну модель оніричного фольклору та фонду тлумачних значень зокрема. Таким чином, **метою дисертації** є осмислення та опис наративної й ментальної

своєрідності текстів про сни та даних, отриманих під час обробки відповідей респондентів, що має прокласти шлях до створення частотного словника тлумачних значень.

Досягнення поставленої мети передбачає виконання таких **завдань**:

- розробити й систематизувати парадигму жанрів оніричного фольклору;
- встановивши найбільш розповсюджені концепти-символи, що сняться, проаналізувати їхні значення в контексті фольклорної картини світу;
- застосувати методи статистичної обробки до анкетних показників (зокрема, гендерний аспект, статистична вибірка найпопулярніших онірем та текстів, у яких вони зустрічаються тощо);
- створити на базі анкетних показників модель частотного словника тлумачних значень із використанням етнолінгвістичних та фольклористичних методів декодування найпопулярніших з них;
- розглянути особливості сучасного актуального оніричного фольклору;
- подати пропозиції стосовно термінології на визначення структурних одиниць опрацьованого матеріалу.

Теоретико-методологічну основу дослідження становлять праці представників української та зарубіжної фольклористики, етнології, культурної антропології XIX – XXI століть: А. Балова, П. Богатирьова, О. Бріциної, В. Войта, І. Головахи, Р. Гузія, А. Дандеса, А. Каіволи-Брегенгой, Т. Космеди, Н. Криничної, Е. Кьонгас-Маранди, О. Лабащук, Ю. Лотмана, М. Лур'є, М. Маєрчик, П. Маранди, С. Небжеговської, О. Панченка, Б. Тедлок, С. та М. Толстих, Є. Сафронова Д. Сімонідес, О. Христофорової та інших.

Матеріальною базою стали власні записи, оформленні у вигляді анкет від 100 респондентів, а також дані з етнографічних збірників 1872, 1889 та 1898 років, опубліковані Є. Романовим, М. Нікіфоровським, С. Деруновим, Є. Ляцьким, П. Чубинським, та матеріали з наукових архівних фондів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. За допомогу та доречні вказівки під час роботи в архівних

фондах ІМФЕ висловлюю щирю подяку Г. Довженок та співробітникам фондів.

Методологічною основою дисертації є комплексний підхід до вивчення проблеми оніричного фольклору, що обумовлено актуальними тенденціями в науці початку XXI століття. Під час аналізу наративної та паремійної бази оніричного фольклору застосовуються такі **методи дослідження**, як типологічний, структурно-семіотичний, компаративістський, функціональний (особлива увага приділялася комунікативній та акцентуальній складовим), а також методи етнолінгвістичного картографування та ареального дослідження. Окрім того, беруться до уваги методологічні установки прагматичного та комунікативного підходів у вивченні фольклорних текстів. У даній роботі ці методи було вирішено застосувати при детальній диференціації оніричного фольклору на складові елементи. Під час розробки анкет і збору й опрацювання даних респондентів використовувався основний метод для збору первинної інформації в соціології – опитування, розгалужене на безпосереднє з записом на диктофон та на дистанційне – анкетування, викладене в інтернет-мережу за допомогою сервісу роботи Google docs, а також метод статистичної обробки отриманих даних.

Таким чином, **наукова новизна** полягає не лише в певній унікальності комплексного дослідження оніричного фольклору, що цим самим дає змогу суттєво розширити межі сучасних уявлень про український фольклор, але й у спробі визначити гендерні, локальні й темпоральні особливості оніричної парадигми сучасних українців. Вперше визначаються та інтерпретуються найпоширеніші концептосферні одиниці оніричного фольклору, а також аналізуються транспонування оніричних образів під впливом актуального фольклору.

Практичне значення роботи. Матеріали дисертації можуть бути використані у поглибленому подальшому дослідженні різних аспектів оніричного фольклору, а також як додатковий матеріал для викладання

студентам навчальних закладів, при розробці нормативних і спеціальних курсів для фольклористів, культурних антропологів та етнологів.

Апробація роботи. Основні положення та результати дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри фольклористики Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка та таких Всеукраїнських і міжнародних наукових конференціях: Дев'ятій всеукраїнській науковій конференції молодих учених-філологів «Vivat academia» 14-15 квітня 2011 р. (м. Львів); П'ятих всеукраїнських наукових фольклористичних читаннях, присвячених пам'яті професору Лідії Дунаєвській 13 травня 2011 р. (м. Київ); всеукраїнській науковій конференції за участю молодих учених «Людина і соціум у контексті проблем сучасної філологічної науки» 5 квітня 2012 р. (м. Київ); Десятій всеукраїнській конференції молодих учених-філологів «Vivat academia» 19-20 квітня 2012 р. (м. Львів); Шостих міжнародних фольклористичних читаннях, присвячених професору Лідії Дунаєвській 12 травня 2012 р. (м. Київ); Всеукраїнській науковій конференції «Творча постать Шевченка: традиції дослідження і сучасне прочитання» 12 березня 2013 р. (м. Київ); Третій міжнародній конференції молодих фольклористів «Vernacular expressions and analytic categories» 14-16 травня 2013 р. (м. Тарту, Естонія); Міжнародній науковій конференції «Етнознакові функції культури: мова, література, фольклор» 17 жовтня 2013 р. (м. Київ); Всеукраїнському науково-практичному семінарі «Мова і культура як форми людського буття і свідомості нації» 24 жовтня 2013 р. (м. Київ); міждисциплінарному науковому круглому столі «Шевченкова людина в сьогоденні: пошуки автентичної ідентичності» 10 квітня 2014 р. (м. Київ); Всеукраїнському науково-практичному семінарі «Мова і культура як форми людського буття і свідомості нації» 5 листопада 2014 р. (м. Київ); XV міжнародній школі-конференції «Антропологія влади: фольклорні тексти, соціальні практики» 29 квітня – 5 травня 2015 р. (м. Переславль-Залесський, Російська Федерація); XXXVIII міжнародній заочній науково-практичній конференції «Наукова дискусія: питання філології,

мистецтвознавства і культурології» 9 липня 2015 р. (м. Москва, Російська Федерація).

Структура та обсяг дисертації. Робота складається зі вступу, основної частини, загальних висновків та списку використаних джерел. Основна частина містить три розділи, в яких зосереджується увага навколо того чи іншого питання, висновки.

Перший розділ **«Історія та методологія дослідження оніричного фольклору»** складається з двох підрозділів, в яких подається детальний огляд джерельної бази, доступної з цього питання, а також обґрунтовується вибір специфічних методів для дослідження оніричного фольклору.

У підрозділі 1.1. **«Історія дослідження оніричного фольклору»** подається огляд праць українських та зарубіжних дослідників фольклору, антропології, етнолінгвістики та мовознавства, які у своїх роботах порушували питання приналежності оніричних творів до фольклору, а також символіку тлумачень у традиційній культурі.

У наступному підрозділі 1.2. **«Оніричний фольклор: методологія та текстологія дослідження»** детально обґрунтовується застосування в роботі обраних методів. Надається перевага методам, які успішно зарекомендували себе в етнолінгвістиці та мовознавстві кінця XX – початку XXI століття: картографування, структурно-семіотичний, етнопрагматичний, статистичної обробки. Тут також наголошується, що основним джерелом досліджуваної теми є зібрані авторкою записи та польові матеріали відомих вчених. Частину з них опубліковано у різних виданнях впродовж другої половини XIX – початку XX століття, більшість, проте, знаходиться в архівах ІМФЕ й чекає на видрук.

Другий розділ **«Оніричний фольклор: специфіка жанрів»** складається з двох підрозділів, у яких розкриваються жанрові особливості оніричного фольклору, доводиться необхідність застосування такого широкого терміну на позначення сукупності жанрів, об'єднаних оніричною тематикою, виокремлюються чіткі риси для визначення жанрів, визначається

розмежування фольклорних розповідей про сні та нефольклорних одноразових творів мовленнєвого акту.

У підрозділі 2.1. «Наративний фонд оніричного фольклору» провадиться детальний огляд жанрів, які складають наративну базу оніричного фольклору (кожен з підпунктів є назвою для аналогічного підрозділу в роботі): наративи про найяскравіші сні різної часової віддаленості, наративи про віщі сні, про кошмари, оніромантичні наративи, обмирання разом із наративами про досвід наркозу та клінічної смерті, а також тексти про сомнамбулізм.

У підрозділі 2.2. «Ненаративні жанри оніричного фольклору» подається детальний аналіз різних неоповідних жанрів від замовлення на сон та примовок, до оніричних дидактичних текстів, серед яких залежно від комунікативних ситуацій виділяються прикмети, забобони, приписи, нормативи й повір'я. Кожен із таких текстів передбачає залучення до специфічної поведінково-моделюючої системи. У підрозділі провадиться аналіз як вербальної та акціальної, так і ментальної складової таких текстів.

Розділ 3. «Онیرهма як структурна одиниця оніричного фольклору» складається з шести підрозділів. Досліджуються основні структурні складові снотлумачень – традиційні концепти-символи, що для них пропонуємо термін «онیرهма». Особливу увагу зупинено на логіці тлумачень сновидінь, при цьому за основу беремо концепцію О. Христофорової.

У підрозділі 3.1. «Тлумачення vs онірична прикмета: питання жанрової дефініції» порушується питання про помилкову синонімічність цих понять у науковому інструментарії фольклористів. Виводиться теза про співвіднесення снотлумачень та оніричних прикмет між собою на рівні плану змісту й плану вираження. Це дає підстави усвідомлювати снотлумачення як етноментальну категорію, а оніричні прикмети як їх вербальне вираження.

У підрозділі 3.2. «Онیرهма як одиниця фольклорної концептосфери» вперше у фольклористиці вводиться термін «онیرهма» на позначення комплексу інтерпретацій конкретного образу для подальшого дешифрування з профетичною метою, що спрацьовує залежно від контексту. Проводиться

аналіз внутрішньої складової оніреми, а також синонімічні, антонімічні та омонімічні зв'язки.

У **підрозділі 3.3. «Оніремний фонд українського фольклору: компаративний аналіз текстів 1920-х – 2010-х рр.»** здійснюється ґрунтовне діахронічне порівняння значення онірем, які були отримані в ході сучасного опитування, з тими, які збереглися в архівних фондах ІМФЕ ім. М. Рильського та в стародруках. Розроблені відповідні таблиці з картографуванням та виявленням видозмін чи навпаки стійких фольклорних зон, що дає право говорити про тяглість, варіативність та модифікації сучасної фольклорної традиції.

У **підрозділі 3.4. «Сучасний стан оніричного фольклору: статистична обробка анкетних даних»** детально пояснюються принципи, за якими будувався питальник, виявляється середньостатистична кількість оніричних наративів, які можна отримати від пересічного респондента чоловічої й жіночої статі, пояснюються основні розбіжності в цифрах таблиць, отриманих протягом роботи над відповідями питальника. Для аналізу в межах дослідження було відібрано 65 анкет, отриманих від осіб жіночої статі, та 35 від чоловічої. У підрозділі встановлюються оніреми, які побутують в сучасному просторі найактивніше та тлумачення яких є відомішими загалом в порівнянні з іншими, досліджується різниця, характерна для відповідей в анкетах чоловіків і жінок. Також наводиться аргументація певних відмінностей крізь призму гендерних досліджень.

У **підрозділі 3.5. «Оніричний наратив у контексті актуального фольклору»** досліджуються сучасні записи оніричних наративів, в яких герой перебуває в зоні АТО або зустрічає Путіна. Сні першої категорії в абсолютній більшості представлені як кошмари. Сні другої категорії цікаві тривекторністю постаті Путіна, що перегукується з іншими жанрами актуального фольклору.

У **висновках** дисертаційної роботи подаються відомості про результати проведеного дослідження, окреслюються перспективи подальших студій з

обраної тематики. Підбиваються підсумки роботи, в якій акцентується на способах інтерпретування певних тлумачень снів у межах фольклористичної сфери, запроваджено нову мінімальну концептуальну одиницю – онірему, доведено, що ця одиниця має різні типи зв'язків. В роботі доводиться гіпотеза про ймовірну наявність закованої фольклорної арматури, яка слугує авантекстом в будь-якому снотлумаченні, що реалізується в оніричній прикметі на рівні фольклорного тексту. Після детальних підрахунків отриманих даних виводяться найпопулярніші оніреми, якими є: *мертвий, літати, вода, зуби, риба*.

Список використаних джерел містить вітчизняні та іноземні джерела, які склали теоретичне підґрунтя даного дослідження, та складається з 250 стандартних позицій та 17 позицій архівних джерел.

Розділ 1.

ІСТОРІЯ Й МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ОНІРИЧНОГО ФОЛЬКЛОРУ

1.1. Історія дослідження оніричного фольклору

Людина завжди цікавилася глибинною семантикою снів, сприймаючи їх за послання від вищих сил чи від предків, намагаючись декодувати відповідно до свого культурного кола, переказуючи знакові історії іншим членам соціуму, які також мали допомогти з трактуваннями – у випадку, якщо відчували, що цей сон мав особливе значення для життя конкретної особи чи групи. З плином віків ситуація лишається фактично незмінною. Окрім цього, рефлексії, пов'язані зі сновидіннями, актуалізуються в часи нестабільності, війн, різних історичних зламів, природних катаклізмів, адже саме в снах носії традиції намагаються відшукати способи виходу з таких ситуацій.

Детальне вивчення оніричного фольклору – а саме так вважаємо за необхідне окреслювати комплекс жанрів, пов'язаних зі сновидіннями, обмираннями, мареннями та іншим візійним досвідом, – почалося в Європі ближче до початку ХХ ст. Проте можемо говорити, що сон був предметом дослідження задовго до того, як з'явилася наука фольклористика.

Передісторією наукових досліджень з оніричної тематики стали роботи античних мислителів, які цікавилися снами або в контексті їхнього тлумачення, або самої природи аномального сну. Зокрема, до наших днів дійшли старовинні давньоєгипетські сонники, збережені в папірусі *Chester-Beatty* 1350 р. до н.е., та знайшлася основна частина асирійського сонника, датованого 668–633 рр. до н.е.

У Давній Греції в п'ятитомному рукописі *Oneirocritica* («Огляд снів») Артемідора з Далдіса (ІІ ст. н.е.) було кодифіковано традицію сновидінь, що вже на той момент мала тривалу історію [248, с. 49]. Цю останню працю можна вважати узагальнюючою науковою роботою з дослідження сновидінь. Артемідор враховував думки праці «Про душу» Аристотеля. Згідно з

Аристотелем, гарним тлумачем сновидінь є той, хто може розгледіти навіть найменші подібності. Образи сновидінь можна порівняти з формами, відображеними у воді. Артемідор, як і Аристотель, ставив під сумнів божественну природу походження снів, навіть якщо вони мали профетичний характер. Вчений ділив сни на два розряди: *enhyria*, або сни звичайні, повсякденні, нічого не значущі, та *oneiroi* – віщі сни, які оповідають про ближнє чи далеке майбутнє [235, с. 9–10].

В античності великої уваги приділяли питанню класифікації сновидінь. Класичним зразком таких філософських оніричних дискусій є трактат Цицерона «Про дивинації», в якому він виділяв три типи снів за їхнім походженням: від богів, від безсмертних духів і від духу самого сновидця. Ця типологія за генезою снів була доповнена утилітарно-прагматичними критеріями: сни правдиві й брехливі; ті, що містили чи не містили передбачення; ясні й темні; прямі й алегоричні, які важко піддаються тлумаченню. Вважають, що ці критерії були відомі ще Гомеру. Кожен із описаних таким чином типів мав власну назву, тому греки (а пізніше римляни) володіли детально розробленою термінологією [157, с. 5].

Цікаво, що не лише на візантійських, але й на слов'янських теренах (з великою ймовірністю, що й на теперішніх українських землях) здійснювалися певні записи та існувала рукописна традиція оніромантичної тематики. У *Somnia Danielis* [244] з VII ст. були компіляції зі старих середземноморських джерел, особливо популярних у Візантії, звідки походили більшість старих слов'янських тлумачень снів. Тлумачення складалася за алфавітним принципом, без будь-якої додаткової класифікації. Сучасні дослідники погоджуються, що саме ця книга згодом стала одним із основних джерел західноєвропейського вчення про інтерпретування сновидінь, а роль візантійської культури в європейському снотлумаченні виявилася визначальною для багатьох країн [дательніше 212]. Були й інші книги, арабського та пізніше італійського й німецького походження, популярність яких зроста в часи бароко й романтизму [248, с. 49–50].

Окремою темою для досліджень стала Біблія, в якій, за підрахунками Ж. Ле Гоффа, у Старому заповіті зазначено п'ятдесят два описи сновидінь, у Новому – чотири [92, с. 329–348]. І якщо в класичних старозавітніх текстах, сон сприймався як послання від Бога, як пророцтво, то в добу Середньовіччя, коли християнські догмати вже закріпилися в свідомості людей, сон почав ототожнюватися з уразливістю, незахищеністю від злих духів, що відобразилося й на традиційному культурному рівні: перед сном оберігали себе молитвами, хрестили вікна й двері, закривали всі повні ємності (щоб *нечистий* не зміг зайти в приміщення чи потрапити у воду). Ці практики збереглися на території України й до сьогодні. У цьому ж контексті можна пригадати приказку «Сон – мара, а Бог віра», яка також віддзеркалює поверхове ставлення до того, що сниться, й покладання на Божу поміч.

Чимало згадок про сни збереглося також у пам'ятках давньоруської літератури, що дало підстави Д. Начаєнку виділяти такі типи сновидінь, як: віщий чи містико-пророчий сон; алегоричний публіцистичний; життєво практичний (сон у ролі помічника й порадирика в складні життєві періоди); сон, пов'язаний із впливом істоти демонічного, потойбічного чи божественного світу; сон як вияв гіпертрофованої самосвідомості героя-сновидця, що знаменує поворотний момент у його духовному житті [детальніше 117, с. 97].

На Русі досить популярними були видіння, в яких описувався індивідуальний візійний досвід князів. Класичним прикладом є віщий сон Святослава зі «Слова о полку Ігореві», в якому йому «въ Кієвѣ на горахъ» сниться підготовка до власного похорону. Цей сон є багато в чому схожим зі сном князя Мала з літописця Переяславля Суздальського про загибель його послів-сватів. Їх княгиня Ольга наказала на ладях скинути в яму й закопати. Обидва сни сняться героям не перед подіями, як це зазвичай трапляється, а «повідомляють про те, що вже відбулося, але про що не могли знати ті, кому ці сни сняться» [98, с. 290].

Серед інших відомих пам'яток, у Києво-Печерському патерику подавалися наративи наближених до церкви осіб про Богородицю, яка уві сні приходила до будівничих, прохаючи церкву «взградити собі в Києві», а також до монаха Еразма перед смертю. У Діяннях VII Вселенського Собору фігурує оповідь про царя Костянтина Великого, який, ще будучи язичником, побачив уві сні апостолів Петра й Павла з наказом припинити переслідування християн і повернути отця Сильвестра з вигнання.

Нерідко у віщих снах чи видіннях з'являється блаженний Теодосій, який дає поради, допомагає знайти загублене й виліковує: «А ще оповідають, як один із клироса святої великої соборної церкви Софійської, хворіючи вельми і недугом вогняним палений, трохи-трохи отямившись, молив Бога та святого отця нашого Феодосія про полегшення хвороби. І коли по тому заснув, — побачив блаженного Феодосія, що подає йому свою патерицю, кажучи: "Візьми це і ходи з нею". І той, взявши, почув відступ хвороби й зникнення гарячки. Так і оповідав тим, хто був там, явлення блаженного» [124].

В Іокамовому літописі подається опис віщого сну Гостомисла, «яко из чрева средние дщери его Умилы произрасте древо велико плодовито и покры весь град Великий, от плод же его насысчахуся людие всея земли» [164, с. 110]. Жерці його потрактували так, що «от сынов ея имать наследити ему, и земля угодзится княжением его» [164, с. 110]. Мотив віщого сну, в якому дерево з кроною, покриваючи царство майбутнього сина, проростає з черева жінки, зустрічався в європейському фольклорі й раніше. Сам В. Татіщев наводить паралелі з оповіддю Геродота про діда Кіра, коли Астіаг побачив сон, де з черева його дочки виросла виноградна лоза, що розрослася по всій Азії. Також схожий мотив проростання дерева з великою кроною зафіксований у бретонських казках, пов'язаних з чарівником Мерліном [детальніше 23, с. 466].

У текстах пізнішого часу (XVI-XVII ст.) помічається тенденція до асоціювання неспання з одним із способів шанування Бога на рівні з постом,

молитвами тощо. Схожі уявлення відобразилися і в традиційному народному світогляді, зокрема, в приписах не спати у Великодню ніч.

Із XVII ст. до нас дійшли розмірковування про ставлення до сну Петра Могили. Даючи поради іноку, він відзначав, що тіло необхідно рятувати аскетичним способом життя, а саме: «постомъ, бдѣніемъ и стояніемъ всенощнымъ, низу лежаніемъ, коленимъ преклоненіемъ, всегдашними молитвами, конечнымъ послушаніемъ и глубокимъ смѣреніемъ тѣло умрѣщляя» [156, с. 178]. При цьому «сонъ бо подобіе иматъ смерти, іноку же, спастись хотящему, подобаєть умерети и аки безчувствену ко всѣмъ житейскимъ похотемъ и страстемъ быти, Христови же трезвенно жити, и въ предспѣваніи житіа и разума духовнаго скорымъ и тщательнымъ обрѣстись, якъ же боговидный Іаковъ, спя, лѣствицу видѣ и Богу събесѣдовати снодобися» [156, с. 178]. Таким чином, Петро Могила акцентував не лише на зовнішній тотожності сну та смерті, але й посилався на можливість комунікації з вищими силами крізь сон.

Як бачимо, вже на стадії зародження літератури й письменства сновидіння були важливою темою, а в давньогрецьких та давньоримських трактатах ставали предметом протонаукового дослідження. Одним із перших науковців-дослідників оніричного фольклору, а саме такої мало висвітленої теми, як фольклор про сновид, був угорець Г. фон Гааль. В. Войт у розвідці про цього науковця вказував на надзвичайно цікаві, але не доступні українським науковцям джерела, з яких, імовірно, варто відраховувати зародження науки онірології [248]. Г. фон Гааль, хоч і не аналізував інтерпретацію сновидінь чи загалом їхній переказ, все ж став першим, хто звернув увагу на оповіді про незвичайні речі, які під час сну могли робити сновиди. Його перша праця вийшла друком у 1821 р. угорською мовою, пізніше було здійснено її неповний переклад німецькою в 1823 р. Таким чином, він зробив вагомий внесок у зацікавлення снами серед інших дослідників.

У другій половині XIX ст. вивчення сновидінь на слов'янських теренах почалося з робіт, у яких перекази про сни й народні сонники

виокремлювалися в окремі жанри. Спершу у 1861 р. Номис друкує збірку «Українські приказки, прислів'я і таке інше», де окремою групою зібрав паремії про спання, сон, сновидіння [179, с. 498, 500–501 та ін.]. Перші спроби описати народні знання про тлумачення снів здійснив П. Чубинський, щоправда, подавши всього лише кілька записів у першому томі «Трудів етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський край» (1872) [175, с. 90; 176]. Мине ще майже два десятиліття, і в Білорусі Є. Романов опубліковує «Досвід білоруського народного снотлумачення» (1889), включаючи до збірки 540 тлумачень та даючи коротку характеристику кожному [138].

1891 року в журналі «Жива старовина» виходить друком повноцінна аналітична стаття А. Балова під назвою «Сон і сновидіння в народних віруваннях» [16], яка майже століття лишалася чи не єдиною оглядовою розвідкою зі сновидінь у традиційній культурі на наших теренах. Дослідник, окрім самих снотлумачень (яких нараховується 49) та наративів про «віщі» сни, подав також власну, досить строкату й неоднорідну класифікацію видів сну: кошмар, який «майже всюди вважається справою домовика»; «спокусливі чи гріховні, творені діянням диявола»; «віщі сни, отримані штучно з метою ворожіння»; сни, що наснилися напередодні свята; «віщі» сни, «що трапляються людині рідко», але передбачають подальшу долю чи, «принаймні, важливі перевороти в її житті»; сни релігійні; сни, де «являються людям особи вмерлі, покійники». Особливо цікаво, що А. Балов не проминув згадати й про явище сомнамбулізму, зауважуючи, що «і про лунатиків різноманітних оповідей існує чимало» [16, с. 213]. В статті також подавалися оніричні прикмети (як краще лягати спати, як розташувати ліжко, щоб не снилися кошмари, коли викликати віщий сон) і ворожіння, зокрема, дівочі на судженого. Таким чином, цю статтю можна називати першою повноцінною роботою з аналізу оніричного фольклору, яка вийшла на східнослов'янському просторі.

У 1898 р. в «Етнографічному огляді» вийшли друком аж три «Матеріали для народного снотлумачення» по Вітебській [119], Мінській [104] та

Ярославській губерніях [53]. На той час це були найповніші видання з даного питання, де до самих тлумачень ще додавалися оніричні повір'я. Спосіб подання тлумачень за тематичними групами дослідники з часів Є. Романова лишили незмінним, вирішивши просто доповнити його власними новішими записами. Практично всі публікації будувалися за словниковим принципом, де ліворуч подавався образ, що наснився, а праворуч – його тлумачення.

В українських етнографічних збірниках, що виходили пізніше з кінця ХІХ до початку ХХ ст., описувалися здебільшого святкові ворожіння на сні й тлумачення (які, зокрема, подавали Б. Грінченко [46, с. 15], М. Маркевич [109, с. 20–22, 65–66], В. Милорадович [112, с. 175]). 1909 р. у Львові вийшов третій том зібраних І. Франком «Галицько-руських народних приповідок», у складі якого у формі прикмет подавався сонник [38, с. 177–187]. Цікавий матеріал про різноманітні народні вірування, пов'язані з оніричною тематикою (мандрування душі уві сні; перевертання сплячого тіла відьми, щоб душа не змогла повернутися; хвіст у відьом, що «виростає уві сні» тощо) подавав В. Гнатюк [41, с. 397, 404–405].

В. Милорадович записував на Полтавщині наративи про сні, в яких ввижалася Параскева-П'ятниця [111, с. 380–381], прикмети про сні у новозбудованій хаті, окремі наративи про віщі сні й тлумачення, сні про те, як душить домовик [112, с. 182–183]. Сні, пов'язані з домовиком, також опублікував П. Іванов [74, с. 442–444]. В іншій його розвідці зустрічається чимало записів видінь, у яких з'являється образ Долі [75, с. 355, 366].

Окремо варто згадати і про замовляння, що мали подолати безсоння і дати міцний сон дитині. Такі тексти записувалися багатьма дослідниками по всій території України [200, с. 172–173], [81, с. 172], [54, с. 59, 66–67].

Як бачимо, тривалий час в українській фольклористиці відбувалося накопичення матеріалу, пов'язаного з оніричною тематикою, який дослідники не мали часу ані доладно проаналізувати, ані класифікувати (оскільки займалися цими питаннями побічно).

Інша ситуація була в європейському антропологічному й етнографічному світі. Тут звернення до оніричної тематики активно почало виявлятися в ХІХ – поч. ХХ ст., проте вже не на позиціях описовості, а на докладному аналізі оніричних вірувань. Тоді антропологи та етнографи почали говорити про особливе ставлення до сну серед так званих первісних народів. Програмними в цьому аспекті стали праці Дж. Фрезера [186, с. 135–145], [187, с. 74–79, 317–327], Б. Малиновського [107, с. 329–352, 452–454 тощо], Е. Тайлора [163, с. 18–24, 97–98, 210 і далі], Л. Леві-Брюля [93, с. 36, 44–49], пізніше, з виникненням психоаналітичних теорій, роботи З. Фрейда [188], К. Юнга [207], Е. Фромма [189], Л. Виготського [35, с. 168–175], фольклористів В. Проппа [131, с. 303, 352–353], К. Леві-Строса [94, с. 66–67, 300] та інших.

У ІІ пол. ХІХ ст. побутувала також думка, до якої прийшли антропологи Е. Тайлор та Г. Спенсер, про сновидіння як емпіричну основу, на якій витворилися релігія й теологічні вчення. Ці науковці виводили віру в існування духів і душі від появи померлих у сновидіннях. Е. Тайлор був переконаний, що «дикуни-філософи», спостерігаючи за «людськими образами, що з’являлися у снах та мареннях», витворили своєрідну міфологічну теорію сновидінь, яка спиралася на уявлення про сон як мандрування (відділення від тіла) душі того, хто спить, і про можливість людських душ (і не лише померлих) відвідувати уві сні сплячого [163, с. 150–157]. Таким чином, за Тайлором, сновидіння фактично можна назвати причиною появи культури.

Наведені припущення, як і анімістична теорія Е. Тайлора загалом, піддавалися справедливій критиці. Так, Е. Еванс-Притчард різко висловився з цього приводу: «Якщо ідеї духів і душі виникли через безпомічне резонерство про метеликів, хмарки, сні й транс, то як релігійні вірування змогли пережити тисячоліття й досі мають мільйони цивілізованих людей прихильниками в наші дні?» [206, с. 30]. Французький дослідник Л. Леві-Брюль також не погоджувався з підходами, які пропонували Тайлор та Фрезер, що «дикуни не відрізняють сну та яви». Він вважав мало ймовірним,

що так звані «примітивні народи» не розрізняють суб'єктивні та об'єктивні феномени. Скоріше навпаки: така первісна віра в реальне існування образів, що з'явилися уві сні, може вважатися прикладом «містичної партиципації», яка в осмисленні Леві-Брюля постає як «паралогічна ментальність». Хоча, і це треба підкреслити, незважаючи на різні підходи до даного питання, саме Тайлор був першим ученим, який вказав на значимість феномену сну в розвитку певних уявлень та вірувань.

Важливим кроком у дослідженні сновидінь та витворенні відповідної окремої галузі в антропології стало впровадження ідей функціоналізму, які активно залучав у своїх роботах Б. Малиновський. Він стверджував, що будь-яке вірування, в тому числі й оніричне, повинно розглядатися крізь призму соціального виміру. Новаторством Малиновського було те, що він спробував пояснити сновидіння на всіх рівнях розвитку через «їхню функцію, через ту роль, яку вони відіграють всередині цілісної системи культури, через те, як вони співвідносяться одне з одним у рамках системи, і через те, як дана система співвідноситься з фізичним оточенням» [107, с. 452–453].

Функціональний метод був вдало застосований при аналізі оніричної традиції тубільців Тробріанських островів. Б. Малиновський виокремив особливий клас «стереотипних» сновидінь, побачив вплив культури сновидінь на соціальну структуру їх суспільства й шлюбні відносини. Зокрема, особливо цінними є дослідження антрополога про зв'язок сновидінь і зачаття в уявленнях туземців, які не вбачали причинно-наслідкового зв'язку між статевим актом і вагітністю [напр., 107, с. 350–351]. Ці висновки виявляються дуже актуальними й сьогодні при аналізі багатьох мотивів у чарівних казках, легендах, міфах, звичаєвому праві тощо.

В тогочасній Європі відбувалися серйозні зсуви в науковій парадигмі, на яку сильно вплинув вихід у світ у 1900 р. знаменитої книги «Тлумачення сновидінь» З. Фрейда. Сон стає предметом нових інтерпретацій у науці. Головним новаторством Фрейда було «відкриття смислу сновидінь, які є ключем не лише для самопізнання індивіда, але й для самопізнання культур і

суспільств» [157, с. 7]. З. Фройд неодноразово говорив про те, що найточнішим перекладом його «Тлумачення сновидінь» буде той, коли іноземний психоаналітик підлаштує матеріал персональних сновидінь та асоціацій з рідної йому культури замість сновидінь та асоціацій, які подаються в книзі автором. Автор також наголошував і предметно підтверджував у дослідженнях тезу, виголошену Ференці, що кожна мова формує свою власну мову сновидінь [наприклад, 188, с. 94–95].

Антропологи й фольклористи повинні були б приміряти це твердження на себе, адже тоді можливо уникнути заангажованості й відкритися класифікаціям та асоціаціям представників культур, що вивчаються, а не лише в своїх власних реаліях. Зокрема, цей недолік помічається в працях Б. Малиновського та Дж. Лінкольна, які, як підкреслив С. Соболевський, «не оминули сциєнтичного захоплення своєю епохою, підмінюючи аборигенні класифікації сновидінь власними типологіями» [157, с. 8].

Власне, робота Дж. Лінкольна «Сон у примітивних культурах» [233], що вийшла друком 1935 р., дала поштовх до виникнення окремого розділу – антропології сновидінь. Автор досліджував сновидіння, записані від північноамериканських корінних народів – навахо, меноміні, юма та інших. Лінкольн, підкреслюючи соціальне значення сновидінь та їх тлумачень, витворив теорію снів, що модулюються певною культурою (культурно обумовлених сновидінь). Це «сни культурної моделі» («culture pattern dreams»), що протистоять індивідуальним сновидінням. Йдеться про те, що люди бачать сни в межах тих зразків, які задаються чи встановлюються їх культурою. Ідеї Лінкольна дали поштовх для створення цілого ряду визначних робіт з антропології сновидінь.

На початку ХХ ст. деякі дослідники, зокрема й П. Богатирьов, звертали також увагу на недослідженість снів, які розповідаються у формі казки [24, с. 97]. Питання обрамлення оніричного наративу також перегукувалося і з проблемами подібності оніричних наративів до жанрів казкової прози та порівняння оніричних та казкових мотивів. З. Фройд та Д.-Е. Оппенгайм у

праці «Сни у фольклорі» (1958) були першими, хто почав доводити на практиці необхідність використання символічних репрезентацій у різних жанрах фольклору задля глибшого розуміння символіки сновидінь.

Впливовим противником фройдистської теорії став К.-Г. Юнг, який витворив власну гілку аналітичної психології. В юнгіанській теорії сновидіння сприймається як текст, що містить універсальні образи – архетипи, які є спільними для всього людства. Таким чином, дослідники-прибічники класичного юнгіанства ігнорують культурні відмінності (зокрема в трактуваннях сновидінь конкретних народів) задля виявлення архетипних конструкцій.

На українських теренах ідеї фройдизму та юнгіанства стосовно вивчення сновидінь не мали свого розвитку аж до 80-х рр. XX ст., що пов'язано із зовнішніми причинами. Те саме спіткало новаторську роботу І. Франка «Із секретів поетичної творчості» [185], яка багато в чому випереджала тодішні дослідження психоаналізу створення текстів і стала доступною широкому загалу тільки з виходом 50-томника цього автора. Радянська наука всіляко відхрещувалася й примітивізувала здобутки психоаналітичної школи, тому говорити про своєчасне засвоєння та впровадження цієї теорії на український культурний ґрунт не доводиться. Проте, певні зсуви все ж відбувалися у 20-х рр. XX ст., поки в Україні ще на повну силу не вкоренилися принципи «сталінської фольклористики».

У період роботи в Культурно-історичній комісії ВУАН ідеєю збирати народний сонник захопилася К. Грушевська. У 1925 р. ця харизматична дослідниця в листуванні з В. Кравченком обмовлялася про необхідність збирання снів через програми від Етнографічної комісії. З ініціативи лондонського Антропологічного інституту було розроблено «Програму збирання матеріалів до українського народнього сонника», яку опублікували в журналі «Україна» №1-2 за 1925 рік [129]. Для багатьох польовиків це стало поштовхом до записування тлумачень сновидінь та оповідей про віщі сни.

Питальник був невеликий за обсягом (14 пунктів), проте давав досить чітку картину щодо побутування таких значень, як вогонь, вода, зуби, літати, лізти вгору, голий, м'ясо, сонце, місяць, тварини й дерева. Ставилися питання, коли збуваються сни, чи були випадки, щоб віщий сон якоїсь людини «вплинув на поведінку більшої групи людей» [129, с. 237], чи є практика відплачувати тим, хто вміє розтлумачувати сни; чи однакове значення мають сни у дорослих і дітей; чи звертають увагу на дитячі сни; чому людина бачить сни тощо. Особливо варто відзначити роботу таких збирачів того часу, як М. Ахтирський, І. Сокольник, В. Прус, В. Парасунько, Ю. Сербул, Я. Кобзистий, О. Мочульська, А. Василенко, Л. Шевченко, Л. Ленчевський, У. Бараш.

Окремо подавалася програма збирання матеріалів про завмирання, які активно записувалися Н. Дмитруком [А. XV], С. Терещенковою [165], В. Білим [22]. Нерідко записи видінь зустрічалися також у текстах про чудеса, зокрема в роботах Н. Дмитрука [55; 56; А. XVI]. Оніричні дидактичні тексти та гадання можна відшукати у записах, пов'язаних із календарним циклом (оскільки найпопулярнішими були оніромантичні практики на Андрія, Різдво, Маланки) [напр., А. I, арк. 487–489]. В окремих випадках трапляються записи, на який день сняться віщі сни, це відповіді на запитання про дні тижня питальника [А. XI, арк. 37, 39, 252, 300, 323, 353, 356].

Записувалися також і перекази снів в субкультурах: так, особливого значення снам надавали чумаки [А. XVII, арк. 33], тривалий час знаходячись у дорозі й не маючи змогу дізнатися про ситуацію в сім'ї й громаді. Не оминали увагою й інші етноси, зокрема, єврейський (цікаві дані про тлумачення сновидінь євреями на Коростенщині подав Ш. Поляновський). Трапляються також записи про сомнамбулізм, на жаль, поодинокі, проте однорідні в сюжетному плані, на що вказували ще Г. фон Гааль та А. Балов.

Дані, зібрані за цими програмами, зберігаються в наукових архівних фондах рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології та імені М. Рильського НАН України.

Як бачимо, у першій третині ХХ ст. велася досить активна робота над збиранням фольклорного матеріалу, який міг би дати в майбутньому серйозний ґрунт для створення народного сонника. Проте ідеологічні процеси, які розпочалися в Радянському Союзі в 1930-х рр., звели усі дослідження такого кшталту нанівець. Українська фольклористика повноцінно повернулася до питання сновидінь лише в 1990-х рр. Прірва, яка утворилася за ці роки в нашій науці, й досі відчутна на методологічному, практичному, когнітивному рівнях.

В Україні оніричний фольклор досі лишається лакуною для дослідників. Був певний момент відлиги у 1960-х, коли Н. Присяжнюк почала активно збирати тлумачення сновидінь [127], [128], проте це лише описовий матеріал, який ще потребує детального аналізу. Були також спроби укласти повноцінний народний сонник, остання з яких викристалізувалася у видання, упорядковане М. Дмитренком (2005) [115]. Дослідник подав у передмові вкрай строкату класифікацію, поділяючи сни на сни-каяття, сни-сигналізації хвороб, сни-бажання, сни-прозріння, сни-попередження, сни-пророцтва, сни-жахи, сни вікові та пусті [115, с. 3].

Важливо наголосити, що протягом останнього десятиліття на базі Донецького гуманітарного університету проводилися експедиції на території Верхнього Дону (на жаль, не залучаючи територію України). В результаті були продемонстровані перші спроби ареального картографування локальної снотлумачної традиції Ростовської та Волгоградської областей (зокрема, в дослідженні А. Школдіної [201]). Ймовірно, у майбутньому ці розробки можна залучати при проектуванні та зіставленні карт із сусідніх українських територій (Донеччина, Луганщина, Сумщина).

Серед сучасних дослідників, які зверталися до оніричної тематики, можна назвати І. Головаху, яка цікавилася питанням віщих снів та їх трансмісії [42], [43], Н. Лисюк, яка виокремлює оніричний код фольклорної комунікації [97], М. Красикова, якого зацікавила логіка снотлумачень [87], В. Рички, який досліджував сприйняття сновидінь у Давній Русі [136], Р. Гузія, який дослідив

витоки багатьох оніричних компонентів, пов'язаних зі смертю, на карпатському ґрунті [47], В. Дякова, який вивчає фольклор чудес 1920-х років й побіжно звертає увагу на відповідні видіння й наративи про віщі сни того періоду [61], О. Лабашук, яка в межах дослідження натального наративу неодноразово зверталася до питання тлумачення сновидінь у жінок на різних стадіях вагітності та загалом снів, пов'язаних із материнським чуттям [91]. Опосередковано схожої теми торкається І. Ігнатенко (Колодюк) в статті про ембріологічні уявлення українців [76]. Також здійснюються перспективні дослідження оніричної тематики в контексті танатологічного дискурсу (зокрема, роботи М. Міленіної [110] та О. Наумовської [116]).

1.2. Сучасний оніричний фольклор:

методологія та стан дослідження

О. Христофорова в передмові до своєї монографії «Чаклуни та жертви: антропологія чаклунства в сучасній Росії» зізнавалася, наскільки незвичним відкриттям стала для неї всюдисуща віра в прикмети, дурне око й зурочення не в «полі», а в її «власному просторі – на вулицях Москви, в метро, в університетських коридорах» [190, с. 10]. Дослідниця повністю погоджувалася з Р. Гаттоном, який, детально вивчаючи неоязичництво, першим помітив цю людську особливість, що викристалізувалася в допитливе «*Ну то як, чи діє їхня магія?*» [цит. за: 190, с. 10]. Аналогічні ситуації з проханнями розтлумачити чийсь сон були стандартним завершенням обговорень будь-яких доповідей авторки згаданої роботи. Це наштовхує на думку про специфічне переосмислення ролі дослідника та самого дослідження в очах не лише респондентів з «поля», але й науковців-колег.

Антропологи, лінгвісти та психоаналітики неодноразово зупинялися на опрацюванні двовимірності людського існування. Людина постійно співвідносить себе як із реальним світом, так і символічним – світом речей та знаків, при цьому рівень символічної інтеграції в соціокультурний контекст може відрізнятися. Зокрема, американський культуролог К. Гірц пріоритетним

завданням при аналізі «зовні загадкових виражень соціального» ставив виявлення та роз'яснення значень, оскільки людство безнадійно застрягло в павутинні зітканих власноруч смислів [40, с. 11]. Культуру він пропонував розглядати як певний контекст, в якому можна досліджувати явища суспільного життя й поведінку окремих індивідів, застосовуючи для цього метод «згущеного опису» із залученням дослідницької інтерпретації отриманих значень [40, с. 21]. Фактично можна говорити про подвійне застрягання: як на рівні власної міфотворчості, так і на значеннях, витворених предками, родичами, нащадками, на чому акцентувала увагу О. Христофорова [190, с. 11].

Дж. Франкл у цьому контексті виокремлював людську здатність пристосовуватися до навколишнього світу від тваринної, мотивуючи це тим, що «зовнішній світ, до якого мають пристосовуватися люди, ними й створений і слугує матеріальним втіленням їхньої свідомості» [184, с. 17]. Звідси й постанала теза про фактично єдину відмінність людей від будь-яких інших живих істот, що полягала у житті в світі не лише речей, але й символів. Дж. Франкл пішов далі в абсолютизації цих значень і назвав людину «твариною, яка продукує культуру, орієнтується на символи, використовує їх та ними пригнічується» [184, с. 17]. Дослідники, які відштовхувалися від цих ідей, заклали методологічні основи у вивчення багатьох семантичних явищ культури, зокрема, і в дослідженні оніричного фольклору.

Сучасні тенденції в науці характеризуються не лише прагматичністю та контекстуальністю, але й соціальною обумовленістю. Сновидіння, оніричний текст і подальший його переказ розглядаються як аспекти різних соціальних ролей. Винятком можна назвати американську культурноантропологічну школу «Культура й особистість», яка зосереджувала увагу на ролі сновидінь у становленні особистості, а не на їх культурній специфіці.

Уже в кінці 1940-х – на початку 1950-х рр. антропологи змогли зібрати колекції сновидінь і традиційних снотлумачень, що врешті переросли в комп'ютерні бази даних. Зокрема, такі дані можна знайти на сайтах Асоціації

з вивчення сновидінь (asdreams.org, dreamgate.com тощо) [157, с. 10]. В культурній антропології були також популярні типологічні й статистичні зіставлення снів «західної» й «незахідної» культур (чим займався, зокрема, К. Холл), які швидко зійшли нанівець, не даючи плідних результатів (судячи з усього, проект реалізації компаративного аналізу спільних даних з одного питальника міг би відбутися при подальшому співробітництві Лондонського антропологічного інституту з ВУАН, якби не сумнозвісні події початку 1930-х років у радянській Україні).

За наступне десятиліття вченими здійснювалися спроби квантифікації та кроскультурного кількісного аналізу мотивів сновидінь на основі контент-аналізу. У цей же час активно починають вивчати видіння з позиції теорії зміненого стану свідомості. У 1970-х рр. з'являються структуралістично орієнтовані роботи, в яких здійснювалася спроба порівняння логіки міфів з сюжетною логікою сновидінь [157, с. 11]. Зокрема, 1979 р. вийшла цікава стаття А. Купера «Структура снів» [230].

У цей час у радянській науці набувають популярності ідеї тартусько-московської семіотичної школи, найвідомішим представником якої є Ю. Лотман. Ймовірно, семіотичний підхід до вивчення сновидінь у текстах культури виявився одним із найбільш перспективних у методологічному плані для цілого ряду гуманітарних наук [133, с. 13]. Сновидіння вважається культурно обумовленим. Лотман сприймав сон як «семіотичне дзеркало», в якому «кожен бачить відображення своєї мови. Головна особливість цієї мови – в її величезній невизначеності. Це робить її зручною для передачі константних повідомлень і надзвичайно пристосованою до винайдення нової інформації» [99, с. 124]. Стереотипність образів може обумовлюватися набором уявлень певної культури, який проявлятиметься або в змісті сновидіння, або в процесі його відтворення. Цю думку поділяє відомий дослідник Б. Успенський. Він вважає, що сновидіння підпорядковуються стереотипам міфологічних уявлень, відображаючи засвоєні мотиви й образи, які з'являються, ймовірно, вже в процесі осмислення й семіотичного

оформлення цих образів в оніричний текст [182, с. 32]. Такі сни, за умови їхньої культурної обумовленості й повної відповідності на запити соціальної групи, можуть впливати на культурні процеси й ставати об'єктом для дослідження гуманітарних дисциплін.

Ю. Лотман доводив, що на ранніх стадіях оніричних уявлень сон сприймався як «семіотичне вікно», вихід в інший світ, нереальну реальність. Спершу сновидіння набували сакральності, що слугувало вагомою причиною для утвердження віри в сни як джерело містичних прозрінь, а також у їх профетичність. Пізніше оніричні уявлення трансформувалися із зовнішнього спрямування у внутрішнє. Методологія, розроблена на базі семіотичної теорії Ю. Лотмана, продуктивно використовується сучасними фольклористами та антропологами, зокрема при дослідженні соціокультурних особливостей, міфологічної та лінійної співвіднесеності, текстових характеристик тощо.

У 1980-90-х рр. починається активне міждисциплінарне вивчення сновидінь, зокрема й завдяки журналу «Dreaming», який згуртував цілу групу антропологів, фольклористів, фізіологів, соціологів та інших дослідників сновидіння. Ці науковці вже чітко вирізняють власне сновидіння від його відтворення. Як вказує Б. Тедлок, «сновидінням можна називати особисті ментальні акти, які ніколи не реєструвалися безпосередньо під час їхнього фактичного виникнення, а відтворенням сновидінь є соціальні дії, які можуть бути записані й мають місце після сновидного досвіду» [247, с. 161]. Відома антрополог де-факто пристає на позиції виконавської школи, продовжуючи: «Коли сновидці з певних причин вирішують поділитися досвідом сновидіння, вони вибирають сприятливі час і місце, певну аудиторію і соціальний контекст, спосіб впливу (візуальний чи аудіальний) і форму бесіди чи виконання» [247, с. 161]. Отже, на зміну прийшов метод дослідження сновидінь як комплексного психодинамічного комунікативного акту. Вивчалися принципи трансмісії, бралися до уваги соціальні контексти, дослідники чи не вперше опинялися в ролі суб'єктів фольклору.

Таким чином, у 1990-х рр. і до сьогодні західна культурна антропологія й фольклористика вже відійшли від звичайного методу статистичного аналізу записів, а також від прямого аналізу змісту. Одним із найбільш надійних на сьогодні лишається метод включеного спостереження, коли дослідник сам стає суб'єктом фольклору. Оповідачі взаємодіють в рамках природних комунікативних контекстів, обмінюючись власними розповідями про сни, уявленнями щодо їх значущості, інтерпретаціями символів. Ці дослідження допомагають не лише отримати якісні тексти, зібрані просто в процесі мовлення, але й проаналізувати механізм утворення таких наративів, виокремити межі жанру тощо.

У слов'янській фольклористиці нове зацікавлення феноменом сновидіння розпочалося у 1980-х рр. У межах етнолінгвістичної школи, якою керував Н. Толстий, науковці, поставивши за мету розробити етнолінгвістичний словник «Слов'янські старожитності», неодноразово поверталися до питання народних інтерпретацій сновидінь. Нерідко саме завдяки записам тлумачень певна характеристика описуваного знака отримувала вичерпне пояснення. П'ятитомник «Слов'янські старожитності» (Росія) та «Словник народних стереотипів і символів» (Польща) є фундаментальними програмними словниками, при написанні яких активно долучався матеріал з оніричного фольклору (нерідко – саме з територій українського та білоруського Полісся).

В кінці 1990-х рр. польські етнолінгвісти першими спромоглися видати повноцінний і самостійний науковий доробок з оніричної тематики. Його появі передували ряд статей, в яких С. Небжиговська піднімала питання особливостей локальної оніричної традиції [236], [237], порівнювала усні й письмові сонники [239] та займалася описанням оніричних уявлень про космос [234]. Є. Бартмінський, разом з яким вона працює в річищі етнолінгвістичних студій, у цей же час підготував «Матеріал до народного сонника» [215], який вийшов у багатотомному виданні «Етнолінгвістика» та здійснив аналіз принципів снотлумачення на прикладі польської оніричної традиції [214].

У 1996 р. С. Небжиговська опублікувала монографію «Польський народний сонник» («Polski sennik ludowy»), яка стала першою комплексною роботою з дослідження сучасного оніричного фольклору [235]. Дослідниця виводила поняття «мінімального тексту сонника», який включав у себе образ, що виник уві сні, та його закріплене в традиції тлумачення. Не виключено, що саме ця розвідка була однією з тих, що розпалили такий інтерес у кінці 1990-х років серед російських дослідників.

У російській етнолінгвістиці велику увагу дослідженню снів як семіотичних одиниць приділяв Н. Толстой. У 1993 р. у Москві вийшов перший збірник «Сон – семіотичне вікно» у рамках XXVI Віпперівських читань, в якому було поставлені перші питання дискусії щодо трактування розповідей про сни та самих снів як фольклорних явищ. У ньому ж подавалася програмна стаття Н. Толстого «Слов'янські народні тлумачення сновидінь та їхня міфологічна основа» [171], в якій аналізувалися книжні та народні сонники, основні принципи тлумачень (тотожності, подоби, співзвуччя слів, протилежності, метонімічному чи метафоричному принципу асоціацій), а також механізм народного тлумачення «покійник уві сні – до дощу», «дощ уві сні – до покійника» та значення «риба» із залученням даних народної міфології.

У 1998 р. виходить монографія О. Христофорової «Логіка тлумачень: Фольклор і моделювання поведінки в архаїчних культурах», в якій зверталася увага на принципи побудови та функціонування текстів малих фольклорно-мовленнєвих жанрів. У своєму дослідженні авторка спробувала виявити глибинні причини, які обумовлюють потребу в тлумаченні, й логіку, що визначає формулювання тлумачення, відображаючись у ньому, але не експлікуючись у тексті [192]. О. Христофорова доводить, що така логіка архаїчної людини визначає ставлення до навколишнього світу та її поведінку в ньому крізь призму витлумачення будь-яких подій чи явищ як закодованого в певний спосіб тексту, який має адресанта й адресата. Водночас у цій праці

вперше на одному рівні вживалися поняття тлумачення сновидінь та прикмети.

Цього ж року в Москві відбувся круглий стіл «Сни та марення в народній культурі», результатом якого став збірник статей [154], виданий 2002 року.

Серед найцікавіших робіт з дослідження оніричного фольклору, які виходять за межі традиційно описових, слід звернути увагу на роботи М. Лур'є [102], який, розглядаючи тексти розповідей про сни, вивчає традиційні стратегії та моделі, що визначають сам процес і результат інтерпретації снів. Він був одним із перших у російській фольклористиці, хто почав розробляти оніричний мотивний показник й розробив повну схему традиційного наративу про віщий сон. Структуру оніричних наративів про віщі сни детально розробляла також І. Веселова [28].

Зв'язок смерті та сновидіння на поліському матеріалі став провідною темою дослідження для М. Валенцової [27], яка залучила до аналізу наративи про прихід покійників, символи, які передвіщали смерть, дівочі гадання, а також цілий ряд оніричних прикмет, орієнтованих на те, щоб сон не справдився. Проаналізувавши співвідношення символів і смислів у тлумаченнях з Поліського архіву (наприклад: *на добре сняться* білити хату, гриби, вовк, лисиця, біла корова, щука, вуж), авторка виявила аспекти, що відіграють вирішальну роль у снотлумаченнях: асоціативний, міфологічний та етимологічний.

Схожій тематиці присвячена стаття В. Добровольської. В ній піднімається питання співвідношення того й цього світу в оніричних наративах та повір'ях носіїв традиційної культури, народного визначення сну, перевіряються принципи народних тлумачення сновидінь [58]. Загалом, варто відзначити, що танатологічна тема в оніричному фольклорі є на сьогодні однією з найпопулярніших у роботах учених на східноєвропейських теренах. Сни, які віщують смерть, досліджували литовські [250], польські [235], [228], [238], [231], [224], [240], українські [110], [4], [43] учені.

У статті «Сон і сновидіння в традиційних релігійних практиках» О. Панченко розглядав оніричні наративи, які пов'язані з культовими місцями і заповітами, та наративами, в яких оповідалося про скарги. В обох випадках сон сприймався носієм традиції як «пряма мова потойбічної сили, оскільки інтерпретація сновидіння відбувається в момент його пригадування. Це не просто мова. Це мова-дія: вона вказує, рекомендує, попереджує... Вона сама може слугувати коментарем до повідомлень, які неправильно сприйнялися» [121, с. 23]. Із цих спостережень дослідник робить висновок, що в селянському середовищі взагалі не характерне символічне тлумачення сновидінь. На користь цього твердження він наводить факт про незначну популярність сонників серед носіїв традиційної культури.

Надзвичайно цінною є робота А. Гури, який здійснював записи на території Волинської області, перебуваючи тут у Поліській етнолінгвістичній експедиції. В статті подається великий масив актуальної інформації щодо стану поширення цілого комплексу жанрів оніричного фольклору, зокрема – тлумачення сновидінь. Автор подає в статті передрук рукописного сонника, знайденого в однієї з інформанток, і здійснює його текстологічний аналіз, визначаючи російське першоджерело [49].

У збірнику також подавалися статті, в яких зверталися до сучасного міського оніричного фольклору (оніричні наративи, ворожіння в квартирних умовах, символіка сновидінь) [70], [135], [177]. Окрім наративів про віщі сни та тлумачень, М. Чередникова [196] та С. Толстая [167], мотивна база якого потроху трансформується під впливом сучасних факторів та в умовах поширення в межах певної субкультури, зокрема конфесійної [125], [118].

Іншим цікавим і плідним виявився спільний проект Інституту слов'янознавства РАН та центру академічної юдаїки, у якому були представлені слов'янська та єврейська традиції в порівняльному аспекті щодо сновидінь та видінь (2006) [155].

Окрім статей, присвячених оніричним мотивам у Талмуді та вченнях рабинів різних спрямувань, у збірнику наявні самотутні роботи, в яких

висвітлюється питання взаємовпливів традиційних тлумачень у єврейській та слов'янській традиції за умов спільного існування на одній території [57] (зокрема, оніричні наративи про померлих [3], [142]), розглядається образ чужого для слов'янської сновидної традиції [19].

Нескладно помітити, що сучасний стан дослідження оніричного фольклору на російських теренах можна назвати швидко прогресуючим, чого поки, на жаль, не скажеш про українську фольклористику. Протягом останнього десятиліття в Росії захистилися кілька кандидатських дисертацій, серед яких О. Живиці у 2004 р. [66], Є. Сафронова у 2008 р. [148] та Є. Рабиновича у 2011 р. [134], в яких досліджуються снотлумачення та оніричні наративи, створено першу повну диференціацію розповідей про сні, відкрито нові межі дослідження цього питання, детально розглянуто оніричну культуру Тибету.

Є. Сафронов активно розробляє тему зіставлення сновидінь про померлих із категоріями потойбічного, віщого, чудесного [147], визначає критерії уподібнення цього й того світу в традиційній культурі слов'ян [144], вибудовує типологію померлих як персонажів сучасних оніричних наративів [146], наголошуючи на стійкому нерозривному зв'язку смерті та сну. Сафронов також доводить нерелевантність вживання критерію достовірність/недостовірність щодо оніричних наративів і розширює традиційну опозицію реальність/нереальність, додають ще один компонент, який є необхідним при детальному аналізі текстів сновидінь, – ірреальність [143].

У той час, як до активного вивчення оніричного фольклору взялися на слов'янських теренах, на Заході вже відбувався тривалий процес дрейфування в цій темі. На межі 1990-х і 2000-х рр. фінська дослідниця А. Каівола-Брегенгой випустила ряд статей, в яких піднімалася проблема систематизації та узагальнення оніричних наративів, розроблених на основі зібраного нею матеріалу переважно серед фінів. Її корпус анкетних відповідей показав, що респонденти добре знаються на традиційних тлумаченнях; більшість

респондентів найчастіше оповідали погані віщі сни, аніж гарні. Абсолютна більшість таких снів мали трагічне забарвлення (*les rêves funestes*). Другий тип – сни, які повторюються (підвищуючи інтерес, нерідко – віщі). Третій – правдиві сни, в яких зображуються точні подробиці, які прямо інформують про те, що буде в майбутньому. Останній тип снів – це кошмари. Дослідниця також звертає увагу на важливість домашньої традиції оповідання снів та їхнього пояснення, особливо по жіночій лінії [225]. Ця ж авторка, але вже в іншій статті, відзначала незначне зацікавлення науковців цими жанрами й на Заході [226], що, безперечно, мало місце, за винятком Північної Америки. На нашу думку, в США та Канаді зацікавлення снами ще з кінця 1980-х рр. виходять на новий рівень. Зокрема, завдяки тому, що в 1987 р. Б. Тедлок упорядковує збірку «Сновидіння: антропологічне та психологічне прочитання» («*Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*») [246], яка змогла винести сновидіння як предмет дослідження з маргінесів науки.

В Європі ситуація змінюється наприкінці 2000-х рр. У контексті вивчення регіональної специфіки взаємозв'язку казки з оніричними наративами програмною стала робота угорської дослідниці Ю. Гуляш «Функціонування оніричних наративів у казках» [221]. У цій статті на прикладі угорських казок (ATU 707, 315, 725) виокремлювалися вмонтовані вторинні оніричні наративи з метою комунікації та надання більшої динаміки сюжету. Зв'язком казкових мотивів з жіночими сновидіннями та пошуком архетипів у таких наративах [242] займалася Р. Рауфман. Зокрема, в статті «Сон про Синю Бороду: спорідненість жіночих оніричних наративів та казок» [241] піднімалося питання, яким є «жіночий голос» у казках та які відмінності виявляються при аналізі жіночого оніричного наративу та чоловічої версії казки про Синю Бороду.

Паралельно розвивалися дослідження виникнення й побудови оніричного наративу, якими особливо зацікавилися західні науковці в кінці 2000-х років. У Канаді А. Задра, Д. Болійо-Прево та К. Шарно Сімар, аналізуючи оніричні

тексти у зв'язку з віруваннями в паранормальне, виявили, що основними чинниками, які сприяють появі паранормальних вірувань є «досвід травматичних подій минулого і чутливість до суб'єктивних переживань» [217, с. 150]. У 2014 році в польському збірнику «Сон у культурі» публікується стаття Р. Сулими «Сни в народній культурі». В ній автор говорить, що підвищений інтерес до пророцтв, віщих снів, містики та відповідного попиту на видавничу продукцію такого типу найбільше спостерігається в моменти нестабільності в суспільстві [245, с. 72].

Одним із найменш розроблених, проте дуже перспективних питань у нашій науці є снотлумачення в релігійній та тюремних закритих субкультурах. Ці проблеми піднімали в своїх статтях російські дослідники О. Панченко [122] та О. Єфимова [64]. Нещодавно ця тема набрала нових обертів, особливо в контексті досліджень радянського непідцензурного фольклору. Російські дослідники, отримавши доступ до багатьох архівних джерел, взялися за вивчення специфіки сновидної традиції в ГУЛАГу [126], а саме: переорієнтації традиційних тлумачень в умовах закритого простору та темпоральних умов переказів сновидінь. Інша відома дослідниця радянського фольклору О. Архіпова зайнялася питанням міфологізації Сталіна в сновидіннях ув'язнених [15]. Дослідження такого роду відкривають нові перспективи у вивченні феномену влади та його реалізації на рівні символічних орієнтирів в оніричному фольклорі.

Перебуваючи під постійним тиском політичних та економічних чинників, мотивна та функціональна структури жанрів оніричного фольклору сильно піддаються впливу актуального фольклору. На це вже неодноразово звертали увагу американські дослідники [216], особливо після трагічних подій 11 вересня 2001 року. Е. Гартман та Р. Безіл проаналізували по 20 снів у респондентів: 10 були записаних до подій 11 вересня 2001 року, 10 – після них. Результати показали, що сни після терактів характеризувалися яскравішою уявою й емоційністю, що пояснюється травматичними подіями, які впливають на сни [223].

Такі теми сьогодні стають новим полем для дослідження різних соціальнокультурних, медійних, фольклоротворчих та психологічних явищ. Наразі для українського соціуму вкрай актуальним є дослідження впливів посттравматичного й травматичного синдромів на різні сфери культури, зокрема трансформацій, які відбуваються внаслідок військових дій на Сході України, анексії Криму, постреволюційних переживань, які, безперечно, сильно впливають на творення сучасних наративів не лише оніричної тематики.

Висновки до першого розділу

Таким чином, історія дослідження оніричного фольклору, яка може поділятися на періоди дофройдистський і новітній – постфройдистський, має неоднозначну реалізацію в українській науці. Почавшись із перших на слов'янському ґрунті записів снотлумачень у «Трудах...» П Чубинського, продовжившись дуже плідними зібранням матеріалів у 1920-х рр., серед яких трапляються вартісні аналітичні доповнення від збирачів, українська фольклористика була вимушена на довгі 70 років перервати вивчення цієї теми. Дослідження відродилися у 1990-х, але їх навряд чи можна назвати яскравими та самобутніми. Наразі існує лише кілька поодиноких статей з дослідження віщих снів чи укладання народних сонників, але катастрофічно бракує ґрунтовних аналітичних розвідок фактично по всіх жанрах оніричного фольклору. Можна говорити про відсутність не лише повноцінних студії з оніричного фольклору з застосуванням різноманітних сучасних методик, але й елементарної первісної обробки зібраного ще на початку ХХ століття матеріалу.

Натомість американська антропологічна школа, яскравою представницею якої є Б. Тедлок, активно переосмислює здобутки попередників, давно відмовляючись від стадії статистичного контент-аналізу та пропонуючи застосовувати методи контекстуальної школи з однорівневим спілкуванням збирача та респондента. Такий зсув дає змогу детальніше досліджувати тексти

на рівні інформативного лінгвістичного аналізу безпосереднього процесу нарації, а також розглядати акт тлумачення як психодинамічний міжкультурний соціальний процес. Всі ці тенденції говорять про специфічне накладання сфер інтерв'ювання та розбору снів у культурних антропологів та психоаналітиків.

Тим часом російська фольклористика, активно зрощуючись із культурною антропологією, застосовує інтерпретативний, типологічний, інтегруючий методи та конструктивістський і соціологічний підходи. Помітне зацікавлення оніричними тлумаченнями та наративами, принципами їхнього побутування та структурними особливостями текстів, створенням мотивних показників. У польській науці утворилася самобутня етнолінгвістична школа з центром у Любліні, представники якої звертають увагу на оніричні ментальні конструкти, які об'єднуються в народний сонник, зберігаючи в собі семантичну стабільність в згорнутому вигляді та притаманну носіям традиції систему цінностей.

Історія вивчення оніричного фольклору має вкрай нестабільний розвиток, що особливо помітно на східнослов'янському ґрунті. Дослідження покликане заповнити цю значну лакуну в українській фольклористиці.

Розділ 2.

Специфіка жанрів оніричного фольклору

2.1. Наративний фонд оніричного фольклору

Перш ніж почати говорити про оніричний наратив, потрібно окреслити два важливі моменти: який шлях проходить сновидіння перед тим, як перетворюється в наратив, та які розповіді про сни ми погоджуємося називати фольклорними, а які – одноразовими творами мовленнєвого акту.

Проблемі перетворення сновидіння в текст, а далі з нього в наратив присвятила свою статтю П. Кілрой (2000). Вона звернула увагу на те, що сновидіння за формою є суб'єктивними текстами і що, будучи дискретною одиницею форми, побачене сновидіння логічно зв'язується, і тому може вважатися текстом. Сновидіння саме по собі під час його переживання є досвідом, але не текстом, а текстом стає запам'ятовування, опрацювання цього досвіду (безвідносно того, чи буде він далі піддаватися трансмісії, чи ні) [227, с. 125–128]. Таким чином, сновидіння може обростати текстовими характеристиками тоді, коли перехідний досвід переживання побаченого завершується й усвідомлюється. Проте повноцінним наративом цей текст стає тоді, коли його озвучують.

Використовуючи напрацювання відомого наратолога В. Шміда, спробуємо перевірити наратив на релевантність у межах оніричного дискурсу в фольклорі й накласти на вже озвучену вище теорію П. Кілрой.

В. Шмід запропонував чотирирівневу модель організації розповідного тексту, яка б відповідала двохвалентним значенням термінів «фабула» й «сюжет» (впроваджену Б. Томашевським) або «*histoire*» і «*discourse*» (за Ц. Тодоровом). Ця модель складається з наступних рівнів:

1) *Події* – «абсолютно аморфна сукупність ситуацій, персонажів і дій, що так чи інакше фігурують у розповідному творі (як експліцитно зображені, імпліцитно вказані або логічно мислимі), що піддаються безкінечному просторовому розширенню, безкінечному часовому слідуванню в минуле, безкінечному внутрішньому поділу та безкінечній конкретизації. Іншими

словами – це фіксаційний матеріал, що слугує для наративної обробки» [202, с. 159]. Події формують наступний рівень – історію.

2) *Історія* – «результат смислопороджувального відбору ситуацій, осіб, дій та їх якостей з невичерпної множинності елементів та властивостей подій» [202, с. 159].

3) *Нарація* – наступний рівень організації, в якому, на відміну від історії, конкретизовані елементи даються у штучному порядку, із застосуванням принципу лінеаризації (послідовного відтворення подій, які одночасно відбувалися) та перестановки частин історії.

4) *Презентація нарації* – наративний текст, який «є доступний емпіричному спостереженню», основним прийомом якого є вербалізація, тобто реалізація за допомогою мовних засобів [202, с. 160].

Якщо прикласти цю розробку до розповідей про сни, то *подіями* буде саме сновидіння (яке є суто ментальним процесом, який неможливо перевірити тут-і-зараз), *історією* – сюжетний набір образів і дій, які зберігаються в пам'яті сновидця, *нарацією* – укладання цього набору в певній послідовності, коригування й відшліфування неточностей, які могли втратитися через неповне запам'ятовування сновидіння чи неможливість логічно поєднати якісь його уламки, а *презентацією нарації* буде вербалізоване подання цього сновидіння у вигляді оповіді.

Якщо зіставити ці рівні з перетвореннями, про які говорить П. Кілрой (сновидіння – текст сновидіння – наратив), то отримаємо наступну схему:

Таблиця 1

За В. Шмідом	Події	Історія	Нарація	Презентація нарації
За П. Кілрой	Сновидіння	Текст сновидіння		Наратив

Дослідники від Фрейда і Малкольма до Кілрой і Тедлок неодноразово наголошували: ми можемо опрацьовувати не самі сновидіння, а виключно

оповіді про них, які будуються за тим самим принципом, як і розповіді про реальні події (адже задіяні однакові мозкові процеси). З цього можна зробити два висновки. По-перше, те, що при аналізі ми маємо справу лише з останнім пунктом у наведеній вище таблиці (презентації нарації / наративу на вербальному рівні). По-друге, це означає, що закони побудови оніричної оповіді будуть мало чим відрізнятися від усталеної подачі розповіді про реальні події, які відбулися.

Таким чином, питання про доцільність включення оніричних наративів до оповідної традиції виноситься за дужки. Це стосується не лише наративів про віщі сні, але й оніричних наративів з потенційно активним сюжетом, снів-кошмарів, снів, які повторюються тощо. Кожний із цих жанрів і жанрових конструкцій має свої функції та локально-темпоральний порядок, у якому він найкраще розкривається. Проте, як ми розуміємо, далеко не всі оніричні наративи (як і будь-які інші наративи) стають фольклорними.

У мовленні прийнято виділяти три семіотичних типи тексту: разове повідомлення (яке не відтворюється), фольклор (що відтворюється різними людьми) і поговорі. При цьому поговором буде вважатися той текст, у відношенні до якого та сама особа може виступати в ролі реципієнта лише одноразово. Фольклором у семіотиці називається текст, який функціонально придатний до багаторазового відтворення одному й тому самому реципієнту [137, с. 221].

За К. Чистовим, «разовим» є текст, який створюється абсолютно заново, вперше під час повсякденного спілкування, побутової розмови, необмежений у часі й завчасно заданою програмою, структура якого зазвичай відрізняється більшою чи меншою аморфністю, який не запам'ятовується і не відтворюється вдруге [199, с. 70]. Фольклорний текст, на противагу разовому, на структурному рівні перебуває під контролем традиції.

Як бачимо, певна частина оніричних наративів підпадає в зону перехідних і наближаються до поговору. У число таких Є. Сафронов зараховує тексти сновидінь, які сюжетно «мають комічний характер чи в силу певних

особливостей значимі для групи» [145] (ми їх пропонуємо називати наративами з потенційно активними сюжетами), і вважає, що через свою незвичайність і комічність такі розповіді у межах групи функціонують на рівні з поговорами. На нашу думку, важко не погодитися, що поговір, який «не передбачає глибинних функціональних і контекстних зв'язків із соціальними та культурними системами», живе досить короткий проміжок часу. Проте видається доцільним у таких випадках детальніше аналізувати приклади, оскільки вони підпадають одночасно й під субкультурне покриття. Це означає, що в межах цієї субкультури можливі додаткові зв'язки, які можуть бути непомітними для збирача на перший погляд. Тут бажано прослідкувати тривалість побутування такого наративу, перевіривши його відтворення у межах спільноти за деякий час і дізнавшись детальніше, чи не має такий наратив структурно додаткових внутрішніх маркерів-реагентів для субкультури.

Водночас важко не погодитися з Є. Сафроновим у тому, що «особливе ставлення оповідача до власного сновидіння часто є не лише однією з головних причин його вербалізації, але й умовою для переходу від разового тексту в інший семіотичний тип» [145]. Таке ставлення формується під дією чинників як внутрішньо-, так і позатекстових. До перших варто відносити всі структурно-семантичні особливості наративу, які «апелюють до особистих і/чи соціально значимих цінностей і смислів (наприклад, наявність у сновидінні впізнаваних образів-мотивів, важливих для сновидця персонажів, трансформації знайомого у реальності апперцептивного образу простору тощо)» [145]. Позатекстовими чинниками можуть бути специфічні комунікативні умови, відповідна сприятлива атмосфера в соціально-культурному плані, побутовий чи традиційно-обрядовий контекст тощо.

Як ми побачимо на прикладі наративів про віщі сни, для них характерним є лімінальність, доленосність, співвіднесення їх із подіями, сприятливими для трансмісії / відтворення.

Водночас варто говорити про «внутрішню мотивацію» (термін І. Разумової), прагматику, яка спонукає людину до вербалізації свого сновидіння. Вона може бути або сакральною, і тоді такі сни піддаються символічному тлумаченню, або профанною – це сновидіння, які можна пояснити побутовими чи фізіологічними передумовами (першочергово «порожні» сни у народі). Подальшій трансмісії піддаються якраз наративи першої категорії, адже вони в переважній більшості є структурно стереотипними, контекстуально відповідають вимогам колективу (зادля подальшого поширення) і мають певну культурносмислову базу, яка виводить такий наратив на рівень подальшого обговорення й можливості перетворення з категорії поговору до фольклорного тексту. Наративи другого плану здебільшого потрапляють в категорію разових текстів або поговорів, хоча певний їх відсоток може опинитися в фольклорному полі, проте такі потрапляння навряд чи будуть тривалими в часі.

Одним з інших важливих критеріїв переходу від поговору до фольклору є очікування, які покладаються аудиторією на наратив і, відповідно, їхня реалізація чи спростування під час оповіді.

Як ознаку «разовості» виконання великої кількості оніричних текстів Л. Віртанен вказувала неприкріпленість оніричних наративів до конкретної комунікативної ситуації і можливість загалом бути оповідженими у будь-якому місці й за будь-яких обставин [249]. З цією тезою можна погодитися частково, адже якраз темпоральний аспект у розказуванні сновидінь є визначальним, якщо цей сон гіпотетично претендує на звання віщого або якщо йдеться про кошмар. Як ми пізніше побачимо, ці дві категорії наративів, на відміну від наративів про яскраві сновидіння, тобто наративів з потенційно активним сюжетом, характеризуються досить строгою табуованістю щодо часу вербалізації. Фактично, можна говорити, що «разовим» сновидіння є тоді, коли оповідач свідомо сприймає свій сон як неважливий, не присвоює йому жодних протетичних характеристик, не схильний до віри в забобони

щодо кошмарів. Якщо ж хоча б один із цих критеріїв спрацює, такий наратив має всі шанси вийти з категорії одноразового виконання.

Не варто забувати про ще одну рису будь-яких наративів схожого кшталту. Для того, щоб текст перейшов від разової до не-разової категорії виконання, окрім контекстуальних чинників, такий наратив повинен елементарно зацікавлювати аудиторію. В цьому контексті доцільно також навести цитату з праці Д. Симонідес: «кожна історія, яку оповідач видобуває з власної пам'яті, набирає смислу лише тоді, коли ми розуміємо: для чого, з якою метою і для кого вона розповідається. Її смисл може бути прочитаний лише у зв'язку з ситуацією, яка породила потребу в цій розповіді» [цит. за: 90, с. 39]. Таким чином, як ми переконуємося, однаково важливі як внутрішні текстові чинники, так і позатекстові – контекстуальні, пов'язані з умовами в соціальному середовищі, де і коли розповідався сон.

Для того, щоб текст переріс із рівня поговору до фольклору, він повинен обрости відповідними характеристиками, які супроводжують будь-який фольклорний твір. Перша серед них – варіативність (яка може бути як міжособистісною, коли варіанти тексту оповідаються різними виконавцями, так і індивідуальною, коли варіанти фіксуються від одного виконавця). Б. Путілов у програмній роботі «Фольклор і народна культура» озвучив чіткі критерії поділу разових і не-разових текстів, спираючись на ознаку варіативності: «Текст, який не має паралельних, додаткових, протилежних реалізацій, – це не фольклорний текст» [132, с. 205]. У межах сучасних реалізацій, особливо в інтернет-середовищі, помітно, що ознака варіативності й надалі лишається вкрай важливою для визначення фольклорності певного явища, проте все більшу увагу потрібно звертати на її зв'язок з іншими критеріями.

Ще один «фольклорний» критерій – усність – вже не завжди є релевантним при виявленні диференціації між «разовими» текстами й поговором чи фольклором, адже в більшості випадків всі вони поширюються однаково.

Так само можна констатувати втрату релевантності критерію анонімності, але це стосується тих жанрів фольклорної прози, в яких закладається інтенція поділитися власним досвідом (оніричні наративи, меморати, усні історії, історії про власний досвід тощо).

Іншими двома важливими критеріями визначення фольклорності тексту є його орієнтація на традиційність, а отже, стереотипність. У фольклорі, де, як відзначав С. Росовецький, «самодержавно панує естетичний ефект “упізнавання”» [139, с. 22], наявність цих ознак є запорукою не лише утворення, але й трансмісії, інклюзивності в культуру та, як наслідок, подальшого функціонування такого тексту. Проте додатковою проблемою є досить велика стереотипність разових оніричних текстів, на яку, зокрема, вказує Є. Сафронов, адже вони «також спираються на конкретну традицію, створюються з орієнтацією на певні моделі, в якійсь мірі стереотипні тощо» [145]. Дослідник цілком слушно пропонує розмежовувати традицію «разових» текстів як *мовну* від традиції у фольклорі як традиції текстової трансмісії. Це означає, що якщо «разові» тексти завжди «слідують певним правилам і законам створення тексту, багато в чому спільними як для повсякденного мовлення, так і для фольклору» [145], то для фольклорної традиції характерна передача від найпростіших жанрів до складніших наративів, як це бачимо в неказковій прозі. З цього також можна зробити висновок, що стереотипність «разових» текстів теж пов'язана з мовними конструктами, в той час як у фольклорних текстах вона відбивається на всіх рівнях – від поетики до застосування конкретних образів-реагентів у певній культурі. У цьому ж контексті варто говорити про різні способи упізнаваності – ще однієї ознаки фольклору, яка впливає зі стереотипності й пов'язується з традиційними ментальними конструктами, які повсякчас виринають у фольклорних текстах.

Таким чином, при розмежуванні «разових» текстів від фольклорних основними стають критерії варіативності, стереотипності, установки на традиційність та інклюзивності. Перейдемо тепер до поетапного аналізу наративного фонду оніричного фольклору.

Для початку повернімося до питання термінології. У роботі ми пропонуємо називати будь-який переказ про сновидіння, а також про сомнамбулізм та досвід клінічної смерті, оніричним наративом.

Вживання терміна «наратив» дозволяє уникати жанрових визначень окремого фольклорного тексту чи сюжету, що особливо актуально у тих випадках, коли принципово неможливо атрибутувати фольклорну прозу, яка виконується у «меморатній конвенції» [90, с. 27].

Власне, на це звертав увагу ще Карл фон Сидов у 1934 році. У роботі «Категорії народної прози» він, навмисно уникаючи терміну «жанр», визначив головні категорії на основі функціональних відмінностей. До тих найважливіших, якими ми й зараз послуговуємося, належать «меморат» – суто особисте оповідання власного переживання, і «фабулат» – фабуляризоване, насичене фантазією повідомлення про подію [151, с. 121], зазвичай від третьої особи. Нині в зв'язку з цим, імовірно, для зручності краще розглядати оповідання про сні, поділяючи їх на оніричний меморат та оніричний фабулат залежно від того, ким є оповідач – сновидцем (тобто створює історію від першої особи) або людиною, яка переказує чужий сон (тобто відтворює чийсь текст), що трапляється досить часто. Особливо популярні в цьому плані віщі сні та оніромантичні наративи.

Оніричні наративи відзначаються досить чітко окресленою структурою тексту. Так, інципітом зазвичай стають фрази на кшталт *«мені сьогодні таке снилося»*, *«і сниться мені, що»*, *«одній знайомій наснилося»*, *«бачу я сон»*, *«коли ворожили на Андрія, приснився...»* тощо. Експліцит у таких наративах може звучати так: *«насниться ж таке»*, *«а потім я прокинулася»*, *«а далі не пам'ятаю»*, *«і на наступний день дійсно справдилося»* тощо [7, с. 56]. Саме ці формули обрамлюють оніричний наратив у завершену єдність, відділяючи його від звичайного акту мовлення. Дослідники відзначають високий рівень стереотипності таких текстів [102, с. 27]. Російський науковець М. Лур'є запропонував таку класифікацію оніричних наративів, які найчастіше поширюються:

- 1) сни, в яких сновидець спілкувався з померлими родичами чи знайомими;
- 2) сни, в яких передбачення і приписи промовляються сновидцю сакральними (не завжди достатньо чітко ідентифікованими) персонажами – Христом, Богородицею, святим чи кимсь із померлих предків;
- 3) багато в чому схожі з ними сни-«голоси», які диктують сновидцю якісь дії (наприклад, пошук скарбу);
- 4) сни про відвідини того світу (подібні до т.зв. обмирань);
- 5) сни найрізноманітнішого змісту, які образно передбачають майбутнє, тобто власне віщі;
- 6) як окремий різновид останніх – сни, цілеспрямовано викликані через посередництво спеціальних мантичних дій (календарно чи okazіонально обумовлених «загадувань» на сон) [102, с. 28].

Як бачимо, в основу класифікації покладено поділ за мотивами, а всі перераховані групи, окрім останньої, представляють собою різні типи віщих снів, а останньою групою окремо винесено оніромантичні тексти.

Розуміючи, що найбільш поширеним видом фольклорних сновидінь стають саме віщі сни, ми все ж наполягаємо на необхідності дослідження повної парадигми оніричного наративного фонду. Вважаємо, що здоцільно говорити про такі активно побутуючі види оніричних наративів, як:

1. Наративи про віщі сни.
2. Наративи з потенційно активним сюжетом.
3. Сни-кошмари.
4. Оніромантичні наративи.
5. Обмирання та наративи про досвід наркозу.
6. Наративи про сомнамбулізм.

Записи, здійснювані з початку 2010-х років на теренах України, дають достатньо підстав, аби говорити про активне побутування перших чотирьох видів наративів. Важче, порівняно з наративами про досвід наркозу або клінічної смерті, записуються тексти обмирань. Наративи про сомнамбулізм

стоять на периферії оніричного фольклору, тому мають тенденцію перероджуватися у жанр страшилки.

2.1.1. Наративи про віщі сни

Наративи про віщі сни складають найбільший відсоток оніричних наративів, про які були зібрані певні дані ще у XIX столітті. Цей жанр стоїть на міцному підґрунті тлумачень, які, фактично, завжди можна потенційно розширити до наративного варіанту, якщо виконавець пригадає відповідний приклад з життя свого чи соціальної групи.

Власне, саме до дослідження цього жанру вдавалися і деякі наші фольклористи. Так, І. Головаха відзначала, що, як явище досить популярне у фольклорному середовищі, нерідко сон переказується багато разів і починає функціонувати вже як твір, відомий певній групі людей. Тоді він набуває нової якості й стає складовою репертуару найбільш майстерних виконавців, які використовують його для приваблювання уваги аудиторії [43, с. 198].

Такі сни розповідаються okazіонально, вони не прикріплені жорстко до якихось конкретних обставин, але, як відзначив Є. Сафронов, варто все ж окремо говорити про ті періоди, коли відтворення цього жанру стає особливо актуальним. До таких темпоральних моментів належать небезпечні, перехідні, доленосні для окремої людини чи певної групи людей періоди (іспити, хвороба, смерть, війна, аварія тощо) [141, с. 159]. Ці періоди характеризуються для носіїв фольклорного мислення підвищеною чутливістю, прагненням отримати «міжсвітові підказки», які, зокрема, найкраще прослизують через сновидіння.

Важливою є думка І. Головахи: «Носій фольклорної традиції з самого початку розглядає сон не як реальний процес, що виникає внаслідок вражень від життєвих подій або роздумів, а як сакральний текст, що має розглядатися як провісник майбутньої долі» [43, с. 198]. Будь-який віщий сон несе в собі важливу функцію прогнозу, що найбільше різнить цей жанр з іншими схожими структурно чи тематично жанрами (наприклад, кошмарами). У

мотивних показчиків биличок Зінов'єва мотив передбачення, типовий для наративів про віщі сни, подається під номером ЕП 2 («Сни збуваються: людина бачить «поганий» сон – і стається нещастя; побачене уві сні потім відбувається насправді») [71].

Окрім прогностичної функції, особливістю цього жанру є обов'язкова наявність актуальної для особи або соціальної групи, в якій вона перебуває, інформації, яка потребує дешифрування. На формальному рівні це реалізується у двочленності структури наративу про віщі сни: одна частина – це переказування сновидіння, інша – надання тлумачення значенням, які ми пропонуємо називати оніремами (детальні про це – у розділі III).

Тлумачення ці, як влучно відзначив М. Лур'є [102, с. 29], вербалізовано можуть мати як гіпотетичний характер (у випадку припущень щодо значення сновидіння, якщо воно ще не збулося), так і констатуючий (підтвердження правдивості даних, які надавалися у сновидінні уже після його справдження).

М. Лур'є в максимально повному варіанті поділив віщий сон на такі складові елементи:

а) замальовка життєвої ситуації, яка передувала сну (*«А это платье еще было дома, она его не одевала еще, туды не брала с собой. И я вижу сон...»*);

б) опис побутових умов засипання (*«Дети бегают, а я говорю: “Я сейчас немного прилягу”*»);

в) переказ самого сновидіння, що часто супроводжується вказівкою на психологічний стан під час сну й одразу опісля (*«... И никто меня не слышит, и я не знаю, куда мне деться, и проснулась...»*);

г) якщо сон від початку сприймається як символічний – припущення сновидця про його значення, зроблені після пробудження (*«Я говорю: “Мам, кто-нибудь из наших придет, потому что яйца – это кто-то явится”*»), або тлумачення його третьою особою, як правило, старшого покоління (*«Прихожу... и рассказываю, она говорит: “Ну, что-то тебе на днях будет худое”*»);

г) виконання передбачення;

д) якщо сон від початку не сприймався як віщий – спогад про реакцію подиву з того, що він таким виявився (*«И я когда подошла, когда он лежал, - дак вот я что видела!..»*);

е) констатація (часто досить експресивна) властивості снів «збуватися»: «правильності» сновидіння в даному конкретному випадку (*«Так сбылся сон, что правильное больше нету...»*) і загалом (*«Вот так сны сбываются»*), причому вирази такого плану, особливо в ситуації колективного інтерв'ю, інколи не лише завершують, а й розпочинають оповідь, утворюючи свого роду «теоретичну рамку», де висновок дорівнює вихідному тезису, і розказана історія наче отримує таким чином статус ілюстрації, екземпли [102, с. 29–30].

Інколи ці складові можуть взаємозамінюватися, деякі з них можуть спрощуватися, але завжди має лишатися структурний кістяк у вигляді обов'язкової прив'язки тлумачення сну до реальних подій (та характерна двочленність, без якої цей жанр наративів втрачає головну ознаку профетичності сну).

Дослідник XIX століття Є. Романов відзначав, що білоруси вірять у віщі сни, які будь-коли наснилися, «навіть якщо на їх справдження доведеться три роки чекати» [138, с. 1]. Тогочасні та сучасні записи на українських теренах не можна застосувати як підтверджувальний матеріал щодо такого справдження віщих снів, проте у самі сни вірить більш як три чверті опитаних нами респондентів. Ці цифри збігаються з дослідженням, яке здійснювала Ф. Вігзел у 1989-1990 рр. у різних частинах Російської Федерації: 70% опитаних жінок вірили у віщі сни, серед чоловіків цей показник не перевищував 35%. Аналогічні опитування 77 людей із Великобританії натомість показали, що лише 4% (без гендерної маркованості) вірять, що сни можуть бути віщими, а ще 16% – що сни можуть інформувати про майбутнє, теперішнє, минуле й про особистість самого сновидця [183].

Віщі сни цікаві не лише своєю яскравістю та способом прочитання образу, який наснився. Фактично вони несуть в собі щось на кшталт фольклорного імпульсу, який підштовхує, змушує суб'єкта фольклору оповідати іншим про

цей сон. Певно, саме оцю потенційну кінетичну енергію також варто виділяти як складову сучасних інтерпретацій ролі фольклору та бажання носіїв традиції відтворювати в певним чином маркованій ситуації конкретно ці формули.

Віщі сні, таким чином, гіпотетично належать до найбільш конденсованих жанрів і в міфологічному, якщо підтримувати ідеї, започатковані К.-Г. Юнгом та Е. Фроммом, і в фізичному, і в етнолінгвістичному контекстах. Неабияка популярність цього жанру в порівнянні його з іншими говорить про велику кількість потенційно закладених у ньому подразників, на які й реагує рецептор – суб'єкт фольклору, транслуючи наративи про власні сні іншим людям.

Задля глибшого аналізу спробуємо розглянути такі наративи як елементи розмовної комунікації крізь призму розробленої М. Бахтіним теорії, згідно якої «кожна сфера використання мови створює свої відносно стійкі типи висловлювань – мовленнєві жанри» [18, с. 237]. Дослідження їх прагматики може виявити низку додаткових специфічних особливостей у репродукції тексту. Так, наративи про віщі сні, як уже говорилося, маючи інтенцію на пошук тлумачення та його прив'язку до реальних подій, нерідко оповідають, влітаючи їх у певні темпоральні контексти. Прагматика відтворення тексту в такому разі повністю залежить від ситуації, в якій проголошується текст. Для прикладу можна взяти віщий сон про померлого, який вербалізується на поминках. Такий текст, з одного боку, покликаний підтвердити традиційне уявлення про неминучість долі, ставши частиною нової посмертної біографії (детальніше про це [141]), а з другого – передати актуальні знання, особливо якщо сон наснився вже після смерті людини, і в ньому померлий просить щось зробити для того, аби йому краще жилося на тому світі. Таким чином, прагматика такого тексту може критися як у залученні психотерапевтичної чи фатичної функцій, так і в акціональній та дидактичній. Все це залежатиме від сюжету тексту, сценарного ходу поминок та від особистості суб'єкта фольклору.

Також, говорячи про ситуації відтворення оніричних текстів, маємо дуже чітко розділяти категорії суб'єкта – ким він транслюється – та об'єкта – кому транслюється. Комунікативних ситуацій сприйняття може бути декілька. У першому випадку (I) суб'єкт – сновидець може оповідати такий наратив, як меморат з метою дешифрування відповідних значень, що наснилися, оскільки сам не знає, який варіант потрактування краще обрати (S-). Об'єкт при цьому може бути мало обізнаним із трактуваннями сновидінь (O-), тож на цьому діалог фактично виявиться непродуктивним (0).

При другому варіанті (II) об'єкт може, навпаки, знатися на тлумаченнях сновидінь (O+), тож діалог продовжиться в іншому фреймі, з відповідними подальшими розшифровками значень сновидіння. При цьому суб'єкт, переконавшись в обізнаності об'єкта, може розповісти інший текст для отримання спеціального тлумачення.

У третьому випадку (III) об'єкт, що знається на тлумаченнях (O+), може заглибитися у розмову, навівши відповідні приклади віщих снів з наведеним тлумаченням, які він чув від інших або бачив сам (t+). У цьому випадку перед нами уже ситуація розлогого комунікативного акту з залученням нових актуальних текстів.

У четвертому випадку (IV) суб'єкт після цього може також пригадати якісь тексти, що чув від інших, тож розмова розширюватиметься уже до максимальних параметрів.

Розглянемо тепер випадок, коли суб'єкт-оповідач меморату розуміється на тлумаченнях (S+). У першому варіанті (Ia), якщо об'єкт не знається на дешифруванні снів (O-), є висока ймовірність, що розмова не зійде нанівець, якщо суб'єкт зацікавить цією темою об'єкта й розповість якісь інші протетичні тексти, чим може викликати об'єкта на аналогічні спогади. Якщо ж об'єкт зовсім у такій розмові не зацікавлений, а суб'єкт не може зацікавити його, діалог на цій темі закінчиться (ситуація IIa).

Якщо і суб'єкт (S+), і об'єкт (O+) знаються на тлумаченнях, тоді розмова може також розвиватися по-різному. В одному випадку (IIIa), якщо суб'єкт

просто шукає підтвердження своїм припущенням (як це дуже часто трапляється при переказуванні сновидінь), діалог на цьому завершиться, проте з позитивним результатом (1). В іншому випадку (IVa) обидві сторони можуть почати активний діалог, залучаючи тексти та тлумачення, які чули від інших та які могли спрацювати в їхньому житті, і тоді матимемо найпродуктивніший розгалужений варіант трансмісії оніричних наративів про віщі сні, ілюстрованих при цьому тлумаченнями відповідних значень.

Схематично всі ці випадки можна зобразити таким чином:

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| I. S- / O- / 0. | Ia. S+ / O- / St+ / Ot+ (:) |
| II. S- / O+ / Ot- (варіант :) | IIa. S+ / O- / 0. |
| III. S- / O+ / Ot+. | IIIa. S+ / O+ / 1. |
| IV. S- / O+ / Ot+ / St+ (...) | IVa. S+ / O+ / Ot+ / St+ (...) |

Проте існує й інший варіант розвитку комунікативного акту, коли суб'єкт переповідає не свій власний сон, а текст, який він почув від когось іншого. Тоді ми матимемо справу з фабулатом, що ніяк не позначиться схематично, але інтенційно характер сприйняття та залучення може сильно змінитися, якщо сюжетика сну не пов'язана з самим наратором або з близькими йому людьми. Особа бере більшу участь в обговоренні тоді, коли відчуває, що тема їй цікава чи дотична до її життя та інтересів, тож при аналізі побутування та визначення активності текстів на кшталт наративів про віщі сні треба обов'язково брати до уваги ці нюанси.

2.1.2. Наративи з потенційно активним сюжетом

У межі оніричних наративів з потенційно активними сюжетами пропонується зараховувати тексти-перекази снів від дитинства й шкільних років до найсвіжіших, які тільки-но наснилися оповідачу. Головною особливістю цього жанрового різновиду оніричного фольклору є цікавий, нестандартний сюжет, який слугує фактичним каталізатором, своєрідною потенцією вербалізації наративу.

Однією з основних функцій таких наративів є фатична, оскільки переважна більшість їх виконується задля підтримки розмови або з метою надати їй яскравішого забарвлення чи розваги (що вдало доводила Л. Віртанен у своїх роботах, зокрема [249]). Таким чином, критерії яскравості, легкості запам'ятовування, цікавості стають базисними для вербалізації таких наративів, проте рідко сприяють виходу цього тексту на рівень, вищий за поговор. Це може відбуватися лише у випадку, коли згадані критерії в наративі працюватимуть на максимумі та за умови важливості сюжету для соціальної групи, якій текст оповідався. Саме тому йдеться про потенційно активний сюжет у наративі, який реагує на контекстуальні умови. Для прикладу можна навести такий наратив: *«Яскраво що пам'ятаю (але він давненько був), це типу якась поїздка з Роксоланією, але складом яким ми були в Німеччині в 2010, і летіли, ніби в Лондон... про це ніхто не казав, але всі знали, і пілотом був Одарченко, сидить такий, а поруч Лецинська, а він сміється і каже їй, що ніколи таким не керував, але шось то воно буде... і якось так весело всім. Нічне місто велике. І тут починаємо знижуватись і приземлитись мусили на автозаправку. Чітко пам'ятаю, що побачив у вікно, як відломилися крила літака, коли вони зачепилися об вуличні ліхтарі, але все якось так м'яко і смішно, ну от так ми припаркувались на ту заправку і почали вилазити з літака. Проснувся»* [чол., Анк. 6; пит. 1.2].

Розглянемо детальніше особливості цього наративу. Відомо, що він неодноразово оповідався в межах колективу, про який йшлося уві сні, його сюжетика є цікавою для людей, які задіяні як персонажі в цьому наративі, та для тих, хто з ними знайомий; оповідь жвава, але не перевантажена, тому при цьому сюжет легко запам'ятовується. Таким чином, отримуються критерії, які дають можливість цьому наративу вийти за межі одноразового твору й перебувати у вигляді поговору або навіть повноцінного фольклорного тексту. Вірогідність повторної трансмісії наративу зростає, коли його підхоплюють особи, які також перебувають в одній соціальнокультурній групі зі оповідачем-персонажем власного сновидіння, особливо якщо вони

виступають дійовими особами, залученими в структурну сюжетну канву оповіді.

Наступний наратив також підпадає під категорію не-разових текстів, але головним імпульсом для трансмісії тут стає не сполука цікавого сюжету з близькими персонажами, а сюжетотвірний елемент: *«Якось в дитинстві, влітку, коли була в Карпатах у бабусі і пасла корів, то загубила ланцюжок, він був мені дуже дорогий. Приснилось, що я йду дорогою в стару частину лісу, де насправді ніколи не була, і куди ніхто й не ходить, бо колись там закатували партизанів... але мені не страшно, і ось я бачу яму, в якій маса прикрас із золота та срібла, платини! І якось підсвідомо розумію, що туди потрапляють усі ті речі, які ми губимо. Стараюсь дотягнутись до свого ланцюжка, але не виходить...»* [жін., Анк. 20, пит. 1.3].

Сюжетика цього тексту сильно зближує його з родинними меморатами та демонологічними оповіданнями. Якщо прибрати з тексту лексеми, які корелюють з ірреальним простором сновидіння, то отримаємо, власне, класичний незавершений наратив про дії нечистої сили, початок етіологічної легенди або родинний меморат. Єдина проблема, яка вірогідно стане на заваді активному поширенню обраного наративу, – його незавершеність. Тому долю наративів такого типу в ідеалі варто досліджувати в діяхронії, залучаючи до опитування якнайбільше людей, які чули оригінал виконання, аби перевірити, на якій стадії трансмісії він реально знаходиться.

Третій тип наративів з потенційно активним сюжетом цікавий тим, що, хоч і має ознаки фізіологічного сну, сюжетно привабливий для аудиторії з іншого боку: *«До доктора Хауза прийшли дві мами. У їхніх доньок ламаються кістки, коли діти сплять. Лікар погоджується лікувати малих (...). Потім розвертається і йде (...). Батькам на ходу хтось пояснює, що за півгодини турнір імені Грегорі Хауза, і Грегорі Хауз повинен бути на ньому присутній (...). Турнір. На [Донбас-Арену] (...) виїжджають чуваки на тюнінгованих запорожцях різних кольорів, [а] на цицикилі „чорний вершник” – доктор Хауз (...). Всі волають. Хауза то вкурвлює, він встає на мотоцикл і кричить:*

„Замовкли всі!!!!” Всі на мить замовкають, і знову у захваті починають волати. Хауз харитьсья. Починаються змагання. Кожен з учасників повинен проїхати половину шляху на запорожці, а половину пройти пішки, в кінці шляху нарубати певну кількість дров, розпиляти на дошки дуба і розрізати скальпелем свою куртку. Приз – безкоштовне лікування у Доктора Хауза. Хауза змагання не цікавлять. Він думає про лікування дівчаток (...) Хауз б’є себе по лобі, сідає на цицикиля і жене в клініку (...)», а героїня сновидіння в цей час виторговує собі клатч та сонцезахисні окуляри на Донбас-Арені [жін., Анк. 21; пит. 1.2] (повний текст міститься в додатку 1 під номером А, 1.2).

Сновидіння, поза сумнівами, було навіяне переглядами серіалу «Доктор Хауз», а також, ймовірно, думками про покупки. Проте наратив, який оформився з нього, виявляється особливим з точки зору композиції (як для любителів серіалу чи оригінальних змагань, так і для зацікавлених у локації подій чи нестандартному пуанті). Через це зростає вірогідність його подальшої трансмісії серед більшої кількості людей (оскільки їх число прямо корелює з різними аспектами, які зачіпаються в наративі).

Наративи з потенційно активним сюжетом можуть зближатися у своїй прагматиці та структурному наповненню з жанром небилиць, які нерідко називають різновидом казки. Основною відмінністю небилиць є їхній комізм, побудований на алогізмі та каламбурі [106, с. 259]. Останній приклад якраз демонструє такі характерні вкраплення.

Отже, головною функцією наративів з потенційно активним сюжетом є фатична, що зумовлено бажанням оповідача поділитися цікавою історією, підтримавши чи пожвавивши розмову з іншими учасниками колективу. Такі наративи в більшості випадків належать до разових творів, проте саме сюжетика та персонажність можуть сильно вплинути на слухачів та змусити їх переповідати цей наратив далі. Не останню роль у цьому випадку грає соціокультурний контекст побутування такого твору (соціальна група, як у першому прикладі, наближеність до демонологічних оповідань у другому чи схожість у зацікавленнях – у третьому).

2.1.3. Сни-кошмари

Кошмари (страхіття, жахи) є тією категорією сновидінь, до якої традиційно ставляться з великою обережністю. Їх бояться, але водночас саме такий природний страх і скеровує оповідача на розповідь про те, що наснилося. В такому випадку наративи про страшний сон першочергово покликані виконати психотерапевтичну функцію.

Деякі кошмари можуть виконувати апотропеїчну функцію, при цьому їхня вербалізація у наративах вказує на підсвідому установку, що такий сон ніколи не справдиться, якщо оповідати його в конкретний дозволений час (зазвичай – після дванадцятої чи після другої години дня), *«бо справдиться»*, або якщо перед тим здійснити певні квазімагічні дії, які *«знешкодять»* дію такого сну, серед яких промовляння примовок, виглядання у вікно, виговорення сну на воду тощо (всі ці приклади будуть розглянуті у наступному підрозділі). Ці ж дії допомагають забути страшний сон, стерши його з пам'яті.

Рідше зустрічаються випадки, коли страхіття, що можуть спеціально отримувати додаткове оздоблювання новими подробицями, аби надати ефекту страшилки. Такі сни інколи можна почути в дитячій субкультурі, зокрема в дитячому таборі чи в школі.

Загалом, страшні сни закарбовуються в свідомості носія значно довше, ніж звичайні позитивні сни. Цікаво також відзначити, що більшість респондентів на прохання розповісти якийсь кошмар, розповідали сон, який наснився їм ще в ранні роки і який вони пам'ятають, переказують протягом всього життя, що вже вказує на його активне побутування в якості поговору.

Проаналізувавши наративи, які були одержані протягом анкетування, вдалося помітити певну стереотипну та мотивну однорідність.

Мотив втечі від небезпеки є одним із найчастіше згадуваних в наративах про страхіття: *«Ну, мені снилося, що за мною ман'як якийсь гонеться. Не, хоча щось таке було, що мене хтось на якомусь автомобілі доганяв, хотів задавить... щось таке»* [жін., Анк. 44; пит. 3.2]; *«За мною гнався, здається, з ножем хтось, а я все втікав і втікав»* [чол., Анк. 14; пит. 1.3]. Різновидом

цього мотиву є втеча від тварин: «Я на подвір'ї церкви, на мене біжить великий чорний бик, я перескакую через огорожу, бик вдаряється об огорожу, він оббігає кругом огорожу, я знову через неї перескакую. І так кілька разів» [жін., Анк. 11; пит. 3.2]; «Пам'ятаю лише жахи, ніби за мною часто ганялися крокодили. І що цікаво, дійство відбувалося у моїй же квартирі» [жін., Анк. 23; пит. 1.3].

Мотив утечі часто магнетично тягне за собою дуже популярний мотив спроби вбивства самого сновидця: «як мене мав порвати ман'як в буквальному значенні, я попала у кімнату з ним, та кімната була у моїй старій школі, то була зима і все те починалося на шкільному стадіоні. але потім хтось прийшов і мене врятував. дуже моторошно почувалася після нього, довго навіть коли проснулася» [жін., Анк. 47; пит. 3.2]; «Моя вся сім'я перетворилася у вампірів і я сидів на балконі і дивлюся: вони всі такі до мене тидиж, тидиж - мене схавати хочуть, а я пригнув з балкона» [чол., Анк. 43; пит. 3.2]; «...я з подружкою ходила по школі і що за мною бігав якийсь альбінос, у якого були повністю білі очі. І він мене, пам'ятаю, ніби наздогнав в коридорі і почав душити. Я дивлюся - переді мною ці білі очі і я просинаюся реально від того, що мені дуже важко дихати, хоча я лежала... ну, навіть не на животі лежала. І я прокинулася від того, що мені важко дихати і переді мною ці повністю білі очі» [жін., Анк. 26; пит. 3.2].

У кошмарах часто зустрічається мотив вбивства людей: «Якесь приміщення, людей звідти не випускають і у всіх на очах дівчині відрізають голову» [жін., Анк. 54; пит. 3.2]; «Сниться дуже реалістичний сон, що я когось вбиваю, ховаю тіло і переховуюся від поліції» [жін., Анк. 29; пит. 3.2]; «Ya pam'yatayu kolu meni bylo rokiv 7, meni nasnuvsya son v yakomu ya bachula bagato pavykiv i ce bylo v tomyu paradnomu na pershomu poversi. V tomy sni takozh byly yakis' lyudu i vsim im chomys' vidrizalu golovu. Ya ciogo ne bachula, ale ya znala pro se» [жін., Анк. 3; пит. 1.3]. Примітно, що сни, в яких відрізають голови, більш характерні, ніж ті, в яких убивства чиняться в якийсь інший спосіб. Також можна відзначити, що більшість таких сновидінь

оповідачі бачили в дитячому чи підлітковому віці. Цілком імовірно, що в цьому мотиві віддзеркалюються специфічні коди, накладені в дитячому віці іншими фольклорними жанрами. Єврейська дослідниця Р. Рауфман, розробляючи тему застосування казкотерапії поруч із оніричними наративами, підтверджує важливу роль фольклорних напрацьовувань в інтердисциплінарному діалозі. Так, на прикладі казки «Гансель і Гретель», Р. Рауфман демонструє, як у деяких випадках казки можуть «інтегруватися у спільний культурний репертуар настільки глибоко, що аналіз оніричного наративу стає фактично не можливим без апеляції до змісту казки» [243].

Особливої уваги заслуговують чарівні казки. Мотив, описаний вище, для прикладу, може перегукуватися з тими ж фольклорними центрами, що й у чарівній казці «Кобиляча голова» (І 113 «Свинка – золота щетинка» у мотивному покажчику Ю. Березкіна [21]). Також доцільно нагадати тут, що одним із найбільш розповсюджених видів страт у чарівних казках є відрубання голови (Казка про Лугая, Котигорошко, Про доброго зятя, Дерево до неба, Іванко з королівною одружився та інші). Тому аргументованими з точки зору взаємопроникнень будуть мотивні кореляції наративів про кошмари та чарівних казок.

Інколи, окрім смерті людей, сняться і вбивства тварин: *«Як розрізали тварин пилою,.....а ще дохлі красиві білі і темні коні, в перемішку з людьми»* [жін., Анк. 61; пит. 3.2], але цей мотив не можна вважати поширеним.

Часто оповідачі в страшних снах бачать свою власну смерть: *«Я пам'ятаю, що мене застрелили. І мені було страшно капець як. Там ще ще щось було і в кінцевому результаті мене застрелили»* [чол., Анк. 38; пит. 3.2]; *«що я їхав в поїзді в Київ і не доїхав, бо їхав в третьому вагоні, а дорога зійшла з рельс і всі вагони - фьу. Просто виглядало, що я стою ніби як збоку і їде поїзд, і я знаю, що їду в тому вагоні, і все починає падати»* [чол., Анк. 41; пит. 1.2].

Надзвичайно поширеним є мотив неспроможності рухатися [жін., Анк. 16; пит. 3.3]; [жін., Анк. 53; пит. 3.2]; [жін., Анк. 17; пит. 1.5]; [жін., Анк. №13; пит. 3.2]; [жін., Анк. 29; пит. 1.4].

Багато респондентів мають в своєму оповідному арсеналі наративи про кошмари, які снилися їм у дитинстві. Як показує практика, нерідко, порівняно з цим жахом (інколи найпершим, який взагалі наснився у житті), решта вже перестають бути такими цікавими для оповіді. *Дитячі кошмари* можуть дати дуже цікаве підґрунтя для аналізу, оскільки в таких снах можна віднайти риси, прийшли з чарівних казок чи легенд. Дітям, яким оповідають їх на ніч або співають відповідних пісень, аби приспати, часто можуть снитися модифіковані їхньою уявою схожі сюжети. Для дослідника корисною може виявитися спроба простежити, де це можливо, імовірність такого собі фольклорного онтогенезу та філогенезу.

В цьому аспекті цікаво поглянути на наступний сон: *«це мені було років 4,5, і це був, мабуть, мій перший і дійсно страхітливий сон. Це був єдиний раз, коли я проснувся від жаху. Снилось, що я десь тікав, дуже наляканий, по лісі, ярами.. літом ніби. Потім зірвався з краю прірви, і почав зсуватися до низу, прямо у якусь водойму, на іншому березі побачив якийсь будинок, але знав якось, що його чи обікрали, чи, типу, напали на нього. Занурившись у воду, відкрив очі, і дуже перелякався, бо повсюду навколо мене йшли якісь ноги. Не знаю хто це були, ноги були по коліна у воді, і дуже дивні на вигляд: ніби вони були зліплені з сирії, невипаленої глини, і розкисли у воді. і ці ноги так всюди, ступають, а вода їх розмиває... ну так щось, неясне, але страшно було»* [чол., Анк. 6; пит. 1.3].

На початку XX століття у працях етнопсихолога В. Вундта (таких як «Психологія народів» та «Міф і релігія») активно зазвучали тези про асоціативний зв'язок та активний вплив снів та стану зміненої свідомості на міфи. Дослідник вишукував у міфологічних уявленнях дану дійсність, забарвлену додатковими уявленнями через асоціацію (на зразок дихання – душа – хмара – птаха – небо). Ці ідеї активно підхопилися фольклористами, в першу чергу казкознавцями, зокрема Л. Лайстнером та Ф. фон дер Лайеном, які шукали первісні мотиви міфів і казок у сновидіннях, звертаючись також і до дитячих снів. Вірогідно, натхненний цими ідеями, П. Богатирьов пише

розвідку «Сни у переказі селян і в народній казці», у якій зіставляє структурно й функціонально наративи про сни та казку [24].

Пізніше ці напрацювання дали поштовх до переходу на аналіз позасвідомих рівнів у психоаналітичній школі як З. Фройдом, К.-Г. Юнгом, так і їх учнями.

Певний зв'язок між дитячими снами та казками дійсно можна прослідкувати на образному рівні. Якщо розглянути складові описаного сновидіння та порівняти їх з образами традиційних чарівних казок, можна помітити накладання однакових моделей у цих двох просторах. Так, наприклад, образ лісу уві сні представлений як простір того світу, потойбіччя. У казках та демонологічних наративах цей локус наділений ознаками віддаленості, непрохідності, неосяжності, який зближується з «тим світом» і розуміється як місце існування хазяїна лісу та інших міфологічних істот (русалок тощо), а також простір небуття (разом із морем та горами) [1, с. 97]. Цікаво, що в тлумаченнях віщих снів ліс так само пов'язується зі смертю. В слов'янських обмираннях потойбіччя часто уявляється в образі лісу, по якому йде сновидець, а в слов'янській обрядовості ліс був місцем поховання «заложних» мерців, перш за все дітей. Мотив «відправлення в ліс неугодних дітей» широко відомий у слов'янських казках [1, с. 97]. Яри – це теж простір, маркований як перехідний між світами. І він так само відомий, особливо в українській традиції, похованнями в них самогубців та нехрещених дітей. Таким чином, перед нами розгортається абсолютно традиційний фольклорний сюжет, головний «герой» якого сам ще був дитиною.

Порожній будинок, який стоїть на *іншому* березі річки, дуже нагадує домівку баби Яги. Вода здавна сприймалася як межовий простір, як середовище існування нечистої сили та душ померлих людей [29, с. 386].

Образ глиняних ніг, який перетинається з образом річки, у фольклорній картині світу досить чітко вписується у контекст потойбіччя. В соннику, виданим М. Дмитренком, є запис, що глина сниться на смерть чи труднощі й перешкоди в справах [115, с. 53], що, вірогідно, пов'язано з підземним

місцезнаходженням, а отже, хтонічними характеристиками. Водночас у цьому образі прочитується давнє уявлення про те, що боги-деміурги виліплювали перших людей із глини [113, с. 70–72]. Таким чином, в цьому наративі через дитяче сприйняття віддзеркалюються рудименти антропологічних й етіологічних уявлень.

Варто також відзначити той факт, що наративи про страхіття, особливо якщо вони снилися неодноразово, можуть закінчуватися типовим висновком: варто було знайти причину таких снів (і провести відповідні апотропеїчні дії в реальному житті), як такі сни переставали снитися: *«Мене колись дракони... Це була така машина... Були дракони (це мені було десь 6 років), і я поміняла подушку - і вони зникли. Такі дракони, їх пускали по якихось трубах і я мала напарити чи що – не знаю... і до речі, мені було страшно, я ніколи не додивлялася, але це було десь разів 4-5. Я змінила подушку, і вони мені більше не снилися»* [жін., Анк. 27; пит. 1.5].

Надзвичайно розповсюдженим лейтмотивом у дитячих страхіттях є смерть когось із батьків або її наближення: *«ну оцей типовий дитячий сон про те, що ти пов'язаний ніби пуповиною з матір'ю, але ви обоє - дві кулі такі, ніби гіпсові, у космосі літаєте, і від неї до мене перетікає матерія, я збільшуюся, а вона меншає, в останню мить я лякаюся - вона ж зараз зникне, починаю їй віддавати матерію. і віддаю доти, доки в мене нічого не лишається, і я зараз зникну..! і тоді вона мені вже починає віддавати, і так без кінця»* [чол., Анк. 46; пит. 1.5]; а також [жін., Анк. 26; пит. 1.5], [жін., Анк. 18; пит. 3.2], [жін., Анк. 19; пит. 3.2].

«Оці типові дитячі сни» нерідко повторюються і вже в дорослому житті: *«А! а ще не так давно, перед Святим вечором, снівся сон, страшний дуже, що помер мій батько (йому скоро лише 39 буде), і я прийшов його міряти, а після пішов у сарай робити йому домовину, його ж інструментами. Жах був настільки реалістичним, що, проснувшись, не міг зрозуміти де і хто я, і що це взагалі було. Тої ж ночі моїй мамі снилося що вмер її батько (мій дідусь),*

почали готуватися до похорону, а він почав вставати з труни. Таке от» [чол., Анк. 6; пит. 1.2].

Кошмари часто можуть перейти в категорію віщого сну, тому до всього, що наснилося, ставляться з великою увагою. Сни, в яких випадають зуби, часто згадуються і при опитуванні щодо віщих снів, і щодо страхіть. Така ж ситуація повторюється і зі сном, в якому сниться окривавлена голова (в тлумаченнях семантично споріднена з сирим м'ясом): *«Мені голова снилася з кров'ю якась. Якийсь бред. З вівторка на середу було. У мене на другий день зранку дядько помер» [жін., Анк. 37; пит. 1.2]; «Отакого плану ще снилось років 5 тому, коли бабушка померла. Точно така сама фігня. [Зб.- І на наступний день бабушка померла?] Так» [жін., Анк. 37; пит. 2.2].*

Фактично перед нами віщий сон, причому одна й та сама онірема двічі сигналізувала про смерть родича, але оповідач видає цей текст і на прохання розповісти найяскравіший сон, і на прохання згадати віщий, і на кошмар. Такі дифузні наративи зустрічаються часто, що пояснюється хиткою межею між кошмарами та віщими снами. Як уже наголошувалося, до кошмарів ставляться з не меншою обачністю, ніж до віщих. Будь-який страшний сон, тим більше, якщо він наснився в особливий день, сприймається як гіпотетично віщий. Звідси ж береться обачне ставлення до вербалізації таких наративів та надзвичайно велика кількість апотропіїв, аби уберегтися від справдження сновидіння.

2.1.4. Оніромантичні наративи

Оніромантичні наративи почали фіксуватися дослідниками чи не найпершими з-поміж решти жанрів оніричного фольклору, оскільки вони тісно пов'язані з календарною та родинною обрядовістю (номер ЕП 1 «Передбачення» за мотивним показчиком В. Зинов'єва [71]). В цих наративах поетапно описується ворожіння на снах та умови правильного їх проведення. Класичні приклади таких наративів оповідають про ворожіння на *Катерини*,

Андрія, Різдво, Маланки, Водохреща, з четверга на п'ятницю, коли сплять на новому місці та на молодик. При цьому варто зазначити, що всі ці дні й локуси у традиційній культурі маркуються як лімінальні. Зимові свята (від Андрія до Водохреща) традиційно були привабливими для ворожінь на долю, особливо це стосувалося незаміжніх дівчат, які головною своєю метою бачили заміжжя. Це й зумовлює гендерну специфіку поширення оніромантичних практик та, відповідно, їх реалізації в наративах.

Традиційна розгорнена конструкція наративу виглядає таким чином:

1) Опис обставин, за яких було вирішено ворожити на снах, та прив'язка до відповідного хронотопу;

2) підготовка до замовляння сну (переказ умов, які вербальні формули й предмети побуту/їжі/одягу тощо мають бути задіяні, у цій частині часто вплітаються оніричні замовляння й примовки);

3) переказ сновидіння;

4) трактування (часто – колективне) сновидіння;

5) розв'язка історії з гаданням, яке справдилося – реальна ситуація знайомства з відповідною особою, яка з'являлася у сновидінні.

Інколи, проте, остання частина конструкції оминає знайомство (у випадку, якщо і в сновидінні на це вказувалося). Цікавий приклад такого меморату, записаного Н. Присяжнюк в смт. Погребище на Вінничині, зберігається в архівних фондах ІМФЕ. Розберемо його по частинах:

«1. [Дівчата вирішили поворожити на молодий місяць, героїня оповіді була дуже скептично до цього налаштована] 2. Взяла в руку 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 приснися».

Лягаючи 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 гребінць /я цього не знала/. 3. І ось сниться мені сон: «Я в величезній залі /в дійсності я такого залу не бачила/. На всю довжину залу столи, на яких повно всякого

явства, букети квітів... Круг стола стільці, на яких молоді хлопці і чоловіку 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... Всі привітні, радісні, але нікого з них я раніш не бачила, сміх, веселощі. Я всюди бажана, весела, бо я господарка цього всього, і цілий вечір я на ногах, не присідаю».

Так я й прокинулась з усмішкою на устах. **4.** Я розказала сестрі сон і вельми її засмутила: «Невже ні одного обличчя не запам'ятала і ні з ким одним не говорила, не присіла кого когось?». – «Ні», - безжурно сказала я.

5. Це було 1916 року. Через рік революція. Вперше я такий зал бачила літом 1917 року... Замуж так я й не вийшла. (Записала свій сон 30/IX/1968)» [А. V, арк. 13–15].

Цей наратив привертає увагу видозміненим порівняно з традиційними записами сюжетним полотном і водночас наявністю досить оригінального замовляння на сон (зі споришем і соломкою, але також і з застосуванням традиційних рушника й гребеня). Незв'язаність тексту замовляння, вплетеного до загальної канви наративу, й атрибутики, що застосовувалася при викликанні сновидіння, може говорити про перехідний етап щодо побутування цього ворожіння.

Як бачимо, класичний повний оніромантичний наратив є об'ємним пазлом із кількох жанрів оніричного фольклору: замовлянь, примовок (частина 2), структурно й за змістом подібного до віщого сну наративу (частини 3-5), оніричних прикмет (частина 4).

У своїй структурі скорочені версії можуть випускати якусь із частин, але обов'язково повинні зберігатися опис підготовки й практики гадання, власне переказ сну та розв'язка – справдження ворожіння в реальному житті (друга, третя й п'ята частини відповідно). В цьому випадку наратив часто набуває форм поради: «На свято Андрія треба поставити під ліжко чашку з водою і зробити імпровізований місток. Перед сном сказати: "Суджений мій, переведи мене через місток". В цю ніч має приснитись майбутній чоловік»

[жін., Анк. 54; пит. 4.1]. При цьому розгорнений текст при подальшій трансмісії з метою пояснення етапів ворожіння також буде скорочуватися до наведених форм. І водночас скорочені версії за сприятливих умов можуть розростатися до рівня повноцінних масштабних оніромантичних наративів.

Проте варто наголосити, що саме зредуковані версії, власне, переважно й записувалися дослідниками: «Дівчата «замовляли» сни також перед Андрієм, Різдом, Хрещенням. Звечора дівчина ставила під ліжком скляночку з водою, клала на неї прутик («кладочку»). Той, хто у сні переводив її через кладочку, мав бути її чоловіком» [78, с. 203]. У записах такого плану магичні дії проводяться або з ліжком, або з подушкою, тобто безпосередньо з місцем спання (під ліжком ставиться колодязь, робиться місток; під подушку кладеться коржик, випечений із солоного тіста, гребінь, рушник, соломинка, папірці з написаними на них чоловічими іменами тощо) – місцем, де очікується «прихід» замовленого сновидіння. Можемо умовно назвати такий тип імпліцитно локалізованим. Імпіцитним – тому що особа, яка ворожить, самостійно, без сторонньої допомоги, проводить всі необхідні дії, а локалізованим – позаяк місце ворожіння строго обмежується ліжком.

Існує також другий тип магичних дій, який, за цією ж логікою, можемо назвати експліцитно локалізованим. В ньому особа потребує сторонньої допомоги при ворожінні, а локус нерідко розширюється, виходячи навіть за межі подвір'я (висівання конопель, звертання до Місяця, вода з колодязів для приготування їжі для подальшого ворожіння тощо).

Записи обох типів повсюдно трапляються в працях відомих збирачів, зокрема в М. Маркевича [109, с. 20–22], В. Милорадовича [112, с. 175], О. Воропая [33, с. 20–23] та багатьох інших. Не бракує даних і в архівних фондах. Зокрема, цікавий запис з описом другого типу магичних дій знаходимо в зібранні П. Балицького: «Дівчина краде у когось з батьків конопляне сім'я, зав'язує його у фартух і носить. Потім виходить на двір, сипе сім'я і промовляє: “Приснився хоч ві сні, з ким маю брати коноплі по весні”» [А. І, арк. 487]. У цьому прикладі маємо цілий ряд символів, пов'язаних із

фертильністю, а також цікаве включення ритуальної крадіжки, причому в батьків, тобто в тих, хто вже має сім'ю й дітей і точно перевірений на «придатність» до цього ворожіння. Оніромантичні наративи дуже часто можна зустріти у вигляді вторинних меморатів, яким є, наприклад, наступний текст:

«Ще цікаво, що моя тітка колись гадала на Андрія. Поставила "місточок" над тарілкою з водою. На той час вона серйозно зустрічалась з молодиком одним. І от сниться, що цей хлопець, переводить її через місточок, але довели до середини, залишає її саму, а сам повертається назад. І вийшов інший хлопець, який довів її до кінця. І от вона через півроку розходиться з цим хлопцем, з яким все йшло до весілля і відразу зустрічає іншого, з яким одружилась і живе й досі» [жін., Анк. 4; пит. 2.5].

Такі наративи оказіональні, але мають велику живучість у будь-якому переважно жіночому середовищі. Практика їхнього поширення серед незаміжніх дівчат зростає, особливо з наближенням характерних свят чи ситуацій, але водночас проявляється і в колективах з уже заміжніми жінками, які оповідають такі наративи крізь призму персонального досвіду чи як вище згадані вторинні меморати. Оніромантичні наративи є дуже цікавим жанровим утворенням, каркасом для якого слугують різні жанри оніричного фольклору, органічно зв'язані під однією цілісною рамкою оніромантики.

2.1.5. Обмирання та наративи про досвід наркозу

Одними з найбільш живучих жанрів оніричного фольклору, які піддаються тривалій трансмісії (як у часі, так і в просторі), є обмирання. Характерними їхніми рисами у змістовому плані є безпосередній зв'язок з есхатологічними уявленнями та реалізація візійного індивідуального досвіду.

Обмирання фактично є фольклорними перегуками або реагентами на літературний жанр видінь, який був дуже популярним у давньоруські часи. Варто також додати, що окремі елементи видінь зустрічалися в структурі

інших тогочасних жанрів, зокрема у повістях, ходіннях, житіях, знаменнях тощо [130, с. 37–38]. В народній культурі термін *видіння* нерідко синонімічно застосовується на рівні з *обмиранням*, *завмиранням*, *ходінням* тощо, а людей, які мали досвід летаргійного сну, – *завмиральниками*, *замерлими*, *замірайлами*, *замірухами* [22, с. 54].

Серед українських фольклористів-піонерів, хто звернувся до записування обмирань, був П. Куліш. У першому томі «Записок о Южной Руси» він подав компіляцію з обмирань, почутих у різних частинах центральної України [89, с. 303–311]. Дослідник відзначав високий рівень народної віри в такі оповідання та добровільний самообман оповідачів, в яких з дитинства в уяві закарбовуються «образи мук і радощів потойбічних». Вони ж «лише прилаштовують їх до осіб, які відійшли у вічність з їхнього кутка, подібно до того, як Данте у своїй поемі саджав у пекло і в рай флорентійців та італійських героїв. Можна собі уявити, як сильно діє на прості уми свідощтва старого чи старої, які тільки що повернулися з того світу. Жах і здивування не залишають місця недовірливості» [89, с. 303–304], тому такого роду історії надовго вриваються у пам'ять і піддаються подальшій трансмісії. Водночас П. Куліш відзначав загальну одноманітність таких наративів, що й змусило його піддатися геть несерйозній з професійного боку спокусі переказу-компіляції.

Структурно наратив, поданий фольклористом, можна поділити на три поетапні формули:

- 1) розповідь про потрапляння на той світ (характерні образи: смерть із косою, душа у вигляді пташки, дід-провідник, яма як прохід на той світ);
- 2) переказ потойбічного життя (описи народних уявлень мук грішників і спокійне життя праведників – тих, хто страждав за життя);
- 3) опис повернення додому (образ кладки – переходу через глибоке провалля, порятунком від падіння в прірву, бо *«ще не пора туди»*, напучування діда-провідника розповісти на цьому світі про побачене).

Такий набір формул є дуже стереотипним, що підтверджують численні архівні записи та дослідження науковців. Зокрема, М. Лур'є та А. Тарабукіна виділяють у повному вигляді три складові частини оповідей про обмирання:

1) розповідь про ситуацію обмирання й «відживання» (пробудження), реакцію оточуючих на те, що сталося (часто сновидця сприймають за померлого), вказівка на кількість днів, проведених у летаргічному сні (їх може бути 1, 3, 6, 7, 9, 12, 14, 40);

2) переказ побаченого на тому світі;

3) розповідь про те, як вплинуло обмирання на подальшу долю людини [103, с. 22].

Як бачимо, цей поділ дещо розширений і викінчений порівняно з варіантом П. Куліша, в якому нечітко висвітлений опис життя після обмирання (лише наявність настанови від провідника).

Обмиранням присвятив підрозділ у розвідці «Культурні пережитки» М. Сумцов у 1889 році [162, с. 318–320]. При цьому помічаємо повну відсутність сприйняття цього фольклорного явища як окремого жанру. Автор радше аналізує обмирання як один із мотивів, які можна зустріти в казках (як «у другому томі «Трудів...» Чубинського і в «Побуті подолян» Шейковського»), у легендах (так Сумцов називає вищезазначений запис П. Куліша), у повір'ях, фабльо, новелах, фацеціях та в легендах пшавів. Проте особливу увагу фольклорист зупиняє на «сказаннях про обмирання», а саме на поясненні виникнення й поширення. Враховуючи давні слов'янські уявлення про душу, «цілком предметно-анімістичні (птаха, метелик, миша, вогонь тощо)», вчений з упевненістю виходить на давньоруську – спільну – основу українських та білоруських повір'їв та сказань про обмирання, при цьому додаючи про літературний субстрат з візантійських та західноєвропейських мотивів (у першу чергу твори церковної тематики, зокрема «Велике Зерцало») [162, с. 319–320].

Про характерні аналогії текстів обмирань з апокрифічною літературою й духовними віршами та їхню генетичну спорідненість написано вже чимало

робіт (наприклад, [197], [114], [173], [159], [103]). Особливу увагу приділяють таким давнім текстам (які також піддалися фольклоризації), як «Сон Богородиці» й «Ходіння Богородиці по муках». Наративи такого плану зберігають дуже цінні відомості про танатологічні та апокаліптичні уявлення українців. Н. Толстой, проаналізувавши зібрані на Поліссі наративи про обмирання та відвідини потойбіччя, відзначав, наприклад, що «давні слов'яни не розрізняли раю та пекла (ці уявлення, очевидно, прийшли з прийняттям християнства), а вірили в єдиний потойбічний світ, який міг знаходитися і далеко за морем, і на небі, і в підземному царстві» [172, с. 18].

Порівнюючи стан дослідження обмирань з іншими жанрами оніричного фольклору, можемо говорити про активніше зацікавлення цими текстами (починаючи ще з ХІХ століття), яке досягає свого апогею у 1930-х роках. Один запис обмирання знаходимо в «Трудах...» П. Чубинського (ІV том), в якому застерігається молотити тютюн у свята [176, с. 713]. Пізніше в журналі «Київська старовина» В. Ястребов публікує ще один текст, у якому знову наявні елементи дидактики [59, с. 492–493]. Обмирання, поміщені в розділ «Легенди про позагробове житє і кінець сьвіта», вийшли друком в «Етнографічному збірнику» [62, с. 63–78]. Під назвою «Жінка на другім сьвіті» подав одне обмирання про вагітну Марко Грушевський («каже: мені там і дитину мертвяки і хрестили і сказали мені, що тобі ще пять год жить, тобі ще не пора» [54, с. 176]). Пізніше в журналі «Етнографічний збірник» ще зустрічалися поодинокі тексти такого ґатунку [63, с. 422–423], проте жодної аналітичної статті до них на той час так і не подавалося, окрім уже згаданої розвідки М. Сумцова.

Найактивіше відбувалося записування таких матеріалів у першій третині ХХ століття в межах Етнографічної комісії. Розсилалися спеціальні програмні питальники, присвячені винятково цьому жанру, завдяки чому тепер маємо нетривіальні зразки текстів обмирань 1920-х – 1930-х років з різних областей. Особливо багато таких наративів зібрали Н. Дмитрук на Житомирщині,

С. Терещенкова на Київщині та інші залучені до опитування спеціалісти по всій території України.

У 1930 році в «Етнографічному віснику» виходить розвідка В. Білого «Оповідання українських завмиральників», де автор з точки зору «практичного антирелігійника» узагальнює отримані анкетні дані від респондентів, на основі чого намагається проаналізувати причини популярності та витоки жанру обмирань.

В. Білий вказував на те, що записи розширених версій обмирань на українських теренах повсякчас демонструють повну схематичну подібність. У своїй розвідці він, таким чином, спробував уніфікувати та класифікувати зібраний масив обмирань за головними акціональними діями:

1) наказ розповідати все, окрім певних слів: *«...і є два слова, яких не можу сказати, бо як тільки скажу, то зараз помру»* [А. II, арк. 3]; *«Потапенко це розказав, тільки трьох слів не хотів сказати, пояснюючи це тим, що він вмере, як скаже»* [А. II, арк. 9].

2) наказ вирити цілющу криницю у вказаному місці. Наприклад, запис 9.07.1927 року в с. Підставки Глемязівського району Шевченківського округу (Київщина): *«На Київщині в якомусь-то селі завмерла жінка й потім встала, почала розказувати свій сон: що там-то в такому місці одкопайте та наберіть золото; зробили – й на самім ділі вдалось. Отак-то викопайте криницю і буде така-то вода (добра); почали копати, аж дим забиває дух. Вона каже: «Вилізти куряці». «Ті вилізли – потім докопали – аж справдилось»* [А. II, арк. 65].

3) наказ каятися в гріхах і вірити в Бога (часто перегукується з першим типом);

4) наказ справляти соборні обіди;

5) наказ-заборона розповідати, *«що таке грім»*.

Останній тип із цієї класифікації обмирань має архаїчне коріння, адже відсилає до міфологічних легенд про природу грому, його святість та особливу силу. Як зазначає Г. Булашев, «основа легенд і вірувань щодо грому

та *блискавки* – давньоміфічна, язичницька; але своєрідно витлумачене християнство наклало на них такі густі сліди, що це призвело до справжнього хаосу, заплутаного ще дужче наївним народним вимислом» [113, с. 87]. У слов'янській традиційній культурі грім разом із блискавкою уособлюється як Божа зброя проти нечистої сили. Заразом, людина, яка помирає від удару блискавки, вважається або великим грішником, тобто покараною Богом, або навпаки праведною, святою [170, с. 559–560]. В такому разі актуалізується «інакший семантичний компонент того ж самого міфологічного пояснення, а саме – святість такої смерті, її посланість Богом» [26, с. 355]. Зв'язок *грому* (блискавки) з тим світом святих і померлих прослідковується в лікувальних практиках. Зокрема, тріски з побитого блискавкою дерева бралися як засіб для боротьби з зубним болем (пор. з замовляннями до Місяця й померлих), а людину, яку страждала на припадки, відпоювали настоями з головні, в яку влучила блискавка [детальніше 26, с. 362]. Таким чином, предмети, до яких «доторкалася» блискавка, сприймалися як такі, що пов'язані з потойбіччям, а тому мають більшу силу в лікуванні. Імовірно, обмирання, в яких йдеться про сакральне знання того, що насправді є громом (адже ця таємниця для посвяченого завмерлого може вартувати йому життя), зберігають рудименти дохристиянських вірувань, представлених, зокрема, в етіологічних легендах, дидактичних висловлюваннях та замовляннях такого змісту.

Повертаючись до теми ролі текстів обмирань, важливими є розуміння й аналіз ставлення оточуючих людей до завмиральників. В одному випадку вони можуть сприйматися як праведники, а саме явище обмирання, відповідно, стає благословеннями, а в іншому – як ті, хто знається з нечистою силою, і тоді обмирання є для них покаранням за гріхи. У цьому контексті цікаво згадати про один із мотивів, зафіксованих збирачами за програмою про обмирання, – мотив кари за профанацію поховального обряду [22, с. 57]. Дівчата, бавлячись у порохон під час перепочинку, вибирали найкрасивішу дівчину, над якою «легше було б голосити», внаслідок чого та на певний час завмирала. Це, звісно, психологічно справляло надзвичайне враження, що

перетворювало такі наративи в дидактично орієнтовані. Водночас сама структура тексту в багатьох моментах має типові лімінальні місця для фольклорних творів – поле, полудень, прикидання живої людини мертвою, неправильне виконання як самого обряду, так і його супроводу – голосіння. Все це, за логікою носіїв традиційної культури, має призвести до неминучих наслідків. У цьому випадку гра в смерть прикликає квазісмерть – обмирання.

Аналізуючи зібрання, які на той момент уже надійшли до Етнографічної комісії, В. Білий також вперше вказав та прослідкував еволюцію соціального статусу завмиральника. Після завмирання до таких осіб ставилися з більшою повагою, часто сприймали як праведників, святих, вважали, що в них розвиваються надприродні здібності, як у знахарів чи ясновидців, активно залучали до життя церкви (проповідниками) тощо.

Ця робота над збиранням та опрацюванням матеріалу мала продовжуватися (про що свідчить промовисте завершення статті – *«Далі буде»*), проте з 1930 року діяльністю Етнографічної комісії та самим «Етнографічним вісником» зацікавилася радянська влада. Сьогодні важливо не лише продовжити незавершену роботу з даними, зібраними за 1920-ті роки, але й поновити їх сучасними прикладами.

В архівах ІМФЕ зберігаються окремі зразки обмирань, що записувалися під назвами «Легенда про завмерлу дівчину» [А. III]. Надзвичайно цінними є ті наративи, що були записані з одного району (м. Біла Церква Київської області) про одну й ту саму подію. Таким чином, у дослідників і сьогодні є можливість проаналізувати такий текст на предмет варіативності та ступеня поширеності.

У сучасніших записах обмирання фіксується під науковою назвою летаргічного сну. Ця тема є популярною в тих засобах масової інформації, які орієнтуються на висвітлення теорій про паранормальні чи малодосліджені явища. Наприклад, програма «Паралельний світ» телеканалу «СТБ», спецвипуски «Інтересної газети» спеціалізуються виключно на такій тематиці.

В сучасній українській фольклористиці й етнології обмираннями й далі цікавляться вкрай побіжно, здебільшого в контексті пошуку сюжетних й образних паралелей. Наприклад, Д. Дудко нескладно намагався зіставити символи з візії під час летаргічного сну з язичницькими уявленнями: «Автор цих строк слышал на Харьковщине (в с. Шевченково Сахновщинского района) рассказ о женщине, в летаргическом сне побывавшей на том свете. Сначала она попала к «скупому деду», у которого «всего было много, только все черное», затем — к «щедрой женщине». Та толкнула ее с обрыва, и заснувшая пришла в себя. «Скупой дед», очевидно, Чернобог, а «щедрая женщина», воскресившая временно умершую,— Лада» [60, с. 112].

У сучасніших дослідників головним й чи не єдиним аспектом, який цікавить їх при аналізі жанру обмирань, є уявлення, що стосуються гендерної тематики. Зокрема, І. Ігнатенко [82, с. 37–38] та О. Кісь [80, с. 170] цікавляться народними уявленнями про гріховність абортів та потойбічне життя ненароджених – *зведених* – дітей та їхніх матерів. Відома дослідниця натальних наративів О. Лабашук, окрім традиційних народних уявлень, аналізує також сучасні видіння з Матір'ю Божою, в яких вона постає в ролі дарувальниці й захисниці породіль [90, с. 164–173]. Виняток становить праця Р. Гузія [47], в якій автор вказує на передсмертні видіння (здебільшого в стані агонії) про пекло і рай, проте їх не можна віднести до класичних обмирань.

Семантично й символічно близьким до жанру обмирань є наратив про досвід наркозу або клінічної смерті. До цієї ж категорії на сюжетному рівні маємо повне право додавати також візії під впливом наркотичних речовин. Такі наративи мають сталу текстову структуру: персонаж йде тунелем, бачить в кінці нього світло, може чути голоси рідних чи близьких, які вже померли, герой може спілкуватися з ними, бачити їх, доходити до кінця тунелю й не хотіти назад, але потім його ніби різко викидають звідти. Інколи його виганяють самі померлі, говорячи, що йому ще не час бути з ними. В інших наративах людина уявляє, що піднімається в образі певної надлегкої субстанції (*душі*) над операційною, в якій лікарі в цей час намагаються

врятувати їй життя, і бачить все, що відбувається, неначебто відсторонено. Типовий приклад наративу про клінічну смерть має фактично однакові складові в порівнянні з обмираннями, які піддаються осучасненню.

Проблема дослідження таких жанрів оніричного фольклору в сучасному просторі ускладнюється тим, що фольклористи продовжують абсолютно безпідставно оминати своєю увагою збирання текстів як обмирань, так і наративів про досвід наркозу та клінічної смерті. Саме тому неможливо визначити реальний ступінь побутування цих жанрів у сільському vs міському середовищі. У зв'язку з цим дослідникам варто перевірити на істинність наступні тези: у яких реальних площинах співіснують ці жанри, чи відбувається витіснення традиційних обмирань суто в межі фольклору релігійних сект, який рівень психологічного комфорту представлений у трансмісії цих жанрів тощо.

Правдоподібним виглядає припущення, що сучасні наративи про досвід наркозу та клінічної смерті фактично «зручніші» для фіксації й дослідження, аніж традиційні обмирання, тому варто говорити не про витіснення цього жанру, а, скоріше, про психологічні особливості його побутування і, відповідно, записування. Обмирання зі своєю релігійною специфікою сьогодні можна вважати жанром, який оповідатимуть при найвищому ступені довіри до респондента – у колі близьких людей, друзів, родичів, які здатні серйозно сприйняти такі сюжетні реалізації й не глузувати з таких історій (принагідно висловлюємо окрему подяку К. Рахну за змістовні дискусії з цього приводу). Натомість «наркозні» чи «наркотичні» візії дедалі активніше піддаються трансмісії, що зумовлено як популярністю кінофільмів й літератури відповідної тематики, так і специфікою переказування таких наративів у різних субкультурах. Зокрема, у таких молодіжних спільнотах часто помітною стає орієнтація на переказування знакових історій, особливо стосовно зміненого стану свідомості [203, с. 61–62]. Велика кількість субкультур, які пропагують пацифістські ідеї, схвально ставляться до вживання легких наркотиків (марихуани), під дією яких учасники й бачать

певні видіння, які потім активно розповідаються всередині групи (до таких, зокрема, належать культури хіпі, рокерів [203], а також хоперів [13]).

Таким чином, наразі неможливо реально оцінити стан побутування обмирання й упевнено стверджувати про його поступове згасання в традиційній формі. Проте дійсно дуже продуктивними стають наративи про досвід наркозу чи клінічну смерть. Ми схильні вважати, що у зв'язку з близькою семантикою, структурною подібністю та характером таких наративів із обмираннями, їх варто об'єднувати в одну категорію фольклорних текстів і досліджувати спільно, аби виявити глибші трансформації.

2.1.6. Наративи про сомнамбулізм

Останній жанр, який також розглядається в контексті наративного фонду оніричного фольклору, є фактично не дослідженим жанром як в українській, так і в зарубіжній фольклористиці. Це наративи про сомнамбулізм (лунатизм).

З доступних джерел констатуємо, що до цієї проблеми не поверталися ось уже більше століття. Першою розвідкою, в якій йшлося про сомнамбулізм як можливий предмет фольклористичного дослідження, була «Полілогічні буяння під час сновидінь та сну» («Polylogikai Multság az Álomról és Alvásról», 1821) угорця Г. фон Гаала. Другою – класична для фольклористів-дослідників сновидінь стаття А. Балова «Сон і сновидіння в народних віруваннях» 1894 року. У першій автор перераховував різні історії, які поширювалися Європою ще з часів Ренесансу, зокрема про незвичайне створення картини Діви Марії в Благовіщенській церкві в Флоренції, написаної «або сплячим художником, або янголами» [248, с. 52]. Друга розвідка відрізняється першими спробами висвітлення явища з позицій фольклориста, хоча також має винятково описовий характер. А. Балов вказує, що вірування у лунатизм, звісно, значно рідше трапляються у розповідях порівняно з іншими текстами сновидного характеру, проте «і про лунатиків різноманітних розповідей існує вдосталь».

Такі наративи «зводяться до того, що причиною лунатизму є спання з головою, відкритою діям яскравих місячних ночей, що лунатики легко здійснюються на дахи та інші малодоступні предмети, що явища лунатизму помічаються найчастіше в ясні місячні ночі, особливо на повню» [16, с. 213].

Дійсно, основний корпус текстів про сомнамбулізм можна звести до дидактичної формули *не можна лягати спати, якщо Місяць світить прямо в обличчя, бо станеш сновидою*. При цьому вона може слугувати сюжетотвірною базою для певних наративів, входити до їх складу як дидактичне або апотропеїчне висловлювання або самостійно реалізовуватися у виглядів інших мікрожанрів – прикмет, приписів, повір'їв тощо.

У П. Чубинського в I томі «Трудів...» є невеличка згадка про те, що «місяць діє на сплячих людей, які уві сні підіймаються на підвищення й на церкви» (Південна Русь) [175, с. 8]. Як бачимо, у цитаті не наводиться жодне специфічне називання таких людей, проте пізніше виникає термін *лунатик*: кілька таких записів наративів про сомнамбулізм, записаних у 1920-х роках, знаходимо в архівах ІМФЕ. При чому, деякі тексти мають деталізацію умов набуття статусу *лунатика*: «Як мати малому дитяти дає цицьку иночи [вночі – Д. А.] да мисец свитит іму прамо втима [в тім'я – Д. А.] или вгол. макушку, то цей малчик буде лунатик и хот буде велики, то буде ходить сони и лазит по возвишеним предметам. Напр. по самой вертушки церкви, сарай и т.д. Если кто видит да молчит – ничего, а если гукне, то тога падає и убивається. А то приде домой и незнає де був если нихто ему неперебе [не переб'є – Д. А.]» [А. IV, арк. 66] (Запис здійснено 1925 року на Поліссі – с. Мухоеди (нині с. Кіров) Наровлянському районі нині Гомельської області, Білорусь).

А деякі залишають усталену формулу незмінною, як, наприклад, запис 1929 року з с. Попівка (тепер смт. Кіровськ) нині Краснолиманського району Донецької області: «Моя тьотка каже, що лунатиком той чоловік стає, коли він ще дитиною лежить у колисці, а під колиску вночі світить місяць і від цього виникає лунатизм» [А. IV, арк. 96].

Схожі наративи із застереженням спати при місячному світлі легко віднаходяться й сьогодні: *«Твій тато теж ходив, як малий був. У нього кімната була така маленька, і там вікно просто навпроти ліжка було, і місяць постійно у вікні стояв. То він оце постійно вставав серед ночі, лякав нас. А потім, як ліжко переставили, то й пройшло само»* (самозапис Анцибор Д. В., записано від Коломийця Олексія Володимировича, етнічного українця, 1962 р.н., освіта вища в м. Москва 28.04.2015 року.).

У більшості випадків у такі тексти також закладається певна захисна й дидактична функція: що робити, щоб дитина не стала лунатиком, що робити, якщо вже це сталося (мінати положення ліжка, затуляти вікна на ніч, класти мокру ганчірку на підлогу під ноги сновиді тощо). Такі тексти можуть оповідатися серед батьківської субкультури як своєрідний елемент передачі досвіду/застереження або серед дитячої, де навпаки часто актуалізується перенесення відповідальності з власної особистості на дорослих, які в даному випадку мали б знати, як уберегти дитину.

Так ми поступово підходимо до іншої категорії текстів, у яких уже розповідаються конкретні події, які стаються зі сновидцем під час його нічних прогулянок. У середовищі дорослих вони нечасто стають фольклорними через їхню одноманітність та достатній рівень обізнаності з реальними причинами такої хвороби. Проте, при потраплянні в дитячий репертуар, ці тексти набувають зовсім нових рис і трансформацій. Особливістю цих наративів є умова гіперболізації небезпеки такого стану, а вищий ступінь трансмісії, надається тим текстам, у яких завершення описується максимально психологічно, а нерідко й трагічно.

І тут уже виходимо на периферію оніричного фольклору, оскільки такі тексти в абсолютній більшості випадків при переселенні з репертуару дорослих до дитячого фольклору приживаються у межах яскравого жанру страшилок. Як приклад можна навести актуальні тексти й обговорення цієї проблеми на різних підліткових форумах [100], [101].

Такі тексти з легкістю поширюються у дитячих і підліткових консорційних спільнотах, наприклад, у таборах відпочинку, туристичних походах, під час кількадечних екскурсій тощо. За таких умов страшилки «вдало» розповідаються перед сном, особливо на повню, серед малознайомих людей (адже будь-хто може виявитися сновидою) або людей, з якими не було практики спільного сну в межах одного номеру/кімнати/намету, і слугують елементом ініціації. У такому разі нерідко старші (бувалі) за віком розігрують відповідну сцену серед ночі, коли хтось удає з себе лунатика для відповідної перевірки менших за віком (новачків). Страх у такому випадку сприймається як неготовність приєднатися до старших, як невдале проходження своєрідної ініціації. У випадку, коли розігрується *свій серед своїх*, переляк може сприйматися як додаткова причина для глузування й продукування подальших жартів.

Таким чином, наративи про сомнамбулізм, на нашу думку, повинні розглядатися як особливий периферійний жанр у парадигмі прозового оніричного фольклору. Питання залучення до цієї парадигми трансформованих дитячою й підлітковою уявою страшилок лишається дискусійним. Проте, на нашу думку, специфіка цих текстів та основні інтенції, з якими вони транслюються, дають вагомі підстави говорити винятково про застосування аналогічного сюжетотворчого чинника – формули *не можна лягати спати, якщо місяць світить прямо в обличчя, бо станеш сновидою*. Імовірно, в даному випадку доцільно говорити про трансформації на периферійному полі оніричного фольклору, які утворюються жанр страшилок – самостійну одиницю в межах дитячого фольклору, що спирається на коди-реагенти в оніричному фольклорі, але при цьому використовує їх для задоволення протилежних потреб, ніж це робиться у наративах, які є розширеним тлумаченням озвученої формули.

Підбиваючи підсумки першого підрозділу другого розділу, можемо говорити про те, що наративну базу оніричного фольклору складає велика кількість самотніх і при цьому дійсно малодосліджених жанрів. Найбільше

у цьому плані пощастило наративам про віщі сні, які водночас можна вважати найпопулярнішими. Це зумовлено наявністю протетичного елементу та установкою декодувати сновидіння, що стимулює оповідача ділитися такими текстами. При дослідженні наративів групи найяскравіших снів та кошмарів важливо не лише зосереджуватися на основних функціях тексту (фатичну та апотропеїчну відповідно), але й на їх фольклорності та соціокультурному контексті, в якому вони виникають. Оніромантичні наративи є типово жіночими наративами, в яких оригінально поєднуються різноманітні нашарування як традиційних уявлень про долю, так і віра у віщі сні, прикликання їх та реалізацію в певно маркований період. На окреме самобутнє дослідження заслуговують проблема кореляції обмирань та наративів про досвід наркозу. Ми відстоюємо неоднозначність та необдуманість твердження щодо витіснення першого жанру другим, пояснюючи це як психологічною специфікою, так і фактором обминання увагою цих текстів у польових практиках фольклористів, що позбавляє можливості зробити неупереджені висновки. Питання співвідношення наративів про сомнамбулізм дидактичного / апотропеїчного характеру зі страшилками, що застосовують аналогічну формулу щодо застереження спати при місячному сяйві, також є відкритим. Проте ми дотримуємося позиції виділення наративів про сомнамбулізм в особливий периферійний жанр, від якого страшилки забирають ядерний мотив і розвивають у власне виробленій стратегії, уже в межах дитячого фольклору.

2.2. Ненаративні жанри оніричного фольклору

Комплекс оніричних уявлень, що реалізуються в різноманітних фольклорних текстах, постає як особлива цілісна знакова система, яку неможливо розглядати відірвано від культурного та історичного контексту. Оніричний фольклор вбирає в себе велику кількість паремійних жанрів, до аналізу якої ми пропонуємо підходити з позицій прагматики, семантики, процесуальності та, власне, реалізації на рівні комунікативних актів. Ті жанри, які тут розглядатимуться, вирішено загально окреслити як ненаративні на противагу оповідним жанрам, які аналізувалися в першому підрозділі. Також, аби уникнути плутанини в поняттях, у пропонованій роботі ми зважилися узагальнити малі форми оніричного фольклору під назвою «мікрожанри».

Дослідники, які належать до Оксфордської лінгвістичної школи, наслідуючи Дж. Остіна, при описі мовленнєвих актів тепер уже традиційно виділяють у висловлюванні іллокутивну мету та перлокутивний ефект. Новаторськими були твердження Дж. Остіна про вплив мови на дійсність та перформативні висловлювання, які виконують певну дію: наказ, обіцянку, вмовляння, попередження тощо, які він яскраво описав в праці «Чужа свідомість» [120]. Всі учасники мовленнєвих актів володіють певним набором знань, уявлень про світ та узагальнених навичок, які називаються мовленнєвою компетенцією. Важливими складовими, без яких мовленнєвий акт не вважається повноцінним, є цілеспрямованість мовлення (іллокутивна мета) та вплив на свідомість чи поведінку адресата з метою викликати необхідні наслідки (перлокутивний ефект). Іллокутивними силами, таким чином, є функції мовленнєвих актів, а відповідні дієслова – іллокутивними. Перлокутивний ефект натомість вповні реалізовується за допомогою невербальних чинників.

Ця прагмалінгвістична концепція може стати напрочуд зручним інструментом для аналізу мікрожанрів з комунікативних позицій. Тоді весь комплекс стереотипних формул, словесних і акціональних, які містять відображення певних традиційних уявлень та реакцію на них людини можна

окреслити терміном «поведінкові стереотипи» або «перклокутивними одиницями». Вербалізації, які їх супроводжують, пояснюють, деталізують та продукують, будуть розглянуті в цьому підрозділі.

Починаючи поетапний розгляд мікрожанрів, варто окремо наголосити дві риси, які об'єднують усі взяті до аналізу тексти такого ґатунку, за винятком замовлянь та шептань, які мають свою специфіку. Першою рисою є їхня спрямованість на узагальнення ситуації, при цьому такі концентровані висновки подаються у стисненій формі. Друга риса є рекомендацією певних дій, певної поведінкової стратегії залежно від ситуації.

Основними ненаративними жанрами, які побутують у межах оніричного фольклору, є примовки різних орієнтацій (прикликання сну та апотропеїчні), а також приписи, заборони, прикмети й повір'я, прислів'я, які в комплексі за домінантною функцією можна віднести до дидактичних висловлювань. Найбільшим за обсягом серед усіх оніричних мікрожанрів є «тлумачення сновидінь», специфіка та особливості номінації яких детальніше буде розглядатися в окремому розділі.

Більшість примовок та дидактичних висловлювань вживлюються в структуру таких макрожанрів, як оніромантичні наративи, тексти віщих снів, кошмари. Дидактичні висловлювання також часто інкрустуються до наративів про сомнамбулізм.

2.2.1. Замовлення сну

Віра в можливість отримати відповідь на певне важливе питання чи побачити власне майбутнє уві сні є надзвичайно стійкою у часі й просторі. Сон традиційно сприймався як особливий стан організму, коли душа, покидаючи тіло, може зазирнути в простір того світу, причому не лише потойбіччя з померлими, але й у майбутнє.

Сьогодні соціальна та особиста невлаштованість більшості населення спричиняє популяризацію традиційних способів «швидкої допомоги», за яких можливим є не лише передбачення майбутнього, але й вплив на нього (саме

тому наші сучасники відворюють у «баби», вірять у цілющі можливості екстрасенсів, звертаються за порадою до знахарок, тлумачать сни) [42, с. 8].

Додавши до загального запитальника пункт «Чи можна замовити собі сон», в абсолютній більшості випадків я отримувала відповідь про замовлені сни через надумування чи накручування проблеми (41% опитаних респондентів). Але зустрічалися також поодинокі випадки відтворення традиційного замовлення на сон (1%), застосування молитов для прикликання сну (2%) та примовлянь залежно від ритуального простору (6%).

У народній термінології тексти, які розглядатимуться в цьому підрозділі, називаються *замовляннями* (регіонально – *закласти на сон*, Житомирське Полісся), проте структурний, поетикальний, виконавчий рівні даних текстів не дають підстав надавати їм таку дефініцію в науковій практиці. По-перше, замовляння є переважно великим за обсягом текстом з чіткою композицією, для виконання якого необхідно створити особливу порубіжну ситуацію [91, с. 20–21]. По-друге, в поезиці замовлянь застосовуються сталі епітети, що підкреслюють зв'язок із ірреальним світом, узагальнені явища природи та стихії (часто з власними іменами: вода Уляна, земля Тетяна, вогонь Дем'ян тощо) та персонажі-маркери чужого світу [91, с. 21–25]. Також для замовлянь характерне кількаразове повторення тексту і наявність молитовного обрамлення на початку та в кінці заклинального акту, що допомагає знахарю входити у змінений стан свідомості. Важливою при відтворенні замовлянь є позиція виконавця. Це була лімінальна особа, певним чином відсторонена від інших у традиційному суспільстві, тож абихто замовляти не мав права. Іншою прикметною рисою з боку виконавця була відсутність особистого зацікавлення у вирішенні певної справи, що є абсолютно не характерним, наприклад, для примовок.

Всі ці окреслені риси непритаманні тим «замовлянням», які зараз розглядатимуться. З іншого боку, можливо припустити, що слово *замовляння* утворювалося від дієслова *замовити*, тобто «доручати кому-небудь виготовити, виконати, підготувати або доставити що-небудь у певний,

наперед визначений строк» [152, с. 217]. Іншими словами – цими текстами робиться замовлення певного сну. Якщо це дійсно так, то маємо справу з омонімією, яка, проте, відчутно впливає на значення терміну. У зв'язку з цим, аби уникнути непорозумінь, пропонуємо називати наступні тексти, що входять до категорії оніричних замовляльно-заклинальних формул, *замовленнями сну*. Таке найменування відображає як внутрішню форму тексту, так і його зовнішню потенцію, яка реалізується в притягненні певних подій з майбутнього до ірреального сновидного простору. До того ж, саме ця дефініція вживається в програмі збирання матеріалів до народного сонника: «Чи звісні спеціальні формули – замовлення, що здатні впливати на соне видіння?» [129, с. 238].

Більшість формул реалізуються жіночою частиною населення, тому й поширюються активніше серед жіночої частини, а особливо незаміжніх дівчат.

Замовлення сну можна поділити на декілька груп за змістовим принципом. Першою групою є тексти зі звертанням до персоніфікованих днів тижня. Наприклад, Н. Присяжнюк подає такі записи з Вінничини: *«Неділя з понеділком, середа з вівторком, п'ятниця з четвергом, а субота – одиниця. Що мені цієї ночі присниться?»*. Як присниться, що хтось дає, то добре, а як загубив чи вкрали, то це на зло [128, с. 175]. Образ *суботи-одиначки* зустрічається і в іншому прикликанні, в якому також вбачаються яскраві еротичні мотиви: *«Парується неділя з понеділком, вівторок із середою, четвер із п'ятницею, а субота – вдовиця, який мене любить, нехай той присниться, або як має що бути, нехай мені присниться»* або *«Неділя з понеділком, вівторок із середою, четвер із п'ятницею, а субота – вдовиця. Скажи мені, місяцю, хто мені присниться, чи вдівець, чи молодець»* [128, с. 176]. У даному випадку опозиційні пари *парність/непарність*, *чоловічий/жіночий*, *одруження/вдівство* є визначальними у творенні антонімічних паралелей та мають виразний еротичний відтінок.

Останній приклад замовлення сну у версії з позавербальними компонентами та застосуванням атрибутів записувався у вигляді оніромантичного наративу на Житомирщині (у с. Виступовичі): «От колі легаєте, легаєте спать, то положіть, зьвєняйте, мужчінськіє штани – ой тьфу!.. хрест мене вбий! – положіть пуд голову, да росчишіте коси гребьонкою, дай положіть пуод тиє штани (гребінку) да возьміить у горщок 9 ложок тоже мужчінськіє, там чію братову, чі батькову з не початоєи води в горщок з ведра, щоб з повного – знаєте?.. і поставте се в голові так щоб не перекинуть і скажіть:

Недѣлька с понедѣлком

вовторак с середию

а четвер с п'ятницею

а суботи єдєніца –

нехай міне – той шо ві хоче – присніца.

То вуон, щоб я с тього мєсца не вступилася, то присніца і колі йон до Вас добри то буде гнать чі товар, чі є хоть на товарові (на волах), а колі не, то буде дрова рубать, тєсать – моє коханєнькіє правда! От зробіит так – побачіте!» [А. VIII, арк. 132].

Як бачимо, тут до правильного словесного замовлення сну необхідно додати непочату воду (традиційний атрибут дівочих ворожінь на Святках), а також виразно маскулінні атрибути. Зачерпування непочатої води з повного відра «чоловічою» ложкою є типовою еротичною дією, яка викликає відповідний сон. Воли символізують «*Божу волю*» [А. VIII, арк. 135], а рубання дров – ознаку смерті, скінчання.

З реакції респондентки видно, що їй некомфортні такі вияви ворожіння, проте саме вони, на її думку, є абсолютно дієвими.

Варто окремо наголосити на тому, що формула «*Сни збуваються з четверга на п'ятницю*» є однією з найчастотніших, при опитування вона подавалася респондентами незалежно від їхньої віри в таку ймовірність. За наявності цього факту, коли сон і так апріорі вже сприймається як значущий,

з'являється конкретне замовлення сну, вербальна складова якого має підсилити та спрямувати дію сну у відповідне русло. Так, серед дівчат побутує російськомовний текст на судженого, який промовляється в ніч на п'ятницю:

С четверга на пятницу

ложусь я на матицу.

Матица, перевернись,

кто полюбит, тот приснись.

Матиця, або сволок, грала роль основного класифікатора внутрішнього простору і, завдяки своєму розташуванню, маркувала подвійну межу: між верхом і низом та між внутрішнім і зовнішнім світами [178, с. 201]. Неможливо уникнути паралелей із діями, спрямованими на полегшення смерті помираючому. В Карпатах для цього людину здимали з постелі й клали на долівку біля ліжка чи посеред хати, у південнолемківських селах – обов'язково під «мештерною грядю» (головним сволоком). У словаків, поляків, сербів та росіян також побутовувала практика класти помираючого під сволоком. Подібно клали й породіллю в разі важких пологів. Зафіксовані дані з Наддніпрянщини про пологи, що відбувалися під сволоком, тримаючись руками за прив'язаний до нього пояс або пасхальний рушник. Окрім того, повитуха могла стукати в піч або в стелю, викликаючи, в нашому розумінні, дитину з «того» світу [47, с. 224–225]. Постукували палицею по сволоку й під час весілля, скликаючи тим самим померлих предків на обряд благословення наречених до шлюбу. Сволоки називали *дідом*, *хазяїном*, *царем хати*, *содержителем* [47, с. 225–226]. Безперечно, в даному прикликанні сволок слугує специфічним медіатором між світами. Сам текст говорить про особливе входження в сакральний простір: «*ложусь я на матицу*» (фактично можна провести паралелі зі ритуальним сном на могилі), і про зміщення вісі світів: «*матица, перевернись*». Цей текст сміливо можна ставити в один ряд і з заклиальною формулою, яку герой чарівної казки промовляє під час ініціації, аби хата баби Яги розвернулася до лісу задом, до нього передом:

помітні аналогічні зміщення усталеного розташування в просторі та входження в сакральні межі не-свого локусу.

Поки що не вдалося віднайти схожого кшталту замовлення в україномовному середовищі, відомо лише, що й дівчата, для яких українська мова є рідною, проговорюють його, не перекладаючи.

Один із варіантів апеляції до п'ятниці знайшовся серед записів В. Сторожук. Зауважимо проте, що він не несе в собі такої глибокої семантики, як у попередньому варіанті. «Перед п'ятницею сон можна «замовити». Для цього можна промовити вголос або пошепки:

*П'ятнице, п'ятнице,
Красне дівице,
Хто мене любить,
Нехай той присниться.*

Після цього треба лягти в ліжку і ні з ким не розмовляти» [78, с. 202–203].

Очевидно, у всіх цих замовляннях звертання до п'ятниці відбиваються залишки давніших міфологічних уявлень, імовірно, пов'язаних із персоніфікацією Долі та демонічних істот, про що вже було згадано вище.

Другою групою є тексти зі зверненням до Місяця, який у народній традиційній культурі усталено асоціюється з потойбіччям, смертю, нечистою силою, а також з чоловічою шлюбно-еротичною символікою [20, с. 145–146], а в тлумаченнях снів означав *жениха* [А. VI, арк. 39]. Наприклад, «*Місяцю рогатий, а зараз зірниця, що мені має бути, нехай насниться*» [127, с. 184] або «*Місяцю і зірниці, який мені сон присниться чи батько чи мати чи той що думає брати*» [А. VII, арк. 60]. Схожий текст як в межах оніромантичного наративу зафіксовано на Поліссі. Він читався на молодик, щоб *закласти на сон* на судженого: «На молодзіку легці так, штоб ні а чом не думаць, а ціхотько заснуть на левом боку і подумаць, подумаць про те, што вам хочеца штоб пріснілос і розказаць трі раза: *Молодзік молодзєнькі, в цебе руг золоцєнькі! Цебе цємниє ночі обглядаці - міні каріє очі. Ти все бачіш дзе йон ходзіць дзе йон блудзіть - нехай за мной поворочаєцца штоб з їм повідацца і*

поцеловаца» (с. В'єжіща Гомельської області, нині Зона відчуження) [А. VIII, арк. 133]. Як бачимо, останній текст має чіткіше окреслений запит щодо сновидіння з конкретним хлопцем, а не просто абстрактним чоловіком.

Н. Присяжнюк наводить запис, який апелятивно належить другій групі текстів, проте має вже досить ускладнену систему використання атрибутів. Дівчина, коли вперше побачить молодий місяць, стає проти нього, «наступає ногою на щось (травичку чи соломинку), бере в праву руку що-небудь і тричі промовляє: *«Місяцю молодий, на тобі хрест золотий, ти високо ходиш, ти далеко бачиш, пришли мені судженого, а ти, суджений – недружений, приснися»* (А як має надію на якогось хлопця, то й ім'я каже «Василію, Петре, приснися»). Лягаючи спати, опісля промовленого замовляння, дівчина клала під ліву косу те, що було під ногою, й те, що в руці, а під подушку – гребінець і рушник» [128, с. 175–176].

Як бачимо, вже стерлися основні позавербальні елементи (*«бере в руку що-небудь»*, *«наступає ногою на щось»*), а проте в самому тексті замовлення це *«щось»* – чітко окреслене: це золотий хрест, який показується на молодик. Золото, як відомо, у фольклорі в одному зі своїх символічних семантичних полів асоціюється із світом живих, виступаючи в своєрідній антитезі до срібла й міді як атрибутів потойбіччя: порівняти хоча б звичай класти в могилу до покійника срібні монети й мідні – на очі та стале застосування епітета «золотий» до всього, що має стосунок до нареченої (її коса, краса, вінок, каблучка) і молодих на загаль [2, с. 353]). Умова класти те, що було під ногою (відповідно – лежало на землі, тобто було дотичним в певному сенсі до потойбіччя: земля, яка народжує й водночас приймає мертве тіло) під *ліву* косу також маркує дії суб'єкта в межах простору вже того світу.

В одному з оніромантичних наративів після опису побудови містка (палички на місці з непочатою водою) та промовляння формули *«Моцу мост на сто верст через Дніпр широкі, глибокі, на етом мосту штоб з моїм мілим судженім зустрічаца і поцеловаца»* радять ще «гребйонку положіть пуд подушку, перецітаць, скулькі зубів, і ціхонько заснуть і не повертаца на другі

бок» [А. VIII, арк. 131]. Таким чином, в одному ворожінні застосовується і атрибут переходу – місток, який підсилює звернення до нього в тексті, і гребінь як уже символ жіночого начала. Гребінець, який кладуть під подушку, також стає не лише певним медіатором у даній ситуації, а й виразником жіночої долі (згадати хоча б розрізання пуповини дівчинці на гребні, щоб гарно ткала; передавання кумам похрещеної дівчинки через гребінь; мотив розчісування волосся як метафору шлюбу напротивагу відрізання коси як символу недотримання цноти; псковський звичай «спалювати гребінь» в знак насмішки над дівчиною, якій зрадив хлопець тощо [166, с. 541]).

Таке ж семантичне навантаження має й рушник. Відоме його аналогове співвіднесення з дорогою, в даному випадку – життєвою (порівняймо зі звичаєм приймати при народженні дитину на рушник; підв'язувати ним старостів на сватанні; зав'язування рушником воріт, які зачиняють одразу після винесення труни з покійником) [210, с. 651–652]. До цього ж ряду належить додати й побажання *«скатертю дорога»*, яке первинно вживалося в позитивно маркованому значенні. На Поліссі був зафіксований семантично схожий звичай після від'їзду близької людини прасувати рушник, *«щоб дорога була гладенька»* [210, с. 650]. Водночас і в тлумаченні сновидінь рушник сниться до якоїсь дороги. Так само, як і довге волосся – до довгої дороги.

Оскільки замовлення сну міцно пов'язані з оніромантичним контекстом, нерідко їх можна зустріти в описах певних дівочих дій на гаданнях. Тексти, у яких звертаються до атрибутів або до самого судженого за допомогою цих атрибутів, складають третю групу замовлень. Вона характеризується активним використанням позавербального акціонального компоненту. Наступний текст семантично дуже близький до тих замовлень, які виконували з застосуванням додаткових ритуальних предметів (чоботів, соломинки, гребінця, підкови, саморобного колодязя тощо): «31.XII (на Маланки – Д. А.). Дівчина як лягає спати і хоче побачити свого нареченого, то треба покласти окравку під голову говорючі такі слова:

*Пояс мій довгий,
Скажи мені сон добрій.
Що мені присниться –
Чи ненька, чи отець,
Чи той молодець, що підведе під вінець?»* [А. VII, арк. 59].

Пояс в традиційній культурі активно використовувався як маркер соціального, вікового, статевого статусу людини, а також, власне, фіксував її приналежність «цьому» світу. Саме тому *безпоясність* є однією з ознак обрядів переходу. Сам пояс семантично сприймався як еквівалент чоловічої репродуктивної сили, що й зумовлює його активне використання в обрядах і ритуалах перехідних, лікувальних, магічних, оберегових, продукуючих тощо. Як відомо, знімання поясу мало на меті зближення, єднання з чужим світом [95, с. 230]. Тому пояс, який знімається дівчиною задля ворожіння, є типовим етапом виходу за межі свого простору, а сам елемент одягу слугує медіатором між світами. Сон у цьому випадку викликається через застосування як заклиальної формули, так і самого атрибуту. Подібні замовлення побутували в Росії під час Святка (*«Пояс мой, пояс, покажи жениха и поезд»*), де дівчата також клали пояси під подушку або з цими ж словами хлипали ним об поріг. До цієї ж групи можна віднести російське ворожіння на пруті з віника та підкові, що кладутися під подушку: *«Суженый, сударь мой, иди ко мне домой, подкуй коня, посади на него меня, позьми прут, погоняй коня, поцелуй меня!»* [158, с. 38], яке бажано проводити в ніч на п'ятницю.

Іншими важливими атрибутами, які застосовувалися при замовленні сну, були ключ і замок. У північноросійських регіонах траплявся варіант ворожіння з поясом, до якого на ніч прив'язували замкнений на ключ замок зі словами *«Суженый-ряженный, отомкни меня»* [95, с. 230]. Відзначимо, що цей сценарій ворожіння є семантично протилежною дією до тієї, яка нині проводиться при святкуванні жіночого сорокаріччя в деяких районах Полтавщини, Сумщини, Черкащини. Мова йде про обряд сороковин, на якому

жінці-іменинниці чоловік *замикає лоно* на замок, при цьому попередньо одягаючи їй через ноги «вуздечку» (детальніше [11]).

Замок і ключ у мантичній практиці сприймалися як відповідні субститути чоловічого й жіночого начал, тож використання їх у традиційних гаданнях на судженого було вкрай поширеним: «Коли дівчина хотіла приворожити хлопця, то, лягаючи спати, ховала у свою косу замок, замикала його і примовляла: *«Суджений-ряджений! Прийди до мене ключа просити»*. Те ж саме примовляла вона над відрами, перевесла яких замикала на ніч. Якщо присниться дівчині, що хтось із хлопців приходив до неї з ключем, то це прикмета скоро з ним шлюбу» [цит. за: 86, с. 239]. Як бачимо, практика використання додаткових атрибутів для замовлення сну є дуже продуктивною й має підкреслено еротичне навантаження.

Окремою темою трапляється актуалізація місця для сну, зокрема в загальнопоширеній примовці *«На новом месте приснишь жених невесте»*, яка промовляється, коли дівчині випадає спати десь не в себе вдома вперше. Україномовний розширений текст записала у с. Вишнівка Ічнянського району на Чернігівщині О. Лабащук: «Як спиш на новому місці, то можна ворожить на жениха:

Лягаю на новому місці –

Приснився сон на вісті.

Снився ні яр, ні долина,

А приснився жита нива.

З ким буду жито жать,

З тим буду віку доживать» [91, с. 141]. Як бачимо, тут знову з'являється конкретний сюжет сновидіння, яке має принести позитивне тлумачення – з ким жати ниву – з ким саме жити.

У четвертій групі мантичних текстів використання вербального компоненту є домінантним, а інколи єдино вживаним. Це тексти, у яких звертаються до святих, зокрема до святого Самсона, та янголів. Звертаючись до питання сучасного побутування цього жанру, цікаво відзначити, що нині й

в інтернет-просторі можна зустріти немало «порад» стосовно того, як замовити собі сон. От одна із таких (на форумі жінки обговорювали імовірне наслання вроку на одну з них): *«Заклинання на віщий СОН. Накануне святого свята, перед тим, як лягти спати, скажіть заклинання яке відкриє завісу буття, і ви побачите уві сні свого ворога. "Іду я рядами, дивлюсь я глазами. Среди рядів святих є святий Самсон... Ім'ям Бога, вічного і живого, Говорю я святе слово: "Святий Самсон, яви мені віщий сон". Нехай мені святий Самсон ворога мені мого вкаже, Через сон віщий особа мені його покажет. Живая і Пресвята Трійця, допоможи, Господь Ісус Христос, сон мій благослові. Во ім'я Отця і Сина, і Святого Духа. Нині і повсякчас і на віки віків. Амінь. "(Після" амінь "завжди треба перехреститися)»* [208]. Такі молитви активно поширюються на форумах та тематичних сайтах, у соціальних мережах.

Інший приклад замовлення на сон (записаний 1945 року в Бердичівському районі Житомирської області) підкріплюється молитвою: «Помолюсь «Отче наш» богу і скажу: «Самсон, Самсон, розкажи мені сон, чи є живий (ім'я), як присниться вода, то є живий, а як присниться земля, то нема. Це треба проказати три рази» [А. XIV, арк. 244].

Зредукована версія замовлення про святого Самсона структурно поступово зміщується з формою примовки: *«Святий Самсон, загадую тобі сон. Що мені судиться, те нехай присниться»* [193]. Побутує ще один близький текст: «Ляжте в постіль близько півночі, закрийте очі і прошепоти бажання: *«Святий Самсон, покажи святковий сон...»*, а потім своїми словами ваше бажання і спокійно засинайте. Під Хрещення сні віщі» [209].

Ми розрізняємо такі тексти за функціональним навантаженням. Однією з основних функцій оніричних примовок є апотропеїчна, а в замовленнях, які тут розглядаються, головною є прогностична функція. Таким чином, тексти, в яких до святого Самсона звертаються для отримання інформації, будуть зараховуватися до замовлень сну, а тексти, в яких святого просять прийти на допомогу задля знешкодження поганого сну, – до примовок.

Окрім звернення до святих, у замовленнях можуть фігурувати інші символи, характерні для християнського світогляду. Так, посланцями віщого сну можуть виступати янголи:

*Стоїть Київ на воді,
А я лежу на святій горі.
І присниться сон мені.
Кого я побачу чи кого я почую
Чи хто мені що скаже
Чи хто що перекаже.
Три ангели при мені:
Один каже,
Другий пише,
Третій перекаже* (жін., Анк. №56; пит. 4.3).

Та його зредукований варіант, наприклад, на коханого:

*Стоїть Київ на воді,
А я лежу на святій горі.
Три ангели при мені:
Один бачить,
Другий скаже,
Третій перекаже* (жін., Анк. №56; пит. 4.3).

Київ у цьому тексті, за словами інформанти, згадується винятково з метою показати, на яке питання замовляється сон, а не як конкретний топонімічний локус. Інформантка, бажаючи, для прикладу, замовити собі сон на Київ (чи вийде поїхати в це місто, чи все там складеться тощо), у першому рядку вживає саме цей топонім. З іншого боку, відомий фольклорний образ Києва як княжого града, який у традиційній культурі маркується як знакове місце.

Звернення до святої гори перегукується із чужим локусом, характерним для потойбіччя. У казках скляна чи золота гора, куди потрапляє герой, є уособленням царства померлих. В такому ж ракурсі виступають сюжети, у яких обігрується образ гори (пор. ініціацію Брюнхільд у «Старшій Едді», яка в

образі валькірії Сіґдріви впадає у тривалий сон саме на горі, Скатах (саги про Кухуліна), яка вчила воїна саме на кришталевих горах, тощо). На горах відбуваються шабаші відьом, сюди ж відсилаються у замовляннях різні хвороби.

В одному із замовлень, які можна кваліфікувати як варіант вищезазначеного тексту, на початку застосовується темпоральне окреслення лімінальності:

*Лягаю проти Святого Василя спати,
Буде в мене три анголи в головах стояти:
Один сліпий, другий глухий, а третій німий.
Сліпий побаче, глухий почує, а німий розкаже,
С ким я буду сю ніч проти святого Василя жито жати,
С тим я буду усю свою жизнь проживати* [А. VII, арк. 59–60].

Як бачимо, тут додаються конкретизація часу, коли необхідно промовляти даний текст, і доповнений сюжет не просто з трьома янголами, а й судженням (оскільки саме на нього й ворожать). При цьому застосовується готове тлумачення наперед: жито жати – жити (фонетичний тип дешифрування).

Іншим символом християнської культури, який спорадично з'являється у замовленнях, є хрест. Нам вдалося знайти один приклад такого тексту з Житомирщини (1943): «*Хрестом укриюсь, Хрестом постилюсь, Хрест у головах, Хрест у ногах, Хрест у боках, вся в хрестах, як овечка в реп'яхах*» [А. XIV, арк. 232]. Наведений текст цікавий наявним тут мотивом «обкладання» хрестами, що слугує як особливим обереговим елементом, так і медіатором до викликання замовленого сну. Тобто хрест застосовується і як складовий елемент, без якого неможливо увійти у відповідний ірреальний простір, і як апотропей.

Замовляльно-заклинальні формули, які супроводжують безпосередній момент підготовки до сну, можуть також вставлятися в описові тексти на кшталт оніромантичних наративів чи розширених дидактичних висловлювань. Практика використання сучасних замовлень вказує на бажання отримання

інформації про майбутнього нареченого у чітко марковані періоди: на Андрія, на Святки, з четверга на п'ятницю, на новий місяць тощо. Такі замовлення зберігають архаїчні форми, зокрема звернення до персоніфікованих Місяця, янголів, Самсона, днів тижня, а також активне залучення різних традиційних атрибутів (пояса, гребеня, соломинок, чобітків, ключа й замка тощо). Водночас важливою відмінністю таких оніричних замовляльно-заклинальних формул від інших текстів є те, що вони промовляються самотійно, без участі сторонніх осіб, здебільшого на самоті перед тим, які лягти спати.

2.2.2. Оніричні примовки та їх позавербальний компонент

Аналізуючи побут носія традиції, нерідко можна помітити, як у його свідомості закарбовуються амбівалентне ставлення до лімінально маркованих значних явищ, дій, ритуалів. Особливо яскраво це проявляється у перлокутивних елементах, які активізуються при зіткненні з певним табу, забобоном. Носії традиції, неначе керуючись давнім прийомом самозахисту, створюють альтернативні виходи з лімінальної чи маркованої певним забобоном ситуації. Наприклад, до давнього забобону про чорну кішку, яка перебігає дорогу, додаються «антидоти» у вигляді певних ритуальних дій чи вербальних формул, які унеможливають настання небажаних наслідків: дехто радить перехреститися і прочитати *Отченаш*, дехто – переходячи дорогу, взятися за металевий предмет, найкраще – за гудзик, декому достатньо почекати, доки хтось інший перейде цей шлях першим тощо.

Такі акціональні фактично ритуальні дії у відповідь на небажану ситуацію чи на убезпечення себе від негараздів є дуже розповсюдженими як у сільському, так і в міському середовищі. Вони передаються не лише вербально, але позавербально, при чому в більшості випадків саме одночасне виконання обох компонентів сприймається як підсилення протидії сну.

Одним із найбільш розповсюджених жанрів, дією якого намагаються вплинути на сон, є *примовки*. Це мікрожанр, що генетично близький до

замовлянь, ритуальної та обрядової пісні й заклиналих формул, його головною функцією є магічна. О. Лабащук у дослідженні «Українська примовка: структура, побутування, функції» аргументовано доводить, що термін «примовка» доцільно закріпити за формульними текстами, які включені в обряд чи оказіональну ситуацію і мають магічну природу [91, с. 15]. Для цього жанру характерними є простота композиційної організації, прив'язка до ізотеричного магічного знання, оказіональність. Примовка не потребує такого входження в ірреальний простір, яке трапляється в замовляннях, адже сама ситуація її виконання апріорі сприймається як порубіжна. Образна система примовок максимально конкретизована, реальна. Тут не зустрічаються розвинені образи персонажів, як у замовляннях [91, с. 22–23]. Фактично примовка покликана до життя лише певною ситуацією (в нашому випадку – поганим сном), репрезентуючи таким чином світ профанного, в той час, як замовляння – світ сакрального [91, с. 26]. При цьому примовки, маючи оказіональне й магічне підґрунтя, дуже часто вживаються з певними позавербальними перлокутивними компонентами, які покликані пришвидшити дію виразу.

Кожен із таких фольклорних текстів має в першу чергу цілком прагматичну функцію – захиститися від негативного наслідку, який, за уявленнями носіїв традиції, неодмінно настане, якщо не вдасться до запобіжних засобів. Водночас великий відсоток людей, що зізнається в опитуваннях, що не вірить у *забобони стосовно снів*, попри таку відповідь, активно відтворює аналогічні магічні дії *про всяк випадок*. Тож навіть вважаючи себе пасивним суб'єктом специфічних знань, така особа звертатиметься до зручних для неї способів протидії, підсвідомо сприймаючи таку дію за профілактичну. Залежно від ступеня віри в засоби протидії, вона обиратиме для застосування або вербальну складову, або позавербальну, або об'єднуватиме обидва варіанти, але в зредукованому й/чи формалізованому вигляді. У випадку завищеного ступеня такої віри, до традиційного вербального й позавербального компонентів може додаватися оброблена під

традиційну або альтернативна версії (молитва, пиття води, перевертання подушки, заміна пір'я в подушці тощо).

Так, якщо наснився поганий сон, потрібно зразу подивитися у вікно й сказати: *«Куди ніч, туди й сон»* (формула, яка набирає найбільший відсоток (22%) серед відповідей респондентів). Рідше натрапляємо на фактичний аналог цієї прикмети *«Ніч не вертається, сон не збувається»*. Але при цьому побутують зредуковані до позавербальної дії варіанти на кшталт таких: *«Знаю лише, що треба подивитися відразу у вікно. Можна також тричі перехреститися»* (жін., Анк. 53; пит. 3.4) або *«Подивитися зранку у вікно, нікому перед цим не розказуючи наснившогось»* (жін., Анк. 61; пит. 3.4), щоб сон вилетів і вже не зміг повернутися. Вікно так само, як і поріг, двері, ворота, димар, є межею між своїм та чужим світами. Семантика вікна як межового локусу яскраво простежується в поховальній обрядовості, де вікно слугує одним із шляхів, яким душі померлих чи міфологічні персонажі можуть проникнути в дім чи покинути його. Саме тому під час агонії заведено відчиняти вікна й двері, аби полегшити шлях виходу для душі [82, с. 534].

Якщо поганий сон наснився серед ночі, то деякі респонденти радять також *перевертати подушку*. Серед чоловіків фіксувалися також варіанти *подивитися на годинник* (чол., Анк. №34; пит. 3.4). Цікавий варіант подала мешканка Києва: *«на ніч класти поряд із подушкою сито, яке врятує від жахів»* (жін., Анк. 90; пит. 3.4). Фактично тут маємо автентичний еквівалент особливо популярних у кінці 1990-х – початку 2000-х ловців сновидінь. Сито повинно просіювати сни й відбирати лише позитивні, не пропускаючи кошмари.

Серед інших примовок, які говорять після пробудження, зафіксований текст: *«Не снись ти мені, приснися ти чорні свині і чорні собаці, я тебе не маю в праці»* (с. Ленінське нині Кролевецького району Сумської обл.) [А. VI, арк. 5]. Відсилання до тварин є дуже поширеним явищем у мовленнєвих кліше, але в іншому варіанті цього тексту додається обценний елемент: *«Не снись ти міні, а снись ти чьорні свині і чьорні собаці, бо я тибе маю при*

ср[аці]» [А. VI, арк. 3]. Таким чином, у другому варіанті небажаний сон відсилається у конкретне обценне місце, і вже без завуальованої «праці».

Як показало наше опитування, дуже розповсюдженим способом заблокувати дію сну в реальному житті, є різні маніпуляції з водою. Щоб сон не справдився, його потрібно *виговорити на воду* – в сучасних умовах це вода в крані, раніше – в проточну в річці. Немало респондентів обох статей відзначали пиття води, зокрема й свяченої (жін., Анк. №49; пит. 3.4), як один із способів відігнати поганий сон. Деякі респонденти наводили як асоціативний ряд формулу «*Сон за водою*» (жін., Анк. №44; пит. 3.4). В мережі Інтернет вдалося знайти ще один зразок такого типу: «*У народі кажуть, що поганий сон можна віддати воді. Зробити це дуже просто: під сильний струмінь холодної води підставте руки і подумки розкажіть свій сон. Вірять, що вода забере його з собою*» [88]. Порівняння образів, які наснилися уві сні, з відображенням у воді, наводив ще Аристотель. Носії традиційної культури вірили, що водний простір розділяє земний та потойбічний світи. Вода слугувала медіатором, звідси й уявлення, що через проточну воду можна було здійснити зв'язок із померлими (*пускати по воді, переправити через воду* тощо) [29, с. 386].

Доречним буде провести паралелі з досі надзвичайно поширеним уявленням, що одразу після смерті людська душа купається у воді, яка знаходилася в домі на момент смерті людини. Болгари таку воду називали мертвою та спішили вилити її з усіх ємностей одразу після виносу покійника, щоб ніхто не зміг її відпити, бо «в ній померлий скупався» [29, с. 387]. На Бойківщині та Гуцульщині досі виливають воду одразу після смерті покійника, бо «вона вже завмерла разом з ним» [47, с. 250]. Така вода більше не належить цьому світу, тому є небезпечною для живих.

Таким чином, діями, пов'язаними з водою, сон не просто пробують повернути з цього світу до того, звідки він прийшов – одним із найбільш архаїчних шляхів переходу в потойбіччя. Сон неначе *купають* у воді, відсилаючи його остаточно в інший світ.

Аналізуючи вербальні формули, які виголошуються зазвичай одразу після прокидання, можна побачити в них немало спільного і з традиційним жанром народної молитви, обов'язковими компонентам якого має бути молитовне звернення та прохання (наказ) [139, с. 468]: «*"Святий Самсон, поверни цей сон з худого на добрий" тричі і перехреститися*» (чол., Анк. №33; пит. 3.4). На Полтавщині побутує також спаяний з приказкою варіант примовки «*Сон – мара! Святий Самсон, куди ніч, туди й сон*» (чол., Анк. №102; пит. 3.4).

У збірнику Номиса є запис примовки про Святого Йосифа: «Нехай святий Йосип на все добре переносить», яка так само вживалася тоді, коли снилося щось недобре [84, с. 233]. Аналогічну примовку знаходимо в архівних записах на Конотопщині [А. VI, арк. 5]. Розширена версія – «Сон мара, а бог віра, нехай святий Йосип на все добре приносить» [А. VI, арк. 3]. Про послаблення сили будь-якого поганого сну, якщо згадати одразу після пробудження молитву «прекрасного Йосифа», було описано в матеріалах етнографічних збірників з Вітебщини [119, с. 134].

Про велику кількість біблійних мотивів, які сильно вплинули на вірування у віщі сни, в українській фольклористиці першою написала І. Головаха [43, с. 196–197]. Як відомо, святий Йосип тлумачив сни фараону, тому недивно, що народ перекладав і на його плечі відповідальність за справдження лише позитивних снів. Щодо Самсона, то тут імовірніше ім'я святого згадується найперше через абсолютне римування: *Самсон – сон*. З іншого боку, відомо, що саме цей святий наснився надзвичайно хворому імператору Юстиніану і зцілив його.

На Бойківщині дієвим засобом від поганих снів є примовляння, яке вигукують на порозі хати одразу після того, як прокинулися: «*Снив ми ся сниться, лихий поводище. Кажу вам, сухим плотам: най ся снит вам, а не мені. Тьфу, тьфу*» (жін., Анк. №18; пит. 3.4).

Виділяючи магічну однією з функцій оніричних примовок, не можна обмежуватися лише тими текстами, які орієнтовані на знешкодження «поганого» сну. Окремим важливим типом є лікувальні примовки, що

побутовують винятково в спайці з чітко визначеними обрядодіями. Прикладом може бути наратив про лікування дитячого безсоння, в якому вміщений як опис самого процесу, так і примовка (запис з с. Перещепино на Дніпропетровщині): «Коли не спить дитина умий тричі з помийниці, буде спать або: положи на порожнім мішку коло порога і тричі переступи говорючі такі слова: “*Сама породила, сама й одходила*”» [А. VII, арк. 51]. Існують варіанти (Чернігівщина): «загорнути дитину у кожух, покласти на поріг і тричі переступити через неї, примовляючи: “*Яка породила, та й одходила*”» [45, с. 60] та Житомирщина: до заходу сонця винести дитину на смітник, покласти на землю, переступити через неї три рази, примовляючи «*Чим мати родила – тим одходила*» [85, с. 148].

Таким чином, примовки постають жанром, у якому сплітаються магічна й апотропеїчна функції. Як ми побачили, у всіх перерахованих випадках сон відсилається з локусу суб'єкта, якому він наснився, туди, звідки він не зможе повернутися: услід за водою, ніччю, за межу – тобто за паркан (найперший межовий маркер після порога) чи за вікно (найперший межовий маркер у контексті свого мікрокосму – дому та чужого – вулиці). Мають місце також обценні фізіологічні конотації, як у прикладі з примовкою з Конотопщини. Типами оніричних примовок є не лише тексти, які відлякують негативний сон, але й ті, які проголошуються з лікувальною метою, аби відігнати безсоння.

2.2.3. Замовляння

Лікувальний дискурс оніричного фольклору, безперечно, не реалізується текстуально лише в площині примовок. У попередньому підрозділі ми вже зупинялися на описі особливостей жанру замовлянь, тому тут акцентуємо увагу винятково на деталізації прикладів та їх аналізі.

В абсолютній більшості випадків оніричні замовляння адресовані до немовлят, які мають проблеми зі спокійним сном, страждаючи на *крикси*, *вердікси*, *плакси*. Ці хвороби вважалися суто дитячими і лікувалися за допомогою магічних (обрядо)дій. На Житомирщині дитину несли до дуба

(хлопців), рідше до берези (частіше дівчат) і братали їх, передаючи хворобу від дитини – дереву через магічний текст, який промовляв виконавець таких дій:

«Ти – лісовий дід, а я – лісова баба, добрий вечір.

В тебе – син Іван, а в мене – дочка Олена.

Прошу тебе, прийди забори в мої дочкі Олени ції крикиси,

Хай твій син кричить, верещить і не спить,

А моя дочка Олена хай спокійненько спить» [77, с. 37].

Таким чином хвороба обмінювалася на спокій і віддавалася дереву. Такі практики віддавання-обміну хвороб є дуже поширеними для традиційних замовлянь. Цікаво відзначити фактичну трансформацію всередині тексту від, власне, примовки до замовляння в складених багатофазних магічних текстах:

1. «[знахарка] з укліном спочатку зверталася до ікон: «Вам хороше стояти, нашай дитиноці кріпко спати! Дай Боже переспати, здоровеньким стати, Божу волю мати, само себе забавляти!» (*типова примовка*).

2. Потім з таким же укліном зверталася до столу: «Тихо стил стоїть, тихо хліб лежить, под столом земля спить; тим сном поздоровляю, крик і зик отбиваю!» (*дифузний текст з глибишими ознаками замовляння*).

3. Іде до порогу: «День добрий тоді, дубе! На тобі, дубе, крикливець і плаксивиць, ті крикливець собі, дубе, забори, а сон кріпкий придели». А потім тричі: «Тобі, дубе, кріпко стояти, а нашай дитиноці кріпко спати!» (*класичне лікувальне замовляння*) [цит. за: 77, с. 37–38].

Можна з достатнім ступенем вірогідності припускати, що людина, яка почує цей повний текст замовляння, у випадку аналогічної проблемної ситуації та сугестивної складової, зможе безперешкодно відтворити першу частину, яка структурно нагадуватиме їй примовку. Провівши відповідні наукові експерименти, можна було б на практиці побачити функціональні та відтворювальні відмінності в замовляннях та примовках, які структурно можливо вичленити з таких текстів.

У замовляннях на сон фігурують образи дерев, які набирають ознак міфологічних істот, курей (як птахів, які рано засинають), а також персоніфікованого безсоння. Останній приклад зустрічається у шептанні для дорослих. Особливістю цього замовляння є те, що воно провадиться в діалогічній формі, коли знахар попередньо вчить хворого правильним відповідям, які потрібно давати на його запитання:

«Шептун: [підходить до вікна хворого і гука] Добрий вечір.

Хорій: Дорове.

Шептун: Пустіть [ім'я хворого] на вечорниці.

Хорій: Не пустелю [своє ім'я] на вечорниці, возьми́ть безсонницю на вечорниці» [А. VII, арк. 10]. Цей текст повторюєть біля кожного вікна хати, а після закінчення ритуально-магічного діалогу шептун має зайти до хати хворого й відіслати його *заглянути у курятнику на сідало курей*. Таким чином, відбувається відсилання хвороби на вечорниці – тобто туди, де не сплять, а хворого до птахів, що мають правильний сон. Вікно слугує медіатором, а обхід усіх вікон унеможлиблює повернення безсонниці до цієї оселі.

Онiричні замовляння, зберігаючи традиційні формули та спосіб виконання, нині є непродуктивним фольклорним жанром, який, проте дуже активно використовувався до початку ХХ століття.

2.2.4. Онiричні дидактичні висловлювання

Однією з головних особливостей фольклорних мікротекстів є їхнє відтворення в умовах разового контакту як у формі монологів, так і діалогів. Огортаючись у таку форму разового контексту, вони одночасно миттєво адаптуються до неї. «Таким чином, – пише К. Чистов, – структура тексту в цьому випадку стабільна (точніше, відносно стабільна), а структура контексту щоразу виникає заново» [199, с. 70]. Проте поняття новизни також відносне, адже мікротексти «так званих мовленнєвих жанрів можна розглядати як стереотипи мовленнєвої поведінки, що застосовуються в стереотипних

(типових) побутових ситуаціях. І все ж це саме типові ситуації, а не ситуації, що повторюються буквально» [199, с. 70].

У сучасній українській фольклористиці, здається, виникла тенденція зумисного обминання увагою мікрожанрів, імовірно, через складність та неоднозначність їх побутування, контекстуальний та комунікативний аспекти, до яких завжди треба звертатися при аналізі реального стану трансмісії цих жанрів. Розроблення адекватних постулатів для виокремлення меж таких фольклорних одиниць, як приписи, заборони, повір'я, прислів'я, нормативи, є досі проблемним питанням не лише для української фольклористики, проте деякі узагальнення для розмежування є чітко визначеними. Такі тексти визначаються функціонально, залежно від комунікативних ситуацій, поведінкових стратегій та статусності транслятора й реципієнта.

Однією з головних відмінностей між текстами мовленнєвих ситуацій є статус адресанта й адресата.

Якщо подивитися на заборони – тексти, що починаються з заперечної форми дієслова: *«Не колиши порожньої колиски, бо не буде дитинка спать»* [А. VII, арк. 51], а також [А. XIV, арк. 196], *«Як ховають мертвого, то тоді не можна спати, бо можна заснути і не встати»* [А. XIV, арк. 211], *«Не заглядай по заході сонця у вікно, бо не буде спать дитина»* [А. VII, арк. 44], – крізь призму трансляції цих текстів суб'єктами, можна говорити про визначену комунікативну супідрядність. Заборони транслуються від людини з вищим семіотичним статусом до людини з нижчим, і цей процес не може бути інакшим.

Семантично близькими до забобон є нормативи – вислови, що регулюють поведінкові стратегії в межах певної соціальної, вікової, професійної тощо групи. Цим вони близькі до вище окресленого жанру, проте забобони репродукуються в межах ширшого кола людей, а нормативи лише в межах визначеної субкультури і дуже опційно.

Ситуація з приписами натомість дещо відрізняється. Під приписами зазвичай розуміються пояснення того, що необхідно робити в певній

конкретній ситуації (наприклад, якщо дитина не може заснути): *«Коли не спить дитина, поклади в голови гребінку – засне»* [А. VII, арк. 53]. Приписи транслюють ці загальні знання між людьми, які з позицій комунікативної та соціальної близькості мають однаковий семіотичний статус. Приписи стосуються конкретної ситуації й найчастіше відтворюються відповідно до такого контексту.

Особливістю прикмет є причинно-наслідковий зв'язок, який об'єднує дві складові частини за допомогою сполучників *якщо (коли) / то*: *«Коли у сонного біжить з рота слина, то тому скаженна собака не страшна»* [А. VII, арк. 39], *«Як спить дитина і закладає руки за голову, то буде багата»* [А. IX, арк. 100], *«Коли подушка впаде – гість буде»* [А. XIV, арк. 229]. Прикмети відрізняються від приписів тим, що орієнтовані на узагальнені ситуації, апелюючи до колективного знання щодо певної події чи явища.

Повір'я, семантично дуже близькі до прикмет, відрізняються апелятивною складовою. У таких текстах звертаються до міфологічного, інколи магічного досвіду, а на комунікативному рівні транслюються між носіями спільного міфологічного знання. Таким чином, людина, яка не входить у такі традиційні контексти, не зможе сприйняти відповідної закодованої інформації, яка подається в повір'ях, створюючи комунікативний дисонанс.

Отже, якщо розглядати всі ці тексти з позиції комунікативних ситуацій побутування та інтенцій трансляторів, домінантною виявляється дидактична функція. Під час роботи ми зіткнулися з серйозною проблемою при спробі ідентифікації мікрожанрів у звичайних записах текстів без даних про контекст виконання, архівних матеріалах тощо. Часто неможливо встановити достеменно, до якого жанру відносити той чи інший текст. Аби уникнути проблеми з дифузними прикладами або з текстами, які записані недостатньо грамотно з позицій сучасної фольклористики, ми пропонуємо послуговуватися терміном *дидактичні висловлювання*, який має об'єднати всі названі мікрожанри в одну функціональну цілісність. У випадках, коли за

різними ознаками, в тому числі контекстуальними, мікрожанр можна встановити, називатиметься відповідна звужена дефініція.

Велику групу дидактичних висловлювань складають поведінково-моделюючі тексти: *«Вагітним не можна спати при місячному сяйві – дитина буде лунатиком (біл.), виходити під місячне сяйво з непокритою головою – пологи будуть важкими (пол.), не можна спати проти місяця – зробишся лунатиком (помісячником; Рос. Пн.), варто закривати воду від місячного сяйва, інакше випивши її стане лунатиком (пол.)»* (цитування за статтею О. Белової та С. Толстої [20, с. 145]); *«чула що коли дитина уві сні плаче, то сняться страшні сни, треба лаванду класти чи чебрець біля подушки, хрестик поруч класти. Знаю ще, що треба обов'язково штори завішувати, теж щоб негатив не просочувався. Біля ліжка можна пір'їнку вішати, щоб негатив відганяла»* (жін., Анк. №90; пит. 3.4). Як бачимо, так чи інакше більшість цих текстів регламентує правильну поведінку вагітних, молодих батьків та інших людей, які впливають на догляд за дитиною.

Принциповим є те, що дія місячного сяйва традиційно вважається одним із головних чинників проблемного сну: *«якщо місяць «перейде» через сплячу дитину, то вона захворіє (пол.)»* [20, с. 145]. Від Місяця намагалися вберегтися під час сну і дорослі, вважаючи, що він «випиває» красу, а в немовлят і дітей забирає життєві сили – *«випиває, ковтає, поїдає»* [20, с. 146]. Ці уявлення дають поштовх не лише для створення дидактичних висловлювань, але, як вже було проілюстровано вище, численних наративів про сомнамбулізм.

Іншим табуйованим елементом, який трапляється в оніричних дидактичних висловлюваннях, є сміх: *«Сміятись перед сном не можна через те, щоб нічого страшне в ночі не приснилось»* [А. IV, арк. 51]; *«Не смійся на ніч – вранці плакати будеш»* [198]. Імовірно, з позицій носіїв традиційної культури, тут йдеться найперше про правильний, регламентований відхід в ірреальний простір, який за зовнішніми ознаками збігається зі смертю. Для прикладу можна згадати чарівні казки, в який герой, потрапляючи до тридев'ятого

царства, не спить, не їсть і не сміється. Момент, коли він засміється, видасть його за живого, оскільки в тому світі це робити заборонено. Аналогічне табу на сміх накладене в обрядах переходу, що являють собою сходження до країни смерті, симуляцію перебування в ній [10, с. 367].

Варто нагадати тут, що здавна людина, яка засинала, асоціювалася з померлою, бо зовні мала всі риси, спільні з цим станом. Цілком імовірно, що на якомусь етапі розвитку сприйняття сновидіння як чогось прийдешнього з того світу та формування чіткої картини ініціального вмирання й переродження збіглися в єдину точку. Якщо придивитися уважніше, можна помітити, що в традиційну трифазову модель ініціального переходу, запропоновану А. ван Геннепом, добре вписується і сон як процес. Прелімінальний етап (сепарація) можна прирівняти до моменту засинання, коли людина тільки лягає спати, відділяючись від «цього» світу; лімінальний – сам момент сну, коли людина зовнішньо нагадує померлу особу; постлімінальний (агрегація) – прокидання й повернення в «цей» світ. Цікаво, що всі ці три фази – вилучення-перехід-залучення – можна розглядати також із внутрішнього боку, тобто зі сторони самого сновидця, тоді ці три етапи образно відповідатимуть засинанню, баченню сну та прокиданню із подальшим аналізуванням сновидіння.

Сміх не вкладається в концепцію сепарації, тому є небезпечним і табується традиційним суспільством. У міському середовищі заборону сміятися перед сном пояснюють здебільшого психоневротичними особливостями, за якими організм не може правильно розслабитися, що ускладнює відхід до сну.

Поширеними є також тексти, в яких регламентується правильний вибір місця розташування ліжка у просторі кімнати: не можна спати *навпроти дзеркала, ногами до сходу сонця, ногами до дверей*, треба спати *головою на північ або схід* тощо.

Повертаючись від проблеми сприйняття явища сну та його «якості» до змістової складової сновидінь, варто окремо зупинитися на зв'язку

профетичності снів із днями тижня, коли вони наснилися. Такі уявлення є надзвичайно продуктивними при творенні великої кількості жанрів оніричного фольклору.

Оскільки дані дуже різнопланові, спробуємо перевірити деякі райони та вивести частотність за формулою «Сни збуваються проти...» (+) або «Сни не збуваються проти...» (-). Позначно (о) означає «до обіду», (!) особливо важливі чи дуже швидко збуваються, (д) – збуваються через тривалий час.

Таблиця 2

№	Місце фіксації	Пн	Вт	Ср	Чт	Пт	Сб	Нд	Джерело
1	с. Калинівка, Одещина			+			+		[А. X, арк. 133]
2	Звенигородський р-н, Черкащина	+			+		+	-	[А. XI, арк. 356]
3	Любарський р-н, Житомирщина				+			-	[195, 596]
4	Вовчанський р-н, Харківщина	-	+	+	+	+	+	+	[87, 228-229]
5	Златопільський р-н (?), нині Кіровоградщина	-	+	-	-	+	-	-	[А. XI, арк. 37]
6	Менський р-н, Чернігівщина					+	+	+ о	[А. XI, арк. 252]
7	Мар'їнський р-н, нині Донецщина					+!			[А. XI, арк. 300]
8	Олександрівський р-н, нині Кіровоградщина		+д	+	+д	+!		+!	[А. XI, арк. 323]
9	Димерський р-н, Київщина							+о	[А. XII, арк. 1]
10	Тульчинський р-н, Вінничина			+		+		+	[А. XIII, арк. 6]
11	Карабіївка, нині Теофіпольськ.р-н, Хмельниччина	+				+!	+	+о	[А. VI, арк. 46]
12	Роменський р-н, Сумщина					+!	+!		[А. VI, арк. 37]
13	Баштанський р-н Миколаївщина					+!			[А. VI, арк. 28]

14	Троянівський р-н(?), нині Житомирщина		+	+		+		-	[А. VI, арк. 21]
15	Новопавлівка, Врадіївський р-н Миколаївщина	+		+		+		+o	[А. VI, арк. 1]
16	Погребище, Вінничина	+		-	+	+	+	+o	[128, 176-177]

Майже всі дані були записані у 1920-х роках, окрім запису (16), здійсненого 1968 року, (3), який, ймовірно, був здійснений у 1990-х роках, та (4) у 2003 році. Візуально тепер помітно, що сні на п'ятницю займають першу позицію (12 з 16, найбільша кількість знаків оклику), на другій позиції – неділя (8, найбільша кількість відповідей «по обіді»). Схоже записував Б. Грінченко: *«Коли який поганий сон сниться у неділю, поки ще з церкви не вийшли, то гріх тому буде, кому сон приснився»* (с. Велика Данилівка, Харківська обл.) [46, с. 21]. Також у цих джерелах часто акцентувалося, що віщі сні сняться на молодик (варіант: *Туолькі на старом місяці то сніца те що пройшло, а на молодіку то сполніца* [А. VIII, арк. 135]), під ранок та на свята. Від того, на яку фазу Місяця наснився сон, вгадували, чи він буде віщим, чи ні. У більшості випадків йдеться про два логічних критерії. У першому, активніше поширеному варіанті, якщо сниться на молодик, то в сну нема достатньо сили справдитися, тоді як *повня* наділяє сон силою *сповнитися*. У другому випадку якщо сниться на молодик, то навпаки сили більше, тож сон перейде на віщий, а зі старим Місяцем – завмре. Зафіксовані також висловлювання про справдження снів як на молодий, так і на повний місяці, що підтверджує факт впливу лунарної семантики на процес дешифрування.

Сучасні опитування респондентів (які аналізуватимуться детальніше у останньому розділі) також показали абсолютну перевагу профетичності снів з четверга на п'ятницю. Далі виділялися сні на понеділок, на середу й неділю (жінки) та на четвер і вівторок (чоловіки). Всі сходилися в твердженні про те, що віщі сні також сняться залежно від фази Місяця та на новому місці. Сні в

ніч на Андрія, на Різдво, на Водохреща також мають велику вірогідність справдитися. Будь-який поганий сон бажано не розповідати до *опівдня*.

Зіставляючи сучасні дані, можна сказати, що абсолютно чітко виділяються сні з четверга на п'ятницю. Такі уявлення про особливий статус п'ятниці змушують повертатися, з одного боку, до культу Параскеви-П'ятниці, з іншого – до культу богині Мокоші та персоніфікованої Долі [168, с. 383]. Імовірно, П'ятниця, яка ходить вночі від хати до хати й перевіряє, чи ніхто часом не пряде, може ототожнюватися і з мойрами з грецької міфології, парками із римської чи нарнами із скандинавської. В такому випадку в образі п'ятниці, яка пряде й водночас на собі відчуває все, що заборонене роблять у цей день люди, проглядаються риси віщунки з веретеном як символом долі. Якщо так, то тоді вже легше пояснювати таке поширене бажання бачити віщі сні саме в ніч на цей день. Разом із тим виокремлюється й інший бік цього персонажу. В карпатській легенді П'ятниця – жінка «на гусячих ніжках» (можливо, тут простежується і своєрідна паралель з бабою Ягою, в якій хата стоїть на курячих ніжках), з величезними грудями, які вона закидає за спину (ця риса часто приписується русалці) [168, с. 383]. Така спорідненість із демонічними істотами робить її в очах носія фольклорної традиції фактично медіумом між цим і тим світом, а отже, дає всі підстави сприймати сон, який наснився в ніч із четверга на п'ятницю, як такий, на який як мінімум варто звернути увагу.

Понеділок як *тяжологий день* не продукує справдження снів у більшості випадків. В традиційній культурі понеділок уявлявся старим дідом, що проводить душі померлих «на той світ» [195, с. 594], виконуючи водночас не лише обов'язки райського брамника, а й грецького Харона [113, с. 201]. Імовірно, на практиці ці уявлення накладаються, що витворює асоціацію про «омертвлення» сну, занадто сильний зв'язок його з «тим» світом, який не дає змоги йому реалізуватися у світі живих.

Деякі формули, пов'язані з часом сну, реалізуються також у вигляді таких жанрів, як прислів'я та приказки. Ці явища не можна назвати

частотними, проте вони фіксуються і в наш час. Наприклад, приказка «*Як будеш спати до обід, то присниться їй ведмідь*», варіант – «*Як спати день і ніч, то присниться їй ведмідь*» (жін., Анк. №56), які засуджують надмірний сон. Н. Присяжнюк подавала ще такі варіанти приказок на цю тему: «*Менше спи, то не буде нічого снитися*», «*Спиться – то їй снитися*» [А. V, арк. 3].

Досі побутує така давня приказка «*Сон – мара, а Бог – вєра*» (жін., Анк. №56), яка постулює відсторонення від роздумів над снами та сприйняття їх як роботи нечистої сили (типовий середньовічний постулат). Цікаво, що цю ж паремію записав на Полтавщині Номис із таким же уточненням про її неабияку давність [179, с. 233].

Унаслідок зміни плину сучасного життя більшість приказок зараз актуалізуються в межах іншої теми – недосипу. В умовах шалено активного темпу життя куди популярнішими є приказки «*Сон миліший за роботу*», «*Сон – миліший батька їй матери*», «*Сон і їда ніколи не обриває*», а також формули на кшталт «*Спати хочеться – хоч сірники вставляй*», «*Ну їй спить, хоч три ночі докупи сий*» [А. XIV, арк. 4], а при безсонні чи надмірній роботі вночі – «*ні на мить очей не зімкнув*» чи «*ні на макове зерня не спав*», «*ні в одному оці*».

Окремі формули орієнтовані на опис снів, що сняться не в особливі дні, на які не варто звертати уваги: вони *пусті, порожні*, їх, як на ярмарку, *баби розкуплять на покришки* (жін., Анк. №56) тощо. Останній вислів неможливо було б зрозуміти без знання соціологічного й історичного контексту. В селі Устивиця Великобагачанського району на Полтавщині, звідки родом респондентка, до війни ярмарки проводилися до середах та п'ятницях. Жінки «розкупляли на покришки» цукерки дітям, які їх з'їдали, нічого не лишивши. Звідси в них пішла поговорка щодо порожніх снів, які снилися на ці базарні дні.

Залежно від базарної традиції села могла складатися власне локальне уявлення про тлумачення снів, яка пояснювалася цим же принципом «*рознесуть на базарі*» (жін., Анк. 101; пит. 4.1) та «*на покришки розкуплять*».

Можливо, у цьому віруванні зіштовхуються уявлення про правильний час оповідання гіпотетично віщого сну з уявленням про силу слова. Порівняймо з традиційними та сучасними заборонами говорити про певні важливі події до повного завершення справи (вагітність, важлива поїздка, влаштування на роботу, вступ до університету тощо). Таким чином, максимальне «рознесення» сну можна трактувати як позбавлення його профетичної сили: чим більше разів він оповідається, тим менша ймовірність того, що він справдиться.

Таким чином, оніричні дидактичні вислови тісно вплетені в історичний, культурний, соціологічний дискурс і повинні розглядатися дослідниками детальніше та масштабніше. Оніричний фольклор має дуже широку палітру мікрожанрів, що виконують функції: мантичну, психотерапевтичну, модальну, профілактичну, апотропеїчну, магічну. Вони здебільшого реалізуються в межах оніричних наративів, часто слугуючи каркасом для розгортання сюжету.

Висновки до другого розділу

Підсумовуючи все сказане у цьому розділі, можемо ствердити, що в межах парадигми оніричного фольклору повноцінно виокремлюються наративний фонд та ненаративний, представлений мікрожанровими конструкціями. Особливістю текстів оніричного фольклору є їхня повсемісна включеність у мовленнєвий акт, що відображається на їхній жанровій специфіці побутування та на якості сприйняття реципієнтом. Перша група – наративна – складається з таких жанрів, як наративи про віщі сни, про найяскравіші сни, про сомнамбулізм, кошмари, оніромантичні наративи, обмирання, наративи про досвід наркозу та клінічної смерті. Важливо наголосити, що далеко не всі тексти можна називати фольклорними, тож у розділі спершу було розглянуто проблему фольклорності та не-фольклорності даних наративів, а вже потім було проведено безпосередній аналіз кожного з названих жанрів.

Особливу увагу хочеться звернути на жанри, які чи не вперше вводяться в обіг наукових досліджень у сучасній фольклористиці. Маються на увазі оніромантичні наративи, детальний аналіз структури яких подається у відповідному підрозділі, та наративи про сомнамбулізм і досвід наркозу.

Друга група має в своєму складі такі мікрожанри, як замовлення сну, оніричні примовки, замовляння, прислів'я й приказки, прикмети та інші дидактичні висловлювання. Мало зверталася увага на такі аспекти, як функціональна спрямованість та комунікативна ситуація на рівні співвідношення суб'єктів. Остання нами розглядалася в річищі прагмалінгвістичних концепцій, започаткованих Дж. Остіном, де береться до уваги цілеспрямованість мовлення (іллокутивна мета) та вплив на свідомість чи поведінку адресата повідомлення (так званий «перлокутивний ефект»).

Розділ 3.

«Онїрема як структурна одиниця онїричного фольклору»

3.1. «Тлумачення vs онїрична прикмета: питання жанрової дефініції»

Сновидіння розглядається як пряме, хоч і мимовільне спілкування з іншими (і живими, і мертвими), в ході якого людина отримує від них певні повідомлення, подані зазвичай у завуальованій, евфемістичній формі [97, с. 177]. Такі повідомлення належить дешифрувати, керуючись отриманими настановами, які утворюють цілий комплекс онїричних концептів, об'єднаних під виглядом сонника, без якого, за справедливим висловом С. Небжиговської, «важко було би вповні зобразити символіку фольклору та народної культури» [235, с. 13].

Аналіз сновидінь став особливо популярним явищем у психології завдяки роботам З. Фрейда та його учнів К.-Г. Юнга та Е. Фромма. Останній сформував тезу про сні, які в його концепції, подібно до міфів і оповідей, послуговуються мовою символів. Мови перших і других нічим не відрізняється одна від одної. З цього погляду, аби зрозуміти мову сновидінь, належить зрозуміти мову оповідей і міфів. Дослідник вважав її універсальною, спільною для всіх народів та епох. Така символічна мова уявлялася носієм широкого і вільного досвіду, не обмеженого ні сексуальними підтекстами З. Фрейда, ні архетипами К.-Г. Юнга в їх обов'язковому несвідомому прояві. Сні, як і міфи, є важливою інформацією, що передається нам через нас самих. Якщо ми не розуміємо мови, якою щось записано, від нас вислизає те, що ми знаємо і про що повідомляємо самі собі в години, коли не зайняті керуванням зовнішнім світом [189, с. 15].

Аналізуючи природу символічної мови, Е. Фромм виділив три групи символів: загальноприйняті (належать до звичайної мови), індивідуальні та універсальні (належать до символічної мови). Зв'язок між предметом та його звуковим чи візуальним символом реалізується тільки через штучну

умовність, однаково зрозумілу всім носіям даної мови (це стосується символів загальноприйнятих). Сюди ми можемо віднести тлумачення на рівні звукової аналогії, наприклад: сніг – сміх, та візуальної: горох – сльози тощо.

Щодо індивідуальних символів, то в цьому випадку зовнішній елемент (назва) є символом внутрішнього стану індивіда (стану або радісного, або драматичного). Порівняймо: обрізати волосся – до нещастя.

Універсальні символи не набуваються внаслідок особистого досвіду, а, за Е. Фроммом, закладені в кожній людині одвіку. Наприклад, вогонь сприймається як символ енергії, духу, життя, світла. У віщих снах вогонь часто означає появу злодія. Слідуючи логіці фроммівської теорії, у даному випадку в свідомості носіїв фольклорної картини світу відтворюється уламок віджитого нині тексту, де вогонь якимось чином асоціювався зі злодієм. Цілком імовірно, що витoki цього конкретного уявлення виводять дослідників до індоєвропейського коріння. Скажімо, мотив викрадення сакрального вогню з Олімпу в міфі про Прометея, який подарував іскру людям, тим самим принісши тепло й життєдайну енергію, імовірно може слугувати тією арматурою, на яку пізніше на різних культурних пластах нанизували нові тексти різної природи, зокрема й оніричні.

Сон, таким чином, можна розглядати як останню редукцію цілого шлейфу уявлень, витoki яких не завжди вдається віднайти. Про це говорив і Л. Виготський, відзначаючи, що в народних сонниках (які ідентифікуються з усними) помітні архаїчні, примітивні механізми комплексного мислення: злиття, конденсації та переміщення образів [цит. за: 235, с. 12].

Дослідники ритуалів також неодноразово звертали увагу на особливі моменти символічної й семантичної дифузності в традиційній культурі. Носії традиційної культури істинно реальним вважають те, що *символічно* представлене, а не те, що сталося фізично [105, с. 73], тож фактично знак стає важливішою сутністю, ніж реальна дійсність. Принцип «реалістичного символізму», описаний Л. Леві-Брюлем [93], вдало обґрунтовує механізм побутування та сприйняття світу в первісних суспільствах. Мислення

влаштовано так, що не затримується на самих подіях, а одразу шукає за цими подіями те, що вони означають. Той чи інший факт є для такого мислення нічим іншим, як проявом потойбіччя. Символи не сприймаються як творіння розуму, а беруться вже готовими, зокрема й у снах.

Всі ці тенденції врешті породили масу цікавих досліджень, які торкалися етнокультурних та лінгвістичних аспектів дії сновидінь. Зокрема, виникла теза про сон як «семіотичне дзеркало», в якому кожен бачить відображення власної мови [99, с. 124].

Наприкінці 1990-х років у Польщі досить активно піднялася хвиля досліджень саме тлумачення віщих снів. Так, С. Небжиговська у своїй епохальній праці «Polski sennik ludowy» відзначала, що тлумачення снів (як приклад стабільних семантичних зв'язків) дає можливість описувати їх так само, як інші малі форми фольклору (наприклад, прислів'я, загадка, погодні прикмети), та трактувати в категоріях спеціального жанру, що має свою специфіку в порівнянні з іншими жанрами фольклору [235, с. 14]. С. Небжиговська, говорячи про сонник, ділить тексти на два типи:

1) мінімальний текст сонника (скорочено: МТС) , побудований зазвичай у формі речення простого типу: *Якщо сняться яйця, то плітки; вогонь – то злодій; чиста вода – то плач, кінь – то кавалер* тощо. Такі речення функціонують в певних жанрових рамках і називаються дослідницею мінімальними текстами;

2) усе зібрання таких мінімальних текстів (МТС), що складається (подібно до лексем у словнику) в словник символів сновидінь, який існує в колективній свідомості, збирається і публікується фольклористами [235, с. 21].

Незважаючи на те, що сонник не має жорсткої мовної форми, він володіє семантичною стабільністю (зміст сновидіння та відповідна йому подія чи явище дійсності), структурною стійкістю (Якщо насниться А, то В), прагматикою (без якої неможливо говорити про традиційний фольклорний жанр) [66], а саме: прогнозування майбутнього, що є основною метою комунікативного тексту сонника.

МТС функціонує в різних комунікативних ситуаціях, серед яких найтипівіша – тлумачення снів однією людиною іншій, тобто «пояснювання сну» сновидцеві, які мають прогностичний характер. Розрізнення в МТС того, що було уві сні, та того, що настане наяву, аналогічно веде до поділу на дві компетенції: одна включає вибір образів, інша – у виборі призначення тим образом окреслених пояснень [235, с. 22].

Послідовно перейнявши досвід А. Вержбицької, С. Небжиговська для сонника пропонує дві експлікаційні формули, які віддзеркалюють позицію людини, яка тлумачить сон: (1) самого сновидця чи (2) «втаємниченого»:

(1) я знаю, що снилося мені X;

говорять, що якщо наснилося X, то буде Y;

думаю, що Y буде для мене добре / погано;

(2) я знаю, що снилося X;

знати, якщо наснилося X, то буде Y;

знати, що Y буде для вас добре / погано [235, с. 23].

Всі ці позиції прийнятні та активно вживані в науковій спільності для пояснення внутрішньої будови так званих «тлумачень сновидінь», проте не обґрунтовують доцільність вживання такої дефініції. Оскільки в комплексі жанрів оніричного фольклору саме ці тексти посідають провідне місце, ми навмисне виносимо їх аналіз в окремий розділ, аби детальніше розглянути проблему співвідношення термінів та внутрішньої семантичної складової тлумачень.

Дослідники паремій приймають різні сторони в дискусіях щодо рівня спорідненості прикмет і тлумачень сновидінь. А. Дандес вивів свого часу формулу прикмет – традиційного вираження однієї чи кількох умов та одного чи кількох результатів, пов'язаних з деякими умовними знаками та іншими причинами [52, с. 191]. Це паремійний жанр, представлений у вигляді коротких клішованих висловів двочленної структури «Якщо є (було, буде) А, то буде В» з домінантною прогностичною функцією, які відображають процес спостереження ознак навколишнього світу і виведення з них прогнозу на

майбутнє [123]: зовнішня форма виразу *якщо сняться воші – будуть гроші* мало чим відрізняється від *якщо ластівки літають низько – буде дощ*.

У лівій частині прикмети міститься опис реальної ситуації (*ластівки літають низько*) або сну (*сняться воші*), у правій – розкриття змісту цієї ситуації, її значення. О. Христофорова пропонує називати прикметами-прогнозами тексти, в яких у правій частині тексту вживається майбутній час, а якщо теперішній чи минулий – прикметами-тлумаченнями [191].

На нашу думку, такий підхід до визначення чітко структурує зовнішнє оформлення того, що в польській етнолінгвістиці називають мінімальними текстами сонника.

Деякі українські дослідники, зокрема І. Линчук, не поділяють думки О. Христофорової та роблять спроби відмежувати жанр так званих «тлумачень сновидінь» від прикмет. При цьому дослідниця сильно плутається в термінах, не може обрати одну дефініцію для опису жанру («віщий сон», «текст тлумачень сновидінь», «сон» та «сновидіння») і зовсім не професійно аналізує «сни», тобто наративи про віщі сни за нашою класифікацією [96, с. 178–180]. Дослідниця подає «“віщі” сни» як несвідомі спостереження, які, «хоча стоять досить близько до прикмет за ознакою пасивного сприймання прогностичного повідомлення» [96, с. 178], проте відрізняються від них, на її думку, значно ширшим обсягом. Проблема полягає винятково в тому, що І. Линчук неграмотно, з дуже слабких позицій, пробує аналізувати реальне побутування жанрів у мовленнєвих ситуаціях. Звідси після розгляду повного наративу про віщий сон з'являються висновки, що у цьому «тексті тлумачення сновидінь» «лише друга складова народної оповіді, що розкодовує сон за допомогою традиційної символіки й образів, в остаточному самодостатньому варіанті зводиться до стислого висновку, який дорівнює структурі прикмети: якщо сниться А, то буде В» [96, с. 178]. Фактично, дослідниця сама підтверджує прикметне обрамлення тлумачення снів, проте розглядає його в межах цілого наративу. Те саме в статті відбувається і з ворожіннями – розглядається повний наратив, а не сама формула замовлення. Чому авторка

вважає, що традиційні прикмети також не можуть існувати в межах розширених наративів, – лишається не з'ясованим.

Також І. Линчук заявляє, що «на відміну від прикмет, тексти сновидінь і гадань ніколи не містять римованих й непрямих компонентів у складі прогностичного вислову». Проте що робити з цілим комплектом тлумачень за римою на кшталт: мука – мука, сніг – сміх, гора – горе, жито – жити?

Проблемними місцями дослідниця називає наявність прямого прогнозування у «“віщих” снах», бо «для українських прикмет неможливо знайти відповідника, в якому прогнозуюча частина тексту задавала б семантично тотожний їй прогноз на майбутнє» [96, с. 179], а також факт сприйняття передачі сну з іншого, а не цього, світу, тому «реалії в текстах сновидінь є не конкретними джерелами інформації, як у прикметах, а лише посередниками духів та божеств, представників потойбіччя – адресантів повідомлень» [96, с. 180]. З цими заувагами можна загалом погоджуватися, проте чи дійсно настільки відмінними є ці тексти від традиційних прикмет, щоб вичленовувати їх в окремий жанр.

Нам здається, що доцільніше говорити про структурне обрамлення таких текстів у прикметну форму. Тоді будь-який такий вербалізований текст із тлумаченням сновидіння можна ідентифікувати як оніричну прикмету (ідучи за напрацюваннями А. Дандеса, подружжя Маранда, О. Христофорової та інших дослідників). Термін «тлумачення сновидінь» для позначення жанру для вживання в науковому обігу ми категорично відкидаємо, оскільки він передбачає *процес* декодування, тобто ментальну дію, яка відбувається після прокидання або після почутого наративу про сон у випадку, коли його просять «розгадати». У такому разі снотлумачення постають на рівні *плану змісту*, а оніричні прикмети – вербалізація цих тлумачень – на рівні *плану вираження*. Це дає підстави усвідомлювати снотлумачення як етноментальну категорію (що відповідає «мінімальному тексту сонника» С. Небжиговської), а оніричні прикмети – як їх вербальне вираження. Таким чином, перше слово в дефініції

вказує на характер тематики (тобто, пов'язане зі сном), а друге – на безпосереднє пряме віднесення до жанру прикмет.

3.2. Онірема як одиниця фольклорної концептосфери

У багатьох культурах, зокрема давньоєгипетській та грецькій, вважалося, що через посередництво сну божества говорять до своїх прихильників за допомогою символів, метафор, позначень, а пізніше спеціальною мовою, знаною лише «втаємниченими» людьми, які пізнали «мову снів» [235, с. 9]. Білоруський дослідник Є. Романов писав, що, окрім тлумачень метафоричних та за протилежним значенням, в снотлумаченнях велику роль відіграють співзвуччя (мука – мука, вовки – говки, воші – гроші, сніг – сміх тощо) та схожість зовнішніх ознак, наприклад, форми, кольору тощо (ягоди, горох, боби – сльози, бджоли – дощ, сніг тощо). Він же вказував на тісний зв'язок тлумачень із прикметами та повір'ями, адже велика кількість предметів та явищ, що так чи інакше потрактовуються, якщо спостерігаються наяву, отримують аналогічне пояснення й уві сні [138, с. 2]. Снотлумачення дуже тісно переплітається і з родинною обрядовістю, оскільки велика частина онірем спроектована на передбачення важливих, переломних, а отже, лімінальних в традиційній культурі етапів. Фольклористам для дешифрування цих кодів доводиться звертатися і до інших пластів концептосфери, нерідко шукаючи відповідь у суміжних культурах.

Поняття концептосфери в українській етнолінгвістиці з'явилося фактично завдяки працям Т. Космеди та Н. Плотнікової. В даній роботі ми йдемо за визначенням цих дослідниць. Концептосфера – це «система думок і знань про світ, що відображає пізнавальний досвід людини, причому як на домовному, так і на мовному етапах, але не зводиться до будь-якої лінгвістичної сутності. Це фрагмент концептуальної картини світу, сформованої на основі уявлень людини та репрезентований сукупністю одиниць пам'яті (концептів), що ґрунтуються за тематичною ознакою» [84, с. 30].

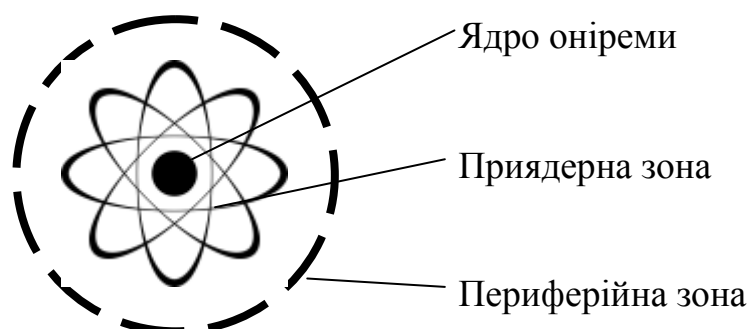
Для зручності та з метою уникнення неточностей у визначеннях вважаємо за необхідне ввести нову мінімальну концептуальну одиницю в оніричному фольклорі – онірему. Цей термін у 1982 році вперше вжив лінгвіст Поль Фрідріх у роботі «Лінгвістичний паралакс: лінгвістичний релятивізм і поетична невизначеність» [220]. Він пропонував розкласти сновидіння на найменші частинки, які він називав атомами (dream atoms). До них можуть входити «конкретні особи (наприклад, Сталін), місця, імена, дії, стани, фрази, абстрактні ідеї – будь-що, що має наіменування або визначається часом» [220, епіграф]. Певний перелік таких атомів зазвичай повторюється з певною частотністю в снах індивідів. До того ж, з часом ці складові відшліфовуються й відпрацьовуються свідомістю, поки деякі сни не складатимуться з «переробленого матеріалу». Розглядаючи сновидіння на літературних прикладах, П. Фрідріх вважає за необхідне ввести термін «онірема», який об'єднує атоми сновидіння та одноразові елементи, які, власне, й «символізують невизначеність у цьому феномені». Автор пропонує підходити до оніреми покроково. Спершу – розкладаючи сновидіння на всі можливі елементи, потім виділяючи важливіші, а в кінці вишукуючи асоціативні перетини [220, епіграф]. Таким чином, оніремою є будь-який зі складових елементів сновидіння, що трапляються в багатьох пересічних площинах сприйняття.

Нововведення П. Фрідріха видається дуже актуальним для застосування та переосмислення в межах фольклористичної дисципліни. Проте, оскільки фольклор має здатність до шліфування та відкидання дрібних додаткових деталей, ми пропонуємо застосовувати інший – концептосферний – підхід при залученні цього терміна в науковий фольклористичний обіг.

Онірема – це одиниця концептосфери, яка об'єднує, акумулює та зберігає в собі всю множину інтерпретацій конкретного образу для подальшого дешифрування з профетичною метою і реалізується залежно від контексту та взаємодії з іншими оніремами.

Будь-яке концептуальне поле має ядро (в даному випадку – основне та найбільш частотне за згадуванням тлумачення, наприклад: *риба сниться на вагітність*), приядерну зону (побічне тлумачення за допомогою додаткових деталей: *особливо, якщо ловиш її руками; щука – буде дівчинка, короп – буде хлопчик*) та периферію (яка в структурі концептополя становить власне зміст інших концептів [84, с. 281]: *риба – це хтось під тебе риє*). Таким чином, структуру оніреми можна візуально порівняти з планетарною будовою атома.

Малюнок 1



Аналізуючи взаємозв'язки, які виникають при дешифруванні сновидінь, можна констатувати наявність в народному соннику синонімічних оніремних зв'язків, наприклад: *згасла свічка, весілля, сире м'ясо* сняться на смерть; *бджоли, померлі* сняться на дощ тощо [213, с. 18]. Одним із підвидів такої синонімії є поява явища синсемантичності, коли певний традиційний знак замінюється в культурі іншим – уже сучаснішим прототипом. Наприклад, онірема *кінь* серед представників старшого покоління, а також при аналізі даних з архівних матеріалів та стародруків, має ядерним значенням *смерть, хворобу*. Проте навіть у відповідях респондентів старшого віку (1924 р.н.) зустрічаються заміщення онірем: «*Хвороба [сниться]. Як не на конях, то на велосипеді їду*» (жін, Анк.№56; пит. 1.5). Тобто обидві оніреми мають одне ядерне значення – хвороба. При цьому одна з них є традиційнішою (коні), а інша – осучаснений образ, характерний для сучаснішої сільської спільноти. Внаслідок технічного прогресу найбільшої трансформації зазнають способи передачі інформації з «того» світу та способи пересування. Так, померлі в сучасних наративах про віщі сни можуть дзвонити по телефону, писати

електронні листи та слати текстові повідомлення. А потрапити в «той» світ уже без традиційного застосування саней та коней тепер можна, наприклад, на автобусі чи машині. Таким чином, варто говорити про значні синсемантичні трансформації, які відбуваються в оніремному фонді, зумовлені докорінними змінами в повсякденному житті людини.

Поряд з синонімічними існують антонімічні зв'язки: вода *чиста* сниться на хороше, *брудна* – на хворобу; стежка *широка*, гарна – до щастя, *вузька* – незручності тощо. Характерним є те, що ці зразки лишаються сталими й не піддаються тим модифікаціям, які супроводжують сучасні синонімічні зв'язки.

Якщо розглядати дані, отримані з різних етнографічних регіонів України, а також від людей різних соціально-вікових категорій, можна віднайти омонімічні зв'язки, коли однакова онірема набуває відмінних ядерних значень залежно від групи та місця побутування. Так, наприклад, онірема *кінь* має ядерне значення «хвороба» повсюди на територіях Полісся, Поділля та Полтавщини, проте в окремих районах АР Крим (зокрема, м. Феодосія) та серед деяких сучасних опитувань молодих жінок ядерним стає значення «наречений».

Будь-який мотив, якщо він є достатньо органічним для певної культури, відкладається в підсвідомості носія традиції на рівні сконцентрованої формули. За конкретних умов та під дією супутніх чинників, він може слугувати основою для творення оніричного концепту. У першому випадку з омонімічними зв'язками, коли *кінь* віщує хворобу, маємо компіляцію цього ряду мотивів, у яких *кінь* постає як хтонічна тварина (зокрема, це добре прослідкував В. Пропп у казкових сюжетах [131, с. 257–261]). У другому випадку, *кінь* – наречений є фактичним субститутутом чоловічого фалосу. Згідно фрейдистської психоаналітики, *кінь* є уособленням сексуальної чоловічої сили, що підтверджували у своїх роботах психотерапевт Е. Крамер на прикладі дівочих малюнків [229], фольклористи Р. Лоренс [232] та Г. Дженнінгс [222, с. 26] на матеріалах про значення підкови у традиційній

культури, а також І. Барщеускі, аналізуючи генезу слов'янських культів Ярила та Юрія [17, с. 71–74].

Онїрема, отже, може розглядатися як конденсована формула колись повноцінно реалізованих на різних рівнях культури мотивів, яка реалізується в межах профетичного коду. Одним із завдань дослідників оніричного фольклору, таким чином, є відтворення принципів дешифрування цієї формули та пошук первинних мотивів, які були закарбовані нею, в умовах суцільного стирання та накладання нових смислів на традиційну та сучасну культури.

Обсяги даної роботи дозволяють проаналізувати лише декілька розгалужених дешифрувань онірем носіями традиції. Пропонується зупинитися на кількох продуктивних варіантах з досить монолітною ядерною основою по всій території України.

Розглянемо для прикладу розповсюджене народне уявлення *мертві сняться на зміну погоди*. Н. Толстой при аналізі його міфологічної основи звертав увагу на особливу роль мерців у земному житті, які «забезпечують сприятливу погоду та умови для врожаю, в той час як «заложні» (термін Д. Зеленіна), «погані» покійники, відаючи тим самим небесним метеорологічним хазяйством, шкодять нащадкам, приносячи їм бурі, град, негоду, зливи» [171, с. 308]. Фактично, йдеться про умисне шкідництво мертвих, які насилають погану погоду в несприятливий для селянина час, зокрема, на жнива. З іншого боку, якщо звернутися до календарно-обрядового циклу, а саме до жнивварських пісень, у яких найчастіше фігурує концепт поля, можна помітити також інші фактори, які сприяють відтворенню такого уявлення про мертвих.

Як межовий локус, поле є місцем, де сходяться два світи – «цей світ» людей і «той світ» духів, локальних і темпоральних демонів, померлих предків [194, с. 68]. Рудименти цих уявлень можна побачити в сюжеті пісень про зустріч дочки з матір'ю / батьком, які з'являються на полі у вигляді хмари, проливаються дощем, що дає їй можливість відпочити та

поскаржитися на тяжку долю [194, с. 68]. Або ж навпаки, відвертають дощову хмару, щоб дочка встигла зібрати збіжжя:

Ой з-за ліса високого
Темна хмара й виступає.
Йа в той хмарі мой батенько
С хмаронькою розмовляє:
«Пожди, дощик, пожди трошки,
Бо ще ж мує дитя в полю
На широкому загону» [194, с. 68].

Якщо розвивати висловлену Н. Толстим тезу про шкідництво *поганих* померлих, то в даному випадку *правильно* вмерлий батько фактично протистоїть певному заложному мерцю, який, власне, бажає напустити дощ. З цих же позицій тоді варто розглядати обряд поливання могил таких мерців під час засухи, що сприяє викликанню уже, в даному випадку, бажаного дощу. Цікаво відзначити один наратив про віщій сон, записаний на Миколаївщині у 2011 році, в якому повністю підтверджується зв'язок заложного мерця з викликанням дощу: «*На зміну погоди постійно сниться покійний дядько (повішаник) з якимось хлопчиком*» (жін., Анк. №8; пит. 2.2). Як бачимо, ці та багато інших дотичних уявлень слугують будівним матеріалом для ядра оніреми *мертвий* та відтворюються на вербальному рівні в межах оніричної прикмети «Якщо сниться мертвий, то буде зміна погоди».

Іншою дуже частотною оніремою є *зуби*, які випадають з кров'ю або без неї. За народними уявленнями зуби пов'язані з поняттям життєвої сили, віку, з надздібностями (вірили, що дитина, яка народилася з двома зубами, могла стати чаклуном чи відьмою тощо). Існує цілий ряд прикмет, пов'язаний з появою перших зубів у дитини [детальніше: 65, с. 161]. Вважалося, що її долю можна передбачити за місцем появи (верхній/нижній) та за особливостями росту й випадіння зубів. Повсемісно розповсюджений мотив віддачі першого зуба, що випав, істоті, пов'язаній з «тим» світом, а також особливе його збереження. Західноєвропейські та сучасні американські вірування про зубну

фею в цьому плані семантично ідентичні зі східнослов'янською мишею. На українських теренах досі поширеною є примовка, в якій звучить звертання до миші – істоти, яка живе в норі (тобто має хтонічні властивості) та в хаті (переймає функції домовика): *«Мишко, даю тобі зуб кістяний, а мені принеси золотий»*. Доречно також згадати про анімістичні уявлення, що побутують на Холмщині та Поліссі, про душу, яка виходить із тіла під час сну саме у вигляді миші, лізе в нору і бачить під землею «той» світ [47, с. 296].

Зуби, які уві сні випадають із кров'ю, здебільшого трактуються як сигнал про смерть «кровних» родичів, близьких. Якщо випадає зуб без крові, то помре далекий родич або знайомий [181, с. 361]. Наприклад, на Полтавщині був записаний такий меморат: *«Снилося мені, що отам на вулиці, де мама живе, там сватська йде. І я прийшла на ту сватську, сіла там і цей... стали люди там танцювати, і я з ними пішла. Там мої родичі сиділи. Каже одна родичка мені: «У мене такий апарат є, що такий, мо, як ручка, отак береш, а там батарейка, нажимаєш і так зуби свердлить... І так зуб дере по языкови, і перестає тоді боліть». Я ка, ну, дай подивить мені... І я так взяла отим апаратом і зуб дальній зачепила – і витягнула [його]. Такий корінь здоровий. Я на нього глянула, а він на дві часті розпався, той зуб. Я прийшла на роботу. «Валю, - кажу, - на тій вулиці, мо, хто вмере»... Коли точно! Валя каже: в один день в селі воно помре. Вмерла Калінка, що на тій вулиці жила, і ще другий там помер»* (Записано 7.03.2011 р. Анцибор Дар'єю від Галайди Ольги Михайлівни 1963 р.н., українки, 10 класів освіти в с. Устивиця Великобагачанського р-ну Полтавської обл.). У цьому наративі актуалізується накладання синонімічних оніремних зв'язків. На фоні однієї ситуації – весілля (яке трактується як передвісник чогось поганого, інколи смерті), з'являється інша онірема – *зуби*, яка конкретизує й підсилює загальний посил сновидіння.

Для отримання ширших можливостей експлікації оніричних інтерпретацій нерідко доводиться звертатися і до етнографічних даних, які, на перший погляд, не мають видимих спільних рис із даною тематикою. Так, при аналізі оніреми *зуби* доцільно згадати і про давній засіб «боротьби» з зубним болем,

коли вилиці підв'язувалися в певний чітко усталений спосіб. По всій Україні знають звичай підв'язувати покійникові вилиці, щоби рот був закритий, щоб він «не шкірився», «не сміявся» до образів, не роззявляв рота. Вторинним значенням цих дій може бути й німота, й неспоживання їжі, й заборона сміху тощо [105, с. 116]. Зубам, як частині тіла, яка лишається незмінною й після смерті, активно надається танатологічна конотація в традиційній культурі. Класичним прикладом замовлянь від зубного болю, наприклад, є магічний текст із звертанням до Місяця зі словами «*як у мертвого зуби не болять, так і в раба Божого (ім'я) хай не болять*». І мертвий, і живий мають зуби, які, ймовірно, слугують особливим медіатором між цим і «тим» світом та реалізуються у вигляді ядерного значення оніреми як *смерть*.

Тлумачення сновидінь дуже тісно переплітається з родинною обрядовістю, оскільки велика частина онірем несе в собі передбачення важливих, переломних, а отже, лімінальних в традиційній культурі етапів. Так, відомою серед жіночої частини населення є онірема *чоботи*. Вважається, що цей знак сниться дівчині «до хлопця», «до кавалера». У весільному ритуалі поширеним був звичай дарувати молодій чоботи. Наречений приходив до молодої *чобіт дарувать*, із цієї нагоди дівчина скликала подруг *чобіт приймать*. Символіка взуття і взування має еротичне звучання, згадати хоча б сленгове «взути» на позначення статевого акту, а також весільні паралелі роззування молодого під час першої шлюбної ночі (молода знімає взуття з молодого й забирає собі монети з його черевиків) [105, с. 186–187]. Водночас чоботи є невід'ємним компонентом дівочих ворожінь на судженого. В. Милорадович записав на Полтавщині оніромантичний наратив, де говорилося, що, якщо заснути в ніч на Новий рік або на Великдень взутою в один лівий чобіт, то можна побачити уві сні свого майбутнього чоловіка [цит. за: 105, с. 188]. Схожий варіант ворожіння, але з одяганням на праву ногу, практикувався на Дніпропетровщині, при цьому знову зустрічаємо чіткі алюзії на весільну обрядовість: «*хто буде ві сні стягачь чобіт – то той і буде твій чоловік*» [А. VII, арк. 60].

Ще в XIX столітті дослідники стикалися з розмитістю трактувань певних онірем через втрачене логічне пояснення. Схожі проблеми постають і перед сучасною наукою. Так, від однієї респондентки на Полтавщині вдалося записати таку оніричну прикмету: *якщо сняться жуки, то до війни* (жін., Анк. №56). Респондентка (1924 р.н.) заявляла, що вже на той час їй це тлумачення подали старі баби. М. Дмитренко в «Народному соннику» подає тлумачення, що жук сниться на смерть друга або неприємності від кредиторів [115, с. 75].

В Номиса знаходимо запис такої рідкісної загадки з Чернігівщини: «Іхала пані вкрай города, питалася в дзунзара: чи дома порубай» [179, с. 305]. Розгадка – миша (пані), жук (дзунзар), кіт (порубай). Одним із можливих варіантів дешифрування слова «дзунзар» в цій загадці є співвіднесення його з тирличем жовтим. У гуцульських говірках цю квітку називали дженджурою (гінджорою, джінджорою, дзіндзурою), а також джінджуром та свічивніком [50, с. 58]. Таким чином, через таке периферійне порівняння в етнолінгвістиці можна здогадуватися про певний зв'язок жука-світлячка та тирличу в народній свідомості.

Відомо, що душа нерідко уособлювалася у вигляді жучка – «кузулечки», який вилазить з рота сплячого, лазить по дереву, а коли повертається назад, людина одразу прокидається. На Волині вірили, що в жука може перекинутися відьма на Івана Купала [48, с. 225]. Душі померлих нерідко ототожнювалися зі світлячками. Хтонічна природа цього жука пов'язана також із зближенням його назв із рядом хтонічних тварин: миша (укр. *мишиний огник, мишача ватра*), кажан (курськ. – *свितящийся чирвяк кажанчик*), ласка (болг. *невестулка*), борсук (рос. тамбов. *бурсук*). Світлячка на Волині називали *коза свитюща*. Жуків називали також боговими коровами [48, с. 226].

Цілком вірогідно, що жук, який вмів літати, але не був схожим на пташку, мав роги (жук-рогач), але не був представником скотарських тварин, привертав увагу саме цими своїми особливостями. В російських загадках ці ознаки завжди відіграють вирішальну роль у формуванні образу: «*Черный*

ворон, с рогом, а не бык, об шести ног без копыт», «Летит по-птичьи, говорит по-бычьи, на землю падет – в колено землю орет» або «Ворон, да не конь, с черна, да не медведь, рогат, да не бык, ноги есть, да без копыт, летит, так поет, сядет на землю – землю роет» [67, с. 36]. Існують також загадки, в яких жук ототожнюється з кулею або воїном: «Летит пуля, жуужжит, я вбок, она за мной, я в другой, она за мной, я хватъ, ан это что такое?» та «Идет воин, землю роет, на ногах без копыт, есть рога, да не бык» [67, с. 35–36]. Загадки такого плану можуть корелювати з реальними наративами, тобто вони фактично є трансформаціями ідентичних базисних структур [108, с. 233]. Поки що не вдалося віднайти наратив, який би мав схожу сюжетну побудову, але цілком можливо, що й ці структурні одиниці склали підґрунття для виникнення тлумачення «жуки сняться до війни».

Проте доцільніше погодитися з В. Івановим та В. Топоровим, які вбачали в цьому слові зв'язок з «*Dunder* чи *Dundyr* (пор. лужицьку приказку «Він хропе як Дундер у дикій яблуні» при відзначенному Р. О. Якобсоном польському дієслові *dudnić* «гриміти» при слові *piorun* «грім» і литовській назві Перкунаса *Dundulis*, пор. лит.: *dundėti* «гриміти», лат. *dudina pērkuoniņš* «гримить грім») та інші» [24, с. 57–58]. Дослідники також наголошували на зв'язку цієї евфемістичної назви у лужичан з деревом (пор. зв'язок Перуна з дубом). Перун водночас пов'язаний з вогнем і водою, каменем, небом, конем і колісницею (пор. Образ Іллі-пророка як спадкоємця Перуна). Перун також має «безсумнівний зв'язок з воїнською функцією; він – покровитель княжої дружини, і вона "по руському закону клялася своєю зброєю і Перуном богом своїм" (Лаврентіївський літопис, л. 32)» [174, с. 208]. Функція бога-громовержця у зв'язці з жуками прослідковується в гаївці «Жучок», де «в образі Жучка можна безпомилково вбачати весняний шум-гомін – образ лісу, що пробуджується ранньою весною; в Жучисі – образ весняної води-повині... Цією магічною веснянкою й викликали скоріший прихід та розвиток весни, уподоблюючи співом та грою шум лісу та жування жуків» [79, с. 228]. Таким чином, *дзунзар* є складним випадком евфемізму на позначення бога

Перуна, войовнича функція якого реалізується в периферійному полі оніреми *жуки*.

Якщо прослідкувати за тенденцією до інтерпретацій сновидінь, то помітно, що дуже часто оніреми декодуються за дзеркальним принципом, застосовуючи обернену аналогію (коли *весілля* сниться до суєти чи хвороби, *похорон* – до довгого життя, *хворий* – до одужання, *nin* означає чорта тощо). Семантика знаків у потойбіччі також перетворюється на протилежну [105, с. 162]. Народна уява неначе сприймала сон як віддзеркалену реальність або як паралельний світ – таке собі квазіпотойбіччя, в якому все має трактуватися навпаки або ж натяками, часто фонетичними, асоціативними. Звідси конструкти на кшталт «риба – риє», «сніг – сміх», «міст – хтось моститься», «гора – горе» тощо [4, 77].

Сон за всіма зовнішніми ознаками близький до смерті. В. Зазикін в роботі, присвяченій еротичним символам, пов'язаним із землею, доходить до ідей ототожнення ями й печери з жіночим лоном, а опісля вже лоно з могилою. Вибираючи приміщення для сну, людина підсвідомо шукає материнське лоно. Людина, яка засинає, нагадує померлого вже одним тільки *заплющуванням очей*, що виводить її в іншу ситуацію – царство чорного кольору [69, с. 54]. Всі ці паралелі так чи інакше вказують на велику спільність сну й смерті та тісне переплітання цих явищ навіть за теперішніх умов, коли людина завдяки оніричним практикам пророкує собі важливі зміни в житті. Надзвичайно поширеними в цьому контексті є тлумачення, пов'язані з хворобами чи смертю, які вмонтовуються на сюжетному рівні до різноманітних оніричних наративів. Доцільно наголосити, що деякі дослідники, зокрема М. Міленіна, зараховують такі оніричні наративи та тлумачення до текстів танатологічного дискурсу [110, с. 136–137], що обумовлено їхньою прагматичною орієнтацією та соціокультурним контекстом.

Потрактування онірем, ядерні значення яких пов'язані зі смертю, має глибоке коріння, що виводить на рудименти міфічних уявлень або відображає конденсовані світоглядні вірування стосовно найвизначніших віх життя.

Р. Гузій, досліджуючи народну танатологію Карпат, наводить цілий ряд тлумачень снів, які, як вважається, пророкують смерть, та знаходить схожі конотації в іншому фольклорному матеріалі. Наприклад, існує чимало повір'їв, в яких мухи, яких багато в домі, де є помираючий чи небіжчик, ототожнюються з душами померлих. Таким чином, не випадковим видається й тлумачення сну, в якому бачиться повно мух у хаті, що віщує смерть, бо «мухи – то душі» [47, с. 294–295]. Оскільки душа предка нерідко уявлялася у вигляді метелика, павука (звідси й заборона вбивати цих комах, бо, можливо, це чиясь душа), бджоли, то і вві сні відповідно ці оніреми трактувалися як знамення смерті.

Дослідники XIX ст. неодноразово звертали увагу на прямі паралелі між обрядами, а також лише неприховане «цитування» одного обряду в іншому: наприклад, зокрема, ознаки весілля в поховальному обряді неодружених, коли померлу дівчину вбирають у весільні шати, або оспівування смерті як одруження в голосіннях і думах тощо [105, с. 51].

Таким чином, з точки зору оберненої аналогії, для носія традиційної культури цілком природним стає трактування весілля, що сниться, як вісник саме смерті, котра і є фактично свого роду віддзеркаленням статусу лімінальної особи в реальному світі.

Поруч із трактуванням снів у дзеркальній проекції існує чимало тлумачень снів на смерть, які мають спільні риси саме з елементами похоронного обряду. Наприклад, звичай везти покійника саме на підводі фактично стає авантекстом при трактуванні одного з символів наступного сну: *«коли чоловік мав померти, то приснилось, що померлий знайомий приїхав білим конем і тягнув лежаче дерево і зачепив ним стояче зелене дерево. Воно впало і він потягнув його за собою. Мені дуже було тяжко хотіла причепити свій тягар, а вони його не взяли. Через пару днів помер чоловік»* (жін., Анк. №18). А ось приклад оніричного наративу, в якому з такої підводи «вчасно» зійшли: *«Мене до операції ввозили на підводі на чорному коні. І я всьо прошу, шо ще провезить, а вон встав і каже: "Я Вас дальше не повезу". І я тоді поняла, що мене не*

будуть оперіювати і буде щось зо мною ще. І так воно пошло...» (жін., Анк. №32).

Померлий, який кличе до себе, традиційно вважається прямим знаком наближення смерті. Для того, щоб з'ясувати, які конкретно мерці можуть бути небезпечними, варто зупинитися на питання формування поведінкових стратегій, які впливають на побудову стосунків між померлими та живими. Надзвичайно цінною в цьому аспекті є розвідка Ж. Корміної та С. Штиркова, присвячена аналізу способів контакту між цим світом і потойбіччям. Автори доводять, що існує дві таких стратегії. У випадку першої померлий «сприймається як «віртуальний» член соціуму, тобто як «асоційований член» сім'ї, громади тощо» [83, с. 206]. Стосунки з таким померлим розвиваються таким чином, що суспільство поступово «соціалізує» його: з'являються конкретні час (Зелені свята, Різдво, Радуниця) та місце (цвинтар, церква, дім), коли міжсвітний контакт стає можливий. Померлий фактично переходить у статус «віртуального» члена родини – власне, предка, спілкування з яким є чітко регламентоване традицією, що реалізується в поминальній обрядності.

У випадку залучення другої поведінкової стратегії небіжчик є асоціальною істотою (на кшталт неправильних «зложних» мерців), зустріч з яким є небажаною. Будь-який контакт між ним і членами громади уникається, бо є небезпечним для людини, оскільки такий покійник може забрати її з собою. Певним чином небіжчик, прийшовши у світ живих, перебуває не на своїй території, тому стає порушником, тож будь-яка його поведінка сприймається як незаконна і має бути знешкоджена. Водночас у сновидіннях померлі «перебувають на рівних із живими, і їхня поява не розглядається як порушення звичного перебігу життя» [83, с. 211], тобто вони не наводять страх. Сон, який постає як особлива «ірреальна» реальність, формує відповідне вирівнене сприйняття померлих у тому просторі. За таких обставин уві сні покійник може радити, допомагати, відкривати якісь таємниці (вказувати на скарб [127, с. 181]), просити щось передати [127, с. 180–181], [87, с. 213–214]. Останній сюжет може снитися тоді, коли порушені певні

правила поховальної або поминальних обрядів. Іншими словами, він виявляє себе як в рамках першого типу поведінкових стратегій, тож не несе загрози учасникам процесу. Більше того, як тільки помилка буде усунена, мрець перейде в категорію правильних, тобто соціалізованих померлих.

Проте за умов, коли мрець починає з'являтися в нерегламентовані дні, без видимих на те причин, він автоматично переходить у рівень стосунків другого типу. Такий покійник вважається одним із втілень нечистої сили, тож і сни, в яких він фігурує, будуть сприйматися як передвісники якогось лиха, в першу чергу смерті. У наративах, де фігурує саме така конотація (стосунки на рівні другого типу), такою роллю наділяються неправильно померлі (ті, які, як розглядалося вище, викликають зміну погоди). Померлі, які пройшли соціалізацію та лишаються «віртуальними» членами родини, також з'являються в аналогічних снах, проте вони не переходять з першого до другого типу.

Серед інших поховальних символів, безперечно, варто виділити яму як один із найбільш читабельних у плані дешифрування концептів: *«перед тим, як хтось помирає з рідних сниться свіжопереорана земля, або свіжа викопана яма»* (жін., Анк. №25); *«...Як ото щось таке було, що Богдан наївся клофеліну [...] зовсім був малий. І [...] раз разом сниться мені мама, що десь такі, як у нас у Карпатах там є, що десь гора, гора, а між нею таке ото поле, а там вода десь б'є, камінці і всяке таке. [...] А, сниться ж [...] що Богдан Шостаків лазить там по горі, по горі - і падає з тої гори. І падає, і я ж бачу, а зробити нічого не можу. І він падає, реально падає, і там десь на тому мама моя хапає цього Богдана і викидає. Тільки й того сказала, що не кричи, не цей, бо я його викинула. І він викарабкався. Думали, що вмере...»* (жін., Анк. №58, пит. 2.2; повний текст наративу в додатку 1, номер I, 1.1).

Хата – це наступна онірема з яскраво вираженою поховальною семантикою. Оскільки сон є квазіпотойбіччям, то й хата, що в ньому наснилася, приймає риси домовини: *«Колись приснилася хата моєї колишньої сусідки, яку я не бачила і не згадувала багато років. Вікна була закопчені,*

брудні. Все таке запусене, чорне, незрозуміле. А я ще й кажу, наче і баба жива, а хата така запусена, начебто її нема. І хтось зі сторони каже - так її вже й нема! і через пару днів дізнаюся, що вона померла» (жін., Анк. №8). Одним із найбільш ймовірних стосовно летального завершення в таких контекстах вважається сон, в якому сниться спалена або завалена хата.

Аналізуючи дані, зібрані з різних областей України, вдалося помітити певну тенденцію в тлумаченнях сновидінь, яка засвідчила наявність більшої кількості християнських потрактувань у відповідях респондентів із західних регіонів України. Зокрема, бджоли та мухи в багатьох легендах виступають помічниками Бога або Діви Марії [113, с. 368–370]. У снах поява цих комах віщує смерть когось із родини.

У тлумаченнях сновидінь відобразилося також поширене в християнській традиції порівняння людського життя з полум'ям свічки: *«Свічка як сниться, як догоряє та свічка, то кажуть, то та людина помре. Я знаю то точно. От [...] сниться сон, що ми в директора школи якось ми говоримо, і вона мені говорить: "Я хвора", так і так. І свічка в нас появляється. У мене свічка така велика горить, а в неї аж чорна, така мала свічка, знаєте, тоненька... І каже Юля: "Диви, Марійко, моя, – каже, – згасла свічка". А я її запалила – і десь звідкись взялася така річ... То й ка – тримайте на консерві (як консерва), то там і поставила її так і кажу: "Та тримайте, держіть, щоб, – кажу, – не загасла". І та свічка в неї загасла... Слухайте: на другий день жінка померла» (жін., Анк. №55).*

Однією з найбільш характерних в контексті християнства оніром є хрест: сниться *«хрест перед смертю»* (жін., Анк. №22). Інколи він символізує важкі випробування, хвороби, серйозні проблеми: *«Я, як пішла на операцію, передо мною стояв хрест, такий, як в батька в церкві, як батюшка дає. Один щезає – другий стоїт, другий щезає – третій. Три хрести. Я прокинулась, давай думать, що ж це може бути, що я у сні побачила хрести. Я чула давно, що якщо то все те - це недобре»* (жін., Анк. №32, повний текст у додатку 1, 1.1).

Чимало прикмет із реального життя носія фольклорної традиції виконують визначальну роль при тлумаченні сновидінь. Зупинимося на образі дерев, які віщують смерть хазяїну, що є досить поширеним явищем у слов'янському фольклорі.

На Косівщині можна зустріти усталену формулу «*піти у вишеньки*» на позначення *померти* (Записано 28.05.2011 Анцибор Д. В. від Кіцелюка Володимира Васильовича, українця, 1981 р.н., вища освіта в с. Вижній Березів Косівського району Івано-Франківської області). Так само в тамтешніх селах вважається, що вишні сняться на смерть. У вишняках знаходиться цвинтар в селі, де здійснювався запис, тож респондент логічно припускає, що вираз з'явився саме через цю аналогію. Проте саме вишня, як і яблуня, відома своєю «прогностичною» функцією. Як і другий цвіт яблуні восени, цвітіння вишні передбачає смерть в тих сім'ях, члени яких їли плоди цього дерева [180, с. 382]. Загалом у тлумаченнях снів вишні сняться до сліз, що легко пояснити їх кольором і формою. Водночас є зафіксовані дані, що кашуби вірили, що надмірний врожай вишень передбачає нещастя (сльози) [180, с. 382].

В обрядовості вишня виступає проекцією світового дерева й символом плодючості. Вона активно використовується у дівочих ворожіннях: гілочку вишні зривали на Катерини й ставили у воду. Якщо вона розквітала до Різдва або Нового року, це означало швидше одруження цього року. Водночас у родинній обрядовості з вишні робиться весільне гільце, в календарній – купальське деревце.

Іншою важливою характеристикою концепту вишні в традиційній культурі є її причетність до виявлення демонічних істот, позаяк розквітлою гілкою вишні на Різдво можна було розпізнати відьму чи мору в західних слов'ян: для цього робили з такої гілки кільце й дивилися крізь нього. Так вони бачили, що відьми стоять спиною до вітара [180, с. 382]. В такому випадку вишня набуває й певних апотропеїчних ознак, що може своєрідно перегукуватися з висадженням цих дерев на цвинтарі як певної протидії потойбічним силам. Ймовірно, з одного боку, всі ці уявлення в комплексі, а з

іншого – зовнішня аналогія за формою (вишні – сльози) послужили творенням особливого тлумачення цієї оніреми.

Дослідниця А. Вішінкайте, аналізуючи традиційні тлумачення литовців, розділила патерни смерті в снах на групи:

- 1) відчуття втрати чогось (втрача частин тіла чи якихось об'єктів);
 - 2) кликання;
 - 3) весілля/шлюб;
 - 4) різноманітні роботи (бороздіння, копання, збирання врожаю, удобрювання, вирізьблювання, будування дому, вимивання кімнати);
 - 5) природні об'єкти (тварини: птахи, домашні тварини та небесні тіла)
- [250, с. 300].

Як бачимо, для української оніричної традиції ця класифікація також є абсолютно виправданою, оскільки в ній представлені всі окреслені вище типи. Як ми переконуємося, дешифрування снів є одними з тих процесів, які прямо з'єднуються з глибинними пластами народної культури. Перед нами постає неначе зредуковане, зведене до найкоротшого значення рівняння, яке фольклористами та етнолінгвістам належить розв'язати, відшукати та вивести повторно. З іншого боку, на снотлумачення протягом останнього століття дуже вплинули глобалізація, науково-технічний прогрес, а також збільшення кількості соціальних груп. У залежності від того, кому наснився певний символ: медичному працівнику, студенту, актору, викладачу чи представнику музичної субкультури, сон може трактуватися згідно з внутрішніми правилами відповідної страти [6, с. 370], що надає йому додаткового забарвлення. Ось чому варто не забувати, що оніричний фольклор є явищем також соціолектним і піддається активним сучасним змінам на всіх зрізах культурних та соціальних пластів.

3.3. Оніремний фонд українського фольклору: компаративний аналіз текстів 1920-х– 2010-х рр.

Сьогодні існують цілі інтернет-ресурси, на яких можна і записати свій власний сон, поділившись ним із рештою людей, і запитати про тлумачення, і власне прочитати самотійно тлумачення, зібрані в онлайн-соннику (наприклад, somp.ru, Музей сновидінь тощо), повсюдно продаються авторські та «народні» сонники, видаються антології сновидінь українських письменників («Сновиди», м. Київ, видавництво «Абабагаламага», 2010). При цьому загальна обізнаність про психоаналіз значно вища, ніж будь-коли, що суттєво впливає на сучасний стан дешифровки сновидінь порівняно з ситуацією в традиційному суспільстві.

Завдяки тому, що у 1925 році В. Кравченко та К. Грушевська розробили «Програму збирання матеріалів до українського народного сонника», за якою чимало фольклористів змогли зібрати важливі дані з різних регіонів України, сучасні дослідники мають змогу провести компаративний аналіз оніричного фольклору цих територій.

У межах цієї роботи було вирішено прослідкувати еволюцію оніремого складу на прикладі найпоширеніших онірем, які були зазначені в обох питальниках (1925, 2010). Для аналізу виносяться оніреми: *зуби, мертвий, риба, літати, змія, пожежа, кінь*. Аби максимально знизити ризик неточностей та підлаштувань, обираються однакові райони (керуючись сучасним адміністративним поділом), в яких провадилися записи у 1920-х та нині в 2010-х рр. Соціально-вікова категорія учасників не береться до уваги, оскільки в опитуваннях 1920-х рр. фіксувалася вибірково, а ті дані, які надаються, також свідчать про строкатість вибірки, яка орієнтувалася в першу чергу на знання, а не на вік респондента.

Таким чином, для ширшої картини обрано такі ареальні зони: Менський район Чернігівської області (архівні фонди – смт. Березна, сучасні записи – м. Мена); Овруцький район Житомирської області (архівні фонди – с. Виступовичі, сучасні записи – с. Думінське); Звенигородський район

Черкаської області (архівні фонди – с. Шевченкове (с. Кирилівка); сучасні записи – м. Звенигородка), Баштанський район Миколаївської області (архівні фонди – с. Новопавлівка, м. Баштанка, сучасні записи – м. Баштанка), Троянівський район Житомирської області (архівні фонди – с. Гутищ; сучасні записи – с. Троянів), Роменський район Сумської області (архівні фонди – с. Ярошівка, сучасні записи – м. Ромни), а також Погребищенський район Вінницької області (записи 1960-х років с. Погребище, сучасні записи – с. Морозівка, с. Погребище).

У зв'язку з тим, що в більшості випадків, зафіксованих фольклористами, опитувалася мала кількість людей (здебільшого подаються записи від однієї, інколи двох людей або без жодної конкретизації), сьогодні важко говорити про об'єктивну картину дослідження того чи іншого регіону. У межах власного опитування ми намагалися залучати більше однієї людини в якості респондента, проте, безперечно, отримані дані також можуть хибувати на неповну об'єктивність. Тому всі подальші висновки є радше припущеннями та спробою верифікації даних у діяхронічному зрізі, які покликані відобразити певні координати можливих фольклористичних операцій в оніричному фольклорі.

Гіпотетично, якщо в результаті порівняння ми отримуємо переважання збігів і часткових збігів, можна припускати, що в конкретному районі збереглася снотлумачна традиція у межах окреслених онірем. У випадку переважання розбіжностей, припускаємо вплив трансформаційних процесів та аналізуємо, де можливо, причини таких змін. Для зручності у випадку збігу ядерного значення оніреми буде ставитися (+), у випадку перенесення на приядерну зону (+-), а при відмінному значенні (-). Першим подається текст початку ХХ століття, другий (через скісну лінію) – сучасний запис (детальне узагальнення по всіх озвучених районах див. у додатку 3).

Проаналізувавши архівні [всі – А. VI, арк. 1, 28–29] та сучасні власні записи (детальніше в додатках) з Баштанського району Миколаївської області, отримуємо таку картину:

Змія (+-): неприємність / заздрісний ворог.

Пожежа: відсутні дані / сварка.

Літати (+-): довге, хороше життя / рости, гарний настрій.

Кінь (+): худий – хвороба, гладкий – здоров'я / хвороба (якщо худі, хворі).

Риба (-): дощ / вагітність, жива, свіжа – хороший знак, успіх, щастя; мертва, смердюча – проблеми.

Мертвий (+): дощ / зміна погоди, новини, попередження.

Зуби (+): рвати з кров'ю – смерть когось із рідні; з кров'ю і болить – близького (дитини), не болить – далекого / випав – смерть чи хвороба, з кров'ю – родича чи близької людини; до скандалу, недуги.

Отже, сучасні значення відрізняються більшою конкретизацією (як у прикладі зі змією і мертвим), а також повною заміною значення риби. Оніреми *зуби*, *кінь*, *мертвий* фактично не змінилися.

Зіставлення архівних даних [всі – А. VI, арк. 16–17] з Менського району Чернігівської області з сучасними опитуваннями (див. додаток 2) дає такі результати:

Змія: відсутні дані / ворог, небезпека.

Пожежа (+-): звістка / тривога, неприємності.

Літати (-): діти – ростуть, дорослі – поспіх / тяжка праця, досягнення цілей.

Кінь (-): вороні – хвороба (хто їде на конях – хворуватиме) / білий – успіх, вороний – розчарування, у яблуках – достаток; стабільність.

Риба: відсутні дані / успіх, для жінок – вагітність, заміжжя.

Мертвий (+): дощ, сніг / дощ, зміна погоди; веселий – добра звістка.

Зуби (+): болить – хворість; випаде з кров'ю – смерть члена родини, без крові – знайомого / Без крові – смерть когось некровного, з кров'ю – кровного.

Таким чином, фактично не набули нових ядерних значень оніреми *мертвий* і *зуби*, чого не скажеш про модифіковані значення у випадку з *конем* та

літати. Щодо *пожежі*, то тут ставимо (+-), бо вважаємо близькими дешифрування цього знаку як неприємної звістки й тривоги.

При зіставленні архівних даних [всі – А. VI, арк. 21–24] з Троянівського району Житомирської області та даних сучасних опитувань (див. додаток 2) отримуємо такі результати:

Змія: відсутні дані / хвороба.

Пожежа (+-): брехні / сварка.

Літати (-): дорога / рости.

Кінь (+): «дитині як сниться, що їде на вороній» – хвороба / хвороба.

Риба: відсутні дані / вагітність.

Мертвий (-): «як одкопуєш – письмо» / зміна погоди.

Зуби (+): випаде без крові, «то з хатньої симні вибуде», з кров'ю – «хтось з кривих помре», болять – печаль / випадає – помре родич, якщо кров при цьому – кровний.

Фіксуємо помітні зміни більшості значень, серед яких, що дуже важливо відзначити, повернення у сучасних респондентів до загальнопоширеного трактування оніреми *мертвий*. Можна припустити, судячи з інших інтерв'ю, записаних тоді ж у суміжних районах Житомирського Полісся, що варіант з одкопуванням є вторинним і мало продуктивним. Зауважимо, що у 1925 році опитувався чоловік, що теж може впливати на характер відповідей (зокрема, на відсутність відповіді про *рибу*).

Аналіз архівних [всі – А. VI, арк. 37–38] та сучасних даних (див. додаток 2) з Роменського району Сумської області показує:

Змія: відсутні дані / ворог, небезпека.

Пожежа (+-): звістка / тривога.

Літати (-): діти – ростуть, дорослі – поспіх / тяжка праця.

Кінь (-): вороні – хвороба (хто їде на конях – хворуватиме) / білий – успіх, вороний – розчарування, у яблуках – достаток.

Риба: відсутні дані / успіх, для жінок – вагітність, заміжжя.

Мертвий (+): дощ, сніг / дощ, зміна погоди; веселий – добра звістка.

Зуби (+): болять – хворість; випаде з кров'ю – смерть члена родини, без крові – знайомого / Без крові – смерть когось некровного, з кров'ю – кровного.

Як бачимо, знову *мертвий* та *зуби* входять у число онірем з незмінними ядерними значеннями. Щодо оніреми *кінь*, то тут помітне досить поширене зіставлення тлумачення для незаміжніх дівчат (сучасний запис) із традиційним асоціюванням коня як тварини, пов'язаної зі смертю (архівний запис).

За відсутністю всіх компонентів виносимо окремо порівняння сучасних та поданих у зібранні «Галицько-руські народні приповідки», упорядкованій І. Франком, онірем. У третьому томі цього видання містяться записи оніричних прикмет зі збірки В. Лучаківського. Тексти ці, ймовірно, записувалися в кінці XIX століття. Додатковою проблемою для аналізу є те, що автор не паспортизував тексти, тож достеменно відомо лише про записування в с. Ременів тепер Кам'янка-Бузького району Львівської області, а також колишніх Тернопільському та Збаразькому повітах [37, с. 9]. У зв'язку з цим було вирішено спіставити дані, отримані від сучасних респондентів, які проживають у Тернопільському (с. Великі Гаї), Збаразькому (с. Травневе) районах.

Пожежа (+): «будут злодії, сварня» [38, с. 180] / потрібно остерігатися злодіїв (жін., Анк. №21; пит. 5.1).

Зуб (+-): випадає чи рвеш, «то хтось з роду вмере» [38, с. 182] / повипадали – багато проблем і неприємностей (жін., Анк. №21; пит. 5.1).

Риба (-): «слабість», «живі риби, то буде втіха» [38, с. 184] / витягувати з води – до вагітності [90, с. 77].

Мертвий (+-): «буде «змертвіє», гризота, жура» [38, с. 178] / якщо мертва у сні знайома людина – значить їй щось загрожує (жін., Анк. №21; пит. 5.1).

Помічається нестійке збереження найбільш стійких ядерних значень онірем *мертвий* та *зуби* в сучасній інтерпретації, повний збіг у *пожежі* та його відсутність в *рибі*.

Що можна сказати, порівнявши всі отримані відповіді? По-перше, здійснивши таке діахронічне порівняння, одразу помічаємо сталість в оніремах *зуби*, а також *мертвий* та *змія*. Онірема *кінь* відображає певні трансформації ядерного значення (з *хворого* на *чоловіка*), що пов'язано здебільшого з оніромантичною практикою серед незаміжніх дівчат. Онірема *пожежа* піддається певним трансформаційним процесам, проте важко однозначно говорити про синхронічність цих явищ, оскільки бракує даних з архівних матеріалах по всіх окреслених районах. Те саме відбувається з оніремою *літати*, яка загально сприймається як позитивна (лише один випадок оберненого тлумачення), але рідко повністю збігається у відповідях в межах району.

Цікава ситуація складається з оніремою *риба*, яка тепер у всіх без винятку районах трактується як ознака вагітності. У першій третині ХХ ст. ми маємо лише один повний збіг із сучасними уявленнями (Овруцький район Житомирської області). Більш поширеною була символіка прибутку, яка загалом ототожнюється з вагітністю, але не є прямо вираженою. Також зустрічаються зовсім традиційні тлумачення риба – сльота та риба – дощ. Їх свого часу аналізував Н. Толстой «Слов'янські народні тлумачення снів та їх міфологічна основа», пояснюючи такий спосіб тлумачення через водну стихію та календарні обряди, в яких фігурували примовки з рибою («будь здоровий, як риба») [171, с. 94–95]. Сучасна інтерпретація, хоча також пов'язана з прибутком, змінилася на конкретний образ. Зафіксовано чимало відповідних сюжетів, в яких перші порухи дитини в животі уподібнюються до плюскоту риби [90, с. 122]. Великий масив таких текстів знаходимо в просторах соціальних мереж та форумів: «Я була на шостому тижні вагітності, але в цьому сумнівалася. Але мені наснилося, ніби я чекаю гостей і готую величезну рибу до їх приходу. Я її, чомусь, то варила, то підсмажувала по черзі. Вранці я прокинулася від того, що мене [почало] нудити», «Величезна риба мені наснилася. Вона розмовляла мною приємним голосом. Просила її не проганяти, а дослухати. Не пам'ятаю, що говорила, але сон закінчився, коли

рибка попливла. Пам'ятаю, як вона мені хвостиком плеснула. І розсмішила цим, і розвеселила» [205] (більше прикладів подано в *додатках*).

Про те, що попит на тлумачення сновидіння з рибою є відносно стійким, говорить і статистика запитів: «риба сниться» в Яндексі показує середню кількість 733 покази в місяць, а в Google 530, що є високим показником порівняно з іншими запитами щодо дешифрування символів.

Порівняємо для унаочнення решту запитів по оніремах, які ми брали для аналізу. Вищими за *рибу* є лише показники «сниться змія» (в Google набирає приблизно 520 запитів на місяць, в Яндексі – 939) та «зуби сняться» (Яндекс – 533, Google – 230 для українського сегменту, 7440 для російського). «Сниться померлий» в Яндексі має 557 запитів на місяць, в Google подається російськомовний сегмент – 330. Малозапитуваними є «сниться кінь» (Google дає не більше 70, Яндекс – 334 пошуки в місяць), «сниться пожежа» (всього лише 43 в Яндексі, а в Google – відсутні дані), аналогічна ситуація з «літати» (45 в Яндексі, Google не відображає через дуже малу кількість). Всі ці цифри репрезентують певний зріз пошукових запитів за останній рік (червень 2014 – травень 2015), за яким чітко виокремлюється позиція тлумачення *риби* як дуже затребуваної.

В одній з численних популярних статей про віщування вагітності у снах наводяться навіть дані ефемерного дослідження перетворених у мем «британських учених», згідно якого найчастіше жінки відзначали, що «незадовго до вагітності їм снилася риба», але не могли пояснити причину її появи [204]. Згідно цих «даних», 75% жінок стверджували, що риба має була живою, її ловили уві сні або «вона запливла до них у руки». 10% вказали, що вони їли рибу, ще 10% бачили її в акваріумі. 5% жінок акцентували увагу на тому, що риба повинна бути жива і «ні в якому разі не мутувана або зіпсована», що може віщувати проблеми з вагітністю. Такі «дослідження» цікаві тим, що відбивають популярні в суспільстві теми. Статті до сайтів такого типу пишуться компіляційно, проте з залученням найактуальнішої для жінок інформації, щоб набирати рейтинг сайту.

З іншого боку, О. Лабащук підтверджує власними записами, що «найпоширенішим серед наших сучасниць уявленням, передвісником або ранньою ознакою вагітності є сон, у якому жінці сниться жива риба» [90, с. 104]. Тому, ймовірно, здійснюючи семантичний аналіз оніреми *риба* в наративах, варто в першу чергу говорити про тлумачення за принципом тотожності. Дитина під час вагітності, як і риба, постійно знаходиться у воді, вона інакше дихає та інакше поводить. Водночас цей символ вбирає в себе міфологічні та християнські уявлення про рибу та водну стихію загалом. Міфологічні залишки можна віднайти в чарівних казках з «утробною ініціацією» (термін В. Давидюка). Наприклад, перебування Івана Голика в утробі велетенської риби, яка «фактично рятує його від смерті» [51, с. 82].

У християнстві риба, відома як субститут Христа, стає вторинним явищем в історії міфологічного творення цього символу. З грецької мови *Ichthys* розшифровується як аббревіатура від «Ісус Христос Божий Син Рятівник». Безсумнівно, такі паралелі мають місце, враховуючи досить гомогенне релігійне середовище українського суспільства та його традиційну глибоку релігійність. Зокрема, такі алюзії зустрічалися в евфемізмах на позначення запліднення та вагітності: дитину *у воді спімайли*, *вода принесла* [36, с. 60]. Перший поштовх дитини у вагітних також асоціюють з відчуттям, наче щось пропливло всередині. Первинна стихія води, яка асоціюється з лоном матері, та океан, з якого вийшли всі живі істоти на Землі, сприймаються як першооснова й місце зародження життя. У цій точці накладаються як міфологічні й філософські, так і наукові уявлення, що дає змогу розширеному побутуванню відповідних образів й символів у сучасній культурі.

В традиційній культурі риба також отримує фертильну семантику, що обумовлено її плодючістю. Інший аспект – сексуальний – тісно переплітається з уявленнями про воду як першооснову. Класичним є фрейдівський приклад тлумачення води як сперми, а купання як статевого акту. Доречно в цьому контексті згадати про специфічний варіант привороту, який практикували в деяких місцевостях на Балканах. Жінка, яка хотіла назавжди приворожити

чоловіка, засовувала маленьку рибку собі у піхву та лишала її там на всю ніч. Зранку вона діставала її, змелювала в порошок та розчиняла в каві, яку мав випити коханець або чоловік [211, 01:46–02:20]. Риба також активно застосовується в численних любовних замовляннях, де акцентуалізується паралель неможливості жити без води / без жінки: *"Как ты, рыбица, без воды не сможешь быть, Так и раб (имя) без меня не сможет жить. Как ты, рыбица, без воды задыхаешься, Так и раб (имя) без меня дышать не сможет. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь"* [149]. Всі ці уявлення готують підґрунтя для витворення концентуальної паралелі між рибою та заплідненням.

Надзвичайно актуальним у контексті виявлення паралелей *дитина – риба* є повідомлення В. Кравченка з Житомирщини (Коростенський район) про ритуальні дії у випадку попередніх дитячих смертей у родині. При першій купелі брали «оселедчика, або висушеного окунчика для хлопця, а для дівчинки – тараню або суху плотву і тоді, як баба має перший раз купати дитя, то кладе в ночовки попереду оселедчика, як хлопець, або тараню, як дівчинка, обмиє їх добре, обмотає в чистенький платочок і там, де баба закопує містечко, кладе зверху на містечко цю рибку головою на захід сонця і приговорює: «Я цю голову кладу, а ця, що вродилась, щоб осталась». Закопавши, купують у тим купелі дитину» [цит. за: 25, с. 21]. Як бачимо, в ході магічної обрядодії відбувається заміщення живої дитини рибою. При цьому хлопчикові відповідає «чоловіча» риба – оселедець або окунь (також чоловічого роду), а дівчинці – «жіноча» плотва або тараня. Відомо також, що чимало розгорнутих тлумачень сновидінь подаються за аналогічним принципом: *«Як карасик сниться, то буде хлопчик, а якщо щука чи пліточка – дівчинка»* (жін., Анк. 102; пит. 5.1). Особливістю описаної вище обрядодії у комплексі з іншими уявленнями про рибу як символ вагітності є стадіальний субститутивний ряд: від риби до дитини (еволюція, що приводить до народження) і навпаки від дитини до риби (обернений процес як спосіб

обману смерті, коли засушена, померла риба закопуються замість живої дитини).

Імовірно, на монополізацію значення «вагітність» для оніреми *риба* впливали більше особисті спостережні процеси серед жінок та активне поширення таких тем у різних соціокультурних групах. Таким чином, можемо констатувати укорінення нового, доповненого, ядерного значення оніреми *риба*, що поки що неможливо сказати про інші обрані для аналізу символи. Водночас зведення даних показало, що деякі оніреми, як *зуби*, *мертвий*, *змія* надалі лишаються стабільними.

3.4. Сучасний стан оніричного фольклору: статистична обробка анкетних даних

За сучасних умов, бажаючи отримати якнайточніші й найбільш об'єктивні висновки з великого за обсягом аналітичного матеріалу, науковець має звертатися до методів статистики. Статистичні дослідження мають велику кількість переваг, проте водночас можуть піддавати науковців спокусі в узагальненнях, безповоротно ведучи до ізольованого, а не контекстуального способу вивчення онірем, на що звертав увагу Р. Дентан [218], тож варто постійно пам'ятати про ці специфічні ризики.

Метод статистичної обробки текстів давно застосовується у фольклористиці. Проте, напевно чи можна вважати його використання масовим і вдало апробованим на всіх масивах фольклорного матеріалу (можливо, за винятком лише казкової прози). Особливо відчутно бракує статистичної обробки в найменш розроблених сферах української фольклористичної науки, до яких, безперечно, належить і оніричний фольклор.

В контексті оніричного фольклору провадилися статистичні підрахунки для класифікації типів оніричних наративів (А. Каівола-Брегенгой [225], [226], В. Запорожець [70]). Також провадилися спроби систематизації даних мотивного показника (М. Лур'є [102], О. Живица [65], І. Веселова [28]), визначення рівня поширення тлумачень (співвідношення символів та смислів

трактування) у локальних традиціях (М. Валенцова [27] та А. Школдіна [201]), проте на цьому фактично коло використання статистичної обробки замикається.

Спробуємо визначити межі використання статистичних методів при аналізі отриманих одиниць оніричного фольклору із застосуванням сучасних засобів обробки матеріалу.

Для обрахунку беремо анкетні відповіді ста респондентів (65 осіб жіночої статі та 35 чоловічої) з питальника, розробленого за допомогою служби Google Docs. Його приклад знаходиться в додатку 4.

Для максимального спрощення розрахунків пропонується користуватися базою Excel, в якій вдало прописані найпоширеніші операції з великими за обсягами й кількостями вибірками.

Спершу маємо визначити, які оніреми є найбільш вживаними («читабельними») в тлумаченнях сучасних українців. При цьому ми поки що не звертаємо уваги на основне тлумачення, а приймаємо просто сам факт наявності дешифрування.

Для цього спершу підраховуємо, скільки респондентів серед жінок і чоловіків змогло розшифрувати задані оніреми. Отже, із відповідей 65 жінок та 35 чоловіків, які взяли участь в опитуванні, отримали таку картину:

Таблиця 3

Онірема	Жінки (65)	Чоловіки (35)	Всього (100)
Вода	47	10	57
Волосся	31	3	34
Вагітність	39	9	48
Весілля	43	7	50
Взуття	32	7	39
Годинник	16	2	18
Гриби	15	1	16
Змія	39	8	47
Зуби	48	10	58
Кінь	30	5	35
Кіт	27	3	30
Кров	37	6	43

Лайно	41	11	52
Літати	46	15	61
Мертвий	49	15	64
Піп	19	2	21
Пожежа	23	7	30
Поїзд	21	5	26
Птах	25	4	29
Риба	42	9	51
Собака	42	7	49
Хата	19	2	21
Хворий	18	2	20
Хліб	20	1	21
Ягода	16	3	19

Наступним кроком має стати вирахування частки, яка припадає на кожну онірему.

Формула для вирахування частки є аналогічною формулі вірогідності:
 $p = \frac{m}{n}$ (у формулі вірогідності заведено давати прописну, велику літеру P , у формулі частки – малу). Іншими словами, частка – це відношення частоти (m), за якою ведеться спостереження, до довжини вибірки (n) [44, с. 23].

Таблиця 4

Онiрема	Жінки	Показники частки Ж (від 65)	Чоловіки	Показники частки Ч (від 35)	Всього	Всього
Вода	47	0,72	10	0,29	57	0,57
Волосся	31	0,48	3	0,09	34	0,34
Вагітність	39	0,6	9	0,26	48	0,48
Весілля	43	0,66	7	0,2	50	0,5
Взуття	32	0,49	7	0,2	39	0,39
Годинник	16	0,25	2	0,06	18	0,18
Гриби	15	0,23	1	0,03	16	0,16
Змія	39	0,6	8	0,23	47	0,47
Зуби	48	0,74	10	0,29	58	0,58
Кінь	30	0,46	5	0,14	35	0,35
Кіт	27	0,42	3	0,09	30	0,3
Кров	37	0,57	6	0,17	43	0,43
Лайно	41	0,63	11	0,31	52	0,52
Літати	46	0,7	15	0,43	61	0,61
Мертвий	49	0,75	15	0,43	64	0,64

Піп	19	0,29	2	0,06	21	0,21
Пожежа	23	0,35	7	0,2	30	0,3
Поїзд	21	0,32	5	0,14	26	0,26
Птах	25	0,38	4	0,11	29	0,29
Риба	42	0,65	9	0,26	51	0,51
Собака	42	0,65	7	0,2	49	0,49
Хата	19	0,29	2	0,06	21	0,21
Хворий	17	0,26	2	0,06	19	0,19
Хліб	20	0,3	1	0,03	21	0,21
Ягода	15	0,23	3	0,09	18	0,18

Таким чином, за даними опитування, в якому наразі взяли участь 100 респондентів, загалом найпоширенішими в плані тлумачення оніремами є наступні: мертвий (0,64), літати (0,61), зуби (0,58), вода (0,57), лайно (0,52). Найскладніше було видобути тлумачення з онірем: гриби (0,16), годинник (0,18), ягода (0,18), хворий (0,19). Серед жінок найчастотнішими в плані тлумачення є оніреми: мертвий (0,75), зуби (0,74), вода (0,72), літати (0,7). У чоловіків відповідно: літати (0,43), мертвий (0,43), лайно (0,31), вода (0,29). При цьому наголошуємо, що до уваги береться винятково наявність трактування, а не ядерне значення оніреми.

Таку картину можна пояснити певною прагматичністю, яка стоїть за потрактуванням цих онірем. Зазвичай, мертвий сниться до зміни погоди або до попередження про щось. Поширене уявлення, що бачити уві сні каламутну чи брудну воду – до хвороби, а екскременти сняться до грошей. Літати – рости (імовірно, тут ще не останню роль відіграли рекламні ЗМІ й те, що дійсно зазвичай сні про польоти сняться саме в дитинстві). Зуби, які випадають з кров'ю чи без неї, ототожнюються з родичами чи близькими. Ця онірема є однією з найпопулярніших серед тлумачень у всьому світі, на що також вказує і А. Каївола-Брегенгой. Провівши анкетування серед більш ніж двохсот респондентів, ця фінська дослідниця виявила, що саме попереджувальні сні про смерть чи хворобу є найбільш придатним ґрунтом для створення й поширення оніричних наративів про віщі сні. Зокрема, мотив

випадання зубів був у числі перших, які наводили у відповідях учасники дослідження [225, с. 243–246].

Загальна кількість наративів про сні склала 391 одиницю в жінок та 129 одиниць у чоловіків (520 спільно). З цих 520 текстів 186, тобто більше третини, складають наративи про віщі сні (відношення у жінок 155 з 391, у чоловіків – 31 з 129). З цього можна судити, що серед наративів саме віщі сні є домінантними в активному побутуванні оніричного фольклору (у жінок це більше третини, у чоловіків – четверта частина всіх текстів).

Тепер проаналізуємо частотність вживання відповідних онірем у сучасних наративах про віщі сні, які були отримані в ході нашого опитування. Виявилося, що з величезним відривом лідирує онірема *померлий* (46 текстів загалом). Всі наступні оніреми набагато активніше згадуються жінками, у чоловіків натомість вони звучать 1-2 рази: *риба* (13 текстів), *зуби* (12), *вода* (8), *лайно* (5). А ось решта онірем реалізувалися виключно у жіночих наративах: *взуття* (6), *хата* (5), *кінь* (4). При цьому дві з них (*взуття* та *кінь*) є різко маркованими для незаміжніх дівчат, означаючи появу судженого, а *хата* пов'язана з танатичними трактуванням.

Порівнюючи дані, отримані стосовно найчастотніших значень онірем, із цими даними, можна зробити висновок, що ступінь поширення онірем не має помітної кореляції з самими мотивними конструктами оніричних наративів. Іншими словами, сниться переважно не те, чому найчастіше можуть дати пояснення. Проте, онірема *мертвий* є такою, що лишається однаково добре знаною і при тлумаченні, і при обрахуванні найчастотнішої з'яви в сновидіннях [9, с. 122–123].

Загалом всі показники в наведеній *таблиці 4* вказують на високий рівень компетентності респондентів при наданні тлумачень тим одиницям, які з'являються і в їхніх власних сновидіннях.

Спробуємо також дізнатися, скільки оніричних наративів теоретично в середньому можна отримати від респондента без попередньої підготовки.

Водночас ставимо за мету дізнатися, чи є і в цьому випадку якась закономірність у розподілі відповідей жінок та чоловіків.

Щоб визначити середню частотність ($\bar{x}$) відтворення текстів у сучасному просторі, маємо застосувати такі математичні обрахунки:

1. Записується кількість отриманих від кожного респондента наративів (окремо жінки й чоловіки).
2. Знаходиться сума всіх цих наративів (391 у жінок та 129 у чоловіків).
3. Отриманий результат необхідно поділити на кількість виборок (у жінок – на 65, у чоловіків – на 35).

Отже, за статистичними підрахунками, які для зручності були проведені на базі Excel, середня частотність ($\bar{x}$) відтворення оніричних наративів у жінок склала 6 одиниць, у чоловіків – майже 4. Це означає, що гіпотетично від кожної респондентки можна отримати приблизно шість текстів оніричних наративів, а від респондента – чотири.

Щоб визначити статистичну оцінку розходження між вибірковими частотами, перевіривши, чи маємо ми справу з закономірними відхиленнями в межах вибірки, варто визначити хі-квадрат критерій. Застосувавши відповідну формулу для вирахування хі-квадрату, ми отримали відповідно значення 52,42 для «жіночих» вибірок (у 65 одиниць) та 30,43 для «чоловічих» (у 35 одиниці). Ці дані є значно нижчими за ті, які подані в таблиці числових значень хі-квадратів. Тобто, це означає, що всі частоти, над якими здійснюється спостереження, є виявами однієї й тієї ж вірогідності, й тому їхні відхилення від середнього значення є випадковими.

Здійснивши загальні підрахунки розшифрування онірем у респондентів, ми вирішили перенести їх на карти за принципом відображення найпоширеніших відповідей. Принагідно висловлюємо окрему подяку Андрію Еліїву за активні консультації під час створення мап. Тлумачення найчитабельніших онірем, зафіксовані впродовж 2010-2015 років, можна побачити в *додатку 5*, а репрезентації деяких з них на картах – у *додатку 6*.

Отже, статистика допомагає охопити й опрацювати зібраний матеріал у межах, коли вже неможливо обійтися звичайними підрахунками чи інтуїтивними узагальненнями, від яких уже давно час відходити сучасній науці.

Тепер перейдемо до аналізу гендерної специфіки, яка виявлялася у відповідях респондентів. Нагадаємо: для дисертаційної роботи зібрано повних 100 анкет, із яких 65 належать жінкам, 35 – чоловікам (у переведенні на відсотки: жінки – 65%, чоловіки – 35%). Уже під час перших кроків при опрацюванні матеріалу була помічена певна стійка тенденція у відповідях різних статей, що й стало додатковим поштовхом для дослідження гендерних відмінностей у відповідях респондентів.

Якщо підбивати підсумки відповідей, виявляється, що чоловікам рідше сняться сни і вони не настільки охоче переказують те, що побачили, якщо це стосується простих, хай і яскравих, сновидінь. Натомість виявилось, що і жінкам, і чоловікам фактично в однаковій мірі з дитинства в пам'яті часто закарбовуються саме сни-страхиття, що обумовлено принципами запам'ятовування найяскравіших спогадів. Цікаво, що жінки з дитинства пам'ятають багато досить побутових за сюжетами снів, які не можна назвати фольклорними, чоловіки натомість взагалі не згадують про такі різновиди, зате відсоток згаданих польотів уві сні в них значно вищий.

У наративах про сни, що повторюються, також представляють мало фольклорних текстів. Але при цьому ще однією особливістю, яка виринає при розгляді цих наративів, є тенденція меншої поширеності таких снів серед чоловічої частини опитуваних.

Порівняльна картина ставлення до віщих снів несподівано показує приблизно однакове відсоткове співвідношення між представниками обох статей. Проте жіноча аудиторія активніше оповідає та переповідає такі категорії снів.

Порівнявши всі отримані дані щодо трансляції наративів про сни, приходимо до висновку про менше зацікавлення в такому виді відтворення

текстів у чоловічої частини населення, аніж у жіночої. Абсолютно по всіх різновидах снів чоловіки «відставали» від жінок, інколи різниця була досить суттєвою.

Опитування про час, коли снилися віщі сні, показало, що чоловіки менше задаються питанням прив'язування сну до якихось подій постфактум: 70% опитаних не знало, як відповісти на це питання. У жінок навпаки спостерігаються вкрай строкаті відповіді, які досить важко підлягали чіткій класифікації. Довелося виділити окремо сні на п'ятницю та загально сні в інші дні тижня, оскільки здебільшого давалися твердження щодо кількох особливих днів одразу.

Однозначно «кращими» знавцями в питанні попередження небажаних наслідків після перегляду поганих снів стали жінки. Вони змогли пригадати велику кількість апотропеїчних дій і примовок, чоловіки натомість майже ніяк не реагують на недобрі сні та скептично ставляться до таких виявів уваги до сновидінь. Проте, треба відзначити, що той невеликий відсоток чоловіків, які зазначили читання молитви як один із різновидів захисту, надав унікальні фольклорні тексти, які жодного разу не згадувалися жінками. Жінки натомість часто відзначали синонімічність чи одночасність виконання і молитви / примовки, а також певних ритуальних дій на кшталт умивання, пиття води, споглядання у вікно, відсилення сну до «плотів» тощо. Так само мало обізнані чоловіки в тонкощах визначення «правильного» часу для переказу свого сну іншим.

Питання про особливі дні щодо снів викликало великий резонанс. Довелося групувати у категорію «Великі свята» і традиційні свята, які в носіїв народної культури зазвичай пов'язані з ворожіннями (Катерини, Андрія, Різдво і навіть Івана Купала), і нові «цивільні» на кшталт Дня народження. Тут також фіксувалися вкрай строкаті відповіді щодо особливих днів тижня, окрім снів на п'ятницю. Жінки згадали ще й про сні на молодий місяць, які також в традиційній культурі вважалися віщими (детальніше про це говорилося в другому розділі). Водночас цікаво відзначити той факт, що,

згадуючи сни з четверга на п'ятницю, відсотково чоловіки випереджають жінок.

У замовленні собі сну чоловіки передбачено виявилися більш прагматичними в порівнянні з жінками, хоча загально великий відсоток респондентів переконаний у можливості такого явища (переважно через надумування). Жінки при цьому відзначали навіть спеціальні архаїчні замовлення, які проговорювалися нарочито, аби отримати уві сні відповідь на певне питання.

Дешифрування сновидінь так само показало меншу обізнаність чоловіків у сфері потрактування. Хоча помилковим буде уявлення, що чоловіки геть не цікавляться цією сферою оніричного фольклору, що підтверджується підрахунками: в межах до п'яти значень онірем дали відповідь аж 70% респондентів.

Тлумачення чули здебільшого саме від своїх рідних, зазвичай від мами або бабусі. Це підтверджує численні припущення, в тому числі зроблені і А. Каіволой-Брегенгой [225] про те, що такого роду знання передавалися й продовжуються передаватися переважно через жіночу лінію.

Під час дослідження виявилось, що думки і жінок, і чоловіків збігаються в питанні щодо різних тлумачень залежно від статі – по 40% з кожної групи опитаних. Приблизно однакова у відсотковому відношенні кількість опитаних обох статей читає сонники (35% чоловіків і 40% жінок), вважає, що вони спрацьовують в їхньому житті (10% і 7,5%) чи не спрацьовують взагалі (20% і 22,5% відповідно).

Загалом, варто відзначити не дуже активне бажання чоловіків долучатися до такого роду опитувань у традиційній формі особистого інтерв'ю. Значно більше респондентів додалося після залучення до процесу опитування в ролі записувача представника чоловічої статі, а також створення інтернет-опитування, яке унеможливлювало прямий контакт із відповідачами. Жінки натомість навпаки більший інтерес проявляли саме в «живому» спілкуванні,

особливо якщо записи здійснювалися в групі людей (де також переважали жінки).

Варто додати, що ще наприкінці XIX ст. Є. Романов відзначав, що в жінок, які виконують порівняно легшу працю, кількість снів більша, а самі сни різноманітніші [138, с. 2]. Судячи з нашого дослідження, наративна картина не зазнала кардинальних змін в історичній перспективі.

Отже, можна говорити про необхідність детальнішого вивчення саме гендерної специфіки оніричного фольклору та уявлень, застосовуючи нові методи для збору і подальшого аналізу матеріалу, модернізуючи як саму систему опитування, так і способи аналізу. Гендерне питання в фольклористиці повинно вивчатися з застосуванням нових практик. Можливість подання анкетування через інтернет-мережі помітно збільшує кількість охочих до опитування людей (особливо це стосується чоловічої частини). Серед 35 чоловіків, які були опитані в межах анкети на цьому етапі дослідження, абсолютна більшість долучилася в першу чергу через соціальні мережі.

Дослідження такого плану допомагають виявити не лише ставлення обох статей до проблеми передачі й засвоєння фольклорного матеріалу, а й до сучасного рівня відтворення давніших фольклорних кодів та ідентифікацію, в розповсюдженні яких жанрів представники тієї чи іншої статі виявляють підвищену зацікавленість. Використання статистичного методу при цьому вказує на нові межі, як-от: визначення найпоширеніших онірем та ареалу їхнього побутування, перевірка рівня трансмісії різних за типом оніричних наративів та прескрипцій тощо.

3.5. Оніричний наратив у контексті актуального фольклору

У зв'язку з політичною та економічною ситуацією, що склалася останнім часом, українське суспільство піддається швидкісній трансформації на всіх рівнях культури. Такі зміни особливо помітні в актуальному фольклорі, якому притаманні рефлексивність з одного боку і наявність елементів комічного з

іншого, що відбувається внаслідок постійного психологічного напруження. Таким чином, можна виокремити такі характеристики, як «короткочасність, стихійність та особлива психічна визначеність» [12, с. 20], які реалізуються у різних соціокультурних площинах. Актуальний фольклор в українській науці інколи синонімічно називається ситуативним (наприклад, в дослідженнях, присвячених епідемічному фольклору [5], [10]).

Актуальний фольклор постає як сукупність фольклорних текстів, які коментують актуальні події, і для розуміння котрих необхідно мати певні знання новинної топіки та вміння застосовувати виражальні засоби масової комунікації [219, с. 7]. Однією з особливостей актуального фольклору є його медійність, вираження в різноманітних сучасних жанрах, як то: анекдоти, міські легенди, «фотожаби», пародії, плакати на мітингу, чутки, а також, безперечно, оніричні наративи як віддзеркалення психологічного напруження в суспільстві. Водночас у таких текстах нерідко відбуваються заміщення традиційних оніричних символів на актуальні конкретно в цей момент знакові одиниці.

Перші такі наративи почали з'являтися одразу після активної фази протистояння на Майдані. Наприклад, після трагічних подій 18–20 лютого 2014 р., на кафедрі фольклористики Інституту філології КНУ імені Тараса Шевченка переповідали сон лаборантки, якій наснилося велике поле квітів (імовірно, тюльпанів), що піднімалося вгору до небес. Сама оповідачка трактувала це як знамення смерті воїнів Небесної сотні (квіти в її інтерпретації сняться на смерть). Наступним етапом стало побутування оніричних наративів про анексію Криму. Деякі з них були зафіксовані ще до її початку (*«Оксані (лаборантці) 2 тижні тому снилося, що від українського прапора відривають знизу шматок. "Може, це в нас Крим заберуть?"»* [153]), проте перейшли у фольклорний блок лише після настання цих подій, коли набули ознак реалізованого віщого сну. Прапор як особливий символ вперше постає на Майдані, проте остаточно перетворюється на глобальний символ протягом останніх двох років у зв'язку з подіями, які не оминули й оніричний

фольклор, як бачимо. Він вписується в актуальний міфологізований простір, що почав творитися на Майдані (детальніше про міфологізацію речей на Майдані див. [14, с. 57–60]) та продовжує розширюватися до рівня, який вербалізувався в *більше-ніж-символ*, що реалізується на численних рівнях сучасного фольклорного фонду.

Досліджуючи сучасні записи оніричних наративів, в яких герой перебуває в зоні АТО або зустрічає Путіна, можна зробити певні узагальнення. Так, наприклад, сні про АТО в абсолютній більшості представлені як кошмари. Аналізуючи вплив сучасної політичної ситуації на характер снів українців, помітно активну появу в них Путіна. У таких снах виокремлюється ряд основних мотивів, серед яких смерть Путіна і Путін, який постає як невдаха, простежується трансформація традиційних снотлумачень про смерть та президента.

Сучасний оніричний фольклор в Україні також піддається сильним змінам. В актуальному українському оніричному дискурсі особливе місце відводиться снам про військові дії (переважно наративи, що мають рефлексивний характер) і про Путіна (в яких активно використовуються комічні елементи). Оніричні наративи про АТО фактично є різновидами кошмарів, але трансляція таких текстів відбувається активніше у порівнянні з іншими наративами про сні-страхіння, що пов'язано першочергово зі специфічною тематикою. Деякі з таких наративів виявляють фізіологічну природу сновидінь, проте саме яскравість сюжету та актуальність такої теми робить можливим його подальше поширення. Таким є, для прикладу, наступний наратив зі спільноти «Сновиди» у мережі facebook:

*«В Києві, по службі, якісь професійні курси. По закінченні всім виставляють оцінки: 1, 2 або "добре", мені – 2. Питаю, що це означає? "1, – кажуть, – це посилають на АТО в першу чергу, 2, відповідно – в другу, а "добре" – лишаєшся вдома"... "А чого мене – в другу, не в першу?" - цікавлюсь. "Та бо Ви своїми постійними питаннями "А чого?" там всіх зає*ете.." [160].*

З іншого боку, чимало сюжетних снів сниться родичам чи друзям тих, хто перебуває на фронті. Наративи такого плану семантично подібні до численних текстів сновидінь про Другу світову війну (наприклад, [31, с.192–193]) й війну в Афганістані. Фіксуються також наративи про віщі сни, які передбачали смерть бійця: *«А ось у ніч з 18 на 19 січня він наснився моїй мамі і просив у неї прощення за те, що не довів мене до шлюбу, що не дотримав обіцянки одружитися»* [68].

Іншою категорією наративів про АТО є сни учасників бойових дій, які відрізняються особливим психологізмом, сюжетною повторюваністю та часто є тригерами, які сигналізують про необхідність психологічної допомоги: *«Там, на війні, дуже часто сняться дім, мама, піріжки, машина, собака. А по приїзді сюди дуже часто сниться війна»* [32]. Такі оповіді про сни також переказуються активно й стають частиною ширших наративів про війну та поствоєнний синдром: *«Теперь каждую ночь мне снится, что я должен выходить из окружения, и думаю, какой лучше проложит маршрут, прячусь в подсолнухах. Все наши ребята говорят, что во сне они выходят из-под обстрела. В реальности же, когда мы двигались по гуманитарному коридору, была стена огня: пули свистели, жужжали, пролетая мимо. Но в действительности ты радовался этому звуку, потому что пока его слышишь — пуля не твоя. Ту, которая попадает в тебя, не слышно...»* [34]. Такі тексти необхідно детально аналізувати не лише психологам, а й фольклористам та антропологам, зіставляючи їх із наративами, зафіксованими в часи інших військових конфліктів як на окресленій території, так і по всьому світу. Це може відкрити нові вектори дослідження психосюжетики текстів та особливостей фольклорної складової. Зокрема, маємо приклад схожих за тематикою досліджень зміни сновидінь до та після терактів у Нью-Йорку 11 вересня 2001 року [216].

Другим великим підтипом текстів сучасного оніричного фольклору є наративи про Путіна. На цей момент у нашому розпорядженні знаходиться 30 оніричних наративів такого ґатунку, зібраних методом інтернет-моніторингу

(в соціальних мережах: фейсбук-дописи й коментарі, зокрема в групах «Українські сні» і «Сновиди», інтерв'ю, пошук за допомогою Google на українських сайтах), а також методом включеного спостереження. Всі наративи хронологічно позначені періодом від анексії Криму (лютий 2014) до червня 2015 р.

З них ми можемо виділяти три основні оніричні групи наративів про Путіна:

- суперечка з Путіним,
- Путін у ролі блазня,
- смерть Путіна.

В основі першого типу (23% окреслених наративів) лежить умовляння Путіна припинити війну (за допомогою розмови або, наприклад, специфічного задобрювання). До цієї групи також тексти, в яких трапляються оборотні варіації, коли Путін пропонує безпрограшну угоду, за яку нібито нічого натомість не просить. У цих снах чітко виокремлюється синонімічна підміна оніреми *чорт* на *Путін*. Наприклад, наратив зі спільноти «Сновиди» у мережі Facebook: *«тільки ненада сміяця. Снувсь мені Вова Путін, і шо ми із ним ходили по Оболоні. Ну і про те, про се говорили. А перехожі його не пізнають – ніхто не вірить, що отак просто вулицями може ходити Вова Путін. А охоронці так грамотно трохи поодаль вештаються. А потім він мені натякає – мовляв, гайда до нас у відомство. У нас кар'єрний рост – зашибісь. чотири рази на рік підвищення у званні. Я кажу – фігасє, так за п'ятирічку можна генераліссімусом стати. - Так ото ж, ти подумай. А він, падло, знав, шо у мене добра пропозиція від омериканців. От і зваблював. Ну я йому не сказав, шо якщо треба якусь справу остаточно розвалити, то тре мене призначити на якусь чільну посаду. Промовчав у роздумах»* [39].

Цікавою модифікацією образу Путіна-чорта є варіант, коли він постає як оживший мрець (дуже поширений образ в українському традиційному фольклорі), ставлення до якого регулюється за принципом другого типу поведінкових стереотипів у межах контакту між цим світом і потойбіччям:

«Сплю, сплю, мені сниться... Угу, якби ж то молодиця! Насправді ввижається, що в кімнаті багато людей. Родичі (і живі, і покійні). Знайомі. Незнайомі. Стоїть труна. В труні лежить... Путін. Синій і мертвий. Усі чимось займаються. Деякі вечеряють. Там співають. Наша компанія грає в карти за столом біля домовини. Дивлюсь, аж раптом у мертвого ніби рука ворухнулась і віки здригнулися.

– Дивіться, – кажу, – він ніби оживає.

Всі відволіклися від справ, подивилися. Нічого.

– Не вигадуй дурниць! – відповідають.

І знову кожен за своє, і я з ними. Одночасно ніби думаю, чим походити, і якимось іншим зором бачу, що отой синій відкриває очі, сідає в труні. Ніхто на те не звертає уваги. І я ніби боюся, але мовчу, думаю, що то ввижається. Аж раптом хтось усе ж помітив, що синій покійник сидить і уже перекидає ногу з труни.

Дикий вереск і всі ломляться у двері. Я встигаю вибігти десь у середині. Двором попід хатою і до хвіртки.

У цей час мені робиться... соромно. Як так, від покійника тікати? Та й взагалі дурня все це. Не може такого бути! І я... зупиняюся. Люди обганяють. Повертаюся. У цей час із хатніх дверей вискакує синій покійник і на худих ногах скаче до мене. На обличчі лють і байдужість разом.

Розумію, даремно старався бути сміливим. Треба тікати. Та ноги заніміли і не несуть!!! А Путін з кожним стрибком усе ближче.

У цей час я прокидаюся. Весь мокрий, у скронях гуляє. Підскакую тікати. І тільки тепер розумію, що то був сон» [150]. Цей наратив був записаний ще в 2010 році, проте, маючи потенційно активний сюжет, актуалізується сьогодні під впливом зовнішніх чинників.

Другий тип наративів є продуктивний для поширення через певні алузії на казкові сюжети, проте в якості меморатів він займає останню позицію (15% наративів). Особливість цих дуже популярних переказів – Путін на початку сну постає як практично не переможний герой, якого, однак, виявляється дуже

просто знешкодити. Зустрічаються прямі сюжетні паралелі з чарівними казками (наприклад, Путіна можна перемогти, проколовши яйце голкою). Надзвичайно цінним наративом, який масово ширився у мережі facebook (2100 лайків та більше 400 поширень), був пост Олени Степової від 25.01.2015, в якому вона переказувала сон куми: *«снится мне, что мы с тобой в каком-то большом зале. Высокие потолки, люстры хрустальные, ковры, красота неуписуемая, светло, как у Бога за пазухой. Совецание идёт. Речи там толкають. И мы с тобой так стоим возле стеночки (...). Стоим в толпе. Я стисняюсь дюже, бо ты красива-а-а, в костюме о том, черно-белом, в бусах, а я в халате и спортивных, бо з дачи ехала и с лисапетом. (...) И тут смотрю, Путин стоит. Ручки сложил, головкой кивает, лицо умное такое, но рожка все равно противная. Думаю, щас подойду, как скажу ему всё за наше лето у подвале. Подхожу (...) смотрю, у него ширинка розстёгнута и оттуда выглядает причандалля. Маленьке такое, как у дитя, прямо отакусеньке, аж жалко стало. Мне аж неудобно. Така людына, а такое позорище международное, в смысле оголения. Подумала, мы ж люди культурные, воспитанные, он хоть и... ну, ты поняла, а все ж таки политик (...). Думаю, щас подойду и тихонько его заправлю у штаны (...) дывлюсь, а у нього одно яичко. И такое, як воздушный шарик (...). Я думаю, може это оно його у штаны не пускает. Стою и думаю, значить, як незаметно його пальцем у штаны заправить, щоб международного скандалу не было. А ты мне як заорешь на ухо, то ли коли, то ли бый, шото такое. Я хлоп. Яичко, лоп. И он сдулся (...). Вжикнув, и сдуся (...). Тока штаны на ковре остались. Я так злякалась. Подскакиваю. А мой, зараза, бокс смотрит, и орет «Бей его, мать твою, бей!». Отак мы Путина все вместе и завалили»* [161].

Як бачимо, в цьому наративі чітко відзначаються прямі алюзії не лише на чоловічі геніталії та їх розмір як субститут сили та влади, а й на казковий мотив смерті Коцїя.

Третій тип – смерть Путіна – набирає 42%. У більшості випадків це отримана певним способом радісна новина про його смерть. Трапляються також ускладнені розгорнуті наративи (наприклад, про пророцтво мольфара Нечая, убитого, за народними уявленнями, за наказом В. Януковича: *«ніби вона вибрала йому дату смерті і обрала наступного листопада... їй снився, отже, мольфар Нечай і запропонував вибрати чи то з двох табличок, чи щось таке, вона вибрала ту, ще числа красивіше сполучалися. А прокинувшись, зрозуміла, що перші цифри на табличках – то ж був день народження Путіна. В коментарях ще бідкалися, чого вона іншу табличку не вибрала, бо там число раніше було, у вересні, здається»* [140]).

Підтипом таких снів є також наративи з мотивами покарання і символічної смерті (Путіна судять, б'ють, ловлять, душать). Наприклад: *«снилося, що Путін стоїть впритул у куті кімнати, а я чоловік, а не жінка, стою перед ним, кричу слова ненависті і душу його голими руками»* [72].

Поширеність цього типу може сигналізувати про бажання людей, а високий рівень їхньої передачі – про інтенцію підтвердити їх профетичний код. Другою особливістю таких снів про Путіна є відсутність страху перед ним, характерне для усталених снів про президентів. Путін рідко сприймається як начальник. Він чи чорт-підбурювач (перший тип), або «дутий» позер, невдаха (другий і третій типи). Більше прикладів таких наративів див. у додатках.

Окремо варто зупинитися на паралелях між сучасними тлумаченнями, в яких Путін сниться до хвороби (варіант: *до глистів*), і радянськими, існуючими в табірної традиції, де бачити в сні Сталіна тлумачилося як «бути біди» [15, с. 18, 23].

У традиційній системі снотлумачень поширеним є уявлення: якщо сниться чиясь смерть, ця людина буде довго жити. У всіх без винятку снах про смерть Путіна це трактування знаходить пряму конотацію, виключаючи функцію оборотного розгадування. Ці сні сприймаються сучасними оповідачами як

віщі з прямим, незакодований повідомленням і переказуються саме в такому ключі.

Таким чином, виокремлюються три продуктивних типи оніричних наративів про Путіна, спостерігається оновлення оніричного ряду в народних тлумаченнях, а також наголошується на переорієнтуванні трактувань снів про смерть, яка в конкретному випадку сприймається оповідачами як бажана, що призводить до вибору варіанта прямого тлумачення.

Висновки до третього розділу

Підбиваючи підсумки третього розділу, наголошується на важливості розрізнення понять «тлумачення сновидіння» та «онірична прикмета», які співвідносяться на рівні плану змісту та плану вираження. Такий підхід до дефініцій чітко розмежовує внутрішнє оформлення того, що С. Небжиговська називає «мінімальними текстами сонника», та зовнішню його реалізацію.

На позначення комплексу інтерпретацій конкретного образу для подальшого дешифрування з профетичною метою вводиться термін «онірема». Внутрішня складова цієї одиниці передбачає наявність ядра, приядерної та периферійної зони.

Зіставивши дані, які збереглися в архівних фондах ІМФЕ ім. М. Рильського та в стародруках, з сучасними відповідями респондентів, можна констатувати подвійні реалії щодо змін у значеннях народного сонника. З одного боку, помічається консервація окремих ядерних структур онірем (як то *мертвий, змія, зуби*), з іншого – уніфікація нових значень у порівнянні з даними 1920-х – 1930-х років (*риба, літати*).

Під час дослідження від 100 респондентів було отримано 520 наративів (391 від опитуваних жіночої статі, 129 від чоловічої). З них більше третини текстів – наративи про віщі сни. Найчастотнішою оніремою, яка фігурує в цих творах, є *померлий* (46 текстів загалом). У жінок часто згадується *риба* (13 текстів), що пояснюється її фертильною семантикою.

В останньому підрозділі порушуються питання актуалізації оніричного фольклору на фоні сучасних подій у державі. Аналізуються сучасні наративи про сни, в яких герой перебуває в зоні АТО або зустрічає Путіна. Сни про АТО в більшості випадків є кошмарами. Сни другої категорії поділяються на три сюжетні групи. Таким чином, у підрозділі здійснено первинний аналіз актуальних оніричних текстів, які народжуються внаслідок нестабільної ситуації в Україні впродовж 2013-2015 років.

Висновки

Онiричним фольклором пропонується окреслювати комплекс уявлень, пов'язаних зi сновидною традицією, обмираннями, мареннями, iншими типами вiзiйного досвiду, якi є невид'ємною частиною повсякденної практики комунiкації як в традиційному, так i в сучасному суспiльствi.

iсторiя дослідження онiричного фольклору зароджується з часiв античностi, проте розквiту набирає тiльки в ХХ ст. завдяки працям фройдистiв та неофрейдистiв, а також науковцiв, якi досліджують повсякденнi мовнi практики. Українська фольклористика, проте, досi не мала жодного повноцiнного дослідження з цiєї тематики, хоча матерiалу зiбрано достатньо ще в першiй третинi ХХ ст. Проблема полягає в тому, що вiн залишається не опрацьованим або непрофесійно обробленим. Дослідження онiричного фольклору, якi пiсля тривалої вимушеної перерви вiдродилися у 1990-х, не можна назвати яскравими чи самобутнiми. Українська фольклористична наука тiльки зараз починає надолужувати те, що вже 20 рокiв активно вивчається нашими росiйськими, естонськими та польськими колегами. Ця робота є своєрiдною першою спробою заповнити значну лакуну у вiтчизнянiй фольклористистицi.

Метою дисертацiйної роботи був комплексний аналіз онiричного фольклору, осмислення та описання наративної й ментальної своєрiдностi текстiв про сни та даних, отриманих при обробцi вiдповiдей респондентiв. У межах парадигми онiричного фольклору ми пропонуємо виокремлювати наративний фонд та ненаративний, представлений замовленнями та рiзними мiкрожанровi конструкцiями. При цьому важливою є включенiсть таких текстiв у мовленнєвий акт, що вiдображається на їхнiй жанровiй специфiцi побутування та подальшiй трансмiсiї. Далеко не всi онiричнi тексти можуть ставати фольклорними, проте всi вони оповiдаються iз застосуванням чiтких законiв творення оповiдi.

У наративнiй групi пропонується видiляти такi жанри: наративи про вiщi сни, наративи про найяскравiшi сни, наративи про сомнамбулізм, сни-

кошмари, оніромантичні наративи, обмирання, наративи про досвід наркозу та клінічної смерті. Вперше до кола наукових досліджень у сучасній фольклористиці вводяться такі жанри, як оніромантичні наративи та наративи про сомнамбулізм і досвід наркозу.

Друга група – мікрожанрова – має в своєму складі замовлення сну, оніричні примовки, замовляння, прислів'я й приказки, прикмети, приписи, забобони та інші дидактичні висловлювання. Велика увага приділялася функціональній спрямованості та комунікативній ситуації на рівні кооперації суб'єктів, яка розглядалася крізь призму прагмалінгвістичної концепції, за Дж. Остіном.

Окремо загострювалася увага на необхідності розрізнення дефініцій «тлумачення сновидіння» та «онірична прикмета» як таких, які співвідносяться між собою як план змісту та план вираження. Розглядаючи значення тлумачень як концептосферні елементи, було вирішено ввести мінімальну одиницю оніричного фольклору – онірему – на позначення множини інтерпретацій конкретного образу для подальшого дешифрування з профетичною метою. Ця одиниця складається з ядра, приядерної та периферійної зони.

В роботі доводилася гіпотеза про ймовірну наявність закованої фольклорної арматури, яка слугує авантекстом в будь-якій оніричній прикметі (тлумаченню сновидінь) і відбивається в свідомості суб'єкта фольклору в найбільш зредукованій формулі. Саме за таким принципом і подавався аналіз-дешифрування онірем у роботі.

Здійснивши аналіз матеріалів з архівних фондів ІМФЕ ім. М. Рильського та записів кінця XIX – початку XX ст. і сучасних матеріалів, зібраних авторкою, можна говорити про амбівалентність реалій оніричних значень: помічається консервація окремих ядерних структур онірем (як то *мертвий, змія, зуби*) і водночас уніфікація нових значень у порівнянні з даними 1920-х – 1930-х років (*риба, літати*).

Загалом в ході опитування було отримано 520 наративів (391 одиниця від опитуваних представників жіночої статі, 129 одиниць від чоловічої), з яких більше третини текстів є наративами про віщі сни. Найчастотнішою оніремою, яка фігурує в цих творах, є *померлий* (згадується в 46 текстах). Якщо розглядати окремо дані тлумачень в жіночої частини опитуваних, от тут досить часто згадується *риба* (13 текстів). Це в першу чергу пояснюється її фертильною семантикою.

На базі отриманих сучасних даних із застосуванням методів статистичної обробки було виведено найбільш читабельні в плані тлумачення оніреми. Ними є такі: мертвий (0,64), літати (0,61), зуби (0,58), вода (0,57), лайно (0,52). Найменш читабельними із запропонованих у питальнику онірем є: гриби (0,16), годинник (0,18), ягода (0,18), хворий (0,19). Серед жінок найчастотнішими в плані тлумачення є оніреми: мертвий (0,75), зуби (0,74), вода (0,72), літати (0,7). Серед представників чоловічої статі відповідними оніремами стали: літати (0,43), мертвий (0,43), лайно (0,31), вода (0,29). Застосовуючи методи картографування, нам вдалося відобразити механізм ареального накладання оніричних значень та порівняння отриманих результатів.

В останньому підрозділі порушувалося питання актуалізації оніричного фольклору на фоні сучасних подій у державі та їхній взаємозв'язок з актуальним фольклором. До аналізу бралися сучасні наративи про сни, в яких герой перебуває в зоні АТО або зустрічається з Путіним. Сни про АТО в більшості випадків є різновидами кошмарів, що потребує додаткової психологічної підготовки для аналізу таких текстів. Сни другої категорії поділяються на три сюжетні групи. Ці актуальні оніричні тексти, народжені в умовах нестабільної ситуації під впливом подій від 2013 року й до сьогодні, піддавалися первинному аналізу з боку семантичної та типологічної структури.

Отож, оніричний фольклор як комплекс творів, пов'язаних зі сновидіннями, обмираннями, мареннями та їхніми тлумаченнями, є

невід'ємною частиною сучасного актуального процесу творення, збереження та модифікації уявлень. Водночас оніричні тексти мають ряд специфічних особливостей, обумовлених ірреальною дійсністю, в якій народжуються сюжети таких наративів.

При детальнішому вивченні деяких типів оніричних наративів, зокрема наративів про сомнамбулізм та досвід наркозу, були виявлені нові трансмісійні особливості й способи перетину цих жанрів з близькими їм формами. Перспективними виявилися розробка показника оніричних мотивів, вивчення традиційного та сучасного оніричного календаря, а також звернення до проблеми посттравматичного синдрому в фольклорних наративах про сні з часів Другої світової війни, війни в Афганістані та в сучасних реаліях.

Підсумком дослідження парадигми оніричного фольклору як комплексу, актуалізованого на рівні не лише моделюючих, а й семантичних та жанротворчих процесів, стало з'ясування численних важливих аспектів повсякденних комунікативних та акціональних практик традиційного й модерного суспільства, оніремного складу сучасного українського фольклору та його гендерної специфіки, процеси динаміки й характеристика механізмів трансмісії смислів у сучасному просторі.

Список використаних джерел

Умовні скорочення

ЖС – Живая старина.

ІМФЕ – Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського НАН України.

СД – Славянские древности. Этнолингвистический сборник: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого.

Труды – Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским.

ЭО – Этнографическое обозрение.

1. Агапкина Т. Лес / Т. Агапкина // СД. Т. 3. – С. 97–100.
2. Агапкина Т., Виноградова Л. Золото / Т. Агапкина, Л. Виноградова // СД. Т. 2. – С. 352–355.
3. Амосова С. Н., Николаева С. В. Сны об умерших в еврейской и славянской традициях (на материале экспедиций в г. Тульчин (Винницкая обл., Украина) и г. Балта (Одесская обл., Украина)) / С. Н. Амосова, С. В. Николаева // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. – Москва, 2006. – С. 93–114.
4. Анцибор Д. Thanatos в оніричному фольклорі / Дар'я Вікторівна Анцибор // Література. Фольклор. Проблеми поетики / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т філол. – Київ, 2012. – Вип. 37. Ч.2. – С. 76–81.
5. Анцибор Д. В. Епідеміологічний фольклор: жанрова палітра, особливості побутування / Дар'я Вікторівна Анцибор // Література. Фольклор. Проблеми поетики / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т філол. – Київ, 2011. – Вип. 35. – с. 31–37.

6. Анцибор Д. В. Механизмы порождения современного онирического фольклора / Дарья Викторовна Анцибор // Russian Philology. Occasional Papers. English and foreign Languages University, Hyderabad, India, No. 33, 2014. – С. 369–375.
7. Анцибор Д. В. Онірична парадигма у фольклорі / Дар'я Вікторівна Анцибор // Міфологія і фольклор. – Львів, 2012. – С. 55–59.
8. Анцибор Д. В. Оніричний пласт у «Журналі» Т. Шевченка: кореляції з фольклорними прототипами / Дар'я Вікторівна Анцибор // Культурологічна думка: Щорічник наук. праць. – Київ: Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2014. – № 7. – С. 47–50.
9. Анцибор Д. В. Особливості використання статистичної обробки даних в дослідженні оніричного фольклору / Дар'я Вікторівна Анцибор // Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах. Вип. 28. 3б. наук. праць. – Київ, 2013. – С. 117–125.
10. Анцибор Д. В. Природа сміху в чорнобильському та епідемічному фольклорі / Дар'я Вікторівна Анцибор // Література. Фольклор. Проблеми поетики / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т філол. – Київ, 2012. – Вип. 36. – С. 366–371.
11. Анцибор Д. В. Сороковини в контексті родинної обрядовості. Тлумачення символіки, проблема генези обряду / Дар'я Вікторівна Анцибор // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 32. – Київ, 2009. – С. 34–39.
12. Анцибор Д. В. Фольклор чорнобильський і фольклор епідемічний: деякі паралелі / Дар'я Вікторівна Анцибор // Літературознавчі студії: збірник наукових праць / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, Ін-т філол. – Київ, 2011. – Вип. 33. – С. 20–24.
13. Анцибор Д. В. Хіп-хоп культура. Аналіз невербальних кодів / Дар'я Вікторівна Анцибор // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 34. – Київ, 2010. – С. 34–38.
14. Анцибор Д. В. Эволюция фольклора на Майдане: мифологизация и атрибутивная символика / Дарья Викторовна Анцибор // Научная дискуссия:

вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. № 7 (35): сборник статей по материалам XXXVIII международной заочной научно-практической конференции. — Москва, Изд. «Интернаука», 2015. — С. 55–61.

15. Архипова А. К чему снится Сталин: отец народов как мифологический персонаж / Александра Архипова // Мифологические модели и ритуальное поведение в советском и постсоветском пространстве: сб. статей / сост. А. Архипова. — Москва: РГГУ, 2013. — С. 18–30.

16. Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях / А. Балов // ЖС. 1894. Вып. IV. С. 208–213.

17. Баршчэўскі І. Ф. З гісторыі фальклёктэнізму / І. Ф. Баршчэўскі // Запіскі аддзелу гуманітарных навук. Кн. 4. Працы катэдры этнографіі. Том 1. Сшытак 1. — Минск, 1928. — С. 49–80.

18. Бахтин М. М. Проблема речевых жанров / М. М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. — Москва: Искусство, 1979. — С. 237–280.

19. Белова О. В. Евреи, цыгане и другие «чужие» в славянских народных снотолкованиях и приметах / О. В. Белова // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. — Москва, 2006. — С. 131–140.

20. Белова О., Толстая С. Луна / О. Белова, С. Толстая // СД. Т. 3. — С. 145–147.

21. Березкин Ю. П113. Свинка — золотая щетинка / Березкин Ю. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог [Электронный ресурс] // ruthenia.ru. — Режим доступа до ресурсу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/146-109.html>.

22. Білий В. Оповідання українських завмиральників / В. Білий // Етнографічний вісник. — 1930. — Кн. 9. — С. 53–95.

23. Бобров А. Г., Николаев С. Л., Чернов А. Ю. О Рюрике, Гостомысле и простушке Умиле // Повесть временных лет / Пер. с древнерусского Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Комментар. А. Г. Боброва, С. Л. Николаева,

А. Ю. Чернова при участии А. М. Введенского и Л. В. Войтовича. Ил. М. М. Мечева. – Санкт-Петербург: Вита Нова, 2012. – С. 464–466.

24. Богатырев П. Г. Сны в пересказе крестьян и в народной сказке / П. Г. Богатырев // Богатырев П. Г. Функционально-структуральное изучение фольклора (малоизвестные и неопубликованные работы). – Москва: ИМЛИ РАН, 2006. – С. 97–107.

25. Боряк О. Творення дитини як семіотичного феномена / О. Боряк // Народна культура українців: життєвий цикл людини. – Т.1. Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – Київ, 2008. – С. 13–30.

26. Валенцова М. М. Астрономия. Метеорология. Время / М. М. Валенцова // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. – Москва: Издательство "Индрик", 2001. – С. 355–378.

27. Валенцова М. М. Полесская традиция о сновидениях / М. М. Валенцова // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2002. – С. 44–54.

28. Веселова И. С. Структура рассказов о снах / И. С. Веселова // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2002. – С. 171–180.

29. Виноградова Л. Вода / Л. Виноградова // СД. Т. 1. – С. 386–390.

30. Виноградова Л., Левкиевская Е. Окно / Л. Виноградова, Е. Левкиевская // СД. Т. 3. – С. 534–539.

31. Віщі сні. Записала Людмила Іваннікова / Людмила Іваннікова // Народний сонник / Упоряд., записи, передмова М. Дмитренка. – Київ, 2005. – С.188–196.

32. Военный психолог Андрей Козинчук: "На войне бойцу снится дом, мама, пирожки, собака. А дома часто снится война" [Электронный ресурс]. Євгеній Кузьменко / sensor.net // – Режим доступу: <http://sensor.net.ua/r336050>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 14.05.2015. – Дата звернення: 05.07.2015.

33. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис: У 2 т. / О. Воропай. – Київ: Оберіг, 1991. – Т. 1. – 450 с.

34. Всеволод Стеблюк: "После "иловайского котла" каждую ночь снится, что я должен выходить из окружения" [Электронный ресурс]. Віолетта

Кіртоха / Факти // – Режим доступу: <http://fakty.ua/188049-vsevolod-steblyuk-posle-ilovajskogo-kotla-kazhduyu-noch-snitsya-hto-ya-dolzhen-vyhodit-iz-okruzheniya>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 17.09.2014. – Дата звернення: 05.07.2015.

35. Выготский Л. С. Мышление и речь. Изд. 5, испр / Л. С. Выготский. – Москва: Издательство "Лабиринт", 1999. — 352 с.

36. Гаврилюк Н. К. Міфологічні формули на тему «походження» дітей (досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі) / Н. К. Гаврилюк // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. – Київ, 1993. – С. 176–195.

37. Галицько-руські народні приповідки. Випуск 2. (Відати-Діти) / Зібрав, упорядкував і пояснив Др. Іван Франко // Етнографічний збірник. Львів, 1901-1905. Том 16. XXV, 201– 600 с.

38. Галицько-руські народні приповідки.: У 3-х т. / Зібрав, упорядк. і пояснив Др. Іван Франко: 2-е вид. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. – Т. 3. – 699 с.

39. Ганжа Тарас [опис власного сновидіння] [Електронний ресурс] Тарас Ганжа / Facebook // – Режим доступу: <https://www.facebook.com/groups/336797023103364/permalink/631902630259467/>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 27.09.2014. – Дата перегляду: 05.09.2015.

40. Гирц К. Интерпретация культур / Клифорд Гирц; пер. с англ. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004. – 560 с. (Серия «Культурология. XX век»).

41. Гнатюк В. Останки передхристиянського релігійного світогляду наших предків / В. Гнатюк // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ: Либідь, 1991. – С. 383–406.

42. Головаха І. Село Плоске: його традиції та виконавці / І. Головаха // Бріцина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині: Тексти та розвідки. – Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, 2004. – С. 7–37.

43. Головаха І. Сні: провісник майбутнього чи згадка про минуле (до проблеми тлумачення снів носіями фольклорної традиції) / І. Головаха // Філософська і соціологічна думка. – Київ, 1995. – № 9–10. – С. 194–204.
44. Головин Б. Н. Язык и статистика / Б. Н. Головин. – Москва, «Просвещение», 1970. – 190 с.
45. Гринченко Б. Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. / Б. Д. Гринченко. – Чернигов: Земская типография, 1901. – 488 с.
46. Гринченко Б. Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов: Типография Губернского земства, 1895. – Вып.1: Рассказы, сказки, предания, пословицы, загадки / [Предисл. Б. Д. Гринченка]. – 308 с.
47. Гузій Р. З народної танатології: карпатознавчі розсліди / Роман Гузій. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2007. – 352 с.
48. Гура А. В. Жук / А. В. Гура // СД. Т. 2. – С. 225–227.
49. Гура А. В. Снотолковательная традиция полесского села Речица / А. В. Гура // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2002. – С. 70–94.
50. Гуцульські говірки. Короткий словник / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України / Я. Закревська (ред.). – Львів, 1997. – 232 с.
51. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору. Монографія / Віктор Феодосійович Давидюк. – Луцьк: Волинська обласна друкарня, 2005. – 310 с.
52. Дандис А. Структурная типология индейских сказок Северной Америки / Алан Дандис // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. Т.В. Цивьян. – Москва, 1985. – С.184–193.
53. Дерунов С. Матеріали для народного снотолкователя Ярославской губернії / С. Дуренов // ЭО, №1. – Москва, 1898. – С.149–151.
54. Дитина в звичаях і віруваннях українського народу. Матеріали з полудневої Київщини. Зібрав Мр. Грушевський, обробив др. Зенон Кузеля. В кн.: Матеріали до українсько-руської етнології, т. 1-2. Львів, 1906-07. – с. 234.

55. Дмитрук Н. «Чудеса» на Полтавщині 1928 р. / Н. Дмитрук // Етнографічний вісник. – Київ, 1929. – Кн.8. – С. 168–180.
56. Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го / Н. Дмитрук // Етнографічний вісник. – Київ, 1925. – Кн.1. – С. 50–65.
57. 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. – Москва, 2006. – С. 156–163.
58. Добровольская В. Е. Суеверия, связанные с толкованием сновидений в Ярославской области (По материалам экспедиции второй половины 1990-х годов в Пошехонский и Переславль-Залесский районы) / В. Е. Добровольская // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2002. – С. 55–69.
59. Документы, известия и заметки: Киевская старина №12, 1894. – С. 480–497.
60. Дудко Дмитрий. Матерь Лада. Божественное родословие славян. Языческий пантеон / Дмитрий Дудко. – Москва: Эксмо, 2003. – 432 с.
61. Дяків В. М. «Фольклор чудес» у підрадянській Україні 1920-х років / В. М. Дяків. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2008. – 256 с.
62. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1902. Том 13.
63. Етнографічний збірник. Видає Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка. – Львів, 1912. Том 31-32.
64. Ефимова Е. С. «Сон о доме» как элемент современного тюремного текста / Е. С. Ефимова // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2002. – С. 271–289.
65. Живица Е. Русская традиция толкования снов / Е. Живица // Знание. Понимание. Умение. – 2005 – №1. – С.158–166.
66. Живица Е. Устная народная снотолковательная традиция: на материале рассказов о снах [Электронный ресурс] : дис... канд. фил. наук : 10.01.09 / Е. Ю. Живица. – Москва, 2004. – 147 с. – Электрон. версия печ. публ. – Доступ

из научной электрон. б-ки дис. disserCat. – Загл. с тит. экрана. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/ustnaya-narodnaya-snotolkovatel'naya-traditsiya-na-materiale-rasskazov-o-snakh>

67. Загадки: монография / подгот. В. В. Митрофанова; отв. ред. Б.Н. Путилов. – Ленинград: Наука, 1968. – 255 с. – (Памятники русского фольклора).

68. Загиблій боєць з Тернопільщини у сні попросив пробачення за те, що не довів наречену до шлюбу [Електронний ресурс] // Свобода. – Режим доступу: <http://svoboda.te.ua/novyny/zahyblyj-bojec-z-ternopilschyny-u-sni-poprosyv-probachennja-za-te-scho-ne-doviv-narechenu-do-shljubu.html>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 26.01.2015. – Дата перегляду: 05.09.2015.

69. Зазыкин В. Земля как женское начало и эротические символы, связанные с ней / В. Зазыкин // Национальный Эрос и культура в 2 томах. Т.1. – Москва, 2002. – С. 39–87.

70. Запорожец В. В. Сны и видения как часть ясновидения (По материалам, собранным в Москве летом 1998 г.) / В. В. Запорожец // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2002. – С. 95–115.

71. Зиновьев В. П. Указатель сюжетов-мотивов быличек и бувальщин [Електронний ресурс] / Сост. Зиновьев В. П. // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. – Режим доступу: <http://www.ruthenia.ru/folklore/zinoviev2.htm#14> (дата звернення 30.05.2015).

72. Золота Файка [опис власного сновидіння] [Електронний ресурс] Файка Золота / Facebook // – Режим доступу: <https://www.facebook.com/groups/336797023103364/permalink/531129663670098/>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 19.03.2014. – Дата перегляду: 05.09.2015.

73. Иванов Вяч., Топоров В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / Вяч. Иванов, В. Топоров. – Москва: Наука, 1965. – 246 с.

74. Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях (материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) / П. Иванов // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ: Либідь, 1991. – С. 430–497.
75. Иванов П. Народные рассказы о Доле / П. Иванов // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ: Либідь, 1991. – С. 342–374.
76. Ігнатенко (Колодюк) І. Народні ембріологічні уявлення українців / Ірина Ігнатенко // Народна культура українців: Життєвий цикл людини. Т. 1. – Київ, 2008. – С. 5–12.
77. Ігнатенко І., Забловський А. Профілактика хвороб і лікування дітей / І. Ігнатенко, А. Забловський // Народна культура українців: Життєвий цикл людини. Том 1: Діти. Дитинство. Дитяча субкультура. – Київ, 2008. – С. 31–49.
78. Із записів Валентини Сторожук / Валентина Сторожук // Народний сонник / Упоряд., записи, передмова М. Дмитренка. – Київ, 2005. – С. 202–205.
79. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: [у 3 кн., 6 т.] / С. Килимник // Факс. вид. – Київ: АТ "Обереги", 1994. – Кн. 1. – Т. 1 : Зимовий цикл. Т. 2 : Весняний цикл. – 1994. – 400 с.
80. Кісь О. Жінка в традиційній культурі (друга половина XIX - початок XX ст.) / Оксана Кісь. – Львів, Інститут народознавства НАН України, 2008. – 272 с.
81. Коваленко Г., Манжура И. К народной медицине малороссов / Г. Коваленко, И. Манжура // ЭО. – 1891. – №4. – С. 169–186.
82. Колодюк І. Традиційні уявлення українців про Божу кару за гріх "витравлювання плоду" / І. Колодюк // Етнічна історія народів Європи. – Київ, 2007. – Вип. 22. – С. 34–40.
83. Кормина Ж. В., Штырков С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) / Ж. В. Кормина, С. А. Штырков // Восточнославянский этнолингвистический сборник:

Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. – Москва: Индрик, 2001. – С. 206–231.

84. Космеда Т., Плотникова Н. Лінгвоконцептологія: мікроконцептосфера *СВЯТКИ* в українському мовному просторі: монографія / Т. Космеда, Н. Плотникова. – Львів, 2010. – 408 с.

85. Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по деяких інших, недалеко від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині / В. Кравченко. – Житомир, 1920. – 160 с.

86. Красиков М. Замок и ключ в традиционной и современной народной культуре украинцев / М. Красиков // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. Том 2. – Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. – С. 229–247.

87. Красиков М. Логіка сновидінь. Матеріали до українського сонника / М. Красиков // Народний сонник / Упоряд., записи, передмова М. Дмитренка. – Київ, 2005. – С. 207–230.

88. Куди ніч, туди й сон... [Електронний ресурс] / Кременчуцька панорама// 2008. – Режим доступу. – <http://old.panorama.pl.ua/doc.php?id=3770>. – Назва з екрана. – Дата перегляду: 05.09.2015.

89. Кулиш П. Записки о Южной Руси. Т. 1 / П. Кулиш. – Санкт-Петербург, 1856. – 322 с.

90. Лабашук О. В. Натальний наратив і усна традиція: синтактика, семантика, прагматика / Оксана Василівна Лабашук. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2013. – 320 с.

91. Лабашук О. В. Українська примовка: структура, побутування, функції / Оксана Василівна Лабашук. – Тернопіль, 2004. – 156 с.

92. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Ж. Ле Гофф. – Москва: Прогресс, 2001. – 440 с.

93. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – Москва, 1994. – 608 с.

94. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс // Пер., вступ. ст. и прим. А. Б. Островского. — Москва: Республика, 1994. — 384 с.
95. Левкиевская Е. Пояс / Е. Левкиевская // СД. Т. 4. — С. 230–233.
96. Линчук І. До питання жанрової ідентифікації народних прикмет / І. Линчук // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 37. Ч. 1. — Київ, 2012. — С. 173–183.
97. Лисюк Н. До проблеми фольклорної комунікації / Н. Лисюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 29. — Київ, 2008. — С. 172–177.
98. Лихачев Д. С. Сон князя Святослава в «Слове» // Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени: Монография. — 2-е изд., доп. — Ленинград: Худож. лит., 1985. — С. 288–292.
99. Лотман Ю. Сон — семиотическое окно // Лотман Ю.М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. Санкт-Петербург: Искусство-СПб., 2000. — С. 123–126.
100. Лунатизм [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://4stor.ru/sni/12772-lunatizm.html>
101. Лунатик [Електронний ресурс] / Режим доступу: <http://4stor.ru/strashilki/349-lunatik.html>
102. Лурье М. Вещие сны и их толкование (на материале современной русской крестьянской традиции) / М. Лурье // Сны и видения в народной культуре. — Москва, 2002. — С. 26–43.
103. Лурье М., Тарабукина А. Странствия души по тому свету в русских обмираниях / М. Лурье, А. Тарабукина // ЖС. 1994. №2. — С. 22–26.
104. Ляцкий Е. Матеріали для народнаго снотолкователя Минской губерніи / Е. Ляцкий // ЭО, №1. — Москва, 1898. — С.139–149.
105. Маєрчик М. Ритуал і тіло: Структурно-семантичний аналіз українських обрядів родинного циклу / М. Маєрчик. — Київ: Критика, 2011. — 328 с.
106. Мала філологічна енциклопедія / Уклали: О.Скопненко, Т.Цимбалюк. — Київ: Довіра, 2007. — 478 с.

107. Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры / Б. Малиновский. – Москва: РОССПЭН, 2004. – 958 с.
108. Маранда П., Кенгас-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре / П. Маранда, Э. Кенгас-Маранда // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. Т. В. Цивьян. – Москва, 1985. – С. 194–254.
109. Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян / Н. Маркевич. – Київ: Типография И. и А. Давиденко, 1860. – 174 с.
110. Миленина М. М. Некротические тексты современного города: контекст и прагматика / М. М. Миленина // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре. – Москва: ИЭА РАН, 2015. – С. 132–155.
111. Милорадович В. Малорусские народные предания и рассказы о Пятнице / В. П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ: Либідь, 1991. – С. 375–382.
112. Милорадович В. П. Житє-бытє лубенского крестьянина / В. П. Милорадович // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. – Київ, 1991. – С. 170–341.
113. Міфи України. За кн. Георгія Булашева «Укр. народ у своїх легендах, реліг. поглядах та віруваннях». / Пер. Ю. Буряка. – Київ: Довіра, 2006. – 383 с.
114. Народная демонологія Полесья: Публикации текстов в записях 80-90-х гг. XX века. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. – Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. – 800 с. – (Studia philologica).
115. Народний сонник / Упоряд., записи, передмова М. Дмитренка. – Київ, 2005. – 232 с.
116. Наумовська О. Онірична семантика простору смерті у фольклорі в контексті дискретності історичного тіла / О. Наумовська // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 37. Ч. II. – Київ, 2012. – С. 64–71.
117. Нечаенко Д. А. Сон, заветных исполненный знаков: таинство сновидений в мифологии, мировых религиях и художественной литературе / Д. А. Нечаенко. – Москва: Юрид.лит., 1991. – 302 с.

118. Никитина С. Е. Сны и обмирания у духовборцев / С. Е. Никитина // Сны и видения 2002. – С. 220–226.
119. Никофоровский Н. Матеріалы для народнаго снотолкователя Витебской губерніи / Н. Никофоровский // ЭО, №1. – Москва, 1898. – С.133–139.
120. Остин Дж. Чужое сознание / Дж. Остин // Философия, логика, язык. Москва: Прогресс, 1987. – С. 48–96.
121. Панченко А. А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках / А. А. Панченко // Сны и видения 2002. – С. 9–26.
122. Панченко А. Субботники и их сны / А. Панченко // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей (Академическая серия. Вып. 11). – Москва, 2003. – С. 288–319.
123. Пасічнюк І. М. Поетика українських народних прикмет [Електронний ресурс]: дис... канд. філ. наук: 10.01.07 / І. М. Пасічнюк. – К., 2002. – 197 с. – Електрон. версія друк. публ. – Доступ з наукової електрон. б-ки дис. MyDisser. – Заголовок з титул. екрана. – Режим доступу: <http://mydisser.com/en/catalog/view/19822.html>
124. Патерик Києво-Печерський за другою Касіянівською редакцією (1462 р.) [Електронний ресурс] // litopys.org.ua. – 2003. – Режим доступу до ресурсу: - <http://litopys.org.ua/paterikon/pat08.htm>
125. Паунова Е. В. Обмирания у липова / Е. В. Паунова // Сны и видения 2002. – С. 181–198.
126. Петрова Н. С. «Живой Мартын Задека в действии»: Толкования сновидений в ГУЛАГе / Н. С. Петрова // Фольклористика и культурная антропология сегодня: Тезисы и материалы Международной школы-конференции-2012 / Сост. А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев. – Москва: РГГУ, 2012. – С. 314–324.
127. Присяжнюк Н. Матеріали до «Народного сонника» / Н. Присяжнюк // Народний сонник / Упоряд., записи, передмова М. Дмитренка. – Київ, 2005. – С. 178–188.

128. Присяжнюк Н. Сни та їх відгадування / Н. Присяжнюк // Народний сонник / Упоряд., записи, передмова М. Дмитренка. – Київ, 2005. – С. 173–178.

129. Програма збирання матеріалів до українського народнього сонника // Україна : науковий двохмісячник українознавства. – Київ, 1925. – Кн. 1-2. – С. 327–328.

130. Прокофьев Н. И. Видение как жанр в древнерусской литературе / Н. И. Прокофьев // Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. – Москва, 1964. – Т. 231: Вопросы стиля художественной литературы. – С. 37–38.

131. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки / Владимир Яковлевич Пропп. – Москва: Лабиринт, 1998. – 512 с.

132. Путилов Б. Фольклор и народная культура / Б. Путилов. – Санкт-Петербург, 1994. – 239 с.

133. Рабинович Е. И. Сны Пробуждённых: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета: монографія / Е. И. Рабинович. – Екатеринбург: Гуманитарный университет, 2013. – 200 с.

134. Рабинович Е. И. Сон и сновидения как феномен культуры (на примере культуры северо-буддийского региона) [Электронный ресурс] : дис...канд. фил. наук : 24.00.01 / Е. И. Рабинович. – Екатеринбург, 2011. – 177 с. – Электрон. версия печ. публ. – Доступ из научной электрон. б-ки дис. disserCat. – Загл. с тит. экрана. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/son-i-snovideniya-kak-fenomen-kultury>

135. Разумова И. А. Ониромантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах / И. А. Разумова // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2002. – С. 290–309.

136. Ричка В. Чи «в руку» сон? Світ сновидінь та їх сприйняття у Давній Русі / В. Ричка // Український історичний журнал: Науковий журнал. – 2010. – № 3. – С. 142–153.

137. Рождественский Ю. В. Что такое «теория клише» / Ю. В. Рождественский / В кн. Г.Л. Пермякова. От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). Москва: «Наука», 1970. – С. 213–236.
138. Романов Е. Опыт белорусского народного снотолкователя (Посвящается памяти М.П. Колосова) (из Этнографического обозрения кн. III) / Е. Романов . – Москва, 1889. – 24 с.
139. Росовецький С. К. Український фольклор у теоретичному висвітленні / Станіслав Казимирович Росовецький. – Київ, 2008. – 623 с.
140. Савченко Тетяна [коментар до запису в спільноті про сни] [Електронний ресурс] Тетяна Савченко / Facebook // – Режим доступу: <https://www.facebook.com/groups/336797023103364/permalink/714123962037333/>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 27.02.2015. – Дата перегляду: 05.09.2015.
141. Сафронов Е. Актуализация dream-telling в похоронно-поминальном обряде (на материале Ульяновской области) / Е. В. Сафронов // Вестник РГГУ. Москва: РГГУ, 2009. Сер. «Литературоведение. Фольклористика». № 9 – С. 159–168.
142. Сафронов Е. В. «Иной мир» в рассказах о сновидениях и представлениях, связанных с похоронно-поминальной обрядностью русских / Е. В. Сафронов // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. / Отв. ред. О.В. Белова. М.: «Сэфер», Ин-т славяноведения РАН, 2006. – С. 115–130.
143. Сафронов Е. В. О достоверности сна / Е. В. Сафронов // Вестник УлГПУ. – Ульяновск: Изд-во УлГТУ, 2006. – С. 126–131.
144. Сафронов Е. В. Образ «иноного мира» в современных рассказах о сновидениях / Е. В. Сафронов // Образ жизни и образ мыслей: материалы научных чтений (7 сентября 2005). / Рук. проекта Г.И. Фионова. – Ульяновск: «Симбирская книга», 2005. – С. 35–42.
145. Сафронов Е. В. Рассказы о сновидениях: критерии фольклорности / нефольклорности // Культура & общество [Электронный ресурс]: Интернет-журнал МГУКИ / Моск. гос. ун-т культуры и искусств – Электрон. журн. –

М.: МГУКИ, 2006. – Режим доступа: <http://www.e-culture.ru/Articles/2006/Safronov.pdf>

146. Сафронов Е. В. Умершие как персонажи современных рассказов о снах / Е. В. Сафронов // ЖС: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. – Москва: ГРЦРФ, 2006. № 2. – С. 29–30.

147. Сафронов Е. В. Чудесное в сновидениях / Е. В. Сафронов // Традиционная культура: Научный альманах. – Москва: ГРЦРФ, 2008.

148. Сафронов Е. Рассказы об иномирных сновидениях в контексте русской сказочной прозы [Электронный ресурс] : дис... канд. фил. наук : 10.01.09 / Е. В. Сафронов. – Ульяновск, 2008. – 329 с. – Электрон. версия печ. публ. – Доступ из научной электрон. б-ки дис. disserCat. – Загл. с тит. экрана. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/rassказы-ob-inomirnykh-snovideniyakh-v-kontekste-russkoi-neskazochnoi-prozy>

149. Серая Нина Приворот на рыбу [Электронный ресурс] / Нина Серая // BlackPantera.ru. – Режим доступа: <http://www.blackpantera.ru/useful/magic/privorot/10923/>. – Назва з екрана. – Дата звернення: 05.09.2015.

150. Сергеев Н., Гобанова О., Тимошко В. Які видатні люди сняться чернігівцям? [Електронний ресурс] / Назар Сергеев, Олена Гобанова, Валентина Тимошко // Вісник Ч. – №13 (1247). – Режим доступу: <http://www.gorod.cn.ua/print/news/gorod-i-region/16384-jaki-vidatni-lyudi-snjatsja-chernigivcjam.html>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 06.04.2010. – Дата перегляду: 05.09.2015.

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

152. Словник української мови: в 11 томах. – Том 3. – 1972.

153. Сні про Майдан і пу [Електронний ресурс] / d_avis // Livejournal. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://d-avis.livejournal.com/377647.html>.

154. Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2002. – 382 с.
155. Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст. / Отв. ред. О.В. Белова. – Москва: Сэфер, Институт славяноведения РАН, 2006. – 224 с.
156. Собственноручные записки Петра Могилы // Архив Юго-Западной России, издаваемый Комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе», Ч. 1, т. VII. – Киев, 1887. – С. 49-189.
157. Соколовский С. В. Сновидческая реальность — бессознательное российской антропологии? / С. В. Соколовский // ЭО. 2006. № 6. С. 3–15.
158. Соловьева В. А. Славянское толкование снов / В. А. Соловьева. – Санкт-Петербург: Издательский Дом «Нева», Москва: Издательство «ОЛМА-ПРЕСС Звездный мир», 2003. – 192 с.
159. Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка / И. И. Срезневский. – Санкт-Петербург, 1863.
160. Сташок Лего [опис власного сновидіння] [Електронний ресурс] / Lego Stashok // Facebook. – Режим доступу: <https://www.facebook.com/groups/336797023103364/permalink/593884367394627/>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 17.07.2014. – Дата перегляду: 05.09.2015.
161. Степова Олена [Преступление и наказание] [Електронний ресурс] Олена Степова / Facebook // – Режим доступу: <https://www.facebook.com/olena.stepova/posts/715126138604915>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 25.01.2015. – Дата перегляду: 05.09.2015.
162. Сумцов Н. Культурные переживания / Н. Сумцов // Киевская старина. – 1889. – №11. – С. 318–320.
163. Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Э. Б. Тайлор. Смоленск, 2000. – 624 с.

164. Татищев В. Н. История Российская / В. Н. Татищев. – Москва-Ленинград: Наука. 1962. – Т. 1. – 500 с.
165. Терещенкова С. М. Перекази про завмирання / С. М. Терещенкова // Етнографічний вісник. – 1930. – Кн. 9. – С. 97–109.
166. Толстая С. Гребень / С. Толстая // СД. Т. 1. – С. 540–543.
167. Толстая С. М. Иномирное пространство сна / С. Толстая // Сны и видения в народной культуре. – Москва, 2002. С. 198–219.
168. Толстая С. Пятница / С. Толстая // СД. Т. 4. – С. 382–385.
169. Толстая С.М. Полесские «обмиранья» / С. Толстая // ЖС. 1999. № 2.
170. Толстой Н. И. Гром / Н. И. Толстой // СД. Т. 1. – С.558–560.
171. Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа / Н. И. Толстой // Сон семиотическое окно. XXVI-е Випперовские чтения. Москва, 1993. С. 89–95.
172. Толстой Н. Язычество древних славян / Н. Толстой // Очерки славянского язычества. – Москва: «Индрик», 2003. – С. 10–26.
173. Толстые Н. И. и С. М. О жанре «обмиранья» (посещение того света) // Вторичные моделирующие системы / Н. И. и С. М. Толстые // Отв. ред. Ю М. Лотман. Тарту, 1979.
174. Топоров В. Боги / В. Топоров // СД. Т. 1. – С. 204–215.
175. Труды... Том первый. Выпуск первый: Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство. СПб, 1872; Выпуск второй: Пословицы, загадки, колдовство. Санкт-Петербург, 1877; XXX, 468 с.
176. Труды... Том четвертый: Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. Санкт-Петербург, 1877. XXX, 713, 45 с.
177. Трушкина Н. Ю. Рассказы о снах / Н. Ю. Трушкина // Сны и видения 2002. – С. 143–170.
178. Узенева Е. Матица / Е. Узенева // СД. Т. 3. – С. 201–203.
179. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Уклад М. Номис / Упорядкув., прим. та вступна ст. М. М. Пазяка. – Київ: Либідь, 2003. – 352 с.
180. Усачева В. Вишня / В. Усачева // СД. Т. 1. – С. 382–383.

181. Усачева В. Зубы / В. Усачева // СД. Т. 2. – С. 359–362.
182. Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры / Б. Успенский. — Москва: Языки русской культуры, 1996. — 608 с.
183. Фейт Вигзелл Читая фортуны: гадательные книги в России XVIII-XX вв. [Электронный ресурс] // Полит.ру. – 2007. – Режим доступа до ресурсу: <http://polit.ru/article/2007/06/28/vigzell/>.
184. Франкл Джордж Археология ума / Джордж Франкл; пер. с англ. А.Г. Вронской. – Москва: АСТ, Астрель, 2007. – 248 с.
185. Франко І. Із секретів поетичної творчості / Іван Франко // Зібрання творів : у 50 т. / [ред. колег.: М. Бернштейн та ін.]. – К. : Наукова думка, 1981. – Т. 31. – С. 45–119.
186. Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т.1: Гл. I-XXXIX / Дж. Фрезер // Пер. с англ. М. К. Рыклина. – Москва: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. – 528 с. – (Боги и ученые).
187. Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом завете / Дж. Фрезер. – Москва: АСТ, 2003.
188. Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд // пер. с нем. А. Боковинова. – Москва: Академический Проект, 2007. – 512 с. – (Психологические технологии).
189. Фромм Э. Забытый язык: Введение в понимание снов, волшебных сказок и мифов. / Э . Фромм // Пер. с англ. Ангарск: АО «Формат», 1994. — 161 с.
190. Христофорова О. Б. Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России / Ольга Христофорова. – Москва: ОГИ, 2011. – 432 с.
191. Христофорова О. К вопросу о структуре приметы [Электронный ресурс]: / Ольга Христофорова. – Электрон. версия печат. публ. – Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика.— Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/hristoforova2.htm>

192. Христофорова О. Логика толкований: Фольклор и моделирование поведения в архаических культурах / Ольга Христофорова. – Москва, 1998. 114 с. (Чтения по истории и теории культуры / РГГУ; Вып. 25).
193. Цицюра Руслана Віщий сон [Електронний ресурс] / Руслана Цицюра // Вільне життя плюс. Всеукраїнська незалежна громадянсько-політична газета. Режим доступу: http://old.vilne.org.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=9484:vwij-son&catid=19:post&Itemid=26. – Назва з екрана. – Дата публікації: 07.09.2011. – Дата перегляду: 05.09.2015.
194. Чебанюк О. Ю. Сюжетотвірна функція концептів життя-страждання-смерть у жнивварських пісень слов'ян / Олена Юріївна Чебанюк // Слов'янський світ: щорічник. Вип. 8; НАНУ, ІМФЕ ім. М.Т.Рильського. – Київ, 2010. – С. 65–73.
195. Чебанюк О. Ю. Український народний календар: міфопоетична символіка, семантика й прагматика днів тижня / Олена Юріївна Чебанюк // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 35. – Київ, 2011. – С. 593–597.
196. Чередникова М. П. Письменная традиция обмираний / М. Чередникова // Сны и видения 2002. С. 227–246.
197. Черепанова О. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. – Санкт-Петербург. – 1996.
198. Чи можна сміятися на ніч? [Електронний ресурс] / Nyd Mond, 2014. – Режим доступу. – <http://nydmond.com.ua/chi-mozhna-smiyatis-na-nich/>. – Назва з екрана. – Дата публікації: 18.05.2014. – Дата перегляду: 05.09.2015.
199. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. / К. В. Чистов. – Москва: ОГИ, 2005. – 272с.
200. Шарко Е. Из области суеверий малороссов Черниговской губернии (народная медицина и представление о загробной жизни) / Е. Шарко // ЭО. – 1891. – Вып. 1. – С. 169–173.
201. 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. Сборник

научных работ. – Выпуск 13. – Киев: Издательский дом Дмитрия Бураго, 2013. – С. 273–284.

202. Шмид В. Нарратология / В. Шмид. – Москва: Языки славянской культуры, 2003. – 312 с. - (Studia philologica).

203. Щепанская Т.Б. Молодежные сообщества / Татьяна Борисовна Щепанская // Современный городской фольклор. Москва: РГГУ, 2003. С.34 – 85.

204. Що сниться до вагітності [Електронний ресурс] / byx.com.ua. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://byx.com.ua/shho-snitsja-do-vagitnosti/>. – Назва з екрана. – Дата публікації 22.06.2014. – Дата перегляду: 10.05.2015.

205. Що сниться до вагітності [Електронний ресурс] // franklady.com.ua. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://franklady.com.ua/chto-snitsya-k-beremennosti.html>. – Назва з екрана. – Дата перегляду: 05.09.2015.

206. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. – Москва: ОГИ, 2004. 142 с.

207. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. / Карл Густав Юнг // Пер. с нем. Киев: AirLand, 1994. — 405 с.

208. Як дізнатися, навели на тебе порчу чи ні [Електронний ресурс] // chaklyemo.org.ua. – Режим доступу до ресурсу: <http://chaklyemo.org.ua/tema-konferentsiji-yak-yak-diznatysya-navely-na-tebe-porchu-chy-ni/>. – Назва з екрана. – Дата перегляду: 23.02.2015.

209. Як загадувати бажання на Хрещення [Електронний ресурс] // yak-prosto.com. – Режим доступу до ресурсу: <http://yak-prosto.com/yak-zagaduvati-bazhannya-na-hreshennya/> – Назва з екрана. – Дата перегляду: 05.09.2015.

210. Янковська Ж. Дорога як символ міжсвіття в українській культурній традиції / Ж. Янковська // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Вип. 35. – Київ, 2011. – С. 647–655.

211. Abramovic Marina Balkan erotic epic (Балканский эротический эпос). [Електронний ресурс]: [перформанс, присвячений балканському еротичному

фольклору] / Марина Абрамович // YouTube. – 2011. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=ugD0BVU1LW4>.

212. Angelidi Christina and George T. Calofonos (edd.). *Dreaming in Byzantium and beyond*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2014. xci, 232 p.

213. Antsybor Daria Oneireme and its multistructure // 3rd International Conference of Young Folklorists Vernacular Expressions and Analytic Categories. Abstracts. – Tartu, 2013. – P. 18–19.

214. Bartmiński Jerzy Co się myśli to się przyśni. O interwencji obrazów w senniku ludowym // *Polska Sztuka Ludowa*, Tom 41, Numer 1/4. 1987. – s. 121–124.

215. Bartmiński Jerzy Materiały do sennika ludowego [Współautor: Grażyna Bączkowska], *Etnolingwistyka*, t. 1, Lublin. – s. 147–171.

216. Bulkeley Kelly Dream Content and Political Ideology // *Dreaming*, Vol. 12 No. 2, 2002. P 61–78.

217. Charneau Simard Catherine, Beaulieu-Prevost Dominic, Zadra Antonio Chercher un sens a ses rêves: rapports avec le bien-etre, la personnalité et l'accessibilité onirique // *Canadian Journal of Behavioural Science / Revue canadienne des sciences du comportement*. 2011 Canadian Psychological Association 2013, Vol. 45, No. 2, P. 148–158.

218. Dentan Robert Knox, Butterflies and bug hunters: Reality and dreams, dreams and reality. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa* 13 no.20: p. 51–59.

219. Frank, Russell. *Newslore: Contemporary Folklore on the Internet*. Jackson: University Press of Mississippi, 2011. 224 p.

220. Friedrich, Paul. 1982. *The Language Parallax: Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy*. Austin: The University of Texas Press. Pp. xii, 192.

221. Gulyás Judit A Function of Dream Narratives in Fairy Tales [Электронный ресурс] // *folklore.ee*. Vol. 36. – 2007. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.folklore.ee/folklore/vol36/gulyas.pdf>.

222. Hargrave Jennings Phallism: a description of the worship of lingam-yoni in various parts of the world, and in different ages, with an account of ancient & modern ... the Crux Ansata, or handled cross, ... [1892] Paperback – 2009.
223. Hartmann Ernest, Basile Robert Dream Imagery Becomes More Intense After 9/11/01 // *Dreaming*, Vol. 13 No. 2, June 2003. P. 61–66.
224. Jakimowicz Marcelina Sen nasz powszedni...Znaczenie snu dla ludności lokalnej Wileńszczyzny // *Ex nihilo*. No 1 (9). 2013. pp. 27–48.
225. Kaivola-Bregenhøj Annikki, «Rêver» Étude de folkloristique contemporaine // *Ethnologie française*, 2003. – XXXIII, 2, – P. 243–249.
226. Kaivola-Bregenhøj A. Dreams as folklore // *Fabula*. Bd. 34. Helf 3/4, Berlin; N.Y., 1993. P. 211–224.
227. Kilroe Patricia The Dream as Text, The Dream as Narrative // *Dreaming* Vol. 10, No. 3, 2000. P. 125–137.
228. Kowalska-Lewicka A. Ludowe wyobrażenia śmierci // *Polska Sztuka Ludowa*, nr 1-2, 1986. – s. 23–30.
229. Kramer Edith Childhood and Art Therapy. Notes on Theory and Application. – New York, 1998. – 276 p.
230. Kuper A. The Structure of Dreams // *Man*. 1979. Vol.14. P. 645–662.
231. Kwiecień M. Nie-zapomniany język. Śmierć w senniku ludowym // *Chata wileńska*. Sen i śmierć na Wileńszczyźnie, red. K. Braun, Warszawa 2001. – s. 41–42.
232. Lawrence Robert Means The Magic Of The Horseshoe With Other Folklore Notes. (Forgotten Books). Paperback. – 2008. – 160 p.
233. Lincoln J.S. The Dream in Primitive Cultures. L.: Cressett Press, 1935 (2nd ed. Baltimore, 1970).
234. Niebrzegowska Stanisława Kosmos w senniku ludowym // *Etnolingwistyka*, t. 6, Lublin, 1994. – s. 145–161.
235. Niebrzegowska Stanisława Polski sennik ludowy. Lublin: Wydawnictwo uniwersytetu M. Curie-Skłodowskiej, 1996. 297 s.

236. Niebrzegowska Stanisława Sennik kurpiowski // Literatura Ludowa, nr 4/6, 1989. – s. 87–102.
237. Niebrzegowska Stanisława Sennik ludowy z Wielkopolski // Etnolingwistyka, t. 3, Lublin, 1990. – s. 145–156.
238. Niebrzegowska Stanisława Typowe obrazy w snach współczesnych Polaków // Ann UMCS SECT I, 1995: vol. 20, s. 105–118.
239. Niebrzegowska Stanisława Z badań nad sennikiem ustnym : sennik ustny a pisany // Literatura Ludowa, nr 3, 1989. – s. 61–64.
240. Pokropek A. Sen – brat śmierci // „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” R. 67, nr 3–4, 1993. – s. 110–112.
241. Raufmann Ravit The ‘Bluebeard’ Dream – the Affinity between Female Dream Narratives and Fairy Tale, Folklore Journal of the International Society for Folk Narrative Research, vol.36, 2007. – p. 113–129.
242. Raufmann Ravit The Dream about Anna Frank's House and the Way it lightens Some Feminine and Archetypical Aspects in Fairy Tales, Dreams and Visions in Slavic and Jewish Cultural Tradition, Sefer-Academic Series, 19, 2006. – p. 210–217.
243. Raufmann Ravit Wandering Through the Dark Forest – Dreams and Fairy Tales in a Group Workshop [Електронний ресурс] // Funzione Gamma Journal, 22. – 2008. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.funzionegamma.it/wp-content/uploads/wandering22e.pdf>.
244. Somnia Danielis [Електронний ресурс] – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=m5hKAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=uk#v=onepage&q&f=false>
245. Sulima Roch Sny w kulturze ludowej // Sny w kulturze, red. Topp I., Fereński P.J., Nahirny R., Korporacja Polonia, Warszawa-Wrocław, 2014. – s. 69–76.
246. Tedlock Barbara (Ed.) Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations. Santa Fe, NM: School of American Research Press. 320 p.
247. Tedlock Barbara The New Anthropology of Dreaming // Dreaming, Vol. 1, No. 2, 1991. P. 161–178.

248. Vilmos Voigt How Dreams Reflect Place and Location? Georg von Gaal: *Polylogikai Multság az Álomról és Alvásról* (1821) *Über den Schlaf* (1823) // Koht ja Paik / Place and Location: Studies in Environmental Aesthetics and Semiotics V. Tallinn, 2006. P. 49–59.

249. Virtanen L. Dream-telling Today // Studies in Oral Narrative / Ed. by A.-L. Siikala. Helsinki, 1989. (Studia Fennica; 33).

250. Višinkaitė Asta Sapnų mįslės: mirties vaizdiniai Lietuvoje ir Latvijoje // Darbai ir dienos, t. 31. Vilnius, 2002. – p. 285–300.

АРХІВНІ ДЖЕРЕЛА

I. Балицький П. О. Пісні (весільні), колядки, веснянки, лічилки, повір'я, гадання та ін. Т. 2. Записав на Волині. // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 5. – Од. зб. 395. – 1922. – 293 арк. (204–496).

II. Завмирання (перекази) // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 5. – Од. зб. 471. – 1924-1928.

III. Легенди про вмерлу дівчину, записані різними збирачами // ІМФЕ. – Ф. 1-дод. – Од. зб. 518. – 49 арк.

IV. Прикмети, вірування, повір'я, звичаї, забобони, замовляння, шептання тощо, записані різними збирачами на Україні // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 3 дод. – Од. зб. 329. – 1927-1929. – 122 арк.

V. Присяжнюк Н. А. Сни і їх відгадування // ІМФЕ. – Ф. 14. – Оп. 3. – Од. зб. 1028. – 1968. – 33 арк.

VI. Матеріали до народного сонника, народних вірувань і прикмети, зібрані різними збирачами в Чернігівській, Сумській, Миколаївській на інших областях // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 3 дод. – Од. зб. 352. – 1925-1929. – 50 арк.

VII. Колядки, замовляння, забобони, поговірки, прислів'я, молитви, загадки, легенди, народний календар, прикмети. Зібрали в с. Перещепино на Дніпропетровщині Мишутін О. і Заболотний Х. Зап. На Катеринославщині й Полтавщині // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 5. – Од. зб. 414. – 1926. – 62 арк.

- VIII. Етнографічні матеріали, пов'язані з християнськими святами, народні уявлення про космос, звичаї та обряди, пов'язані з вогнем, заговори, шептання, сні, чари, ворожіння, забобони. Зібрала Л. Шевченко // ІМФЕ. – Ф. 1 дод. – Оп. 2. – Од. зб. 272. – 1925-1926. – 184 арк.
- IX. Забобони, легенди, вірування, замовляння та інше. Записав Рябий М. В. в с. Кукавці на Поділлі // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 5. – Од. зб. 428. – 1931. – 110 арк.
- X. Народний календар, звичаї, повір'я, вірування, прикмети... Записали Білоножка, Болавка, Карпинський та інші в Одеській області // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 7. – Од. зб. 781. – 1927-1930. – 150 арк.
- XI. Прикмети, звичаї, обряди, зв'язані з святами загального річного циклу та назвами днів... // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 3 дод. – Од. зб. 320. – 1928-1929. – 367 арк.
- XII. Про сні. Про вогонь. Записав Франківський в с. Глібівці Димерського району на Київщині // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 2 дод. – Од. зб. 296. – 1927. – 4 арк.
- XIII. Прислів'я та приказки. Відповіді на програму «Український сонник», розгадки снів. Переказ про Т. Шевченка. Записали Д. Коваленко, П. Федьорка, Токаренко в с. Керелівці та в Тульчині // ІМФЕ. – Ф. 1. Дод. – Од. зб. 515. – 1926-1928. – 6 арк.
- XIV. Кондратюк П. Житомирська область. Прислів'я та приказки, загадки, народні повір'я, анекдоти, легенди, замовляння. Види горілки, рецепти... // ІМФЕ. – Ф. 14. – Оп. 3. – Од. зб. 384. – 1945.
- XV. «Завмирання». Записав в с. Дідковичах Дмитрук Н. // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 5. – Од. зб. 469. – 1927-1928. – 62 арк.
- XVI. Дмитрук Н. Нові чудеса на Полтавщині // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 4. – Од. зб. 214. – 1928. – 91 арк.
- XVII. Оповідання, легенди, пісні та казки, записані серед чумаків // ІМФЕ. – Ф. 1. – Оп. 4. – Од. зб. 339. – 156 арк.

СПИСОК ІНФОРМАНТІВ

1. Анк. 2: ППА, жінка, 1992 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
2. Анк. 3: ХМІ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Києві, проживає в м. Камплус, Канада, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
3. Анк. 4: ЦАГ, жінка, 1988 року народження, народилася в м. Первомайськ Миколаївської області, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
4. Анк. 5: ДОП, чоловік, 1987 року народження, народився в м. Первомайськ Миколаївської області, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
5. Анк. 6: ПАО, чоловік, 1992 року народження, народився в м. Звенигородка Черкаської області, проживає в м. Києві, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
6. Анк. 7: ГМГ, жінка, 1990 року народження, народилася в м. Бровари Київської області, проживає так само, українка, освіта вища. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 12.03.2011 року в м. Києві. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 03.02.2012 року.
7. Анк. 8: ЦР, жінка, 1963 року народження, народилася в м. Первомайськ Миколаївської області, проживає так само, українка, освіта середня. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
8. Анк. 9: ПНП, жінка, 1973 року народження, народилася в м. Звенигородка Черкаської області, проживає так само, українка, освіта середня спеціальна. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
9. Анк. 10: НПЄ, жінка, 1986 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
10. Анк. 11: КМО, чоловік, 1984 року народження, народився в с. Прилуцьке Луцького району Волинської області, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
11. Анк. 13: ШДО, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
12. Анк. 14: КО, чоловік, 1984 року народження, народився в м. Києві, проживає в м. Мілані, Італія, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.02.2012 року.
13. Анк. 15: ЗСД, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Конотопі Сумської області, проживає в м. Києві, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 04.02.2012 року.

14. Анк. 16: ВСТ, жінка, 1985 року народження, народилася в м. Маруполі Запорізької області, проживає в м. Одесі, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 24.10.2011 року.
15. Анк. 17: ДП, жінка, 1991 року народження, народилася в м. Києві, проживає в м. Парижі, Франція, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 02.11.2011 року.
16. Анк. 18: ДСІ, жінка, 1955 року народження, народилася в с. Верхня Рожанка Сколівського району Львівської області, проживає так само, українка, освіта спеціальна. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 27.04.2011 року.
17. Анк. 19: ЗІО, жінка, 1987 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 21.10.2011 року.
18. Анк. 20: КМЙ, жінка, 1985 року народження, народилася в м. Долина, Івано-Франківська області, проживає в м. Львові, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 21.10.2011 року.
19. Анк. 21: КОМ, жінка, 1987 року народження, народилася в с. Великі Гаї Тернопільського району Тернопільської області, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 21.10.2011 року.
20. Анк. 22: КОВ, жінка, 1946 року народження, народилася в с. Колодниця Стрийського району Львівської області, проживає так само, українка. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 27.04.2011 року.
21. Анк. 23: ЛОА, жінка, 1987 року народження, народилася в смт. Коцюбинському Київської області, проживає так само, українка. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 21.10.2011 року.
22. Анк. 24: МГБ, жінка, 1984 року народження, народилася в м. Стрию Львівської області, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 27.04.2011 року.
23. Анк. 25: МДІ, жінка, 1963 року народження, народилася в с. Верхня Рожанка Сколівського району Львівської області, проживає в м. Стрию Львівської області, українка, освіта середня. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 27.04.2011 року.
24. Анк. 26: ДНВ, жінка, 1988 року народження, народилася в м. Києві, проживає в с. Лісники Києво-Святошинського району Київської області, українка, освіта вища. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 24.03.2011 року в м. Києві. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 03.02.2012 року.
25. Анк. 27: МАЛ, жінка, 1989 року народження, народилася в с. Міцівці Дунаєвецького району Хмельницької області, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 24.03.2011 року в м. Києві. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 03.02.2012 року.

26. Анк. 28: ТМЯ, жінка, 1992 року народження, народилася в м. Львові, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.02.2012 року.
27. Анк. 29: КГЮ, жінка, 1993 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта неповна вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.02.2012 року.
28. Анк. 30: СТС, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Червоноград Львівської області, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.02.2012 року.
29. Анк. 31: КОЮ, жінка, 1988 року народження, народилася в с. Маковище Макарівського району Київської області, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 24.03.2011 року в м. Києві. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 25.02.2012 року.
30. Анк. 32: ЦСП, жінка, 1938 року народження, народилася в с. Думінське Овруцького р-ну Житомирської області, проживає в м. Києві та в с. Першотравневе Овруцького р-ну Житомирської області, українка, освіта 7 класів. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 03.04.2011 року в м. Києві. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 20.03.2012 року.
31. Анк. 33: УСМ, чоловік, 1984 року народження, народився в м. Києві, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.02.2012 року.
32. Анк. 34: СКГ, чоловік, 1980 року народження, народився в м. Києві, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.02.2012 року.
33. Анк. 35: ГРІ, чоловік, 1988 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Записано Савчуком Дмитром Степановичем 19.10.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 17.03.2012 року.
34. Анк. 36: КАВ, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Записано Савчуком Дмитром Степановичем 19.10.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 18.03.2012 року.
35. Анк. 37: НОВ, жінка, 1988 року народження, народилася в м. Хмельницькому, проживає в м. Львові, українка, освіта вища. Записано Савчуком Дмитром Степановичем 02.11.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 18.03.2012 року.
36. Анк. 38: ПММ, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Записано Савчуком Дмитром Степановичем 19.10.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 21.02.2012 року.
37. Анк. 39: ФОГ, чоловік, 1991 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта неповна вища. Записано Савчуком

- Дмитром Степановичем 19.10.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 22.03.2012 року.
38. Анк. 40: МСМ, чоловік, 1992 року народження, народився в смт. Брюховичі Львівського району Львівської області, проживає в м. Львові, українець, освіта неповна вища. Записано Савчуком Дмитром Степановичем 19.10.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 18.03.2012 року.
39. Анк. 41: САІ, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Записано Савчуком Дмитром Степановичем 19.10.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 21.03.2012 року.
40. Анк. 42: Р, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Записано Савчуком Дмитром Степановичем 19.10.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 11.03.2012 року.
41. Анк. 43: СВС, чоловік, 1988 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Записано Савчуком Дмитром Степановичем 19.10.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 09.03.2012 року.
42. Анк. 44: ЯОМ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 20.03.2011 року в с. Подобовець Міжгірського району Закарпатської області. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 13.01.2012 року.
43. Анк. 45: ВМО, чоловік, 1991 року народження, народився в м. Києві, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 07.02.2012 року.
44. Анк. 46: ЗАП, чоловік, 1982 року народження, народився в м. Чернігові, проживає в м. Києві, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 08.02.2012 року.
45. Анк. 47: БЛВ, жінка, 1990 року народження, народилася в м. Львові, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 08.02.2012 року.
46. Анк. 48: ЗЄ, чоловік, 1990 року народження, народився в м. Києві, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 09.02.2012 року.
47. Анк. 49: ВНС, жінка, 1977 року народження, народилася в Німеччині, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 09.02.2012 року.
48. Анк. 50: КА, жінка, 1991 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта неповна вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 10.02.2012 року.
49. Анк. 51: КЮВ, жінка, 1984 року народження, народилася в м. Борзна Чернігівської області, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 15.02.2012 року.

50. Анк. 52: МДО, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Миколаєві, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 15.02.2012 року.
51. Анк. 53: ЯТМ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Високопілля Херсонської області, проживає в м. Женева, Швейцарія, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 16.02.2012 року.
52. Анк. 54: ЖОВ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 18.02.2012 року.
53. Анк. 55: МММ, жінка, 1966 року народження, народилася в с. Подобовець Міжгірського району Закарпатської області, проживає так само, українка, освіта спеціальна. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 19.03.2011 року в с. Подобовець Міжгірського району Закарпатської області. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 18.01.2012 року.
54. Анк. 56: БМТ, жінка, 1924 року народження, народилася в с. Устивиця Великобагачанського району Полтавської області, проживає так само, українка, освіта 4 класи. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 06.03.2011 року в с. Устивиця Великобагачанського району Полтавської області. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 05.03.2012 року.
55. Анк. 57: МВВ, жінка, 1968 року народження, народилася в с. Устивиця Великобагачанського району Полтавської області, проживає так само, українка, освіта повна середня. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 06.03.2011 року в с. Устивиця Великобагачанського району Полтавської області. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 13.02.2012 року.
56. Анк. 58: ММ, жінка, 1972 року народження, народилася в м. Виноградів Закарпатської області, проживає в с. Устивиця Великобагачанського району Полтавської області, українка, освіта повна середня. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 06.03.2011 року в с. Устивиця Великобагачанського району Полтавської області. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 14.02.2012 року.
57. Анк. 59: ЯПГ, жінка, 1932 року народження, народилася в с. Устивиця Великобагачанського району Полтавської області, проживає так само, українка, освіта повна середня. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 07.03.2011 року в с. Устивиця Великобагачанського району Полтавської області. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 15.02.2012 року.
58. Анк. 60: СДС, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 19.09.2011 року в м. Львові. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 10.02.2012 року.

59. Анк. 61: ХЮЕ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Нальчік, Росія, проживає в м. Львові, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 26.03.2012 року.
60. Анк. 62: СОО, жінка, 1991 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта неповна вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 18.04.2012 року.
61. Анк. 63: ПММ, жінка, 1992 року народження, народилася в м. Львові, проживає так само, українка, освіта неповна вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 18.05.2012 року.
62. Анк. 64: КМ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Львові, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.10.2012 року.
63. Анк. 65: КХВ, жінка, 1992 року народження, народилася в м. Львові, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 31.10.2012 року.
64. Анк. 66: ЛБ, чоловік, 1988 року народження, народився в м. Києві, проживає так само, українець, освіта середня. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.11.2012 року.
65. Анк. 67: АВЮ, чоловік, 1991 року народження, народився в м. Одесі, проживає так само, українець, освіта неповна вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 17.11.2012 року.
66. Анк. 68: СТП, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Бердичеві Житомирської області, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 27.11.2012 року.
67. Анк. 69: ЛС, чоловік, 1970 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 07.02.2013 року.
68. Анк. 70: ХК, жінка, 1978 року народження, народилася в м. Донецьку, проживає в м. Києві (тривалий час в дитинстві проживала в Сирії), українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 07.02.2013 року.
69. Анк. 71: СТВ, жінка, 1978 року народження, народилася в с. Матвіївка Вільнянського району Запорізької області, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 07.02.2013 року.
70. Анк. 72: ГТ, чоловік, 1970 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 11.02.2013 року.
71. Анк. 73: КОВ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Рівному, проживає в м. Києві та в м. Берліні, Німеччина, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 23.02.2013 року.
72. Анк. 74: ГМІ, жінка, 1991 року народження, народилася в м. Львові, проживає в с. Дубляни Львівського району Львівської області, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.06.2013 року.

73. Анк. 75: ХІК, чоловік, 1990 року народження, народився в м. Вінниця, проживає в м. Києві, українець-каракалпак, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.06.2013 року.
74. Анк. 76: ГМВ, жінка, 1990 року народження, народилася в м. Донецьку, проживала так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.09.2013 року.
75. Анк. 77: КММ, чоловік, 1987 року народження, народився в м. Полтаві, проживає в м. Львові, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.09.2013 року.
76. Анк. 78: ГВМ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 04.09.2013 року.
77. Анк. 79: ЄОВ, чоловік, 1967 року народження, народився в м. Кременчук Полтавської області, проживає в м. Києві, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 04.09.2013 року.
78. Анк. 81: ГРЕ, чоловік, 1988 року народження, народився в м. Києві, проживає в Китаї, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.09.2013 року.
79. Анк. 82: ГЛВ, жінка, 1964 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.09.2013 року.
80. Анк. 83: СДА, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Кривий Ріг Дніпропетровської області, проживав у м. Дніпропетровськ, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 05.09.2013 року.
81. Анк. 84: СВГ, чоловік, 1985 року народження, народився в м. Первомайськ Миколаївської області, проживав так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 09.09.2013 року.
82. Анк. 85: ДА, чоловік, 1993 року народження, народився в м. Івано-Франківську, проживає в м. Києві, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 18.09.2013 року.
83. Анк. 86: МШ, жінка, 1991 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 19.09.2013 року.
84. Анк. 87: ГАВ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 19.09.2013 року.
85. Анк. 88: ТОВ, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Львові, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 19.09.2013 року.
86. Анк. 89: АГЮ, жінка, 1988 року народження, народилася в м. Києві, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 19.09.2013 року.
87. Анк. 90: МВ, жінка, 1991 року народження, народилася в м. Дніпропетровське, проживає в с. Таромське Дніпропетровського району та

- в м. Дніпропетровськ, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 20.09.2013 року.
88. Анк. 91: ПАІ, жінка, 1991 року народження, народилася в м. Луцьку, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 20.09.2013 року.
89. Анк. 92: ЗЯА, жінка, 1992 року народження, народилася в м. Львові, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 25.09.2013 року.
90. Анк. 93: ГІВ, жінка, 1974 року народження, народилася в смт. Іванівці Херсонської області, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 27.09.2013 року.
91. Анк. 94: БЮЮ, чоловік, 1985 року народження, народився в м. Торезі Донецької області (проживав у Миргороді Полтавської області), проживає в м. Києві, українець, освіта вища. Записано через Google docs 03.10.2013р.
92. Анк. 95: ТНМ, жінка, 1987 року народження, народилася в Черкаській області, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 03.07.2014 року.
93. Анк. 96: МСА, жінка, 1991 року народження, народилася в м. Херсоні, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 04.07.2014 року.
94. Анк. 97: СЛМ, жінка, 1986 року народження, народилася в м. Києві, проживає в м. Бровари Київської області, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 04.07.2014 року.
95. Анк. 98: ПІЮ, чоловік, 1989 року народження, народився в м. Одесі, проживає в м. Южне Одеської області, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 04.07.2014 року.
96. Анк. 99: ООЛ, жінка, 1970 року народження, народилася в м. Маріуполі Запорізької області, до повноліття жила в м. Лохвиця Полтавської області, проживає в м. Києві, українка, освіта вища. Записано Анцибор Дар'єю Вікторівною 24.04.2014 року в м. Києві. Розшифровано й внесено в базу Анцибор Дар'єю Вікторівною 15.05.2014 року.
97. Анк. 100: ГОМ, жінка, 1989 року народження, народилася в м. Члухуві, Польща, проживала в м. Києві, українка (предки – переселенці Закерзоння), освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 18.01.2015 року.
98. Анк. 101: РКЮ, чоловік, 1979 року народження, народився в м. Полтаві, проживає так само, українець, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 22.03.2015 року.
99. Анк. 102: КОВ, жінка, 1971 року народження, народилася в с. Мислятин Ізяславського району Хмельницької області, проживає так само, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 10.06.2015 року.
100. Анк. 103: СІ, жінка, 1971 року народження, народилася в м. Суми, проживає в м. Дніпропетровськ, українка, освіта вища. Запис здійснено через опитування в службі Google docs 21.08.2015 року.

ДОДАТКИ

Додаток 1

Приклади оніричних наративів

1.1. Наративи про віщі сни

А. «Можливо це смішно, але розкажу один сон. Мені наснилося знову взуття. До речі, як правило з цим предметом сняться сни саме віщі, принаймі в моєму випадку. Можливо я просто в це вірю, або акцентую увагу.

Наснилося, що я прийшла до взуттєвого магазину купити балетки (якраз було кінець літа). Зі мною були дві мої подруги, з якими на той час я дуже активно спілкувалась. Ось я купила собі те, за чим я прийшла. Але тут я побачили неймовірно красиві, з білої м'якої шкіри балетки із блакитними вставками по боках... і на всіх була ціна, а на цих не було! Я взяла їх в руки і не можу випустити, вони були просто розкішні і недешеві. Я розумію, що вони мені не потрібні, і грошей вже нема. І я просто їх краду. Виношу з магазину, і боюсь охтось побачить, або ж подруги накричать. Коли ж я їм зізналась, вони запитали: Якщо ніхто не помітив і якщо вони тобі потрібні, то нічого страшного в твоїй крадіжці нема. Розв'язка в реальному житті: я відразу за кілька днів, або ж максимум за тиждень в нічному клубі знайомлюсь з чоловіком – як згодом вияснилось – директором, власником галереї, економістом. Красивим, доглянутим. З БЛАКИТНИМИ очима. І одруженим, звичайно. І на той час в мене є хлопець. Коли я з ним почала спілкуватись, мої подружки на закид, що він одружений відповіли: "Ти що, претендуєш на нього? чи ти розбиваєш родину? ні? тоді спілкуйся і отримуй задоволення!» [жін., Анк. 4, пит. 2.2].

Б. «ще один з дитинства. Кажуть, що болото і бруд сняться до хвороби. От мені наснилось, що посеред зими ми з братом на санях катались по болоту. На ранок у мене був герпес, і тому я запам'ятала цей сон» [жін., Анк. 4, пит. 2.2].

В. «Коли мені в ніч на Святого Миколая приснився сам Миколай, що вийшов з темряви і виглядав точнісінько так, як його намалював мій дід на іконі. Він світився жовтим затишним теплом. Саме тоді мій двоюрідний дядько лежав присмерті в лікарні, і вже практично готувались до похоронів, адже всі не мали надій вже на одужання. Миколай підійшов до мене і сказав, що мій дядько одужає і щоб я не переживав, посміхнувся, і пішов. Дядько одужав і прожив ще кілька років, всі ніяк того не очікували. Це був 2001 чи 2002 рік» [чол., Анк. 6, пит. 1.4].

Г. «Колись приснилася хата моєї колишньої сусідки, яку я не бачила і не згадувала багато років. Вікна була закопчені, брудні. Все таке запущене, чорне, незрозуміле. А я ще й кажу, наче і баба жива, а хата така запущена, начеб то її нема. І хтось зі сторони каже- так її вже й нема! і через пару днів дізнаюся що вона померла» [жін., Анк. 8, пит. 2.2].

Г. «Коли чоловік мав померти, то приснилось, що померлий знайомий приїхав білим конем і тягнув лежаче дерево і зачіпив ним стояче зелене дерево. Воно впало і він потягнув його за собою. Мені дуже було тяжко, хотіла причепити свій тягар, а вони його не взяли. Через пару днів помер чоловік» [жін., Анк. 18, пит. 2.2].

Д. «Або про курчат і свиню. Приснилось, що випустила на подвір'я маленьких курчаток. Вони такі файні, пухнасті. А дивлюся – свиня. І вона лягла на них. Одне курчатко придушила. А мені так шкода! Я взяла то курча, а воно таке немічне. Але потрохи воно відійшло. А то якраз мені твоя мама подзвонила, що твоя Іринка дуже слаба. А я їй кажу: «Буде здоровенька дитина, бо моє курчатко вижило»...» [жін., Анк. 18, пит. 2.2].

Е. «Перед другою вагітністю приснилось, що з азартом заходжую у воду і ловлю там рибу, а спіймавши таку величеньку стою горда і хвалюся комусь,

що стоїть з боку – через 2 тижні знала, що під серцем в животику мій другий синочок...» [жін., Анк. 20, пит. 2.2].

Є. «До операції мені снилося, що я сильно работала... Таке поле жита жну - все жну-жну, друге починаю... Потом моркву вибираю, вибираю, картоплю... Все я работала, і работала, і работала. Все время. Я знала, що мені буде важко. [...] Мене до операції ввозили на підводі на чорному коні. І я всьо прошу, що ще провезіть, а він встав і каже: "Я Вас дальше не повезу". І я тоді поняла, що мене не будуть оперіровати і буде щось зо мною ще. І так воно пошло... [...] Навесні мені було погано з серцем, і син каже: "Я Вас завезу в больніцу", а я не хотіла... А мені сниться сон, що я беру коробку, кладу речі і йду по ягоди. Та й йду я по ті ягоди, то після больніци і за больніцу, то я так думала. А дай-но я зайду в больніцу і побачу. Я вже не знаю, де та коробка ділась, я зайшла, ото у білий халат якось оділась, а дальше я йду, дальше палати, я думаю – побачу, чи кого переведуть. Я йшла дивитись, чи є місто. І пошла-пошла, і жінки мені сказали, що нема міста. І одна думка за мною вчепилась, і я назад вернулась. А як я прийшла до цих, що в білих халатах, вони мені кажуть, чого Ви йдете наперьод, батюшка отправу робить, і Ви попадете на цю отправу. Я только пішла на коридор, так люди стоять і так, а батюшка ідєот всередині і несе хреста і всім даєт целовать. Хоть я ще не оправилася даже встать, крайненька вже – вже воно до коло мене, а я хотіла хреста поцілувати, три перехреститись. Я подивилась – у мене чорна перчатка на руці. Я її хочу скинут, я думала: пока скину, він од мене поїде. А шо не пошов. Стояв. Скинула, перехрестилась, поцілувала хреста. І я проснулась... І тоді я рішила і пошла в больніцу» [жін., Анк. 32, пит. 2.2].

Ж. «Знаю, снилось мені, це ще наче в тридцять первім чи в тридцятім, як виселяли на Соловки. В мене мати хрещена багата була. Я так її не дуже знаю, но знаю. Отак у нас лава стоїть... стояла. Отут на Горбанівці жили. І вона йде мимо вікон до мене в хату прощатсья, бо їх везуть. І це мені приснилось – і

звидилось. І принесла вона мені канхвети – "ракова шийка", та тоді ж не важили на сто грам, а на покришку. З вершка покришка. І ото покришка стоїть п'ять копійок. І оце мені приснилось і звидилось. Отак. Це я тоже знаю. А под Германію, як зайшли німці сюди... (Зб.: - А в якому році вони сюди зайшли?) В сорок першому. (Зб.: - І довго вони тут були?) Я не знаю. Мене вивезли в Германію. Я не знаю, скільки вони тут були. Я тридцять два місяці була в Германії, так що не знаю. І то мені приснилось, що я в Багачці, і моя мати вчаділа хрещена. Вона була переводчіком. А я туди попала нікому не нужна. Сижу те, а тоді вздумала: десь у мене ж мати тут. Попросила я, коли мені одвітили, що вона вчаділа. Затопила пічку, лягла спать і вчаділа. Оце таке мені приснилось і ввидилось. І ото й кажуть: сон – мара, а Бог вера» [жін., Анк. 56, пит. 2.2].

3. «Ну отак, що присниться, то вірю, то збудеться - це гарантія. Один сон мені снівся, що робила в нас тут жінка, і то мені приснилася їхня хата. І вона така обгорівша... І в неї там чоловік, отримує..., цей... Ну, він пив. І він там... Згоріла в них та хата. Ми її, ту хату, вспіли бігом, но він вчадів. То мені таке приснилося. І воно збулося» [жін., Анк. 57, пит. 2.2].

І. «Ото раз мама було приснилася, но то було... Ото точно, диви, вспомніла, ото точно було спасеніє. Ото було Богданове спасеніє. Як ото щось таке було, що Богдан наївся клофеліну, і, вобщем, тоді ж іще телефонів не було, прибіг Владка й каже, що: "Тьотя Маша, подоїте козу, бо мама з бабусей, вобщем, поїхали вони, повезли Богдана, бо будуть його ж цей, ну"... [Зб.: - Промивать?] Да. Вони поїхали, вдвох здоїли козу, я кажу - ну як таке могло статися? А він наївся отак, всьо. І тоді ми в такій суматосі, ну ж жалко, він малий, йому всього три рочки, щось таке йому було, чи чотири... Ну, малий, зовсім був малий. І чи то що я так думала, ну, в нас тоді напружонка була, раз разом сниться мені мама, що десь такі, як у нас у Карпатах там є, що десь гора, гора, а між нею таке ото поле, а там вода десь б'є, камінці і всяке таке... І

приснилась вона мені, що... А, сниться ж що ото ж така природа, і що Богдан Шостаків лазить там по горі, по горі - і падає з тої гори. І падає, і я ж бачу, а зробить нічого не можу. І він падає, реально падає, і там десь на тому мама моя хапає цього Богдана і викидає. Тільки й того сказала, що не кричи, не цей, бо я його викинула. І він викарабкався. Думали, що вмере. Щось ото таке було, щось ото таке було приснилося, і в той момент, коли він отравився, і що він падає з обрива такого вели-икого, з гори прямо, туди кудись, у яр. А я так злякалася, мов кричу, хочу його вхопити, а ні - не получається. Бачу, реально бачу, як він падає, а потім ото ж хапає мама, но вона... як би я її не бачила, но як би це вона, і вона його викидає - і всьо. І коли вони почали казати - це все, він умре, я чогось зразу їм не казала, но чогось у мене таке було: та не вмере, викинули його з ями, не вмере» [жін., Анк. 58, пит. 2.2].

И. «З дитинства мені снилося (у різних варіаціях) , що за мною в Херсон приїжджає якийсь чувак з чорним волоссям, за яким майже не видно обличчя, наряджає мене у весільний одяг і відвозить кудись на поїзді, з часом пункт призначення оформлювався в Київ, а потім мене у Херсоні надібав мій чоловік)

У мене ще після брекетів стоять ретейнери (за зубами така проволочка прикріплена, це мені на все життя) і періодично, клей відкріпляється. Це велика проблема, бо доктор мій дуже лютує, і каже, що я якась ненормальна, бо у всіх тримається добре, от якщо воно у мене має відвалитись, то десь за тиждень мені сняться проблеми з цією проволочкою, або зубами загалом). Ем... Вобщім, якось у мого малого тренер з байдарок не приходив на тренування десь 3 дні, про нього не було звісток, я вирішила спробувати побачити його у сні. побачила його посеред дороги на білій машині, щось було з колесами, а потім його хтось вдарив.

Коли тренера знайшли, виявилось, що він їздив у Запоріжжя, по дорозі назад проколов шину, зупинився поміняти, і якісь хлопці його побили і винесли

гроші, магнітолу, таке, в нього був чи то інсульт, чи то інфаркт і він незабаром помер, а Божа була людина» [жін., Анк. 97, пит. 2.2].

Й. «Ну от в мене недавно малий ударив машину. І перед тим снилося мені два сна. І сни були такі, що... треба тільки пригадати, але казала Петрівна, що "Тобі хоч не спи". Просто не то, що в бровь, в а глаз перед клопотом, який у мене був. Після першого сну з четвер на п'ятницю мені приснилось - мене забрала швидка, викликали... У думала, на носілках нестимуть, думала, що всьо уже /.../ А наступний сон приснився – Назар ударив машину. Мені сниться, що сідаю я в свою машину, а от де руль, і де все, і ключі - нема нічого. І я злякалась. Думаю: шо таке? Немає! Куди встромлять нема, руля нема і нема ні справа руля, ні слєва - ніяк. А дальше сон я згадала. Їду я мовби десь в районі Інститутської там, на горі, мовби там галерея є якась. Є галерея, і мені треба туди піти на картини подивитися. І я приходжу в ту галерею, і дивлюся: люди перед тим, як заходити, розуваються. Сама галерея схожа на багатоквартирну квартиру... кімнатну квартиру. Такі, що білі двері відкриті, ну тако, що треба ходити, а потім виходиш і взуваєшся. Я розулася й пішла дивитися на картини. Картини була в таких пастельних тонах, переважно серєневих. І я виходжу звідти – черевиків немає... Ні одного, ні другого. Їх так акуратно збоку поставила. Вони лежать інші, такі кросовки, ботінки, таке розкидане... Ми з Івановською шукали-шукали ту мою пару, і мовби вони не туфлями були, а таке як мов кросовками, но акуранті, жіночого розміру, "Н" буковка коричнева на чорному фоні... Ми обшукали все і не найшли. І я просинаюся з таким розчаруванням, що, мов, я їх не знайшла. І того ж дня мене забирають в лікарню /.../ Подзвонила ворожці, що два сни підряд за тиждень – то я вже боюся. Хай би щось розкинула, бо каву пити – то до неї треба їхати. А вона й каже, що буде клопіт з одним із ваших чоловіків, про яких Ви бідкаєтеся: ваш син, брат і чоловік. На тобі! Увечері того дня син вночі, ввечері того дня дзвонить, що машину пошкодив на еннеє колічество денєг. Свою – то так, не дуже, а ту пошкодив. А були свідки, які записали

номер, міліцію, знайшли його. Найпоганіше було, що він втік з місця пригоди. Там моральний ущерб вони захотіли великий і плюс ремонт тої машини. І от втрата. Там я втратила руля – і втрата з машиною діло, а от туфлі не знаю. Може, вона поєднала туфлі. То, каже, ти ход потеряла. Тебе на швидкій везли. В тебе туфлі забрали, ти своїми ногами не могла йти» [жін., Анк. 100, пит. 2.2].

1.2. Оніричні наративи з потенційно активним сюжетом

А. «До доктора Хауза прийшли дві мами. У їхніх доньок ламаються кістки, коли діти сплять. Лікар погоджується лікувати малих і каже одній із них: „Хочеш конхфетку?“. Потім розвертається і йде. Команда, батьки, оператори і режисери біжать за ним. Батькам на ходу хтось пояснює, що за півгодини турнір імені Грегорі Хауза, і Грегорі Хауз повинен бути на ньому присутній. Я дуже переживаю, що не можу потрапити на турнір і біжу в кіоск купувати сонцезахисні окуляри і клачик.

Турнір. Донбас-Арена. Купа народу всі волають. На стадіон виїжджають чуваки на тюнінгованих запорожцях різних кольорів. Всі волають. Виїжджає на цицикилі „чорний вершник“ – доктор Хауз, давно небритий, невіпраний і в шльомі. Всі волають. Хауза то вкурвлює, він встає на мотоцикл і кричить: „Замовкли всі!!!!“ Всі на мить замовкають, і знову у захваті починають волати. Хауз хариться. Починаються змагання. Кожен з учасників повинен проїхати половину шляху на запорожці, а половину пройти пішки, в кінці шляху нарубати певну кількість дров, розпиляти на дошки дуба і розрізати скальпелем свою куртку. Приз – безкоштовне лікування у Доктора Хауза.

Хауза змагання не цікавлять. Він думає про лікування дівчаток. Вириває листок фікуса із вазонка, віддає його Чейзу, щоб дав Тринадцятій, і та відправила Формана зробити аналізи.

Змагання почалося. На конвеєрі їдуть переможці, щоб їх всі бачили. Раптом щось стається, що бачить тільки Хауз, і ще Дмитро Медведєв. Хауз б'є себе по лобі, сідає на цицикиля і жене в клініку.

Я ходжу під Донбас-Ареною і шукаю окуляри у вигляді сердечок і клачик. Окулярів нема, а клачик коштує 4 гривні. Я питаю: „А чого так дешево?” Мені продавчиня й каже: бо попередню власницю цієї сумки пограбували ще перед тим, як вона вийшла з цього магазину. Дзвонить будильник. Завіса» [жін., Анк. 21; пит. 1.2].

Б. «Мені таке наснолося сьогодні, що капець) Уві сні я народила собаку! невеличку, руду. З дивною мордою (напівкотячою). Вона одразу забігала по хаті, жвава і цікава до всього. Я ще подумала: он чого я поправилася на 3 кг (це реально;)), бо вагітна була. І всім було дивно, що собака, бо зазвичай (уві сні) народжують кішок, які потім перетворюються на людей. Прокинулася в абсолютному шоці! Хоча негативних відчуттів не було, але-але!! ніколи б таке не придумала» [жін., Анк. 16, пит.1.2].

В. «Ще був сон, у якому моя бабунічка мене вчить чаклунству. Ось слухай про той сон. Передумови: моя бабуня часто згадували старий побут, минуле й свого тата, діда Костя, Свиридівку свою. На похороні були тьотя Віра, художниця, й тьотя Люда, комерсант – племінниці її, мамині двоюрідні сестри, між собою в стані війни. І за столом тьотя Люда почала згадувати, як вона їздила в дитинстві до діда Костя в Свиридівку і що вона знайшла в нього на горищі Біблію 18. століття. І я думаю машинально: "Треба бабуню розпитати..." І обпікає думка, що спитати вже нікого!!! Коли тітка Людка приходила до бабуні, то жодного разу за ту Біблію не обмовилася.

А справа в тому, що бабуня згадувала все своє життя в Свиридівці до дрібниць, і ніколи вони не казали, що в їх там була Біблія. Хоча привід згадати був: наприклад, вони розказували, що в сусідки по теперішньому нашому селу Віри була старовинна Біблія, а її згодом божевільний син її стибрив і продав... Ну, багато було приводів згадати, що ця книга в їх удома була. Так от сам сон. Сниться мені, що моя бабуня мене вчить відьомству й травам, розказує, яка й від чого. І я її уві сні питаю:

- Бабуню, а що то за Біблія в діда Костя була на горищі?

А вона каже:

- То так од предків заповідано було.

Цю фразу я пам"ятаю чітко, а про трави – ні.

[Зб.: - А в житті бабуся твоя на травах зналася?] Так, і відчувала майбутню небезпеку. Її батько, той Кость, був із дуже давнього козацького роду і вважався чаклуном. І маму мою ідентифіковували як відьму один раз щонайменше» [чол., Анк. 102, пит. 1.4].

Г. «Мені якось снівсь унікальний сон. Мені соромно зараз розповідати. Мені він приснився, коли Путін став президентом. От тільки став президентом – через півроку-рік сниться, що він мене запросив на корабель білий. У море. І на тому кораблі тільки він і я, і більш нікого. І хвили такі були, білі гребені за склом, синя вода і біла піна, як ото малюють, буває, в такій піні... І я сиджу на білому хутрі на білому величезному дивані, а позад мене... я сиджу в такій позі... позаду мене білий рояль, на ньому два шампанських. Шампанське в бульбашках грає, і грає на роялі Путін мені і каже: "Ти повинна бути моя". А я кажу: "Я не вірю в це", а він каже: "Ти не уявляєш! Я так хочу, щоб ти була зі мною!". Оце такий сон мені приснився на заре його юності. Юнава президента. /.../ Ще снівсь Ющенко. Про старожитності ми з ним розмовляли, і я його так просила сто тисяч на підручник. Так просила сто тисяч нам дали, щоб ми підручник надрукували! Жанрологія» [жін., Анк. 100, пит. 1.4].

Г. «Світ антиутопії: звичайних людей виловлюють на вулиці і роблять генетичні експерименти – перетворюють їх в античних чудовиськ. Роблять це для того, щоб звеселяти багаті вищі касты. Люди стають справжніми кентаврами, медузами-горгонами, фавнами тощо, щоб по-справжньому грати в античних комедіях і трагедіях у театрі (типу колізею). У сні мене переслідували, щоб піймати для театру. Але я все-таки втекла» [жін., Анк. 96, пит. 1.4].

Д. «как я со своей семьей путешествую по Азии, при чем к каждому из нас прикреплено что-то на подобие воздушного шара без корзины, разгоняешься ногами и летишь где-то два метра над землей» [жін., Анк. 80, пит. 1.2].

Е. «Сон о том, как младенцы выходили из окон и парили, потому что из-за маленького веса на них не действовала сила притяжения» [жін., Анк. 76, пит. 1.2].

Є. «Я на уроці. В клас заходить Ющенко і сідає десь в куточку. Вчителька знервована. Мене харить сидіти під лінієчку і я починаю не те щоб погано поводитися, а так само вільно, як завжди. у когось циркуль прошу. Вчителька мені вигадує якесь покарання. Я тихцем ставлю їй підніжку, вона ледь не падає, але не здогадується, що це зробила я, тільки люто озирає весь ряд, мовляв, я ще розберуся. Ющенко сидить собі в кутку і ніяк себе не проявляє» [жін., Анк. 71, пит. 1.2].

Ж. «Мені дивно, що уві сні мені буває лячно дивитися на небо і особливо - бачити веселку. це мене дивує і саме тому я цей сон часто переповідаю, задаючись питанням, чому це зі мною. Ця веселка буває різка, нерозмита, не дугою, а колом, вона може затягти в себе, а в небо можна впасти, провалитися. я мушу триматися за паркан, за траву» [жін., Анк. 71, пит. 1.4].

З. «Насувається всесвітня катастрофа: вся земля має перетворитися на воду. Уряд у курсі й готується рятувати населення, будуючи величезний корабель, що вмістив би всі людей землі. Але точної дати катаклізму ніхто не знав і тому трохи не встигли добудувати, зокрема змонтувати підлогу з металевих плит.

І от почалося: до землі наближається Місяць, просто тобі як у "Меланхолії" фон Трієра. На небі росте коло, але прикол у тому, що коло це світиться, тобто має такий самий вигляд, як місяць, який ми бачимо із землі. І це радше

величезний диск, аніж куля. Я стою й дивлюся на цей Місяць, він уже на півнеба, в ньому відбиваються, як у дзеркалі, мальовані свічки-дерева, дуже красивого зеленого й коричневого кольору. Потім я дивлюся звідкись збоку, з космосу: Земля розколюється на дві півсфери і між ними стає диск Місяця, який продовжує світитися. Потім спалах – і дві півкулі землі перетворюються на дві півкулі води.

Опиняюся на кораблі. Мама та її подруга відправляють нас із її дочкою до вбиральні – там підлогу змонтовано добре, а на палубах вона ходить ходуном. Вбиральні новісінькі, все блищить, прямо як той диск місяця. Аж тут корабель нахилиється і я просто випадаю з корабля у воду – через дірку в унітазі.

Якось випливаю на сушу (хоча спочатку було відомо, що ніякої суші не існує), виходжу на вулицю і стукаю у двері. Звідти виходить жінка, ніби моя далека тітка. Прошу її підказати, як повернутися додому. Вона дає мальовану китайську тарілочку з рисової соломки і каже: "Кинеш її, вона покотиться і приведе тебе".

Я кидаю тарілочку, а вона не котиться, й так кілька разів. Зрештою жінка сама кидає тарілку, й та веде мене уздовж вулиці, повертає за ріг, тоді одразу огинає будинок на розі й повертає на сусідню вулицю. Ту, на якій ми тоді реально мешкали. Доводить мене до білих дверей із червоним дзвоником (наші тодішні реальні двері й дзвоник) і зникає. Я натискаю на червону кнопку і прокидаюся» [жін., Анк. 70, пит. 1.3].

І. «Як летіла над містом, приземлилась на дах львівської ратуші біля сидячого там ж Садового і подзвонила до друга: "Тяп, ти вже долетів?" - під час цього почула сміх мами крізь сон, бо насправді я приклала руку до вуха і тринділа в ліжку» [жін., Анк. 65, пит. 1.4].

И. «сон короткий, але дуже незвичний.

Сниться мені, що я йду у велику залу, яка сяє золотом. щось на зразок католицького барокового храму. за руки мене ведуть папи Іван Павло II і

Бенедикт XVI. Я починаю плакати, кажу, що я цього не достойна. А вони мені у відповідь - все добре. ти хороша людина» [жін., Анк. 64, пит. 1.3].

Й. «Мені снилась реальна вулиця. Я йду по ній у напрямку додому, а назустріч мені бабуся (це було 40 днів з дня її смерті). я її питала як їй там? чи я скоро вийду заміж?.. Вона просто усміхнулась до мене і пішла в протилежний бік. Але це вже не була вулиця, а просто світловий тунель» [жін., Анк. 64, пит. 1.2].

К. «Чекай, ще один сон мені снівся. Як тьотка моя померла. Тьотка моя померла, а я мав робити збори в її хаті. І після того мені сон сниться... Ну, я дійсно мав робити збори, лягаю спати. І той мені сон сниться, що завтра збори, і тут я виходжу на подвір'я – тьотка ходє. Я тут думаю: блін, тьотка ожила! Перша моя думка - не як так сталося, а: блін, де я буду збори робити!» [чол., Анк. 40, пит. 1.4].

Л. «Сон про те, неначе я вкрала магічну ювелірну дрібничку і втікаю від Воланда через це, спочатку по високих гвинтових сходах і здається мені, неначе я втікаю саме з готелю «Рів'єра», що на Подолі, а потім раптом я опиняюся в себе вдома, на балконі, а вікна щільно закриті, я намагаюся їх відчинити, але марно. Дуже страшно і я відчувла, що злі сили мене наздоганяють. Потім мені в голову прийшла думка про те, що втікати смішно від того, від кого ніякі замки і схованки не врятують. Потім я повертаюся і бачу, що переді мною стоїть Воланд і говорить: "Я знаю, що в тебе є щось, що мені належить." Я відповідаю, що в мене нічого такого немає. Я показую йому пусті руки. Він дивиться і каже, що вірить мені і просить, щоб я його не боялася. Мені дуже страшно, але я кажу, що не боюся. Він говорить: "Якщо тобі не страшно то підійди і обійми мене". Я корюся. Тільки-но торкаюся нього, падаю додолу і не можу поворухнутися. Думаю про те, що вмирати дуже страшно. Він знаходить в мене ювелірний виріб, і я бачу, що він

зроблений з золота, виконаний у формі серця, з долоню завбільшки і інкрустований великими ромбовидними зеленими каменями. Потім він доторкається пальцем мені у правий бік, до ребра і я відчуваю нестерпний біль, відчуваю, що життя йде з мене, біль дужчає, а потім слабшає, я відчуваю полегшення і прокидаюся. п.с. потім цілий день боліло в боці» [жін., Анк. 29, пит. 1.4].

1.3. Сни-кошмари

А. «Pro baby jagu z dovgumu zelenumu rukamu jaki tjagnylusja do mogo ligka!!!! ce najstrawniwuj son, ale zagalom y dutunstvi ja dymala, w4o zi mnojy w4os ne tak, bo meni postijno snulus kowmaru! postijno!!! inkolu ja pered snom dymala pro te, jakbu bylo 4ydovo ne хотиту zasunatu i todi ni4ogo poganogo ne nasnutjs, a potim ja sama i ne pamjatajy jak i kolu sej period projwov» [жін., Анк. 73, пит. 1.3].

Б. «Жахливчик. Мені снилось, що я з мамою пішли в цирк і в антракті мама пішла купити мені шось в буфет, а я лишилась сама в пустому залі. І тут на арену виходить клоун. підходить до мене і хоче кудись мене затягнути. А мені страшно від того як ближать його очі і які жахливі гримаси він корчить. І я чомусь хочу, але не можу кричати. Цей сон снівся мені часто, коли я була маленька, інколи сниться зараз. Але клоунів я боюсь досі» [жін., Анк. 50, пит. 1.3].

В. «О, страшний сон про наркомана. що я їду дивитися на руїни старої школи, які у нас у дворі, а звідти, з підвалу виходить наркоман, тримає у руці шприць і каже мені: "ну що, давай уколемось?" і я від нього тікаю, верещу, а бігти не можу, як часто буває уві сні, що ніби у ваті біжиш» [чол., Анк. 46, пит. 1.3].

Г. «Він повторювався 3 рази. Мені було точно до чотирьох років, бо зимою помер дідусь а в квітні мені виповнювалось 4. А сни снились точно до його

смерті. Снилось перехрестя наше біля дому і я на нього вибігаю, дивлюсь угору, а там ластівка летить і мені тривожно я кричу напевне щось і тут їй прострелюють крило. Вона мертва, я плачу, прокидаюсь теж плачу істерично, захиляючись. Потім снилось, що прострелило праве їй крило, через якийсь час обидва крила. І кожен раз плакала, просиналась і плакала, розказувала бабусі і вона казала, що то не до добра таке сниться» [жін., Анк. 91, пит. 1.3].

Г. «В классе эдак седьмом у нас в школе был урок ОБЖ, нам рассказывали про лифты и как они могут быть опасны. Мне приснилось, что мой лифт сорвался и я разбилась насмерть. Потом я пришла в школу, она была оцеплена милицией и школа пыталась доказать, что меня не было на уроке. Мол, если бы она была, она бы знала что в такой лифт нельзя заходить, и она бы не погибла. А так, типо меня не было на уроке, и школа не при чем в моей смерти. Я таки похожу в школу через оцепление, технички моют пол на первом этаже, замечают меня и говорят - Аня!!! Как ты тут оказалась? Мы думали, что ты пропала! Где ты пропадала??? А я им отвечаю – а я умерла, и таю на их глазах» [жін., Анк. 89, пит. 1.3].

Д. «Про маму коли вона померла, що вона ходить по болоті і топиться. Кричить «рятуйте». А я не можу допомогти. Вона впала і її засипало» [жін., Анк. 18, пит. 3.2].

Е. «Я би не сказала, що він був жахливий, але я була у відчаї і мені було страшно. Снилось, що я маю зустрітись з мамою і ми намагаємось зустрітись, але я приходжу, а її нема, ми домовляємось в іншому місці, а її і там нема. Мені стає дуже страшно, я просто починаю безладно блукати містом, і нарешті здалеку бачу її на якійсь туманній дорозі, але ніяк не можу наздогнати, бо моя дорога стала як бігова доріжка, весь час рухається...!» [жін., Анк. 13, пит. 3.2].

Є. «Сапаємо ми з мамою буряки в кінці городу біля лісу (мене ніколи не змушували до такої роботи, тому це для мене дивно), мама в білому, мовчить і нічого мені не розказує, я думаю, що вона сердиться і починаю перебирати в голові варіанти, що я такого зробила, що її розсердила. Потім мама іде в напрямку до хати, її довго нема, а бабця у чорному приносить мені одяг чорного кольору і каже перевдягтися. Я питаю, чи щось не сталося, бабця каже, що все добре. Я вдягаюся у чорне, і продовжую сапати ті буряки і думати про маму, приходить якийсь час, і до мене починає доходити, що мама вмерла, що її більше нема, я біжу до хати, але нікого вже не застаю, всі пішли на похорон. Прокидаюся у сльозах» [жін., Анк. 21, пит. 3.2].

Ж. «Моя вся сім'я перетворилася у вампірів і я сидів на балконі і дивлюся: вони всі такі до мене тидиж, тидиж – мене схавати хочуть, а я пригнув з балкона» [чол., Анк. 43, пит. 3.2].

З. «Ну оцей типовий дитячий сон про те, що ти пов'язаний ніби пуповиною з матір'ю, але ви обоє – дві кулі такі, ніби гіпсові, у космосі літаєте, і від неї до мене перетікає матерія, я збільшуюся, а вона меншає, в останню мить я лякаюся – вона ж зараз зникне, починаю їй віддавати матерію. І віддаю доти, доки в мене нічого не лишається, і я зараз зникну..! І тоді вона мені вже починає віддавати, і так без кінця» [чол., Анк. 46, пит. 1.5].

1.4. Оніромантичні наративи

А. «Найяскравіший сон за останній час – це в ніч на Андрія мені наснилось, що я з батьком вибираю собі чоботи (сапоги). Ми в якомусь переході в Києві. І от в кінці, біля сходів, у жінки розкладка тих самих не дуже дорогих чоботів, і папа питає:

- Скільки?

- 600!

- Прекрасно, вибираєм!..

Я беру низенькі зеленого кольору і високі по коліна сірого і синього кольору, але однакові за фасоном. Міряю сині, а продавщиця мені типу: "Бери сірі, вони підходять до всього".

Я собі дозволила провести паралель, що чоботи то до пари (це відомо всім), колір – це колір очей, а фасон – то "висота" хлопця» [жін., Анк. 4, пит. 1.2].

Б. «Мені давно колись розповідала дівчина, що їй перед весіллям за тиждень постійно снілося знову таки взуття. То під ліжком, то біля дверей. Мені ця розповідь дуже запам'яталась. Ще цікаво, що моя тітка колись гадала на Андрія. Поставила "місточок" на тарілкою з водою. На той час вона серйозно зустрічалась з молодиком одним. І от сниться, що цей хлопець, переводить її через місточок, але доведши до середини, залишає її саму, а сам повертається назад. І вийшов інший хлопець, який довів її до кінця. І от вона через півроку розходиться з цим хлопцем, з яким все йшло до весілля і відразу зустрічає іншого, з яким одружилась і живе й досі» [жін., Анк. 4, пит. 2.5].

Додаток 2

Тексти-відповіді про значення онірем, які надсилалися через соціальні мережі Facebook та vkontakte.ru.

м. Мена Чернігівської області (09.06.2015). Респондент: користувач Ольга Чернякова (коментар до допису на персональній сторінці авторки за адресою: <https://www.facebook.com/daria.antsybor/posts/10204940770423857>):

Щодо змії – дивлячись, що Ви з нею робили. Вбити змію - перемогти ворога. Якщо вона плаває у воді – попередження небезпеки. Якщо вкусила - зло, нещастя. неприємності.

Літали – тяжка праця очікує.

Пожежа – тривога. Палаюча хата – добра новина.

Білий кінь символізує успіх, вороний – розчарування, кінь у яблуках – достаток.

Жива риба – удача, успіх. Для жінок – символ заміжжя та вагітність.

Мерці: якщо привидівся веселий – добра звістка. А загалом мертві сняться на дощ і зміну погоди.

с. Олбин, Козелецький район Чернігівської області (10.06.2015). Респондент: користувач Інна Бражник (коментар до допису на персональній сторінці авторки за згаданою адресою):

Зуби – як випало без крові – то помре хтось некровний, якщо крові багато – то рідня, мертвий – "мертве діло", тобто твої задумані справи не реалізуються, мертві сняться ще й до дощу. Риба – беременість:))), літати – просто гарний знак, успіх, змія – ворог, пожежа – в залежності від контексту, але якась значна халепа, кінь – нз, але чисто інтуїтивно могла б трактувати як гарний знак, кавалер, друг.

м. Погребище Вінницької області (10.06.2015). Респондент: користувач Олена Голуб (коментар до перепосту на персональній сторінці Дарини Шевченко за адресою: <https://www.facebook.com/daryna.shevchenko/posts/943187715703483>):

Доброго дня, наш спільний знайомий попросив прокоментувати тож пишу. Я з м. Погребище Вінницької обл, але більше про тлумачення снів мені розповідала бабуса з Оратівського району Вінницької обл. Тож, рибу ловити це до вагітності жінці, або до поповнення в сім'ї якщо чоловікові, до того ж такі ж значення і в Бершадському районі. Якщо сниться мрець, тобто людина яка вже померла, бабуса казала що буде дощ, якщо ж сниться, що померла ще жива людина, казали що довго буде жити і добре здоров'я матиме. Зуби якщо випадають до хвороби, якщо з кров'ю то до втрати кровних родичів. Падати донизу до невдач, летіти вгору до удачі.

(приватні повідомлення: «Змія – це небезпека або ворог»)

с. Морозівка Погребищенського району Вінницької області (12.06.2015).

Респондент: користувач Марія Грицаюк (приватне листування):

Моя бабуса, мама із Погребищенського району Вінницької обл., село Морозівка – це зовсім недалеко від самих Погребищ. Зуби – означає смерть людини. Бабуса ще уточнила: якщо сниться зуб, який випав і багато крові, то помре скоро близька людина, родич. Мертвий – сниться на зміну погоди або ще попередження про лихо. Риба – якщо сниться молодій дівчині, жінці, то до вагітності. Пожежа – означає сварку. Кінь – означає хворобу. Літати і змія – сказали, що не знають.

с. Троянів Житомирського району Житомирської області (13.06.2015).

Респондент: користувач Валентина Котенко (приватне листування):

Якщо випадає зуб – то помре родич, якщо кров при цьому – то кровний родич, мертвий – зміна погоди, риба – вагітність, літати – рости, змія – хвороба, кінь – хвороба, пожежа – сварка.

м. Баштанка Миколаївської області (12.06.2015). Респондент: користувач

Юрій Костюк (коментар до запису на стіні групи «Типова Баштанка» за адресою: http://vk.com/feed?section=notifications&w=wall-39652865_37905):

Я напишу, как в моей семье и то что "работает" у меня). Зубы – это всегда родственники, проблемы с зубами – проблемы со здоровьем родственников. Выпавший зуб возможна смерть или болезнь, особенно если потеря зуба сопровождается кровью! Кровь – признак близкого родства или душевной боли при потере близкого человека. Летать во сне – знак хорошего настроения! Обычно снится мне перед путешествием или перед прекрасным врем[енем] проведения с другом. Покойники к новостям, или же как знак рода, -предостерегающий сон. Болото к болезни, так как и мутная вода (болезнь, проблемы). Волосы длинные, борода – к дороге. Змея – враги. Паук – зловещая ситуация. Летучие мыши – проблемы, болезни. Это то что вспомнилось.

(уточнюючі коментарі від користувача Лена Залитко: «[коні] на болезнь...» та від користувача Елена Гречановская: «что на болезнь? Кони? Да, если кони худые, больные то на болезнь (как и коровы), а если красивые и ухоженнее, то все хорошо, к чему-то светлому, радостному и приятному».

м. Ромни Сумської області (14.06.2015). Респондент: користувач Светлана Федько (приватне листування):

Зуби. Якщо випадають – до втрати чогось важливого, або когось близького. Якщо випадають і прицьому видно кров – до втрати родичів, або когось дуже-дуже близького. Мертвий. У нас чомусь кажуть, що до зміни погоди. Риба. До вагітності. (хм, не знаю, звідки я це знаю;))) Літати. ой, цього не знаю. Але думаю, що цей сон несе позитивне забарвлення. Спитаю в когось)) Змія. нЄдоброжетатель, можливо ворог... але ж змія – це символ мудрості. Ой, щось я заплуталась. Снились колись змії – стрьомний сон був і після нього неприємний "осадок" весь день. Пожежа. До якихсь змін. Типу старе згорає – значить щось нове прибуде. Кінь. Для жінки – це поява якогось важливого чоловіка у її житті. І, відповідно, чим симпатичніший і статний кінь приснився – тим краще;) Ось, написала те, що знала. Про зміїв і літати при нагоді спитаю у земляків і відпишусь.

м. Городня Чернігівської області (14.06.2015). Респондент: користувач Ольга Аліменко (приватне листування):

Добрий день. Чула, що Вам потрібні коментарі з приводу тлумачення снів. Я з Чернігівської області Городнянського району - це сусідній з Чернігівським і Менським. Те, що я пам'ятаю, у нас трактується так: зуби – якщо гнилі, випадають або випадають з кров'ю – до неприємностей малих, великих і величезних відповідно. Якщо випадають зуби аж з куснем щелепи – то взагалі до величезних неприємностей, від яких будеш гірко плакати. Мертві сняться до змін погоди, особливо на дощ і сніг. Також якщо вони з тобою говорять, то до хвороби. Якщо мертві говорять і звать із собою – до смерті.

Риба: якщо жива і плаває – до появи дітей, якщо дохла і гниє на березі річки – до неприємностей. Літати – підліткам сниться, коли вони ростуть уві сні. Змія – до ворогів і неприємностей від ворогів. Якщо вкусила – до зради від друзів. Якщо змії уві сні швидко заповнюють якесь знайоме важливе для вас в житті приміщення (дім або школа), лізуть через усі двері і вікна, і в паніці бігаєш і намагаєшся їх позбавитися, а не виходить, - до вошей. Таке дітям часто сниться, якщо десь воші підхопили.

Пожежа – якщо підпалюєш або підриваєш уві сні щось погане типу змії чи павуків – це до щасливого позбавлення від проблеми. Якщо вогонь горить спокійно, він теплий і зігріває – до появи надії у безвихідних ситуаціях або натхнення, також може бути до душевного спокою і умиротворення.

м. Мена Чернігівської області (30.06.2015). Респондент: користувач Володимир Тесленко (приватне листування):

Чернігівщина (не Березна, правда, а Мена): зуби – до зустрічі з родичами, якщо випав, то хтось помре, якщо є кров, то помре рідний. Мертвий – до зміни погоди. Літати – досягати цілей. Риба – вагітність. Змія – заздрить хтось. Пожежа – великі неприємності. Кінь – стабільність.

Додаток 3

Таблиця 5

“Діахронічне порівняння значень онірем по різних районах”

№	Район	Онیرهма	Трактування (архів)	Трактування (сучасне)
1	Менський район Чернігівської області	Змія	Ворог, неприємність	Ворог, небезпека.
		Літати	Діти – ростуть, дорослі – поспіх (конкретно залежить від фаху)	Тяжка праця
		Пожежа	Звістка	Тривога
		Кінь	вороні коні – хвороба (хто їде на конях – хворуватиме)	Білий – успіх, вороний – розчарування, у яблуках – достаток
		Риба	-	Удача, успіх, для жінок – вагітність, заміжжя
		Мертвий	На сніг, на дощ	На дощ і зміну погоди; веселий – добра звістка
		Зуби	Болять – хворість; випаде з кров’ю – вмере член родини, без крові – знайомий	Без крові – помре хтось некровний, з кров’ю – кровний
2	Овруцький район Житомирської області	Змія	Вуж – женіх чи ворог (арк.129)	«всегда типу хто-то кусає»
		Літати	«то росте і збавляєцца од великіх мук і досади» (арк.175)	Як чогось добиваєшся, то сильно добре, збудеться
		Пожежа		Сварка
		Кінь		Чорний – болізнє. А білий – річ добра.
		Риба	«проті дітей» (арк.168)	як девці риба сницця, значить заберемєннє, якщо руками ловить.
		Мертвий	Просить помінать, то тоді знімають столи (арк.143), неприємність (арк.145)	На зміну погоди, на дощ. Похорон – спокійствіє

		Зуби	Випаде кутній – помре дальній родич	Зуб випадає – без крові – умирає хто- то знакомий, як в крові, то родственник
3	Баштанський район Миколаївської області	Змія	неприятность	Заздрісний ворог
		Літати	Довго житимеш, хороша жисть	Ростеш (у дитинстві), буде гарний настрій
		Пожежа	Сварка, неприємність	
		Кінь	Худий – хвороба, гладкий – здоров'я	Хвороба (якщо худі, хворі).
		Риба	Буде дощ	На вагітність; жива, свіжа – хороший знак, успіх, щастя; мертва, смердюча – проблеми.
		Мертвий	Буде дощ	До зміни погоди; до новин, до попередження
		Зуби	Вирвеш і кров іде – хтось із рідні помре; з кров'ю і болить – близький (дитина), не болить – далекі	Завжди родичі. До скандалу, недуги. Випавший зуб – смерть чи хвороба, з кров'ю – родича чи близької людини.
4	Звенигородський район Черкаської області	Змія		Зрада, підлість, хтось задумав на тебе погану справу
		Літати		До успіху, підйом у справах
		Пожежа	Сварка	Сварка
		Кінь		Чоловік якийсь, друг, чорний – ворог
		Риба	Ловить живу – удача, неживу – упадок, потеря	Вагітність, до успіху, нових справ
		Мертвий	Спорка, с кимсь сваритися прийдеться	На дощ; дає поради надійні, якщо забирає когось із собою – тільки до смерті

		Зуби	Випаде з кров'ю – смерть близького родича, як кров іде як наче потягнуть – смерть дальшого родича, як зуб випаде без крові – смерть знайомого або з далеких родичів	Випаде зуб і буде боліти й текти кров – до смерті близьких або серйозної хвороби; виривати – на смерть ближніх
5	Погребищенський район Вінницької області	Змія	Вуж – муж	Небезпека або ворог
		Літати	Вістка	Падати донизу до невдач, летіти вгору – до вдачі
		Пожежа	Сварка	Сварка
		Кінь		Хвороба
		Риба	Сльота, гості.	До вагітності жінці або до поповнення в сім'ї якщо чоловікові
		Мертвий	Недобре, на дощ.	На дощ, на зміну погоди, попередження про лихо, якщо померла ще жива людина – довго буде жити і добре здоров'я матиме
		Зуби		Смерть, якщо випадають – до хвороби, якщо з кров'ю, то до втрати кровних родичів
6	Троянівський район Житомирської області	Змія	-	Хвороба
		Літати	Дорога	Рости
		Пожежа	Брехні	Сварка
		Кінь	Дитині як сниться, що іде на вороній лошади, то об'язательно заболіє	Хвороба
		Риба	-	Вагітність
		Мертвий	Як одкопуєш – письмо	Зміна погоди
		Зуби	Як зуб випаде і кров	Якщо випадає зуб –

			не йде, то це з хатньої симні вибуде, а єслі кров іде, то це хтось з крєвних помре, болять – печаль	то помре родич, якщо кров при цьому – то кровний родич
7	Роменський район Сумської області	Змія		Ворог, неприятель
		Літати	Багатіти	Позитивний сон
		Пожежа		Зміни
		Кінь		Для жінки – поява важливого чоловіка
		Риба	Ловити – великий прибуток	Вагітність
		Мертвий		Зміна погоди
		Зуби	Чисті, здорові – успіх у роботі	Випадають – втрата чогось важливого або когось близького; з кров'ю – втрата родичів чи близьких

Додаток 4

Питальник, розроблений у службі Google Docs

Питальник знаходиться у вільному доступі в мережі Інтернет за постійною адресою https://docs.google.com/forms/d/1pVZeABi2rkePTZyKdYiPIUyM0oCjQd69tbuaIr_80aE/viewform:

«Цей питальник спеціально було розроблено з метою виявити характер побутування переказів снів та їхніх тлумачень у сучасному суспільстві.

Якщо ви знаєте людей, яким це опитування було би цікавим, перешліть їм посилання, будь ласка. Дякую за увагу!

П.І.П.

Ваші особисті дані будуть застосовані виключно для паспортизації записів

Рік народження

Місце народження, місце проживання

Освіта

Місце роботи/навчання

Національність

1.1 Як часто вам сняться сни?

1.2 Який найяскравіший сон з тих, що наснилися вам нещодавно, ви пригадуєте?

1.3 Який найяскравіший сон ви пам'ятаєте з дитинства?

Опишіть, будь ласка.

1.4 Який найбільш незвичайний сон ви часто переказуєте іншим?

1.5 Чи сняться вам сни, які повторюються?

Опишіть, якщо це так.

2.1 Чи вірите ви у віщі сни?

2.2 Які віщі сни вам снилися?

2.3 Коли вони вам снилися? За яких умов?

(з четверга на п'ятницю, на день, в який народилися тощо)

2.4 Чи одразу вони справджувалися?

2.5 Чи можете пригадати розповіді про справджування снів, які чули від інших? Опишіть їх.

3.1 Чи сняться вам страшні сни?

3.2 Який страшний сон наснився востаннє?

Опишіть, будь ласка.

3.3 Які страшні сни згадуєте і переказуєте іншим протягом тривалого часу?

Опишіть, будь ласка.

3.4 Що робити, коли наснився кошмар? Чи знаєте якісь примовки, щоб не снилися жахи й сон не справдився?

(подивитися у вікно, перевернути подушку, виговорити на воду тощо)

Опишіть.

4.1 Чи ви знаєте про особливі дні щодо снів?

(у які свята, які дні тижня?)

4.2 Коли варто розповідати свій сон іншим? (щоб справдився, щоб ні)

4.3 Чи можна «замовити» собі сон? Зробити так, щоб він справдився чи навпаки?

Як?

5.1 Тлумачення. До чого сняться:

Вагітність	Кінь	Птах
Весілля	Кіт	Риба
Взуття	Кров	Смерть
Вода	Лайно	Собака
Волосся	Літати	Хата, дім
Годинник	Мертвий	Хворий
Гриби	Піп	Хліб
Змія	Пожежа	Ягоди
Зуби	Поїзд	

Якщо можливо, згадайте, чи однакові будуть тлумачення в залежності від того, чи сниться жінці, чи чоловікові?

5.2 Які тлумачення інших об'єктів ви знаєте?

5.3 Які образи сняться найчастіше?

5.4 Від кого ви почули ці тлумачення?

5.5 Чи знайомі ви з сонниками і чи часом перечитуєте їх?

5.6 Чи спрацьовують вони у вашому житті?»

Додаток 5

Список умовних скорочень

К. – м. Київ
 Л. – м. Львів
 Перв. – м. Первомайськ Миколаївської області
 Звен. – м. Звенигородка Черкаської області
 Прил. – с. Прилуцьке Волинської області
 Черн. – м. Чернігів
 Уст. – с. Устивиця Великобагачанського р-ну Полтавської області
 Под. – с. Подобовець Міжгірського р-ну Івано-Франківської області
 Вис. – м. Високопілля Херсонської області
 Борз. – м. Борзна Чернігівської області
 Мик. – м. Миколаїв
 Хмел. – м. Хмельницький
 Дум. – с. Думінське Овруцького р-ну Житомирської області
 Мак. – с. Маковиці Київської області
 Черв. – м. Червоноград Львівської області
 Міц. – с. Міцівці Хмельницької області
 Ліс. – с. Лісники Києво-Святошинського р-ну Київської області
 Перш. – с. Першотравневе Овруцького р-ну Житомирської області
 Стр. – м. Стрий Львівської області
 В.Рож. – с. Верхня Рожанка Сколівського району Львівської області
 Коц. – смт. Коцюбинське Київської області
 Колод. – с. Колодниця Стрийського р-ну Львівської області
 Дол. – м. Долина Івано-Франківської області
 В.Гаї – с. Великі Гаї Тернопільського р-ну Тернопільської області
 Мар. – м. Маріуполь
 Од. – м. Одеса
 Бров. – м. Бровари Київської області
 Бук. – с. Букове Виноградівського р-ну Закарпатської області
 Жен. – м. Женева, Швейцарія
 Камп. – Kamploos, BC, Canada
 Міл. – м. Мілан, Італія
 Пар. – м. Париж, Франція

Онiрема	Тлумачення (чоловіки)	Тлумачення (жінки)
Вагітність	1) Щастя (К.); діти, сімейність, побут (К.); скоро в тебе появиться дитина (Л.). 2) Нещастя в шлюбі (К.); до хвороби, або розкриття якоїсь справи, таємниці, зради (Звен.)	1) На прибилі (Уст.); прибуток (Борз.-К.), (К.-Пар.), (Перв.), (Перв.-К.); до набуття чогось нового (К.); матір якщо сниться твоя - це до якогось щастя (К.); на розмноження роду (Дум.-

	3) Якісь проблеми, щось що має скоро вирішитися (К.).	<i>Перш.</i>); народження хлопчика – гарний знак, дівчинки – клопоти (Коц.); зміни (К.). 2) То тягар (Под.); якась тяжість (В.Рож.-Стр.); щось недобре (Мик.-К.), клопоти (Черв.), (К.), (Ліс.); хвороба (К.). 3) До позору (Дол.-Л.). 4) Невдалий шлюб (Вис.-Жен.). 5) Діти некрасиві будуть (Миц.-К.). 6) Певна ідея, яку потрібно сформулювати і втілити у життя (В.Гаї-Л.). 7) Обман (Камп.). 8) Небилиця (Уст.).
Вода	1) Новий етап (К.); оновлення (К.); перспектива (К.). 2) Якщо вона чиста, то ти будеш здоровий, якщо вона брудна або болото, то ти будеш хворий (Л.); чиста стрімка – добре, брудна – до хвороби (К.); чиста (а якщо там ще й риба велика плаває) – то добре, брудна і мутна – до хвороби. Плаваєш в ній, п'єш, чи дощ іде, теж все має своє значення (Звен.).	1) Зміни (Мар.-Од.); полегшення; якщо чиста-добра новина, брудна-погана (В.Рож.). 2) Не дуже хороше. якщо мутна до хвороби (Миц.-К.), (Перв.-К.); якщо брудна, то якась лажа. Ну, типу, якщо чиста така, спокійна, то тоді нормально (Бров.); чиста – то добре, брудна – хвороби (В.Рож.-Стр.), (Колод.); іноді сниться, що я плаваю в болоті з жабами, і я після цього можу прохворіти (Ліс.); чиста – здоров'я, брудна, мутна - хвороба, плітки, проблеми (Л.); Якщо чиста вода, то нічого, а якщо вона каламутна, грязна, то хвороба. Смотри яка вода. І

		чи біжить, чи стояча вода... І дощ чи сніг паде (<i>Уст.</i>), (<i>Камп.</i>); Єслі чиста - це на хороше. Це на здоров'я вода. Купається в воді - це харашо. Каламутна - то на болєзнь. Болото – погане (<i>Уст.</i>); чиста - благополуччя, брудна, мутна - станеться щось погане (<i>Вис.-Жен.</i>), (<i>Мик.-К.</i>), (<i>К.</i>), (<i>Дум.-Перш.</i>), (<i>Дол.-Л.</i>); холодна і темна або брудна – до хвороби, світла, тепла, чиста – до здоров'я (<i>В.Гаї-Л.</i>); чиста-то добре, брудна-хвороби (<i>Звен.</i>). 3) Чиста вода сниться - то сльози, мусить того дня плакати, а каламутна - то радість (<i>Под.</i>); Чиста - це тоже сльози, а грязна – хвороба (<i>Уст.</i>). 4) Втрата (<i>Перв.</i>); Падати у чорну, брудну воду – помирати (<i>Стр.</i>); хвороба (<i>К.</i>); На воді не бачиш на якій їздиш лодкою чи човном, то це десь буде могила комусь. Гроб (<i>Уст.</i>); Хоч каламутна, хоч чиста - буде клопіт (<i>Уст.</i>). 5) Критичні дні (<i>К.</i>). 6) Вода - це воля. Шо може случицця, шо можить почути, що може десь або вступиш, або переступиш - вода - це воля (<i>Уст.</i>). 7) Життя. Можливо сон несе віщування про певний етап життя, чи навіть день чи ситуацію (<i>Борз.-К.</i>).
--	--	--

Волосся	1) Погане щось. І головне, що з ним робити, обрізати, голитися – до втрати і хвороби (<i>Звен.</i>). 2) Мінлива доля (<i>К.</i>).	1) стригти – на збитки (<i>Звен.</i>); відрізане – щось важливе втратити (<i>В.Гаї-Л.</i>); Коли сниться, що обрізає волосся, то це до якоїсь зміни (<i>Миц.-К.</i>): обрізати – погано (<i>Дум.-Перш.</i>), (<i>Борз.-К.</i>); Довге, гарне, здорове - хороший знак, ну і навпаки. (<i>Мик.-К.</i>), (<i>Уст.</i>); багато волосся - добре, мало – погано (<i>Вис.-Жен.</i>). 2) Життєва сила (<i>К.</i>), (<i>Борз.-К.</i>); здоров'я (<i>К.</i>). 3) Дорога (<i>В.Рож.</i>), (<i>Колод.</i>), (<i>Дум.-Перш.</i>); Довге волосся - то довга дорога. І то гарантія. Ото точно, що довга дорога. Як обрізають - дорога коротшає (<i>Под.</i>), (<i>Уст.</i>). 4) Волосся сниться до якихось сподівань, якщо ти про щось дуже-дуже думаєш, роздуми (<i>Ліс.</i>). 5) Як обрізати, це десь хтось чимсь та й обріже, обіде чимсь (<i>Уст.</i>).
Весілля	1) Не хороше щось. І залежно ким там будеш, хто гості і т.п. (<i>Звен.</i>); дівчині – на лихо (<i>Л.</i>); проблеми (<i>К.</i>). 2) Несподіваний зв'язок (<i>К.</i>). 3) Швидке вирішення проблем (<i>К.</i>).	1) Нічого хорошого (<i>Камп.</i>), (<i>В.Гаї-Л.</i>), (<i>Колод.</i>), (<i>Дум.-Перш.</i>), (<i>К.</i>); щось не дуже хороше. Хвороба, тощо (<i>Перв.-К.</i>); зле, на смуток (<i>В.Рож.-Стр.</i>), сльози, потеря (<i>Уст.</i>); Якщо твоє, то нормально, якщо чийсь - то погано (<i>Бров.</i>); погана подія, журба (<i>В.Рож.</i>); якщо наречені в білому – до нещастя (<i>Дол.-Л.</i>); до біди (<i>Ліс.</i>), (<i>Миц.-К.</i>); напевно, на розлуку (<i>Мак.-К.</i>).; будь-яке

		свято - до якихось проблем... Суєта, в общем. Бігать всі будуть (<i>К.</i>); неприємності, біда (<i>Мик.-К.</i>); суєта (<i>Под.</i>); лайка, на шум, на гамір, не на хороше (<i>Уст.</i>). 2) Похорон, хвороба (<i>К.</i>); смерть (<i>К.</i>), (<i>Уст.</i>); Якщо бачити себе у весільному платті-то до смерті, або хвороби (<i>Черв.</i>); хвороба, невдача, смерть (<i>Борз.-К.</i>), (<i>Л.</i>). 3) Щастя (<i>К.</i>). 4) До лицемірства з боку друзів (<i>К.</i>).
Взуття	1) До чогось хорошого (<i>К.</i>); удача в справах (<i>К.</i>); до якоїсь обновки (<i>Звен.</i>). 2) Подорож (<i>К.</i>); до дороги (<i>К.</i>).	1) Залежить яке, якщо нове, то буде все гаразд, якщо старе, то якісь неприємності, хворощі (<i>Л.</i>); Якщо вбуваєш чорний, це на болізнє чи як... (<i>Уст.</i>); якщо жінка взувається, то кажуть, що повдовіє (<i>Под.</i>); болізнє ног, недобре (<i>Дум.-Перш.</i>). 2) Дорога (<i>К.</i>). 3) Якщо обуваєш, то це скоро вийдеш заміж (<i>Бук.-Уст.</i>), (<i>Под.</i>); дівчина заміж піде. Парубки (<i>Уст.</i>); женихи (<i>К.</i>), (<i>Перв.</i>); пара, новий кавалер (<i>Вис.-Жен.</i>), (<i>Ліс.</i>), (<i>Перв.-К.</i>), (<i>Борз.-К.</i>), (<i>Камп.</i>); нове - то значить твій буде, новий. Якщо старе, то ти чужого забереши (<i>Міц.-К.</i>); знайомство з хлопцями, до наречених (<i>Мик.-К.</i>); якщо знімаєш чоботи, то це типу розійдешся з хлопцем...

		Якщо купуєш собі, там, міряєш нове взуття, то навпаки нові хлопці (К.). 4) Прибуток (Борз.-К.). 5) Друзі (Звен.).
Годинник	1) Звістка (К.).	1) Treba zadymatusya nad svoim zhuttyam bil'sh seryosnishe, maybe you are just wasting or loosing your time (Камп.); тривога (К.); поспіх, відчуття втрати часу; втрати (Вис.-Жен.). 2) Вже всьо тебе, кінець. Кажуть же ж таке - не дарувати (Бров.). 3) Розлука (К.). 4) Зміни в житті (В.Рож.). 5) Наречені, хлопці (Мик.-К.).
Гриби	1) Оманливі бажання (К.).	1) Старість... Баба завжди казала, що рік, багатий на гриби, то на війни. А воппце мамка казала, що гриби як сняться, як сняться всякі печериці, як молоді - то нічого, а як старі, великі гриби-переростки, це на старість. Що старітимеш чи щось таке (Бук.-Уст.); старієш (В.Рож.-Стр.). 2) Збирати - все, що ти його береш, то це на прибуток. Якщо втрачаєш - це на убиль (Уст.); прибуток, достаток (Ліс.). 4) Поговор. Як збираєш гриби - це оговори, чи добрі, чи погані. Оговори (Дум.-Перш.); чутки (К.). 5) Заплутана ситуація (К.).

Змія	1) Певні проблеми (Л.); наближення зла (К.); зрада, підлість, хтось задумав на тебе погану справу (Звен.); погана людина (Перв.).	1) Bida yakas', gossips, xtos' yakus' shkody zrobe (Камп.); погана новина (К.) обман (Перв.); до гидоти (Бров.); ворог (Мар.-Од.); погана жінка (Звен.), (Уст.); підла людина (В.Рож.); недобра, погана людина (Колод.), (В.Рож.-Стр.); заздрість (К.); до хвороби, чи неприємностей (Дол.-Л.); недруги, конкуренти (В.Гаї-Л.), (К.), (Уст.); вороги плетуть інтриги (К.); щось погане (Ліс.), (Миц.-К.), (Л.); типу хтось кусає (Дум.-Перш.), (Уст.) ; то брешуть на вас (Под.); люди, точніше характеристики людей, подруги - якщо змія з піднятою головою-значить її слава, дії якимось зачеплять, образять і т.д., якщо просто повзає, погано, але без наслідків. колір теж має значення (Борз.-К.). 3) Наука (К.).
Зуби	1) Якщо випаде зуб і буде боліти й текти кров – до смерті близьких, або серйозної хвороби (Звен.); зуби – це родичі. Все, що стосується зубів – може стосуватися рідних людей. Погано, коли випадає зуб з кров'ю (К.); хвороби (К.); можливо, хтось може померти в рідні (Л.); кажуть, що до нехорошого (К.).	1) Як випадають чи кровлять - смерть когось близького або когось у родині (Л.); Зуб випадає - на вмируще, якщо болить - помре рідне, а якщо не болить - то ні (Уст.), (К.); коли сниться, що зуб випав, а без крові, то хтось помре з родини (Под.); якщо випав-смерть близьких (Вис.-Жен.); які б не були - до неприємностей, хвороб, біди (Мик.-К.); люди рідні, чи близькі, чи просто знайомі (Борз.-К.); родичі (В.Рож.); Деякі кажуть, що от якщо випадає зуб, і ти крові там

		не бачиш, то це значить, що помре якийсь далекий родич або знайомий, а якщо з кров'ю, то це кровний. А інші кажуть, що якщо з кров'ю, то це хтось помре - будь-хто, ну, кого ти знаєш, а якщо без крові, то це просто хвороба (К.); Зуб випадає - без крові - умирає хто-то знайомий, як в крові, то родственник (Дум.-Перш.); смерть (К.); Коли надкришується зуб, це до хвороби. Коли випадає зуб - це до смерті людини, близької з твого оточення. Коли випадає і кровоточить - то до кровної людини, яка помре (Миц.-К.); випадають зуби – хвороба. Коли випадають і тече кров – смерть (Стр.); Якщо випадають з кровю – смерть рідних (Колод.); до смерті близьких (К.); виривати- на смерть ближніх (Звен.); якщо вирвати і кров - кровна втрата, родича (Перв.); якщо випадає з кров'ю то з найріднішим смерть або хвороба, якщо безболісно випадає - то далекий родич (Перв.-К.). 2) Капость яка (Уст.); коли повипадали – багато проблем і неприємностей (В.Гаї-Л.); клопоти (К.). 3) Здоров'я (К.), (Камп.), (Дум.-Перш.); на хворобу (Л.), (Ліс.), (Дол.-Л.), (К.); до болячок (Бров.).
Кінь	1) Це круто (К.); радість, веселощі (К.).	1) Abo k vagitnosti, abo shos' xoroshe byde. Prote zalezno

	2) Смерть (К.). 3) Чоловік якийсь з'явиться в житті, друг (Звен.).	уакого він колюгу (Камп.) А білий - річ добра (Дум.-Перш.); красивий – успіх (Вис.-Жен.). 2) Білий – то смерть (В.Рож.); ти на коні, білий – твоя смерть (Колод.); кінь когось везе на возі-хвороба, смерть (Борз.-К.). 3) Чорний – ворог (Звен.) 4) Хвороба (К.), (Под.), (Уст.); Чорний - болізнъ. Якщо кататися на чорному коні – погано (Дум.-Перш.); мертвий кінь – горе (Вис.-Жен.); кінь чорний, то то дуже погано, а ще й як на ньому верхи їдиш - то вже дуже погане (Уст.); худий, темний - до хвороби (Л.). 5) Друг (Звен.), (К.). 6) Тяжка робота (К.). 7) Залицяльник, сватання (Дол.-Л.). 8) Плітки (Л.).
Кіт	1) Дім, підлість (Звен.); обман (К.). 2) Чужинець (К.).	1) Плітки (Л.); хитрість (Уст.); людські характеристики (приміром, якщо сниться кіт, значить, що сьогодні побачиш, зустрінеш людину, яка з виду як котик м"якенька, пухнаста, а насправді - хитруня, яка підлизуючись чогось хоче від людини) (Борз.-К.); сплетні, якісь погані друзі, такі дволикі (К.); фальшива людина (В.Рож.-Стр.); ворог (К.); хитрун (Звен.). 2) Невдача (Вис.-Жен.);

		клопоти, проблеми (<i>Мик.-К.</i>); неприємності (<i>К.</i>); нехороше щось (<i>Перв.</i>), (<i>Бров.</i>), (<i>Камп.</i>); метушня (<i>Перв.-К.</i>). 3) Затишок (<i>К.</i>). 4) Чорт (<i>Дум.-Перш.</i>). 5) Зустріч (<i>К.</i>).
Кров	1) До проблем в сім'ї (<i>Л.</i>); здається, біда (<i>Л.</i>); вороги, хвороби, невдачі (<i>К.</i>); то щось погане (<i>К.-Міл.</i>); ну якщо з тіла тече, то до втрати (<i>Звен.</i>).	1) Погано, ніколи до гарного не сниться (<i>Камп.</i>), (<i>Перв.</i>), (<i>Мик.-К.</i>); хвороби (<i>К.</i>), (<i>Звен.</i>), (<i>Вис.-Жен.</i>); втрата рідних (<i>Звен.</i>), (<i>Ліс.</i>); кровні родичі (<i>К.</i>), (<i>Борз.-К.</i>); тоже болізня. Як б'є хтось і пошла кров, то це хтось добивається кровний. А як так кров бачиш, то це не дуже добре (<i>Дум.-Перш.</i>); вороги (<i>Вис.-Жен.</i>); попередження (<i>К.</i>). 2) Вістка (<i>Колод.</i>); новина (<i>В.Рож.-Стр.</i>); добре (<i>Под.</i>); В нас там на Західній казали, єсть таке слово сирипча. Це удача тіпа свого рода, таке щастя, щасливий, кажуть, буде - сиричлявий. На удачу (<i>Бук.-Уст.</i>). 3) Рідня. Мо, де хто приїде, мо, де хто прийде, мо, де хто поздоровкається чи ще як. Кровне десь (<i>Уст.</i>); Якщо бачиш щось у крові, то це до тебе рідне прийде чи отаке щось. Кров - то рідня (<i>Уст.</i>).
Лайно	1) Гроші; Гроші:) Хороший сон, по ньому треба ходити, обмазуватись ним, плигати в нього, купатись. Хороший дуже знак (<i>Звен.</i>); до грошей	1) До грошей (<i>К.</i>), (<i>Л.</i>), (<i>Бук.-Уст.</i>), (<i>Уст.</i>), (<i>Хмел.-Л.</i>), (<i>Міц.-К.</i>), (<i>Колод.</i>), (<i>Звен.</i>), (<i>Перв.-К.</i>), (<i>Камп.</i>); до грошей, якихось надбань,

	(Л.). 2) Чорна смуга у житті (К.).	прибутку (Мик.-К.), (Борз.-К.), (Коц.), (В.Рож.), (Перв.); Це дуже добре (Мак.-К.); Гімно людське (вступити) – на гроші (В.Рож.-Стр.). 2) Ну, так воно і є (Дум.-Перш.); Лайно тварини – у щось вплутатись, акт випорожнення – якась дурна втрата, витрата грошей (В.Рож.-Стр.). 2) Та людина буде в ганьбі, від рана до вечора хтось її мусить зганьбити чимось, десть вона мусить попасти в ганьбу (Под.).
Літати	1) Рости (К.), (Л.); росте дитина (Л.). 2) Коли падаєш – ростеш (Л.). 3) Точно не до "росту", але в дитинстві снилися такі, а зараз ні (К.). 4) щось хороше, до успіху (Звен.); дорога, щастя, любов (К.). 5) будеш подорожувати (К.-Мілан).	1) Рости (Бров.), (Перв.), (К.), (Мар.-Од.), (Дол.-Л.), (В.Гай-Л.), (Ліс.), (Миц.-К.), (Черв.), (Хмел.-Л.), (Л.), (Мик.-К.), (Вис.-Жен.), (Под.), (Уст.). 2) Щось добре (Камп.), (Колод.), (Борз.-К.), (Под.); підйом у справах (Звен.); приємність; благополуччя (К.); здоров'я, успіх (В.Гай-Л.); Як чогось добиваєшся, то сильно добре, збудеться (Дум.-Перш.); без пристроїв – ростеш духовно, міцнієш думками (Л.).
Мертвий	1) До роздумів (К.); щось біда якась має статися (Л.); хвороба (К.). 2) Варто або бажано з'їздити на цвинтар. Якщо хтось помирає, або щось має статися щось дуже серйозне, або ну людина помирає (Л.); не йде, хоче, щоб ти до нього прийшов на могилу,	1) Якщо оживає - клопот буде. (- А якщо мертвий просто?) То був клопот якийсь і вмер (Уст.); Умирач - це так як до хвороби. Ще буває таке, що щось задумала, а воно не збулося, це щітається умерло (Уст.); тривога (К.); якщо мертва у сні знайома людина – значить їй щось

	помолився (<i>Л.</i>); даю(ть) поради надійні, якщо мертвий забирає в сні когось із собою – тільки до смерті, страшні сни (<i>Звен.</i>). 3) З нею все добре, з тою людиною (<i>Л.</i>); 4) Вмер – довго жити (<i>Л.</i>). 5) До дощу (<i>К.</i>).	загрожує (<i>В.Гаї-Л.</i>); до смерті ближніх (<i>К.</i>). 2) [З рідні мертвий], може, він у тебе щось просить абощо (<i>Уст.</i>). Якщо сниться той, хто вже помер - варто його згадати в житті, навідати могилу (<i>Вис.-Жен.</i>); бере під заступництво тебе (<i>Миц.-К.</i>); це людина хоче, щоб помолились за її душу (<i>Дол.-Л.</i>); просить, щоб про нього згадали (<i>Черв.</i>). 3) До здоров'я того, кого бачиш мертвим (<i>Вис.-Жен.</i>). 4) Щастя (<i>К.</i>); щастя, особливо як мертвий ворог (<i>К.</i>); довго жити будеш (<i>Л.</i>), (<i>К.</i>), (<i>Черв.</i>), (<i>Ліс.</i>), (<i>Коц.</i>), (<i>Мар.-Од.</i>); добре (<i>Мак.-К.</i>). 5) Портиться погода, на дощ чи щось таке. На слякоть (<i>Бук.-Уст.</i>); То на перемену погоди. Ото тільки мертвий насниться, то або на дощ, або на сніг (<i>Уст.</i>); На зміну погоди (<i>Перв.</i>), (<i>Перв.-К.</i>), (<i>Камп.</i>), (<i>Под.</i>), (<i>К.</i>), (<i>Вис.-Жен.</i>), (<i>Мик.-К.</i>), (<i>Дум.-Перш.</i>), (<i>Миц.-К.</i>), (<i>Стр.</i>), (<i>Колод.</i>), (<i>Дол.-Л.</i>); як оживає – на зміну погоди (<i>В.Рож.-Стр.</i>); якщо померлий устав і добре себе почуває - то покращиться погода, а якщо хтось вмирає- погіршиться (<i>В.Рож.</i>); на дощ (<i>Звен.</i>).
Піп	1) Хвороба (<i>К.</i>); плоха дєла (<i>К.</i>).	1) Неприємності, клопіт (<i>К.</i>); обман (<i>Перв.</i>), (<i>К.</i>); То погане діло. То десь таке як до прокурора визиватимуть або слідователь (<i>Уст.</i>); то

		плохо буде (<i>Уст.</i>). 2) Чорт (<i>Камп.</i>), дьявол (<i>Под.</i>); Нечистий з рожками. Ото ні, мама казала, якщо ти пізнаєш, що знайомий він, то ні, а якщо якийсь чужий, то нечистий (<i>Бук.-Уст.</i>). 3) Почесті (<i>Звен.</i>). 4) Терпіння (<i>В.Рож.</i>), (<i>Колод.</i>). 5) На сильно добре собитіє, але треба посовітоватца з священнослужителем (<i>Дум.-Перш.</i>); то непогано (<i>Уст.</i>). 6) Якась переміна в житті-народження, смерть, весілля і т. д. (<i>Борз.-К.</i>). 7) Гріх (<i>Дол.-Л.</i>).
Пожежа	1) Тривога (<i>К.</i>). 2) Злодій (<i>Л.</i>); Вогонь – це, як мама моя ще казала, це злодій (<i>Л.</i>). 3) Щасливі зміни в житті (<i>К.</i>).	1) Це недобре. Це огонь. Щось ти бачиш, щось тебе чи спалить... Щось таке (<i>Уст.</i>); лайка якась буде, суперечка. Десь щось схватиться (<i>Уст.</i>); сварка (<i>Дум.-Перш.</i>), (<i>Звен.</i>); щось погане (<i>Миц.-К.</i>). 2) До крадіжки (<i>Л.</i>); вогонь – злодій (<i>В.Рож.-Стр.</i>), (<i>Колод.</i>), (<i>В.Гаї-Л.</i>), (<i>В.Рож.</i>). 3) Нові речі (<i>К.</i>). 4) Гріх (<i>Под.</i>).
Поїзд	1) Зміна якась, старт чогось (<i>Звен.</i>). 2) Звістка (<i>К.</i>); гості (<i>К.</i>). 3) Подорож, хвилювання (<i>К.</i>).	1) Зміни в житті (<i>Камп.</i>); якщо запізнюєшся – добре, уникнеш неприємностей (<i>Коц.</i>); етап життя, дивлячись, що в ньому відбувається – дрібниці мають велике значення (<i>Борз.-К.</i>).

		2) Ізвестія, добре (<i>Дум.-Перш.</i>); То якесь ізвещеніє, якесь розтлумачення. То не дуже хорошого настрою поїзд (<i>Уст.</i>); прийде письмо, якась звістка (<i>Бук.-Уст.</i>). 3) Дорога (<i>Камп.</i>), (<i>К.</i>), (<i>Уст.</i>); мандри (<i>К.</i>).
Птах	1) Вісті (<i>К.</i>). 2) Любов, щастя (<i>К.</i>).	1) Письмо получиш. Будь-який птах сниться, що прилітає повз тебе, то письмо прийде (<i>Уст.</i>); щось сповіщає (<i>Борз.-К.</i>); лист, звістка (<i>К.</i>); ізвестія, смотря які, як чорні - погані ізвестія (<i>Дум.-Перш.</i>); новина (<i>К.</i>), (<i>Камп.</i>), вістка (<i>Звен.</i>), (<i>Перв.</i>). 2) Як пташка присниться, чи ластівка, чи що, то, кажуть, дівчина заміж вийде (<i>Под.</i>). 3) Станеться щось добре (<i>Вис.-Жен.</i>). 4) Друг (<i>К.</i>). 5) Воля.
Риба	1) Дуже багато до чого, важливо в якій воді, розмір, чи береш її руками. До успіху, нових справ, вагітності (<i>Звен.</i>); дівчата кажуть – до вагітності (<i>К.</i>); дарунок долі (<i>К.</i>).	1) До вагітності (<i>Камп.</i>), (<i>Перв.-К.</i>), (<i>Перв.</i>), (<i>Звен.</i>), (<i>К.</i>), (<i>Дол.-Л.</i>), (<i>Коц.</i>), (<i>Хмел.-Л.</i>), (<i>Борз.-К.</i>), (<i>Мик.-К.</i>), (<i>Вис.-Жен.</i>); жива – вагітність (<i>В.Рож.</i>); піймати – вагітність (<i>Колод.</i>), (<i>В.Рож.-Стр.</i>); до дитини (<i>Ліс.</i>); як девці риба сницця, значить заберемінніє, якщо руками ловить (<i>Дум.-Перш.</i>), (<i>Под.</i>), (<i>Бук.-Уст.</i>); риба будь-яка, і жива, і варена, і солена, особливо якщо ти її їси - то це стовідсотково, що до вагітності (<i>К.</i>); Якщо жінка ловить рибу та пійма,

		то завагітніє (<i>Уст.</i>); як їсти рибу- до вагідності (<i>Л.</i>); Якщо жінці сниться риба – сира і велика, то це на вагітність (<i>Черв.</i>). 2) На хворобу, якщо чоловікові (<i>Черв.</i>) ; тухла риба – хвороба (<i>Л.</i>). 3) Гроші (<i>К.</i>); на прибуток (<i>Уст.</i>); чоловіку – достаток (<i>Вис.-Жен.</i>). 4) То десь хтось риє; Це може і не правда бути, а може хто скепкує, а на тебе спихає (<i>Уст.</i>). 5) На дощ (<i>Уст.</i>).
Собака	1) Друг (<i>К.</i>), (<i>Звен.</i>), (<i>Перв.</i>). 2) Удача, невдача, звістки (<i>К.</i>).	1) Друг (<i>Л.</i>), (<i>Уст.</i>), (<i>Под.</i>), (<i>Борз.-К.</i>), (<i>К.</i>), (<i>Ліс.</i>), (<i>Колод.</i>), (<i>В.Гаї-Л.</i>), (<i>Дол.-Л.</i>), (<i>В.Рож.</i>), (<i>Звен.</i>), (<i>Перв.</i>), (<i>Бров.</i>), (<i>Перв.-К.</i>), (<i>Камп.</i>); зустрінеш, почувеш знайомого (<i>Мик.-К.</i>); добра-друг, зла-клопоти (<i>Черв.</i>); друг. Як кусає, то друг «вкусить»/зрадить (<i>В.Рож.-Стр.</i>), (<i>Стр.</i>). 2) Якщо собака десь гавка, десь чуєш чи бачиш чи як, то це десь щось таке почувеш інтересне для себе, а якщо на тебе гавка, то то погане (<i>Уст.</i>). 2) Бреши (<i>Под.</i>); Якщо вкусить-то не добре (<i>Л.</i>); Собаки нападають - то як просто собака, то нічого так, а як кусає або гавкає - це тоже лайливе якесь. Якийсь негатив (<i>Бук.-Уст.</i>); Підступні друзі (<i>Вис.-Жен.</i>); Ворог (<i>К.</i>); тоже хто-то

		кусає. Як сіпається, то хтось з друзей накавардачить (<i>Дум.-Перш.</i>).
Хата, дім	1) По-різному. Без вікон – домовина (<i>К.</i>). 2) Щасливе, заможне життя (<i>К.</i>).	1) Гарна – на добро. Стара – на хворобу (<i>Звен.</i>); новобудова – то труна (<i>В.Рож.</i>); оселя без вікон і дверей – на смерть (<i>В.Рож.-Стр.</i>); Якщо сволок завалився - сильно погано, на смерть (<i>Дум.-Перш.</i>); тоже шось зв'язане з смертю (<i>Уст.</i>); Якщо я бачу хачу чужу, і вона якась погана, то тій людині буде шось (<i>Уст.</i>); то недобре (<i>Бук.-Уст.</i>). 2) Впевненість (<i>К.</i>); своя – добре (<i>Колод.</i>); затишок.
Хворий	1) Здоров'я, радість (<i>К.</i>).	1) Виздоровіє (<i>Уст.</i>), (<i>Дум.-Перш.</i>), (<i>Бров.</i>); до здоров'я (<i>Вис.-Жен.</i>); буде здоровий (<i>Борз.-К.</i>), (<i>К.</i>); все в нього буде добре (<i>Хмел.-Л.</i>); хороше (<i>Мак.-К.</i>). 2) Ну, хвороба разньо сниться, і разньо входить. Оце як присниться тобі він чи вона хворий, а ти знаєш же ж, що не хворий, а то й не знаєш воппе, то воно піде туди, де і сон пішов, а як хороший чоловік, то, може, і захворіє... То таке, як сон накинє на нього петлю. Не хворий, а наснився хворий, то уже й захворіє (<i>Уст.</i>).
Хліб	1) Доля (щаслива чи нещаслива) (<i>К.</i>). 2) Жінка їсть хліб – до прикрощів (<i>К.</i>).	1) То суєта, як у нас кажуть. Як хліб сниться, то з кимсь мусите посваритися (<i>Под.</i>); Щось нехороше (<i>Звен.</i>); точно хворий (<i>Хмел.-Л.</i>);

		клопоти (<i>Вис.-Жен.</i>); Хліб - то це печаль. Хліб печений – печаль (<i>Уст.</i>). 2) до врожаю (<i>Бров.</i>); достаток (<i>К.</i>); добро (<i>В.Рож.</i>); добробут (<i>К.</i>); всігдa добре (<i>Дум.-Перш.</i>); хороше (<i>Уст.</i>). 3) Якщо є мертві, давати у суботу на милостиню треба. Вони на тiм світі хотять хліба (<i>Уст.</i>).
Ягода	1) Сльози (<i>К.</i>).	1) Сльози (<i>Уст.</i>), (<i>Колод.</i>); залежить які, дрібні- до сліз (<i>Л.</i>); виноград – слъози (<i>Миц.-К.</i>). 2) Болізнъ. Як чорниця - то така болєзнъ, що не дай Боже. А як красні - то ще нічого. Я перед операцією несла чорниці. То вже знала, що буде недобре (<i>Дум.-Перш.</i>); чорні – хвороба (<i>В.Рож.</i>) 3) Спокуса (<i>К.</i>)

Додаток 6

Схема 1 «Карта основних варіантів тлумачення оніреми весілля»

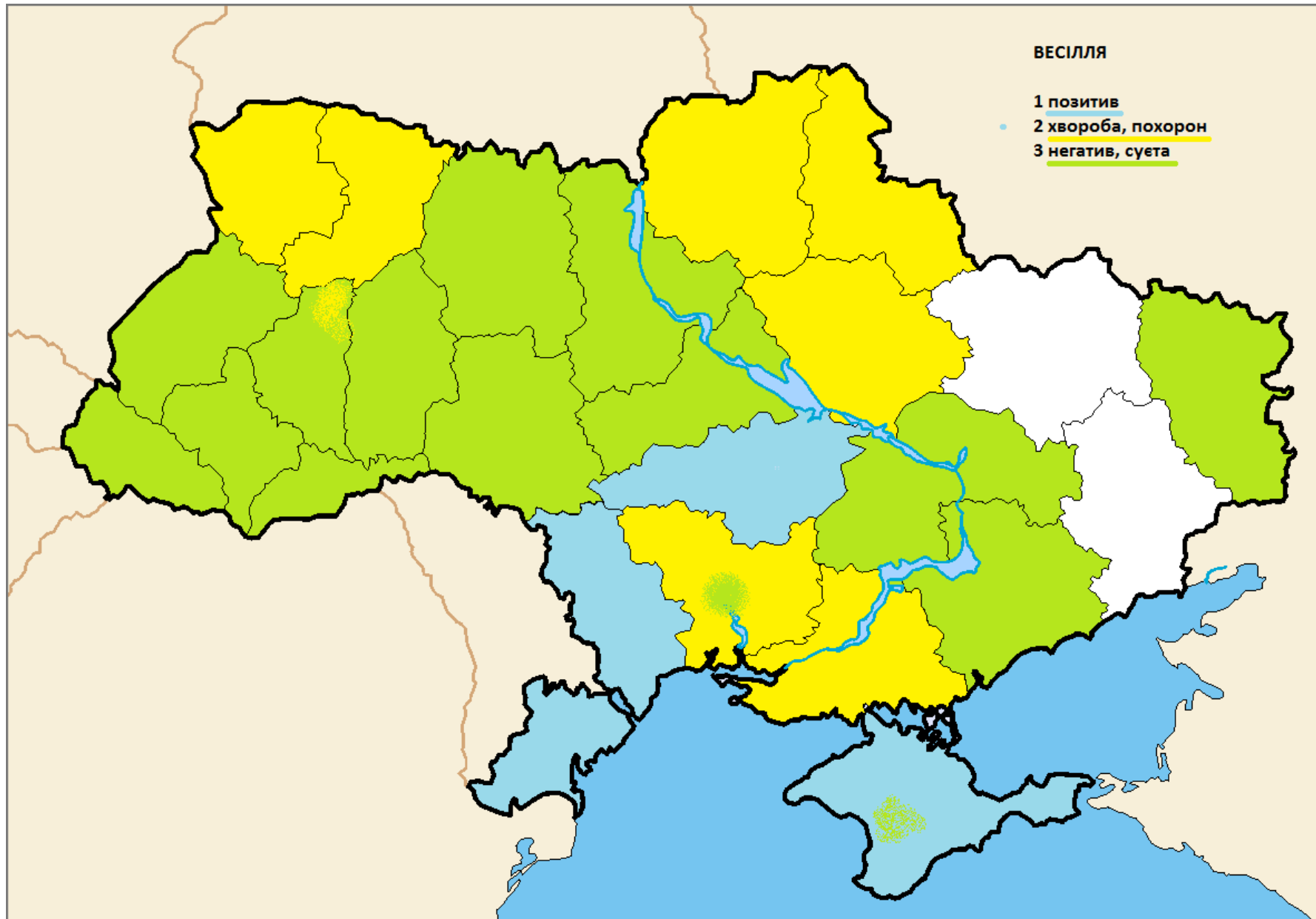


Схема 2 «Карта основних варіантів тлумачення оніреми волосся»

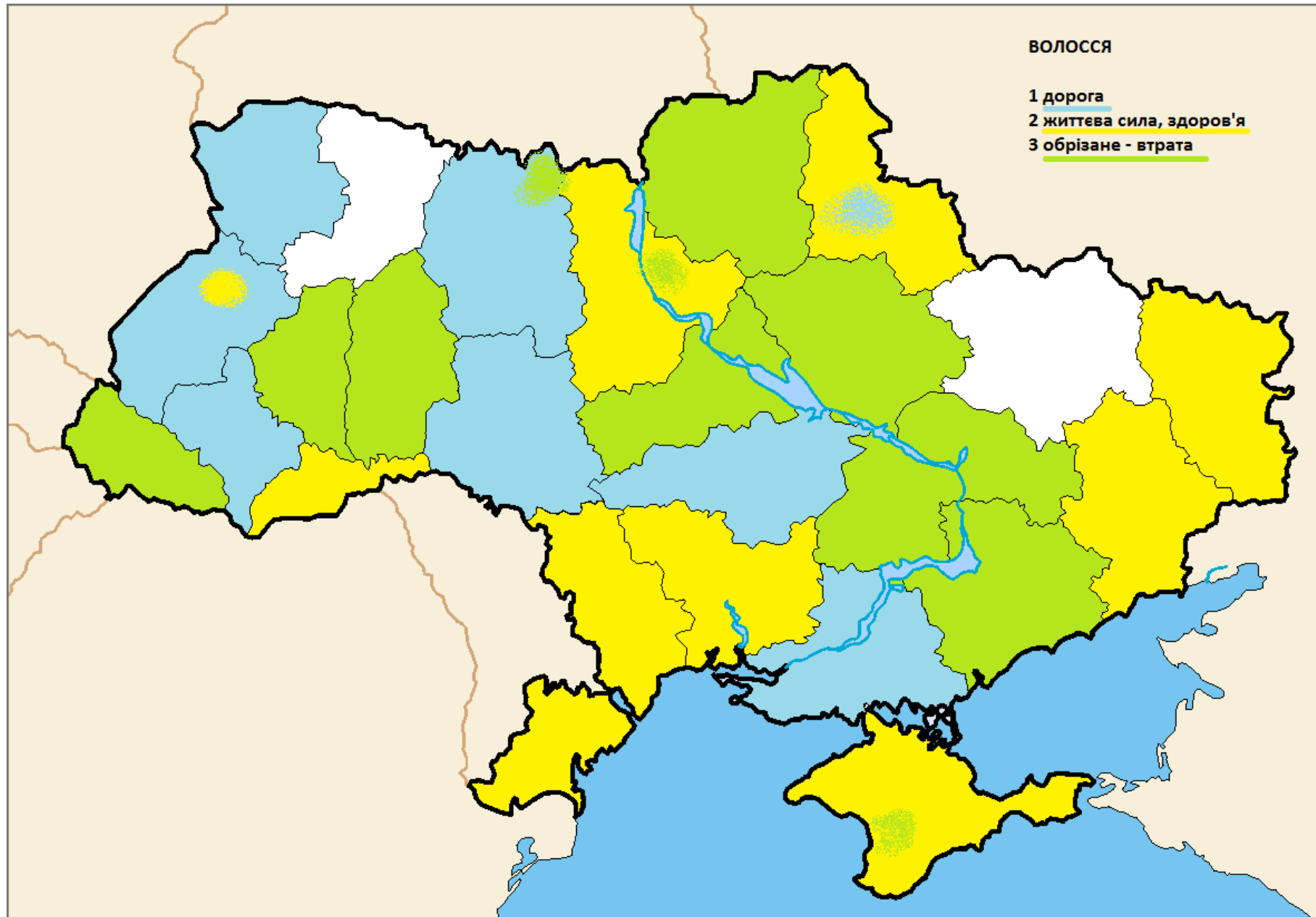


Схема 3 «Карта основних варіантів тлумачення оніреми *взуття*»

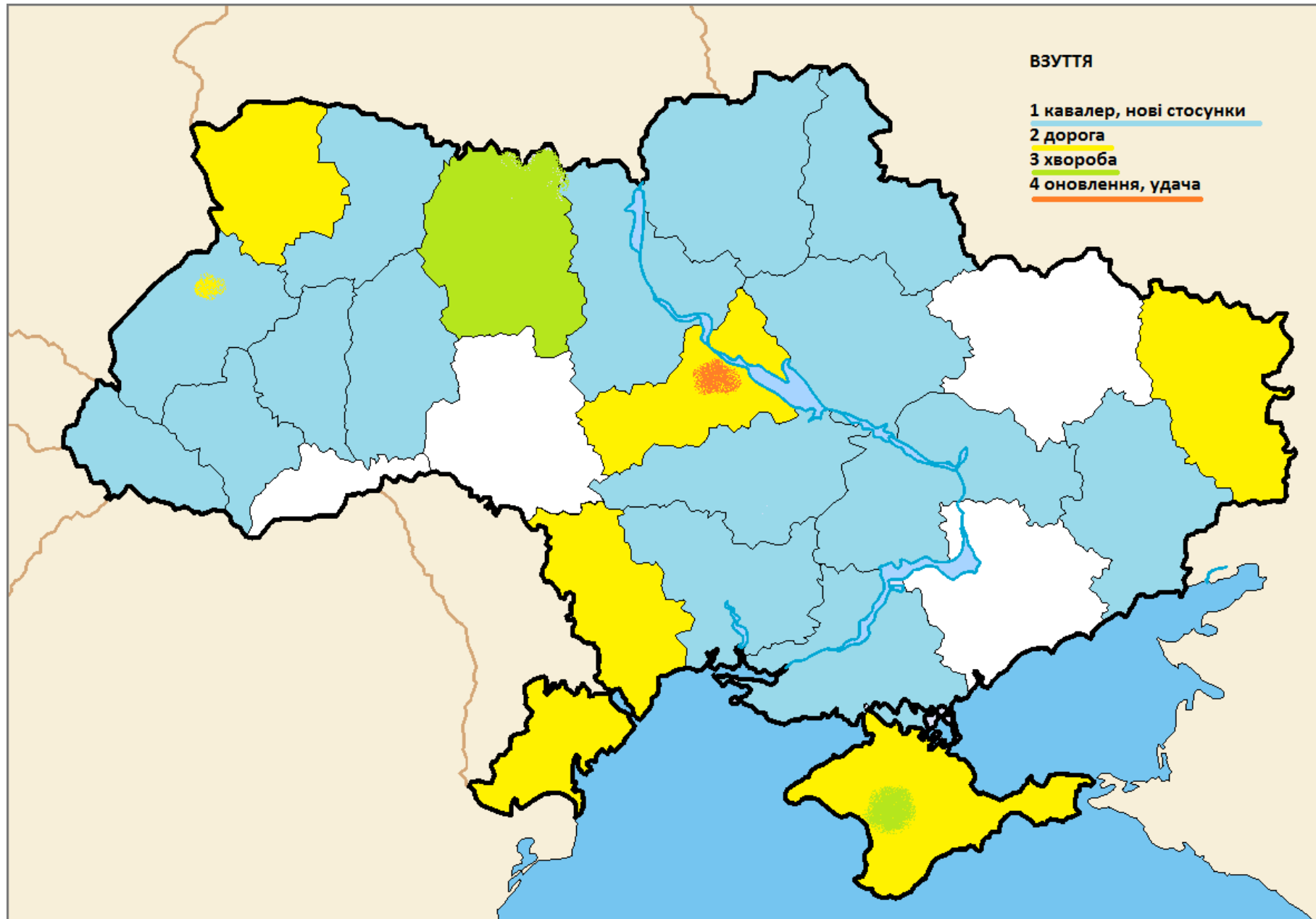


Схема 4 «Карта основних варіантів тлумачення оніреми мертвий»

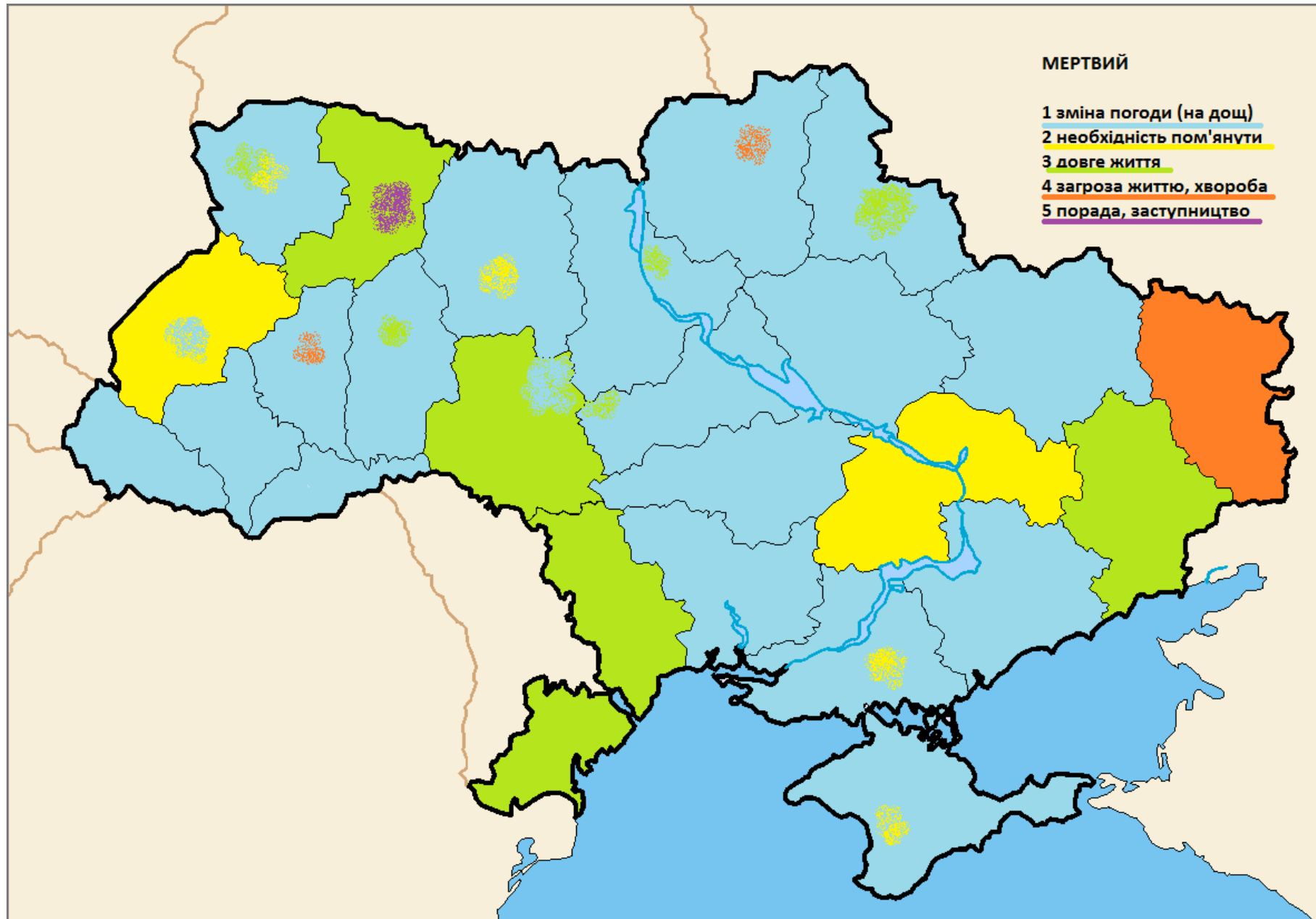


Схема 5 «Карта основних варіантів тлумачення оніреми вода»

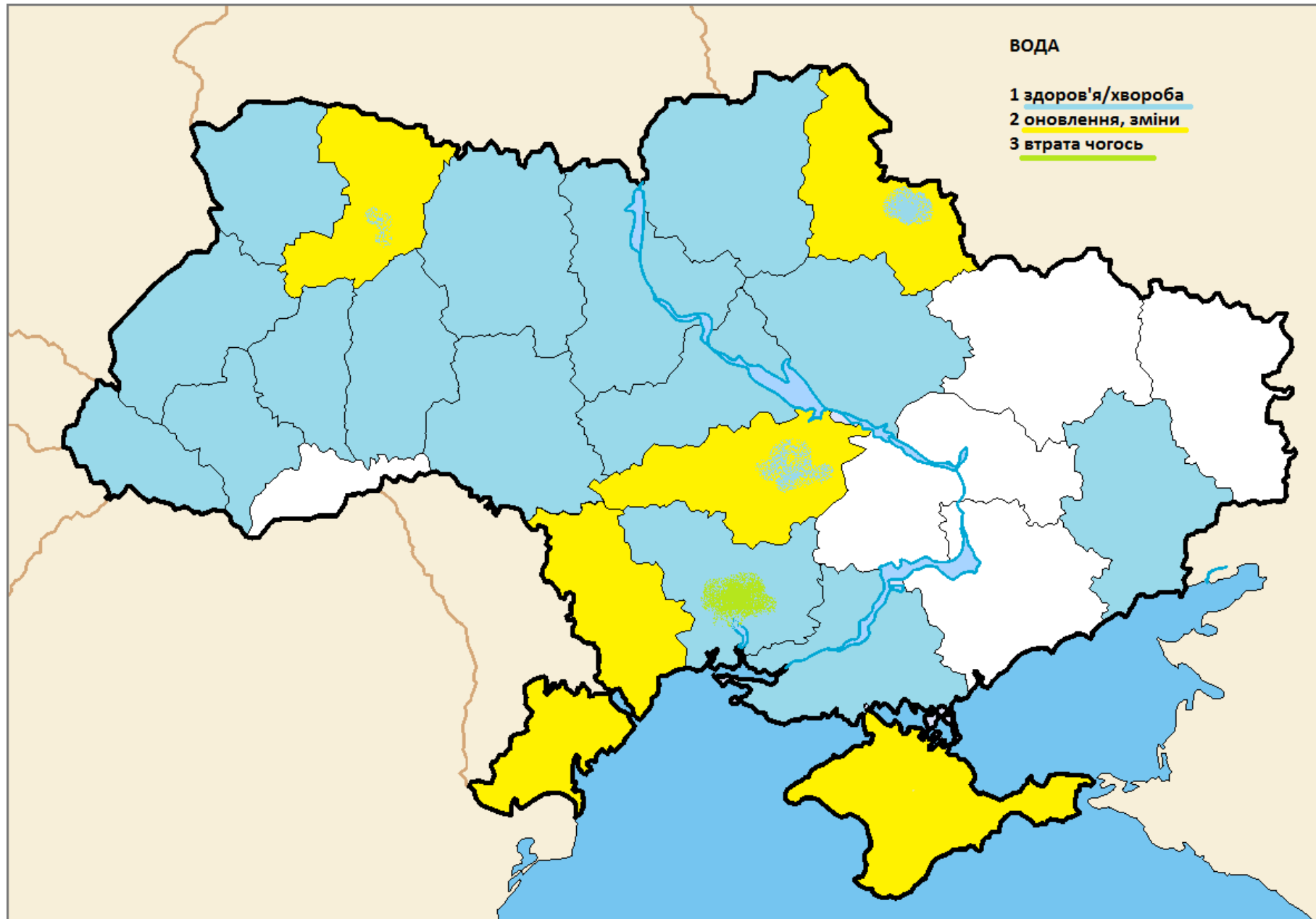


Схема 6 «Карта основних варіантів тлумачення оніреми кінь»

