



УДК 398.2(=16):[398.7:393]
DOI <https://doi.org/10.15407/nz2022.04.850>

СМИСЛОВА ПАРА «SOMNIA — MORTEM» В МІФОЛОГІЧНІЙ КАРТИНІ СВІТУ СЛОВ'ЯН

Андрій ТЕМЧЕНКО
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>
доктор історичних наук, доцент,
професор кафедри історії України,
Черкаський національний університет
імені Богдана Хмельницького,
бульвар Шевченка, 81, 18000, м. Черкаси, Україна,
e-mail: temchen@ukr.net

Мета публікації полягає у реконструкції семантичних особливостей смислової пари «сон-смерть», які залежать від конкретних культурних контекстів — історичних, міфологічних і соціальних.

Отримані результати. У міфологічній картині світу слов'ян опозицію «сон-смерть» можна розглядати як варіант загальної смислової дуальності «життя-смерть». Знаковими вважаються сновидіння з покійниками, які за свою «структурою» і «тематикою» нагадують міфологічні сюжети подорожі міфологічного героя до потойбічного світу. У цьому аспекті сновидіння трактуються як комунікативний канал, що транслює приховану для непосвячених інформацію. На відміну від інших перехідних станів, в яких повідомлене «звідти» є вербальним, у сновидіннях такий зв'язок може бути візуальним, в окремих випадках тактильним, що передбачає автоматичне дотримання сновидцем певних правил, які регулюють «формат» контакту.

Важливим чинником, що формує культурну цілісність традиційного суспільства, є поминальні трапези або «сидіння» біля покійного, упродовж яких складалася «нова» біографія його «земного» життя.

Методи дослідження акумулюють засоби наукового пізнання, що використовуються в інших гуманітарних галузях, зокрема у лінгвістиці, філософії, психології, культурній антропології.

Ключові слова: бінарна опозиція, гора, кладовище, міст, міф, обряд, покійник, посланець, поховання, ритуал, ріка, сакральне, смерть, сновидіння, храм.

Andriy TEMCHENKO
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-3999-9459>
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor of the Department
of the Ukrainian History
of the Bohdan Khmelnytsky National University
of Cherkasy,
81, boulevard of Shevchenko, 18000, Cherkasy, Ukraine,
e-mail: temchen@ukr.net

SENSE PAIR «SOMNIA — MORTEM» IN THE MYTHOLOGICAL PICTURE OF THE SLAVONIC WORLD

Introduction. The semantic opposition «dream-death», which is interpreted in the context of the mythological ideas of the Slavs, is examined in the paper.

The purpose of the publication is to reconstruct the semantic features of the semantic pair «dream-death», which depend on specific cultural contexts — historical, mythological and social.

Research methods accumulate the means of scientific knowledge used in other Humanities, in particular in Linguistics, Philosophy, Psychology, Cultural Anthropology.

The results obtained. In the mythological picture of the Slavonic world, the «dream-death» opposition can be seen as a variant of the general semantic duality of life-death. Dreams with the dead are considered significant, which in their «structure» and «theme» resemble the mythological plots of the mythological hero's journey to the afterlife. In this aspect, dreams are interpreted as a communicative channel that transmits information hidden from the uninitiated. Unlike other transitional states, in which the message «from there» is verbal, in dreams such a connection can be visual, in some cases tactile, which involves the dreamer's automatic observance of certain rules governing the «format» of contact.

Of particular note are dreams that are interpreted as a warning of impending death or a dangerous disease. «Typical» motives are different in regulation and intensity of dreams with the participation of «messengers». Verbal or visual sessions are one-sided, i. e. the initiators of contact are representatives of «that» world. The function of «messengers» can be performed by relatives, acquaintances, imaginary people — living or dead, whose voices and images appear in a dream. In addition, dreams are considered significant, where cultural loci are visualized, which are classified in mythology as liminal.

An important factor shaping the cultural integrity of traditional society is the funeral meals or «sitting» near the deceased, during which a «new» biography of his «earthly» life was compiled.

Keywords: binary opposition, mountain, cemetery, bridge, myth, rite, deceased, messenger, burial, ritual, river, sacred, death, dream, temple.

Вступ. Орієнтація сучасної культури на матеріальному сегменті замикає її на питаннях, що стосуються виробництва і споживання. Внаслідок цього відбувається розбалансування механізму культури, де «буденне» (*profanus*) помітно преважує над іншими — не матеріальними сферами буття. Очевидно, що найбільш важливими видаються поняття, що формують смислову канву міфологічної картини світу. Йдеться про опозицію «життя-смерть», перша частина якої орієнтується на процеси «відтворення-народження-зростання»¹, а інша — асоціюється із «припиненням-завершенням» і корелюється також з уявленнями про природне (біологічне) умирання². Напевне, вивчення цієї частини дуальності вимагає інших підходів, часто експериментально не підтверджених, що зумовлює виникнення популістських напрямів, пов'язаних з профанним розумінням її глибинного смислу. Річ у тім, що розмежування світу на «цей» і «той» принципово відрізняється у традиційному й індустріальному суспільствах. Важливою рисою міфологічного світогляду є визнання умовності цього поділу, оскільки «матеріальне» трактується лише як спосіб вираження «духовного», вважається ніби його ущільненою проекцією³. Відповідний підхід певним чином пояснює ставлення до окремих проявів «того» у «цьому», наприклад сновидінь і «завмирань», а також інших станів, що можуть трактуватися як *post terminalis*, коли фізичні рефлексії частково вимикаються, а індивід споглядає навколишній світ через призму індивідуальної або персональної уяви. У цьому сенсі на особливу увагу заслуговує семантика сну, що розуміється як стан наближений до смерті, чим пояснюється походження смислової пари «*somnia-mortem*». Смислові зіставлення сну і смерті формує цілий пласт міфологічних уявлень, що залишаються актуальними до сьогодні, оскільки стосуються тих аспектів буття, які делікатно замовчуються у постіндустріальній культурі (йдеться про посмертне існуван-

ня, віщування майбутнього і зв'язок з територією *inferis mortuorum*).

Дослідження міфологічних сюжетів, що нагадують перекази осіб, які перебували у перехідних станах, або сюжети сновидінь фіксуються у працях класиків аналітичної психології К.-Г. Юнга, М.-Л. фон Франц, Г. Адлера, Е. Ноймана, Дж. Холла, К. Абрахама та ін. У сучасній антропології теми сну і смерті розглядаються у роботах: Я. Ставицької [1, с. 148—172; 2], А. Цвєткової [3], Ж. Треб'єшаніна [4, с. 853—868], В. Іванаускайте [5, с. 79—96], Р. Мосса [6], Б. Тедлок [7, с. 1—30], М. Т.-Б. Домбек [8], К. Стюарта [9, с. 75—82], Д. Еггана [10, с. 469—485].

Методи дослідження акумулюють засоби наукового пізнання, що використовуються в інших гуманітарних галузях, зокрема у лінгвістиці, філософії, психології, культурній антропології.

Основна частина. У традиційній культурі сновидіння сприймається як актуальне повідомлення, яке інформує, попереджає і запобігає. Специфіка цього повідомлення полягає у тому, що воно відбувається не з ініціативи сновидця, який залишається лише пасивним спостерігачем/слухачем, що дозволяє трактувати почуту інформацію як знакову. Семантичне поле, яке позначає процес сно-видіння (на відміну від «бачення» — від **ob-aciti*, пов'язаного з **oko*, сни «видяться» — від д.-р. *vъдати-знати*), окреслюється конкретним поняттям — сни сняться (а не ввижаються, спостерігаються, зряться і т. п.). З метою передачі смислу цього процесу в українській мові використовується безособове дієслово «снитися», що виключає застосування активного способу — буквально «снити» собі сни неможливо. Наразі відповідні форми дають змогу звертатися до дотичних смислових кліше, які ніби уточнюють або, скоріше, натякають на місце виникнення сновидінь. Очевидно, що вони так само мають відношення до певного процесу («снитися» є частиною мови, яка позначає дію, що не залежить від конкретної особи), але стосуються його локації і виражаються за допомогою прислівника «звідти» (незрозумілого і недосяжного місця), який, у свою чергу, зіставляється з указівним займенниками «там»/«той». У контексті обряду зазначені форми мають ширші значення. Наприклад, вживання прислівника «звідти» нівелює відстань і час,

¹ Звідси превалювання масової поп-культури, переважно зацикленої на тілесності, що нівелює поняття смерті як *fait accompli* («доконаного факту буття»).

² Відповідні вірування суттєво відрізняються від ставлення до смерті у «невижитому віці».

³ У традиційній культурі ужиткова річ, виготовлена майстром, ніби вважалася його матеріальною проекцією.

тому не потребує додаткових уточнень. Неозначена за своїм формулюванням фраза: «Звідки?» — «Звідти» є частиною завершеного діалогу, що нагадує сентенції з апокрифічного твору «Бесіда трьох святих» (типу: «Які три речі не мають ситості? — Око — зору, вухо — слуху, горло — смаку» [11]). Натомість займенник «той» також набуває ширших семантичних повноважень, оскільки є табуйованим найменуванням «потойбічного» і передбачає наявність антипода — «цього», тобто «відомого», «свого», «упізнаного», «видимого», а відтак «безпечного».

Однак у традиційній культурі сновидіння не обов'язково стосується когось конкретного (тобто не є його власністю), оскільки може мати відношення до колективу у цілому. Внаслідок цього виникає взаємозв'язок між «сном» (персональним психофізіологічним явищем) і «культурою» (причиною і наслідком психофізіологічної діяльності людини)⁴. Під час переказу сновидіння паралельно відбувається його цензурування культурою (підлаштування під її смислові кліше, зокрема структурування, обрізання або «творчу» обробку окремих елементів), після чого воно стає текстом. У результаті генерується зворотний зв'язок, де сновидіння може бути не лише наслідком реальних процесів (психофізичною реакцією на ті чи інші події), але виступати певним регулятором їхньої інтенсивності. Інакше кажучи, об'єктивна дійсність може бути обумовленою змістом конкретного (суб'єктивного) сновидіння, яке завантажується у підсвідомість на кшталт комп'ютерної програми, що реалізується за певних умов як ментальний (поведінковий) алгоритм.

Відповідні взаємообумовленості є досить динамічними і формують специфічну «логіку міфу» (термін Я. Голосовкера [12]), що реалізується незвичними (навіть абсурдними) для буденного сприйняття способами. Мова йде про асоціативні зв'язки (влучно названі К.-Л. Стросом «технікою бріколажу» [13, с. 161—175]), внаслідок чого утворюються багатовекторні дифузні смис-

ли, що розуміються з урахуванням певної ситуації чи контексту. Сформовані у такий спосіб ситуаційні значення цементуються у мові, віруваннях, обрядах⁵ і фіксуються переважно в етіологічних, космо-, теогонічних міфах, які описують історію походження світу, обґрунтовують різні види спорідненості по вертикалі (сакральні або демонічні контакти-опозиції «верх—низ», «світло—темрява», «день—ніч», «тепло—холод») і горизонталі (тотемні зв'язки-опозиції «перед—зад», «видиме—невидиме», «праве—ліве»).

Таким чином, міфологічне мислення оперує значно глибшими, не властивими для індустріальної культури, над-значеннями, які стосуються прихованої частини буття, інсталюваної у систему традиційних обрядів і вірувань. Сновидіння у цьому разі виконує функцію комунікативного каналу, за допомогою якого сполучаються, на перший погляд, не зіставні, навіть антагоністичні стани, зокрема встановлюється візуальний контакт із світом «незримого» і «непізнаного». У традиційній культурі «невидимість» і «прихованість» ототожнюється з потойбічним світом мертвих [14, с. 236—245]. Смисловими маркерами, що сигналізують про його присутність, виступають лімінальні об'єкти або ситуації, обрядові характеристики яких згадуються у міфологічних сюжетах одруження, подорожі, переправи, випадкової зустрічі, діалогу, засліплення-прозоріння тощо. Очевидно, що в силу об'єктивних факторів порівняти міф з індивідуальними сновидіннями не видається можливим (відповідні спроби були здійснені в аналітичній психології К.-Г. Юнгом, М.-Л. фон-Франц, Е. Нойманном, Дж. Холлом). Разом з тим, зіставляючи міфологічні перекази про смерть з народними «сонниками», спостерігається їхня схожість, що свідчить про вплив сновидень на формування сюжетів з описами «потойбічного». Найпоширеніші сюжети сновидень, які попереджують про наближення смерті, хвороби чи небезпеки, представлені у таблиці.

⁵ Історія виникнення окремих обрядів обумовлена практикою. Доречною у цьому сенсі видається притча, записана автором на Черкащині, де розповідається про свекруху, яка учила невістку варити курку. На її переконання смакові якості приготовленої страви досягаються тим, що курку необхідно розрізати на декілька частин. Насправді зв'язувалося, що у прабаби цієї самої свекрухи форма казана не дозволяла покласти тушку цілою.

⁴ На відміну від інших фольклорних жанрів, наприклад, переказів, пісень, казок, епосу, музичних п'єс, загадок, прислів'їв і т. п. традиція тлумачити сновидіння залишається актуальною до сьогодні, про що свідчать регулярні перевидання «сонників», а також активна діяльність численних екстрасенсів і психоаналітиків.

Кличуть або запрошують до себе покійні родичі	Чутно невідомий «голос», який повідомляє про факт смерті	Новину про смерть повідомляє «сусід» або випадковий свідок, якому «доручено» виконати місію посередника
Будівництво «будиночка» (домовини?)	Видіння мосту	Вродливий молодий чоловік або дівчина «у білому»
Церква, кладовище, як лімінальна територія	Переправа через ріку на човні або вбхід (пор. з античними Лета чи Стіксом)	Природна перепона: ліс, гора, туман.

Відтворення міфологічних значень сновидних сюжетів із семантикою «потойбічного» можливе за умови реконструкції дотичних обрядових дій, пов'язаних з вербальним маркуванням території (гуканням) і її культурним освоєнням (будівництвом і подорожжю). У традиційних віруваннях голосу надавали важливого значення, а варіації його тембру, гучності і сили мали знаковий характер [5, с. 31—37]. Семантика звукового «освоєння» території за допомогою «гукання» ґрунтується на пізнанні невидимого об'єкта шляхом називання його «умовним» (загальним) «іменем» типу «гей», «агу», «ого» тощо. Подібні конструкції цікаві тим, що у контексті обряду вони виконують функцію дублера буденної мови і використовуються тоді, коли її застосування є небезпечним, оскільки стосується «чужої» території (тобто доцільним є запровадження обрядової/«захищеної» мови): «У дванадцять часов ночі вийти на поріг з дитиною в руках і три рази кричати: “Лесовіе дзеди і баби, ого! Баба-яга, угу, угу, угу! Беріце крікси і несіце в лес, а моєй Каце сон прінесіте”» [16, № 49]. Можливо, що за допомогою відповідних форм «налагоджуються» обрядові контакти з тотемом: «Борú, о борú, я до тебе говорú. Дубочок, браточок, постватаємося, побратаємося» [16, № 35]. Існує також думка, що «гий», «гей», «гой» можуть виконувати функцію звукових оберегів для відлякування нечистого духа: «Непотрібний, навiжений, гий, гий на тебе!» [17, с. 98]; «Hoј, suchoty, mezi ploty, abyste nikomu neškodily» [16, № 160]. Можливо, що з цими вигуками пов'язані деривативи типу: укр. гоїти — «заживлювати»; дотичне до д.-р. изгоити — «вигнати»; д.-р. гои — «мир», лит. гуїти — «одужувати» [18, с. 542]; болг. гоа — «відгодовувати»; словен. гоїти, чеськ. гоїти — «лікувати»; польськ. гоїє — «зцілю-

вати» [19, с. 427]. Схожими за семантикою є обрядові гейкання в календарній і весільній обрядовості, а також укр. приказки на кшталт: «Нема гоа в голові» = «Нема царка в голові» [20, с. 293].

Ефект «гукання» як гучного звукового сигналу (від *gukati — «видавати сильні, різкі звуки, шуми» [21, с. 190]) виникає внаслідок звільнення потужного струменя повітря, що асоціюється в цьому контексті з «подихом життя (пор.: гукар — «самець свині», гука́тися — «паруватися» [22, с. 337]). Сила голосу, а відтак можливості його господаря, вимірюється відстанню, куди він сягає. Звідси міфологія «молодецького» посвисту, який демонструє силу і звитягу воїна, або звуків весільного поїзда, що ніби моделює «крик життя» породіллі і новонародженого немовляти. Маркування території за допомогою голосу передбачає опосередковану владу над тими, хто його чує, що дозволяє у такий спосіб відмежувати «своє» від «чужого» і «ворожого». Фонетична організація «гукання» зумовлена природними закономірностями мовлення (голосний → приголосний → голосний або приголосний → голосний → приголосний), що зумовлює виникнення звукових кліше на кшталт «гей», «агу», «ого». У певних контекстах вони можуть розцінюватися як умовні імена незримих об'єктів, називання яких передбачає їхнє освоєння або підкорення⁶. У цьому разі стають зрозумілими окремі табу на

⁶ У міфології знання імені об'єкта асоціювалося з його пізнанням, а відтак і підкоренням, з чим пов'язаний звичай називати подвійними іменами — явним і таємним, яке вважалося осередком життєвої сили. У Святому Письмі Адам називає живих істот: «І з землі Господь Бог зліпив усіх тварин, що в полі, і всіх птахів, що в небі. Тоді Він привів їх до чоловіка, щоб дізнатися, як той назве їх. І так як чоловік називав кожну живу істоту, таке й було її ім'я» (Буття 2:19).

озвучення «заборонених» імен, що належать «темній» (невидимій) стороні буття — перевозданному злу і смерті⁷. З іншого боку, «гукання» нагадує своєрідну «розвідку» звуком (на кшталт ехолота), який має інші характеристики, ніж зір, оскільки «фільтрує» «чужих» в межах невидимості (тій частині буття, що межує з потойбічним). Вербальне «промацування» території, де ключове питання вимагає правильної відповіді (на кшталт: «хто тут» — «свої») властиве мисливцям і воїнам — особам, чия діяльність дотична до смерті, які у такий спосіб визначають напрям дії і маркують безпечну територію.

З погляду міфології найбільш містичними є зворотні звукові контакти «звідти», що зумовлено парадоксальністю ситуації, оскільки «той» світ позбавлений ознак, властивих «живим», тобто є «німим», «глухим» і «сліпим». У зв'язку з цим, вербальна звертання «мертвого» до «живого» (озвучення беззвучного) сприймається як вимушена дія, спровокована неординарною ситуацією — неправильною, з погляду традиційної моралі, поведінкою особи чи спробою попередити її про раптову небезпеку. У зв'язку з цим логічним видається той факт, що вербальні контакти «мертвого» відбуваються під час сну — стану тимчасової «німоти», «глухоти» і «сліпоти» «живого». Звідси семантика сновидінь, в яких чути «голос» (який зве чи повідомляє інформацію), що ідентифікується (часто це родичі першої лінії — батьки і діти) або є невідомим. У міфології мортальності упізнання мертвим імені «живого» свідчить про те, що покійник його хоча не «бачить», але «чує», а відтак сприймає його як «свого» («живий» перестає бути «чужим»).

Крім сновидінь, які сприймаються як сеанси «екстреного» зв'язку, цікавим видається ставлення до індивідуальних слухових галюцинацій у стані бадьорості, що трактуються як інтерв'ювативні втручання «потойбічного». У результаті таких нападів, які вважаються інвазійними, традиція виставляє систему захистів і заборон, що унеможливають відповідні контакти. Наприклад, коли «вчувається», що гукають по імені, особливо двічі⁸, не варто оберта-

тися, тобто реагувати на «кликання» смерті (Центральна Україна). Небезпека могла нівелюватися шляхом ігнорування (заборона обзиватися) або за допомогою виконання апотропейних (плювання, хрещення, читання молитви) і запобіжних дій (проколівання шпилькою/голкою як імітації ритуального закривання-захисту)⁹. У цьому разі мортальне проявляється нехарактерним чином — за допомогою голосу, що трактується як *demonic obsession*¹⁰.

У цьому контексті цікавою видається семантика «кликання». Йдеться про звуки, слова або фрази, які спонтанно відтворюються «живими» і можуть «накликати» нещастя (порушення зв'язного мовлення виступає ознакою потойбічного/демонічного або розцінюється як повернення до первинного/«тваринного» стану). У традиційній культурі така поведінка вважається небезпечною і пояснюється спільністю емоційного сприйняття дійсності, що сприяє формуванню певного мікроклімату, де легко поширюються деструктивні психічні стани. Причинами порушення емоційної рівноваги можуть бути: надмірне нервово збудження, істерія, недотримання загальноствановлених правил поведінки, нівелювання обрядових заборон, інцест тощо. О. Сидоров з цього приводу зазначає: «Людина, яка вийшла з рівноваги, є джерелом або причиною хвороби по відношенню до оточуючих. Так, достатньо висловити подив, захоплення, заздрість і т. п. з приводу, наприклад, краси тієї чи іншої людини, щоб людина, про яку йде мова, насправді захворіла і так специфічно, що жодними звичайними медикаментами подолати цю хворобу <...> неможливо» [23, с. 139]. Звідси походження «голосових» табу¹¹, а також за-

⁷ Звідси підсвідоме прагнення змінити ім'я демона зла, наприклад, Путіна, надавши йому саркастичного або навмисне принизливого змісту.

⁸ Відповідна прикмета зіставляється із сучасним звичаєм «жертвувати» покійнику парну кількість квітів.

⁹ В однієї дівчини помер дід. Невдовзі після похорон вона почула звук його машини і намагалася виглянути з вікна, але баба її не пустила, оскільки подібний випадок уже був у їхньому селі. Зокрема жінку покликав покійний чоловік і вона невдовзі загинула (Записано: с. Яблунівка, Корсунь-Шевченківського р-ну. Черкаської обл.).

¹⁰ Походження «голосу» може бути симптомом психічних патологій і травм (наприклад, шизофренії), або результатом самонавіювання, тому стосується переважно лімінальних станів [24, с. 411—415].

¹¹ У цьому контексті доречним видається порівняння з т. зв. «кликунами» або «біснுவатими» — особами, які страждають на дисоціативні або істеричні психічні розлади, видають хаотичні звуки або незв'язні фрази, що розцінюються як призивання «потойбічного». Присутність таких осіб могло викликати своєрідні епідемії, коли в ме-

борони «не до місця» озвучувати-називати імена потойбічних істот. Натомість в обрядовому просторі звернення до «потойбічного» реалізується як поховальне «голосіння» — демонстративного ритуального плачу, що протиставляється беззвучній «німій» тиші «того» світу.

Сприйняття дійсності за допомогою слуху передбачає наявність звуку, потужність і тональність якого визначає його культурні функції. Таким чином утворюється семантична пара «слух-звук» і її смислові варіації, зокрема ті, що стосуються звуку. В обрядових текстах простежується градація понять: «уста» → «рот» → «паща». «Уста» асоціюються з процесом ствердження життя засобом Слова, що пояснює вживання цього поняття стосовно святих, які «глаголять», тобто уста-ткують зрушене хворобою тіло. Звідси можливі паралелі «уста/узда», де стримування голосом асоціюється з механічно-силовим обмеженням «хижого» і некерованого. Продукування обрядового установлення реалізується в обрядовому співі, що супроводжує священні дії або є засобом звертання до сакральних покровителів. Міфологічна семантика «рота» стосується території «буденного». З погляду обряду важливим є час і місце його закриття чи відкриття, що визначає семантику дозволів, заборон і апотропейних дій (наприклад, хрещення при позіханні, набиранні води у роту порожнину, обітницю мовчання тощо). Нерегламентоване розкриття «рота» перетворює його на пащу, а слова на «уроки» — *rekti, пов'язане з чергуванням д.-р. «рок → речь → рачить → рычать» [25, с. 465] і демонструє ієрархічне сприйняття мови від божественного (рок) до людського (д.-р. р'чъ), буденного (рачити/говорити) і тваринного (рикати).

Смислова варіативність пари «слух-звук» зумовлена багатофункціональністю голосу, а відтак і слуху. На відміні від цього зір має інші ознаки і характеризується загальновідомим: «краще один раз побачити, ніж сто разів почути». У зв'язку з цим по іншому трактуються сновидіння, в яких відбуваються візуальні контакти з т. зв. «посланцями»,

що з'являються під виглядом знайомих (наприклад, сусідів, колег), випадкових осіб чи уявних персонажів — юнака (дівчини) «у білому» («безтілесному» савані ?). Спільною рисою подібних сюжетів є те, що «посланці» не перебувають у кровноспоріднених зв'язках із сновидцем, що відповідає логіці поховального обряду (родич не має торкатися тіла покійного). Фактор несподіваної зустрічі є сюжетоутворюючим для окремих казок, де «цар» (animus/сновидець ?) віддає випадковому стрічному (пов'язаного з територією потойбічного — водянику, лісовику), те, чого він не знає у своєму царстві, але яке насправді виявляється найціннішим для нього (життя ?)¹².

Типовими сновидіннями, що розцінюються як видіння можливої смерті, є сни про будівництво, значення яких залежить від форми, матеріалу і розмірів уявної споруди. Очевидно, що походження відповідних сюжетів пов'язане з колективною пам'яттю, а саме обрядовою практикою зводити «могили», «домовини» і склепи. Поховальні споруди є артефактами культури, які у буквальному сенсі сприймаються як посмертне житло. В окремих контекстах можуть розглядатися як «капсули часу», що активуються під час «другого пришествя» («страшного суду») ¹³. У зв'язку з цим існують правила, що регламентують покладання покійника — без перекручень, орієнтованого на схід, у випростаному стані, обличчям догори — саме це має забезпечити збереження його цілісності. Механічним способом правильного розташування покійника є розміри і форма «домовини», що повторює конфігурації нерухомого тіла ¹⁴. Аналогічне значення має казкова хатинка Яги, розміри якої дозволяли горизонтальне розташування тіла, що пояснює також відсутність вікон, функцію яких

¹² У казці «Морський цар і Василиса Премудра» цар має віддати новонародженого сина.

¹³ «Сам бо Господь із наказом, при голосі Архангела та при Божій трубі зійде з Неба, і перше воскреснуть умерші в Христі, потім ми, що живимо і зостались, будемо схоплені разом із ними на хмарах на зустріч Господню на повітрі, і так завжди будемо з Господом» (1 Солунян 4:16, 17).

¹⁴ З тіла покійника «знімали» мірку, за якою виготовляли «персональну» домовину. У зв'язку з цим існували зворотні звичаї, виконання яких спрямовувалися на псування «живого». Зокрема особа, з якої була знята мірка, протягом сорока днів хворіла, а потім помирала. Натомість така смерть межує із семантикою будівельної жертви, душа якої ставала покровителькою житла [28, с. 61—63].

жах спільної соціальної групи могли виникнути однотипні психічні збої «різного ступеня тяжкості, що супроводжуються незвичною, часто девіантною поведінкою» [26, с. 1—17] і проявляються як гіпотимія, клінічна лікантропія, колективні галюцинації тощо. Дотичні процеси спостерігаються у нав'язливій пропаганді РФ.

виконує «віко» — закривання і «печатання» якого остаточно припиняє зв'язок із зовнішнім — «білим» світом. З цього приводу В. Пропп зазначав: «Яга <...> лежить на печі, або на лаві, або на підлозі. Далі вона займає собою всю хату. “Попереду голова, в одному кутку нога, в іншому — інша”. “На печі лежить баба-яга, кістяна нога <...> ніс у стелю вріс”. Але як розуміти “ніс у стелю вріс”. І чому. яга займає усю хату? Адже її не описують і не згадують як велетня. І, отже, не вона велика, а хатинка мала. Яга нагадує собою труп, труп у тісній труні або у спеціальній кліті, де ховають чи залишають помирати» [27]. Звідси використання демінутивів, що у цьому разі виконують функцію апотропеїв, оскільки вербальне зменшення параметрів нівелює небезпечний імпульс «того» світу, що випромінюється з відповідних («мертвих») предметів і образів. Магічне застосування цього принципу (зменшення → знищення) фіксується у лікувальних текстах: «Средзі поля стаць грушка, под тей грушкою кравацька стоиць. На тей *кравацьці* бабка лежиць. Она не умеє ні шиць, ні беліць, ні читаць, ні пісаць, только от Ганніннаго звіху угавараць» [16, № 389]. Очевидно, що розміщення «бабки» нагадує нерухоме розташування мерця («упокоєного-усопшого»), до якого звертаються з проханням «умертвити» (з-нерухомити) біль.

У міфології індоєвропейців світ є дуальним, а його поділ проектується на усі сфери буття, в т. ч. на час і простір. Відповідно життя мислиться як подорож «звідси» → «туди» (з минулого у майбутнє), а елементи земного ландшафту уявляються проєкціями цього поділу або символами межі. У цьому контексті цікавим видається мотив переправи через водну перепону, глибинна семантика якої пов'язана з правдою історією і релігійною містикю. Зокрема після танення льодовика територія Східної і Центральної Європи була затоплена водою, що спонукало до винайдення засобів для переправи — човна і мосту. Рудименти архаїчних вірувань про вселенський потоп залишилися у замовляннях і колядках: «На синьому морі стояв острів, на тому острові була берега» [29, с. 10]; «Посеред поля стоїть гоголя, / <...> А на тій гоголі й утінка сидить» [30, с. 237—238]. Напевне, водні перепони були природною межею для окремих родів, «за водою» (мається на увазі «вниз» і «тому» березі) могли ховати також небіжчиків. Можливо, з цим пов'язаний поділ на «цей-

той» (як варіант «правий-лівий»), що пояснюється візуальним сприйняттям протилежного («того») берега, як «чужого», навіть «ворожого». Рудименти давніх вірувань фіксуються у народних сонниках¹⁵ і фольклорі. Номінативом міфічної ріки, що розділяє два світи, виступає Дунай (пор.: «Як пішов на Дунай — та й додому не думай»), води якого асоціюються з казковою «мертвою» водою. В українців «мертва» вода Дунаю виконує функцію своєрідної анестезії, яка тамує біль: «Матір Божа <...> сі переполохи одбирала, на Дунай на море зсилала» [31, с. 63]), і протиставляється «живому» Йордану. Схожі видіння, що трактуються як водна перепона (ріка, озеро, туман, синя стрічка) зустрічаються в описах пост-мортальних станів тих, хто пережив клінічну смерть [32]¹⁶.

Рудименти давніх міфів про розташування місця пращурів на протилежному, «тому» боці простежуються також у сюжетах про «калиновий міст» і ріку «смородину». У казках на «калиновому мості» відбувається двобій сонячного героя із силами темряви. Етимологія поняття свідчить про дотичність цього образу з обрядами кремації: калити — «нагрівати», лат. caleō, -ēre — «бути гарячим», calor, -ōris — «тепло, жар» [33, с. 168—169], можливий зв'язок з околїти — «померти». Іншою версією може бути спорідненість дієслова «калити» з назвою куща каліни, природні властивості якої (легкість і крихкість) передбачає переправу лише безтілесним персонажам (пращурам і сакральним помічникам). Ріка «смородина» слугує межею, яка розділяє людей від світу мертвих, на що указує походження цього слова: смородина > сморід > с + мор від *mog- / *mer- — буквально «*смерть*». У лікувальних текстах на «калиновому» мосту відбувається виготовлення ододенної сорочки як аналогу «нового», «захищеного» тіла: «Через каліновий мост шлі трі дзевіци, все трі

¹⁵ «Коли присниться мертва людини по одну сторону річки, а жива по другу, то жива помре чи захворіє» (Записано: с. Яблунівка, Корсунь-Шевченківського р-ну, Черкаської обл.).

¹⁶ «В окремих випадках пацієнти розповідали про свій передсмертний досвід, коли вони наближалися до чогось такого, що можна було б назвати кордоном або якоюсь межею. У різних свідченнях відповідне явище сприймається по-різному: як водний простір простору, сірий туман, двері, огорожа, що тягнеться через поле, або просто лінія» [32].

сестриці, одна та, што Хрісту сорочку шила, а третья урокі говорила, одмовляла, уговарала» [16, № 258]. Звідси знаковість образу ріки і мосту у сновидіннях. Наприклад, чиста, «спокійна» вода символізує достаток і здоров'я, натомість стрімка, а відтак мутна течія ріки сниться до неприємностей — пліток, скандалів, і, навіть, смерті.

Відповідні асоціації мають історичний підтекст. Порівняльно-етимологічний аналіз свідчить про спорідненість понять «раю» і «ріки»: *гаїъ зіставляється з *гоїъ/*гѣка, де гаїъ є похідним від *гоїъ і позначає поняття, пов'язане з течією ріки, типу «зарічний». Переправлення через водний потік тіл покійників має буквально прочитання і розуміється як спосіб потрапити до «раю». Рудименти подібних звичаїв збереглися у білорусів, які наступного дня після похорон робили кладку через вологе місце або перекидали імітований місток, виготовлений з дерев'яного стовбура, на якому вирізали ім'я покійної, після чого відбувалися поминки [34, с. 267]. Звідси походження звичаю ховати у човнах (варіант опозиції «вогонь-вода» / «*krada-*гѣка»). У такому разі покійників називали табуйованими *павъ чи *павъѣ. Можливо це стосувалося не лише покійних, але й немічних і невеликовно хворих, яких переpravляли на протилежний берег¹⁷, що підтверджує знакове ставлення до сліпих і калік у традиційній культурі (пор. з чеськ. *upaviti* — «убити, уморити») ¹⁸. Цікавими є висновки О. Трубачова, який порівнює слов. *навъ* — «мертвий» з д.-гр. *ναυς*, лат. *navis* — «корабель» (пор. з образом перевізника Харона). Учений цитує Е. Поломе, який вважає і.-є. форми *пāυ-s — «корабель, човен» і *пāυ-s — «мертвий» синонімами, що буквально позначають «похованого в човні». Звідси гр. *ναός* — «храм», фр. *nef* — «корабель» = *nef d'église* — «церковний неф»; лат. *navis* — «корабель, коли храм — «дім мертвих» (**choгѣ > храмъ / хоромъ* — «дім»), то *пāυ-s — «корабель мертвих» [35, с. 173—174]. Відповідні гіпотези підтверджуються тим, що звичайний човен позначали іншим словом і.-є. *ріоціот — «вантажне судно»,

гр. *πλοτον* — «транспортне або торгівельне судно». На побутовому рівні давні смисли, пов'язані з потойбічним, трансформуються у значення, що асоціюються з негативною інформацією вербального характеру, яка сприймається на слух (пор.: піти за водою — «утопитися»). Звідси асоціативні зіставлення д.-р. *рѣка-рѣчь* — «ректи, нарікати», рос. *речь* (хоча *ректи* є похідним від і.-є. кореня **ge-*, а *ріка* — від і.-є. **gei* — «текти» — «рій, ринути-ся»). Традиція ховати «за водою» (звідси негативна семантика цього виразу) відповідає загальному міфологічному значенню води як початку і завершення життя. Культурним еквівалентом природної *aquae vitae* (родових вод) є купіль, в якій змивають ознаки «тілесного» (відбувається перехід з «природного» в «культурне»), і водне хрещення, яке стверджує Боже начало. Після смерті тіло покійного обмивають, а *aqua mortis* виливають у «нечисті» місця. У давні часи існував звичай поховання у човні, розповсюджений серед багатьох індоєвропейських народів (зокрема північних [36]), який забезпечував зв'язок двох світів [37]. Рудименти цього звичаю дійшли в українських колядках про «мертву» воду Дунаю: «Скинъмо сі, братъї, по золотому, / По золотому, по червоному, / Та купимо си золотий човен, / Золотий човен, срібне й весельце, / Та пустимо сі крайом Дунайом» [38, с. 92]. Можливо звідси «судно» у значенні «суд»: прасл. **sođь* — «посудина», «щось складене» зіставляється з «суд», первісне значення якого, за однією з гіпотез, асоціюється з дієсловом «збиратися» [39, с. 467] ¹⁹. Отже, семантика подорожі на «той» берег буквально ототожнюється з останньою переправою на «той» світ. Напевне архаїчні міфологеми закарбувалися у колективній пам'яті і можуть проявлятися у снах і клінічних станах, про що зазначав Р. Моуді «Я пам'ятаю, як я опинилася на кораблі або невеликому човні, що перепливає на інший берег великого водного простору, а на тому березі я бачила усіх, кого любила у своєму житті, — мою матір, батька, сестер та інших людей. Мені здавалося, що вони манили до себе,

¹⁷ В архаїчних суспільствах практикували ізоляцію інфікованих (Левит 13).

¹⁸ У цьому контексті по іншому сприймається євангельський сюжет переправи Ісуса Христа на протилежний берег Генісаретського озера, де він зцілював біснுவатого (Луки 8:26-39).

¹⁹ Незважаючи на те, що етимологія лексики «човен» є доведеною: праслов. **сѣлпъ*/**кѣлпъ* виводиться з пра-і.-є. **kilmos*, похідного від *(s)kel-, *(s)kol — «рубати», «довбати» [40, с. 337—338], помітною залишається схожість д.-р. *челнъ*, *челонъ*, *чълнъ* з д.-р. *чело*, *человекъ* або *член* — псл. **čelпъ* — «член».

і в той же час я казала собі: «Ні, я не готова приєднатися до вас. Я не хочу вмирати, я ще не готова» [32]. Архаїчні сюжети переправи фіксуються у традиційній обрядовій практиці. Дівчата, які досягли пубертатного віку, ворожили на майбутнє заміжжя. Зокрема вони моделювали переправу, виготовляючи невеликий місточок у вигляді цурки, перекинутої через умовну водойму — мисочку або кухлик з водою. Предметна інсталяція ситуації «переходу» мала викликати відповідний сон, в якому дівчина мала розпізнати майбутнього нареченого²⁰. Заміжжя передбачає кардинальну зміну фізичного і соціального статусу, тому може розглядатися в межах опозиції «умирання-народження», що підтверджується смисловими паралелями між весільним і поховальним обрядами (наявність обмивання, перевдягання, ритуального голосіння, перев'язування учасників процесії тощо).

Міфологічна семантика ріки як межі, що розділяє світ (в плані онтології на «цей» і «той», «видиме-невидиме», «світле-темне», у сенсі гносеології на «минуле-майбутнє», «матеріальне-не-матеріальне») проектує дотичні значення про воду. Зокрема у народних віруваннях покійник сниться до дощу; видіння крові (тілесної вологи) є знаком можливої смерті когось із близьких (записано: с. Леськи, Черкаський р-н, Черкаська обл.); віщі сновидіння збуваються за відсутності дощу, який буквально «змиває» сон (записано: с. Бубнівська Слобідка, Золотоніського р-ну, Черкаської обл.)²¹; негативною прикметою вважається несумісне на перший погляд атмосферне явище, коли одночасно іде рясний дощ і світить сонце (записано: с. Петрівка-Попівка, Лисянського р-ну, Черкаської обл.)²². В аналітичній психології видіння води трактується як сигнал екзистенціальних змін у психіці індивіда, завершення певного циклу і перехід на інший рівень світосприйняття.

²⁰ Існували інші способи моделювання стану переходу. Дівчина, яка хотіла побачити судженого, клала під подушку над'їдений кусень хліба, у результаті чого уві сні має з'явитися парубок. Аналогічні вірування мають міфологічну історію, фактично повторюючи елементи обряду сватання, коли хліб був знаком згоди на шлюб.

²¹ Пор. з міфологічною р. Лета.

²² Невипадково в українців це явище називають «сліпий дощ», що асоціюється із семантикою «засліпленого» потойбічного.

Аналізуючи польові записи, помічається сюжетна типовість сновидінь з покійниками, що може пояснюватися властивістю колективної пам'яті, яка сягає праісторичних часів, проявляючись у сновидіннях і фрагментуючись в обрядах і міфах. На відміну від consumer culture, де життя людини орієнтується на безперервному накопиченню матеріального, а смерть мислиться як раптове завершення цього процесу, у традиційній культурі культивуються інші принципи. Існування індивіда підпорядковується загальним інтересам, а його смерть є результатом життя, яке не завершується, а переходить в інший вимір. Ізоляція «мертвого» обумовлена емпіричним досвідом і пояснюється очевидними загрозами, пов'язаними з розповсюдженням смертельних інфекцій. У міфології існує виважена паритетність між «цим» і «тим», тому вважається, що «живі» так само є небезпечними для «мертвих», які пильно охороняють недоторканість межі, що розділяє два світи (пор. з твором Г. Квітки-Основ'яненка «Мертвецький Великдень»). Можливо, до цього мають відношення обрядові заборони «ворушити кістки» покійних, згадувати їхні недоліки, використовувати деревину з кладовища, а також сюжети сновидінь з покійниками, які, власне, є ініціаторами контактів з «живими». За логікою жанру небіжчик встановлює «регламент» сновидіння, зокрема тривалість, дистанцію і дислокацію. Його «поведінка» при цьому завжди нейтральна — він не сміється і не плаче, як «живі»²³, тактильні зв'язки з ним відсутні, а спосіб спілкування обмежується повідомленням у формі короткого монологу або візуального контакту. Інакше кажучи, комунікація з «потойбічним» суттєво відрізняється від спілкування «наживо», оскільки нівелює дуальні опозиції, пов'язані з емоційним сприйняттям світу.

У цьому разі протиставлення «того» і «цього» набуває іншого контексту, оскільки зазначена подвійність не спричиняє конфлікт і виглядає як пропорція, що взаємодоповнює сама себе. Відповідні судження зустрічаються в аналітичній психології, де сон про смерть може свідчити про завершення певного етапу і спонукати до внутрішніх трансформацій, що з часом реалізуються у тих чи інших подіях. У процесі індивідуалізації сні з покійниками указують на активізацію внутрішнього «я» (самості), тому образ

²³ Під час трактування сновидіння емоційні стани радості і смутку мають зворотно-пропорційні значення.

небіжчика може трактуватися як «тінь» сновидця або позначати його приховану (нереалізовану) сторону²⁴. Пропорційне сприйняття світу пояснює також, чому окремі образи сновидіння можуть трактуватися навпаки, тобто описи потойбічного ніби дублюють «цей» світ у зворотному плані. Наприклад, відбувається заміна «чорного» на «біле», «високого» на «низьке», «молодого» на «старе», «чистого» на «брудне» і т. д., що складає паралельну систему міфологічних значень. Інакше кажучи, здійснюється спроба опису «потойбічного» за допомогою адаптованої для «живих» системи координат, де наявність того чи іншого образу передбачає існування його антиподу (у смисловому сенсі нагадує третій закон Ньютона). Наприклад, гора на поверхні землі відповідає заглибленню у потойбічному світі (так влаштовані традиційні поховання), крона дерева сприймається як його корінь (у міфології індоєвропейців антидрево: «На острові на Кургані стоїть біла беріза, вниз вервами, верх кореннями» [41, с. 22]). Можливо, звідси пояснення дивних, на перший погляд звичай, зокрема повертатися з кладовища задом наперед [42, с. 504]²⁵. Аналогічні значення проєктуються на культурний контент. Наприклад, наявність будинку для «живих» передбачає існування «житла» для «мертвих» (домовини — пр.-слов. *domъ).

Сновидіння з покійними можуть мати інші значення. У традиційній культурі у такий спосіб підтверджується зв'язок поколінь, важливість якого зумовлена вірою у те, що «свої» пращури а ргіогі володіють таємними знаннями, які можуть передавати уві сні: «[Моя мати уже мертва навчила мене заговарівати], опріснілася, навчила заговарівати: «Огонь гариць, кроў гариць, огонь заціхає, кроў заціхає» [16, № 309]]. За логікою міфу вони також «бачать» і «чують», але їхній «зір» і «слух» діють в іншому діапазоні, схожому на стан сновидця (що пояснює можливість таких контактів). Відповідні уявлення можуть ґрунтуватися на спостереженнях за реакцією раптово розбудженої людини, яка тимчасово втрачає орієнтацію у часі і просторі, ніби пере-

буваючи в іншому вимірі²⁶. Південні слов'яни пояснювали це тим, що душа під час сну виходить з тіла, з'єднуючись з ним невидимою «срібною» ниточкою. Внаслідок її обриву у тіло може вселитися «чужа» («приплакана», «не вижита») душа [44, с. 162—167]. Таким чином намагалися пояснити походження різноманітних психічних патологій, як от: шизофренію, маячіння і соматоформні розлади, роздвоєння особистості (феномен «дводушників»), афективні стани («причинні») тощо.

У цьому сенсі цікавою видається міфологія дзеркала, яке в ситуації лімінальності має бути закритим. Звідси пояснення, чому його завішують на похоронах і уникають спати напроти свого відображення. Можливо, що візуальна пропорція людини сприймалася як її тимчасовий двійник, на якого можна впливати за допомогою магії, а відтак маніпулювати його «господарем». Вважалося також, що дзеркало становить своєрідне «вікно», крізь яке стає можливою комунікація з «тим» світом. Відповідні властивості дзеркала використовували під час ворожіння або виконання магичного ритуалу «викликання пікової дами»²⁷.

²⁶ Зненацька розбуджена особа певний час залишається «вимкненою» від зовнішніх впливів. Складається враження, що її тіло рухається спонтанно, внаслідок чого поведінка виглядає дивною. Відповідні ситуації нагадують біблійні описи воскресіння мертвих, які ніби продовжують блукати лабіринтами потойбіччя: «І, взявши дівчину за руку, каже їй: «таліфа, кумі», що значить: дівчино, тобі кажу, встань. В ту ж мить дівчина встала і почала ходити» (Марка 5:41—42); «Ісус підійшов до ноші, торкнувся їх, і ті, що несли ноші, зупинились. Тоді він промовив: «Юначе, кажу тобі: встань!» Померлий сів та почав говорити, а Ісус віддав його матері» (Луки 7:12—16), «Він скричав гучним голосом: Лазарю, вийди сюди! І вийшов померлий, по руках і ногах обв'язаний пасами, а обличчя у нього було перев'язане хусткою ... Ісус каже до них: Розв'яжіть його та й пустіть, щоб ходив» (Іоанна 11: 43—44), а також 3 Царств 17:17—24; 4 Царств 4:32—37; 13: 20-21; Діяння 9:36—41; 20:9—12).

²⁷ Актуальними у цьому плані видаються заборони «кривлятися» перед дзеркалом, тобто навмисно спотворювати дійсність; показувати своє відображення дитині до одного року, «бо не буде довго говорити». За логікою міфу дитина цього віку частково ще залишається представником «того» світу, тому може побачити «інших», у результаті чого її розвиток гальмується. Відповідні заборони зіставляються з табу стригти нігті і зрізати волосся з моменту народження до одного року, що «позбавляє» первинну твердість тіла дитини у період її найінтенсивнішого розвитку [48, с. 157—165].

²⁴ У трансперсональній психології аналогічні сюжети трактуються як відповідь підсвідомого на внутрішні проблеми сновидця.

²⁵ Згідно з дослідженнями західних учених в усіх рослинах співвідношення маси наземної частини і маси кореневої системи є приблизно однаковим [43, с. 63—66].

У міфології дзеркало виконує також функцію своєрідного «банку даних», де зберігаються усі відбиті у ньому образи, які за певних обставин можуть активуватися. Відповідні властивості були обіграні у казковому фільмі «Королівство кривих дзеркал», в якому демонструється приховане життя віддзеркалених двійників. Схожого значення набуває вікно, яке обрамлюють хрестовидними рушниками — оберегами від «недоброго» людського або місячного ока, сяйво якого негативно впливає на сон (пор. із «сновидами»). У міфології українців відповідний зв'язок пояснюється перебуванням місяця у потойбічному світі (напевне під час затемнення, останньої/невидимої фази): «“Місяцю, місяцю, де ти був?” — “За морями, за лісами. Там, де мертві лежать”» [45, с. 13].

Особливо важливими вважаються сні упродовж першого року після смерті. Сновидний образ покійного може відрізнитися від того, яким він був наприкінці життя, тобто виглядати молодшим, з іншими рисами обличчя, без тілесних вад, що пояснюється особливостями уяви і властивостями довготривалої пам'яті сновидця. Іноді смерть нівелює прижиттєві патології тіла, що є опосередкованим поясненням, чому мертвому тілу надавали значення своєрідного еталону (у XIX—XX ст. існував звичай посмертної фотографії [46]). Зокрема особи, які страждали на кіфоз, сколіоз, гіпертрофію суглобів, після смерті виглядають випростаними (пор.: «Горбатого могила вирівняє»). У цьому разі сон сприймається не стільки як прикмета (наприклад, на зміну погоди), скільки як комунікативний канал, особливо, коли стосується шлюбних пар або кровноспоріднених зв'язків. У фольклорі посмертні контакти подружньої пари відбулися у переказах про «надуманого чоловіка» [47, с. 25—35]. «Стосунки» дочки і покійної матері фіксуються у казкових образах чарівної феї («Крошечка-Хаврошечка», «Попелюшка»²⁸, дерева або тварини, що є відголосами історичних реалій повторного шлюбу батька або переходу нареченої у рід чоловіка (сміслові опозиції «матір-дочка», «мачуха-падчерка»)²⁹. Натомість відсут-

ність посмертних зв'язків насторожує носія традиційної культури, що свідчить про «відмову» пращурів «мати справу» з нащадками. Відповідні показники стосуються конкретного порушника встановлених норм і можуть указувати на його «гріховність» і

від Н.М. Седньової, 1957 р. н.: «Це трапилося восени 2004 року, коли звичайною жовтневою ніччю мені приснився дивний сон про те що лунає телефонний дзвінок і в трубці — чую тріскіт та шум та мамин голос здалеку «Доню, Доброї ночі! У мене дуже ноги змерзли, передай мені носки, тільки теплі, разом з тіткою Марією». Я відповіла: «Добре, передам», і почула знову той самий тріскіт, після чого настала тиша, і я раптово прокинулася. Мій чоловік Михайло зранку спитав у мене: «Що за ідіот, дзвонив вночі?» Після чого я зрозуміла, що це мені не наснилося. Стала аналізувати, мама померла два роки тому, звуки у телефонній трубці були такі, наче за їх часів, коли моя мама була молодою і зв'язок був неякісний. Але голос був дійсно мамин, у цьому я на сто відсотків була впевнена. Тітка Марія мамина давня подруга, вони товаришували ще зі школи. І що було найдивніше, те що я бачила її пару днів тому веселою, здоровою та життєрадісною. Після цього я дійсно зрозуміла, що дзвінок дійсно був, і це була моя мати. Наступного дня провідала тітку Марію почувала вона себе добре, але через тиждень я дізналася, що вона померла. Згадавши нічний дзвінок, я пішла на ринок і купила теплі шерстяні носки і пішла до родичів тітки Марії пояснила всю ситуацію, що трапилася зі мною парюю днів тому і поклала у гроб до неї ці носки. Після дев'ятих уночі знову лунає дивний дзвінок і знову матусі голос: «Доню, я ж тебе прислала носки з козиного пуху, вони м'якші. Ну, добре, із собою візьмеш. Папа тобі вже хату збудував, чекає». Добре, що тієї ночі я була не сама дома, оскільки мій стан був на грані зриву. Річ у тім, що мій батько також помер, приблизно двадцять років тому. За цей час мені батько дуже часто снився, коли щось змінювалося у моєму житті. Мама снилася рідко, але коли снилися мені мої батьки, то це було сигналом для того що я повинна дуже захворіти. Зранку я пішла до церкви, спілкувалася з батюшкою. Він мене заспокоїв і сказав, що би я замовила молебень, соборування, пом'янула батьків, сходила на кладовище. Страх не відпускав мене. Після цього всього до мене прийшла одна з маминих подруг, яка знала про все це і принесла мені пряжу з козиного пуху, і наказала мені, щоб я в'язала матері носки, бо вона чекає. Стоячи на порозі вона пробурмотала, що в'язати треба швидко, а то вона затрималася на цьому світі, і те, що мені не треба перейматися — носки вона сама передасть. Носки я в'язала за один вечір і зранку віднесла їй. На що вона відповіла: «Ну що, а тепер можна і вмирати...». Через три дні її поховали і родичі розповіли, що перед смертю вона попрохала покласти носки їй біля ніг. Минали дні, мати більше мені не снилася, здається її усе влаштувало». Записала: Горовенко О.О., 1985 р. н.

²⁸ Можливо, що аналогічні сюжети властиві патріархальним стосункам, коли дівчина втрачала усі права після переходу у рід нареченого.

²⁹ У народних переказах фіксуються інші відношення, які підтверджують можливість «прямого» зв'язку без посередників. Цікаве оповідання було записане у м. Черкаси

«нечистоту»³⁰. Сприйняття контактів між «живими» і «покійними» («не-мертвими») свідчить про нерозривність ланцюжку поколінь, гарантують благословення предків а відтак достаток роду.

Можливо, що необхідність забезпечення відповідного зв'язку пояснює поширення у слов'ян звичай згадувати на поминальній трапезі минулі діяння покійного³¹. Складання посмертного життєпису небіжчика здійснюється експромтом і певним чином нагадує класичні «життя», в яких описуються духовні звершення того чи іншого святого. Обрядові оповідання про покійного розцінюються як спосіб комунікації з «тим» світом [49, с. 159—167]³². Модель спілкування відповідає певним правилам, виконання яких має «забезпечити присутність» покійного. Зокрема його фото розміщують на чолі столу (почесному місці), біля якого запалюють свічку (освітлення потойбічної темряви) і розташовують ритуальне жертвоприношення у вигляді хліба і води (аналог колива)³³, що є рудиментом давніх обрядів «годування» покійного³⁴. У присутності покійного (точніше його фотографічного зображення) розповідають різноманітні історії, згадують ситуації з минулого, а також сни про нього. Таким чином, створюється колективний портрет покійного, начебто складається його нова «біографія»,

³⁰ У постіндустріальному суспільстві убачаються протилежні процеси. Однак винятками є «колективні» поминки, що набули вигляду окремого ритуального-поминального комплексу. Мова йде про 9 травня, коли певним чином реанімуються зв'язки з потойбічним.

³¹ Пор. поминати — буквально «згадувати» або «молитися» за упокій душі.

³² Зіставлення процесів засипання і умирання проявляється у правилах, які дотримувалися перед сном або смертю. Ключовим фактором завершення активної фази є деполаризація емоцій — передсмертна сповідь (очищення від гріхів) і заборона голосно сміятися перед сном («будеш вранці плакати»). Обрядова культура дозує діапазон емоцій. Наприклад, у Радянському Союзі сміятися і плакати дозволялося в окресленому державою часі і просторі, а розважальні програми були регламентовані. У сучасному світі бізнесу сміх і сльози стали товаром, тому емоційні надмірності стали нормою (розважальні і політичні шоу). Звідси поява нових захворювань, пов'язаних з психозами і неврозами.

³³ Відрізняється від «живої» пари хліб-сіль. Традиційно сіль є потужним оберегом від руйнівного впливу потойбічного [50, с. 280—282].

³⁴ У Центральній Україні зберігся обряд носити сніданок покійному наступного ранку після похорон (записано: с. Зам'ятниця, Чигиринського р-ну, Черкаської обл.).

оскільки він сам не може розказати про себе, заперечити чи підтвердити озвучені повідомлення. Звідси табуистичні обмеження на інформацію, тому про мертвого говорять лише позитивне або взагалі мовчать. Присутні на поминках є свідками і нагадують суддів, які оцінюють різноманітні свідчення «земного» життя небіжчика — не лише реальних подій, але й чуток, різноманітних домислів, припущень і сновидінь. У такий спосіб начебто відбувається викликання «духа» покійного, який візуалізується на фото, налаштовуючи з ним своєрідний «екстрасенсорний» зв'язок. «Біографічний» наратив «без негативу» (після-життєве резюме покійного) нагадує «ідеальну» історію міфічного героя, засвідчуючи «безгрішне» життя у «цьому» світі³⁵. Схожу семантику мають надгробні написи — епітафії, що можуть складати частину біографії, описуючи її найважливіші віхи або риси характеру. Наприклад, «батько—чоловік—син» є свідченням, що покійний пройшов усі стадії соціального становлення: народився, одружився і продовжив рід³⁶.

Виконання поминального обряду передбачає соціалізацію смерті, у результаті чого покійний перехо-

³⁵ Цікаві аналогії можна провести з окремими ритуалами радянської доби. Зокрема після смерті Леніна йому створили «нову» посмертну біографію, яка виявилася «більш правдивою», ніж справжня. У результаті цього більшовицького лідера починають асоціювати з Ісусом Христом, а згодом у пропагандистських промовах він посідає місце Месії. Відмінність полягає у тому, що Ісус Христос поборов смерть і воскрес, а мертвого Леніна забальзамували з метою демонстрації його «нетлінного» тіла комуністичній «пастві», побудувавши для нього посмертне житло-зікурат (мова йде про Мавзолей) — химерну подобу Ісусової гробниці, що нагадує Вавилонську вежу — символ гордині і роз'єднання. В цьому разі офіційна пропаганда виконувала функцію оповідача, який розповідав «правдивий» сон про мертвого, а усі інші мимовільно ставали слухачами, які, потрапивши в обрядову ситуацію, змушені були вирити почутому.

³⁶ Пор. з традиційним «сценарієм»: «родився, хрестився, оженився, помер» або модерними соціальними програмами: «майстер і керівник», «водій від Бога», «нащадок славного роду», «заслужений тренер» і т. п. Поширеними є епітафії-настанови нащадкам. Наприклад, відомим є напис на могилі Дж. Свіфта: «Тут покоїться тіло Джонатана Свіфта, професора Святої Теології і настоятеля цього собору. Його серце більше не болить запеклим обуренням. Іди, подорожній, і, якщо зможеш, спробуй стати таким же поборником свободи!» Власне традиція встановлення пам'ятників і написання епітафій є імітацією ідеї воскресіння.

дить до стану пращурів. Складається враження, що мертвий «керує» поминками, оскільки саме він посідає чільне місце за столом, учасники похорон фіксують знаки його присутності, коли з'являється комаха або пташка. На поминках згадують також імена відсутніх родичів, ніби створюючи їхню віртуальну присутність, точніше спів-присутність, оскільки покійник має знати, що його проводжають усі представники роду. Оповідачі називають також, в яких стосунках вони перебували з покійним або уточнювали ступінь спорідненості і наближеності (разом навчалися, колеги по роботі, жили поряд, спільні знайомі тощо), внаслідок чого «чужий» стає «своїм», що забезпечує захищеність учасників поховального обряду. В такий спосіб вибудовується інша вертикаль роду, що закріплюється поминальним ритуалом.

Необхідність ритуального озвучення моментів з життя покійного і необхідність *publicum* проговорювання пояснюється як міфологічними, так і психологічними факторами. З погляду міфу покійний є незрячим (йому закрили очі), але у нього «загострюються» інші чуття. У міфології слов'ян небіжчик володіє надприродним слухом і нюхом, тому «чує», що про нього говорять присутні. Наприклад, казкова Баба-Яга по звуку і запаху розпізнає «свого» і «чужого»: «Фу, фу, фу, людським духом чутно» [27]. «Замовчання» неприємних ситуацій з біографії померлого зумовлене також елементарним страхом перед його можливою помстою. Можливо, що подібні фобії пояснюються присутністю покійного, який ще «зберігає» здатність «чути», а також ілюзією того, що після смерті ніби зберігаються окремі регенеративні процеси. У такому стані мертвий асоціюється із сонним, сприйняття якого подекуди зберігається, але в обмеженому і зміненому станах. Наприклад, крізь сон звукова ідентифікація відбувається по іншому — шурхіт побутової техніки сприймається як гуркіт тепловозу, а дзенькіт будильника чується як сирена повітряної тривоги.

Психотерапевтичний чинник обрядового спілкування на поминках пояснюється спробою нівелювати стрес, згадуючи і засвідчуючи дотичні ситуації з життя інших, внаслідок чого родичі покійного сприймають трагічну подію як відносно стандартну [49, с. 159—167]. Таким чином активується колективне підсвідоме, яке приводить конкретну ситуацію до «спільного знаменника» на кшталт: «ми не перші, ми

не останні», «усі під Богом ходимо», «усі там будемо» тощо. Персональний трагічний випадок перестає бути винятковим, розпач втрати ніби розподіляється між усіма присутніми на поминках. Відповідні процеси можуть бути рудиментами племінної організації. Присутні на поминках, згадуючи схожі ситуації, підтверджують, що покійник помер не просто так, а його покликав Бог, покійні предки (чоловік/дружина) або «така його доля» і т. ін. Аналогічну функцію можуть виконувати сновидіння, «почуті» і «побачені» родичами небіжчика або ним самим незадовго до смерті.

Висновок. У науковому контенті іноді ігноруються очевидні речі, беззаперечне існування яких підтверджується значною кількістю фактичного матеріалу. Йдеться про віщі сновидіння, семантику яких важко пояснити за допомогою лише логічних сентенцій. Зрозуміло, що науковий глосарій, яким послуговується дослідник, замалий, щоб осягнути глибин підсвідомого, однак залишається шанс пройти по межі ірраціонального і раціонального, зваживши усі *pro et contra*, тобто врахувати відоме (міфологічні вірування, обрядові практики) і приховане. Відповідними технологіями оперує соціальна антропологія, де увагу зосереджено на безпосередньо людині у культурному, історичному, філософському контекстах.

Ключовою опозицією, що формує смислову архітектоніку традиційної культури, є протиставлення «життя-смерті». У цьому контексті на особливу увагу заслуговують проміжні стани, наближені до мортальних, що пояснює міфологію опозиції «*somniamortem*». Незважаючи на суттєвий поступ у вивченні духовної культури слов'ян, тема сновидіння залишається актуальною. Відповідна ситуація викликана тим, що воно є не лише наслідком психофізичної діяльності людини, але за певних обставин може створювати передумови до її алгоритмізації (тобто виконувати функції своєрідного «software»).

У цьому контексті більшість смислів, які ідентифікуються з територією потойбічного, стосуються сновидінь з покійниками. Трансляція прихованої інформації «звідти», незважаючи на її індивідуальну чи колективну спрямованість (мається на увазі снопередження іншим), є доступною лише для «обраної»/конкретної особи, що визначає мета-специфіку цього міфологічного жанру. Комунікативний канал відкривається незалежно від місця, часу чи бажан-

ня сновидця. У процесі переказу «побаченого» і «почутого» видіння трансформуються на текст, набуваючи при цьому культурної ідентичності і смислової доцільності.

Сюжети сновидінь з покійниками мають декілька інтерпретативних моделей, як от: подорож міфологічного героя; телепортація у часі і просторі; подолання перешкод, зокрема ріки, гори, печери, стіни, туману; культурне освоєння елементів «того» світу у вигляді будівництва містка (способу подолання кордону між «тим» і «цим» світом), будиночка, могили (виокремлення «свого» з території «чужого»); налагодження контакту з покійниками або їхніми «посланцями». Зважаючи на те, що сновидіння можуть візуалізувати образи «потойбічного» або комунікувати з його представниками (пор.: усопший — «той, хто спить»), існують неписані правила, які регулюють ці трансляції або унормовують відповідні стосунки. Ініціатива контакту належить покійнику/«посланцю», який односібно «регулює» його регламент (визначає тривалість і встановлює дистанцію). Цінність інформації, отриманої «звідти», має свої особливості, оскільки вона не вписується у бінарно-логічну модель буденності. У традиційній культурі у такий спосіб повідомляється про «невидиме» і «непізнане», зокрема сповіщається про раніше померлих (уточнюються деталі їхнього перебування на «тому» світі), ненароджених (попереджається про вагітність, визначається стать і характер майбутньої дитини), а також про долю безвісти зниклих. Відповідні факти фіксуються також у фольклорних творах, що мають архаїчне походження.

У процесі переказу сновидіння з покійними позиції оповідача і слухача виглядають доволі розмитими, що пояснюється взаємним зануренням у стан міфологічної трансценденції, викликаній критичним наближенням «живого» до «потойбічного». Абсурдні, на перший погляд, видіння сприймаються як очевидні, що певним чином моделює відповідний стереотип поведінки. У зв'язку з цим особливу увагу акцентовано на снах, що віщують смерть, оскільки сновидець має бути попередженим, а відтак підготовленим завершити «земні» справи.

Сновидіння стосуються сфери т. зв. пасивної комунікації, особливості якої полягають у відсутності взаємного діалогу між референтом і адресатом. Відповідні контакти не можуть також трактуватися як монологічні, оскільки інший учасник мовленнєвого акту,

як правило, лише опосередковано сприймає інформацію. Ініціатором контакту є уявний образ — персональний або колективний (працюр, міфологічний, художній або медійний персонаж), повідомлення якого сприймаються як безумовні. Відповідні комунікативні деформації, викликані індивідуальними психічними особливостями (реакцією підсвідомого на ту чи іншу ситуацію чи процес), збалансовано обрядовими діями активного характеру. Під час поминальних трапез/ритуальних сидінь біля покійного їхні учасники формують вербальний портрет небіжчика, ніби створюючи його «нову» біографію (асоціюється з процесом «обнуління», своєрідного посмертного погашення гріхів). Важливість такої дії зумовлена необхідністю витримати ритуальну процедуру, забезпечивши перехід душі на «той» світ. Учасники поминання у такому разі виступають свідками, які мають підтвердити «чистоту» покійного, що засвідчуються також зовнішніми обрядовими атрибутами — посмертним обмиванням, упорядкуванням і переодяганням.

1. Ставицька Я.В. Віщій сон у наративній структурі народної казки. *Слов'янський світ: щорічник*. Вип. 16. Голов. ред. Скрипник Г.А. НАН України; ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. Київ, 2017. С. 148—172.
2. Ставицька Я.В. *Усний снотлумачний наратив: контекстно-функціональний аспект*. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю 10.01.07 «Фольклористика». Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. Київ, 2018. 290 с. URL: https://chtyvo.org.ua/authors/Stavytska_Yaryna/Usnyi_snotlumachnyi_narativ_kontekstno-funktsionalnyi_aspekt/ (дата звернення: 26.04.2022).
3. Цветкова А. *Образы сновидений и символические формы культуры*. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazy-snovideniy-i-simvolicheskie-formy-kultury/viewer> (дата звернення: 21.03.2022).
4. Требјешанин Ж. Приче о сновима који наговештавају смрт и умирање и њихово тумачење. *Етноантрополошки проблеми*. 2012. Год 7. Св. 3. С. 853—868.
5. Ivanauskaitė V. Žemaičių sapnai: tekstų folkloriškumas ir kontekstų reikšmė. *Žemaičių folkloro tyrimai. Tautosakos darbai XXXIV*. 2007. P. 79—96.
6. Robert Moss. *The secret History of Dreaming*. Ed. New World Library; Gallery Books 2010. 384 p.
7. Barbara Tedlock. *Dreaming and Dream Research. Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*; Cambridge University Press; Cambridge. 1987a. P. 1—30.
8. Mary-T.B. Dombeck. *Dreams and Professional Personhood: The Contexts of Dream Telling and Dream Inter-*

- pretation among American Psychotherapists. URL: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/maq.1992.6.3.02a00120> (дата звернення: 19.03.2022).
9. Stewart C. Introduction: Dreaming as an object of anthropological analysis. *Dreaming*. № 14 (2—3). 2004. С. 75—82. URL: <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2F1053-0797.14.2-3.75> (дата звернення: 15.03.2022).
 10. Eggan D. The manifest content of dreams: A challenge to social sciences. In *American Anthropologist*. Vol. 54. 1952. P. 469—485.
 11. *Бесіда трьох святих*. *Ізборник*. URL: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr21.htm> (дата звернення: 12.03.2022).
 12. Голосовкер Я. *Логика мифа*. Москва: Наука, 1987. 217 с.
 13. Hervieu-Léger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity. *The Blackwell companion to sociology of religion*. Edited by Richard K. Fenn. Padstow: Blackwell Publishing Ltd, 2003. P. 161—175.
 14. Наумовська О. Співвіднесеність сну зі смертю: історичне тло і фольклорна традиція. *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах*. № 26. 2012. С. 236—245. URL: <https://jml.nau.edu.ua/index.php/go/article/view/7960> (дата звернення: 14.03.2022).
 15. Чекан О. Семантичні аспекти поліського «гукання». *Народна творчість та етнографія*. 1993. № 4. С. 31—37. URL: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?id=4550> (дата звернення: 03.03.2022).
 16. *Полесские заговоры (в записях 1970—1990-х гг.)*. Сост. подготовка текстов и коммент. Т.А. Агапкиной, Е.Е. Левкиевской, А.Л. Топоркова. Москва: Индрик, 2003. 752 с.
 17. Чубинський П.П. *Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського*: в 2 т. Київ: Мистецтво, 1995. Т. 1. 224 с.: іл.
 18. *Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И.И. Срезневского. Издание отделения русского языка и словесности Императорской академии наук*: в 3 т. Санкт-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1893—1903. Т. 1. 1983. 1420 [49] с.
 19. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*: в 4 т. Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва; под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. Москва: Прогресс, 1986—1987. Т. 1 (А—Д). 1986. 576 с.
 20. *Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О.В. Марковича та інших*. Уклад М. Номис. Упор. прим. та вст. ст. М.М. Пазяка. Київ: Либідь, 1993. 766 с.
 21. *Словник української мови*: в 11 т. АН УРСР; Інститут мовознавства; за ред. І.К. Білодіда. Київ: Наукова думка, 1970—1980. Т. 2. Г—Ж 1971. Ред. тому: П.П. Доценко, Л.А. Юрчук. 550 с.
 22. *Словарь украинської мови*: у 4 т. Упор. з додатком власн. матер. Б. Грінченко. Київ: Наукова думка, 1996—1997. Т. 1 (А—Ж). 1996. 495 с.
 23. Сидоров А.С. *Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1997. 282 с.
 24. Florence L. Askenazy, Karine Lestideau, Anne Meynardier, Emmanuelle Dor, Martine Myquel, Yves Lecrubier. *Auditory hallucinations in pre-pubertal children*. *European Child & Adolescent Psychiatry*. 2007. September. Vol. 16. P. 411—415. URL: <https://link.springer.com/article/10.1007/s00787-006-0577-9> (дата доступу 26.02.2022).
 25. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*: в 4 т. Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва; под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. Москва: Прогресс, 1986—1987. Т. 3 (Муза — Сят). 1987. 832 с.
 26. Кавинова И.П. Психическая эпидемия как социальный феномен. *Гуманитарный вестник*. № 9. 2018. С. 1—17. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/psihicheskaya-epidemiya-kak-sotsialnyy-fenomen/viewer> (дата доступу 26.02.2022).
 27. Пропп В. *Исторические корни Волшебной Сказки*. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/04.php (дата звернення: 04.03.2022).
 28. Байбурин А.К. *Жилище в представлениях восточных славян*. Ленинград: Наука, 1983. 191 с.
 29. Корнієнко Г. *Замовляння. Родовід*. 1991. № 2. С. 8—13.
 30. Сосенко К. *Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера*. Київ: СІНТО, 1994. 360 с.
 31. *Рецепты народной медицины, заговяння від хвороби (записані Я.П. Новицьким, П.С. Єфименком, В.П. Милорадовичем). Українські чари*. Упор. О.М. Таланчук. Київ: Либідь, 1992. С. 32—95.
 32. Моуди Р. *Жизнь после жизни. Исследование феномена продолжения жизни после смерти тела*. 1976. URL: <https://lib.misto.kiev.ua/MOUDI/moudi.dhtml> (дата доступу 13.03.2022).
 33. Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*: в 4 т. Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачёва; под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. Москва: Прогресс, 1986—1987. Т. 2 (Е—Муж). 1986. 672 с.
 34. Топорков А.Л. *Мост. Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Москва: Эллис Лак, 1995. С. 267—268.
 35. Трубачев О.Н. *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*. Москва: Наука, 1991. 272 с.
 36. Петрухин В.Я. *Погребения знати эпохи викингов (по данным археологии и литературных памятников)*. *Скандинавский сборник XXI*. Таллин: Ээсти Раамат, 1976. URL: <http://ulfdalir.narod.ru/literature/articles/burial.htm> (дата доступу 28.02.2022).
 37. Петрухин В.Я. *Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии*

- (опыт сравнительного анализа). Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. Москва: Наука, 1980. URL: <https://norse.ulver.com/articles/petruhin/deadship.html> (дата доступу 28.02.2022).
38. Український обрядовий фольклор західних земель: Музична антологія (Бесарабія. Бойківщина. Буковина. Волинь. Галичина. Гуцульщина. Закарпаття. Лемківщина. Підляшшя. Поділля. Полісся. Покуття. Холмищина). Відп. ред. Г.А. Скрипник; упоряд. та вступ, стаття А.І. Іваницького. Вінниця: Нова Книга, 2012. 624 с. URL: http://folklor.ho.ua/Umf_www/books/uofzz/iv_uofzz.pdf (дата доступу 26.02.2022).
 39. Етимологічний словник української мови: у 7 т. Укл.: Р.В. Болдирев; редкол. О.С. Мельничук (гол. ред.) та ін. Київ: Наукова думка, 1982—2012. Т. 5 (Р—Т). 2006. 704 с.
 40. Етимологічний словник української мови: у 7 т. Редкол.: О.С. Мельничук (голов. ред.) та ін. Київ: Наукова думка, 1982—2012. Т. 6 (У—Я). 2012. 568 с.
 41. Топоров В.Н. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). *Труды по знаковым системам, IV*. Отв. ред. Ю. Лотман. Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1969. С. 9—43.
 42. Плотникова А.А. Кладбище. Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. Под ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 503—507.
 43. Савицкая Г.Б. Символ жизни. *Наука и жизнь*. 2004. № 3. С. 63—66.
 44. Толстая С.М. Душа Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. Под ред. Н.И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 162—167.
 45. Зоряна вода (таємниці поліських знахарів). Упор. вст. ст. В.Ф. Давидюка. Луцьк: Надстир'я, 1993. 24 с.
 46. Дагмара Стага. *Post mortem, или О польской по-смертной фотографии*. URL: <https://culture.pl/ru/article/post-mortem-ili-o-polskoy-posmertnoy-fotografii> (дата доступу 12.09.2022).
 47. Темченко А. Семантика тілесних «двійників» у міфологічних уявленнях слов'ян. *Народна творчість та етнологія*. 2019. № 3 (379). С. 25—35.
 48. Байбурин А.К. Полярности в ритуале (твердое и мягкое). *Полярность в культуре. Альманах «Канун»*. Вып. 2. Сост. В.Е. Багно, Т.А. Новичкова. Санкт-Петербург, 1996. С. 157—165.
 49. Сафронов Е.В. Актуализация «Dream — telling» в похоронно-поминальном обряде (на материале Ульяновской области). *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языковедение. Культурология*. 2009. С. 159—167.
 50. Темченко А.І. Традиційні замовляння: семантичні трансформації та обрядові парадигми: монографія. Черкаси: ІнтролігаТОР, 2014. 572 с.
- ## REFERENCES
- Stavytska, Ya.V., & Skrypnyk, G.A. (Ed.). (2017). Prophetic Dream in the Narrative Structure of a Folk Tale. *Slavonic world: yearbook* (Issue 16). NASU; M.T. Rylsky IMPE. Kyiv. P. 148—172 [in Ukrainian].
- Stavytska, Ya.V. (2018). *Oral Dream-Interpretive Narrative: Contextual-and-Functional Aspect. The dissertation on competition of a scientific degree of the candidate of Philological Sciences in specialty 10.01.07 «Folklore»*. M. Rylsky Institute of Art Study, Folklore and Ethnology National Academy of Sciences of Ukraine. Kyiv. Retrieved from: https://chtyvo.org.ua/authors/Stavytska_Yaryna/Usnyi_snotlumachnyi_naratyv_kontekstno-funktsionalnyi_aspekt/ (date of application: 26.04.2022) [in Ukrainian].
- Tsvetkova, A. *Dream Images and Symbolic Forms of Culture*. Retrieved from: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazy-snovideniy-i-simvolicheskie-formy-kultury/viewer> (date of application: 21.03.2022) [in Russian].
- Trebjesanin, Z. (2012). Stories about Dreams that Suggest Death and Dying and their Interpretation. *Ethnoanthropological Problems*, 3, 853—868 [in Bulgarian].
- Ivanauskaitė, V. (2007). Samogitian Dreams: Folklore of Texts and Meaning of Contexts. *Samogitian Folklore Research. Folklore. Works* (Vol. XXXIV, pp. 79—96) [in Lithuanian].
- Robert, Moss (2010). *The Secret History of Dreaming*. New World Library; Gallery Books.
- Barbara, Tedlock. (Ed.). (1987). *Dreaming and Dream Research* (P. 1—30). *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*; Cambridge University Press. Cambridge.
- Mary-T.B., Dombeck. *Dreams and Professional Personhood: The Contexts of Dream Telling and Dream Interpretation among American Psychotherapists*. Retrieved from: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/maq.1992.6.3.02a00120> (date of application: 19.03.2022).
- Stewart C. (2004). Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis. *Dreaming*, 14 (2—3), 75—82. Retrieved from: <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2F1053-0797.14.2-3.75> (date of application: 15.03.2022).
- Eggan, D. (1952). 'The Manifest Content of Dreams: A Challenge to Social Sciences'. In *American Anthropologist* (Vol. 54, pp. 469—485). *Conversation of Three Saints. Collection*. Retrieved from: <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr21.htm> (date of application: 12.03.2022).
- Golosovker, Ya. (1987). *Myth Logic*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Hervieu-Leger D., & Richard, K.Fenn. (Ed.). (2003). Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (P. 161—175). Padstow: Blackwell Publishing Ltd.
- Naumovska, O. (2012). Correlation of Sleep with Death: Historical Background and Folk Tradition. *Humanities Edu-*

- ation in *Technical Higher Educational Establishments*, 26, 236—245. Retrieved from: <https://jrnل.nau.edu.ua/index.php/go/article/view/7960> (date of application: 14.03.2022) [in Ukrainian].
- Chekan, O. (1993). Semantic Aspects of Polissya «Shouting». *Folk Art and Ethnography*, 4, 31—37. Retrieved from: <https://elib.nlu.org.ua/view.html?id=4550> (date of application: 03.03.2022) [in Ukrainian].
- Agapkina, T.A., Levkivskaya, E.E., & Toporkov, A.L. (Eds.). (2003). *Polesye Conspiracies (in the Records of the 1970—1990s)*. Moscow: Indrik [in Russian].
- Chubynsky, P.P. (1995). The Wisdom of the Ages. *Ukrainian Ethnography in the Creative Heritage of Pavlo Chubynsky*: in 2 vol. (Vol. 1). Kyiv: Art [in Ukrainian].
- (1883). Materials for the Dictionary of the Old Russian Language According to Written Monuments. I.I. Sreznevsky's Work. *Edition of the Department of the Russian Language and Literature of the Imperial Academy of Sciences*: in 3 vol. (Vol. 1). St. Petersburg: Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1883—1903 [in Russian].
- Fasmer, M., Trubachev, O.N., & Larin, B.A. (1986). *Etymological Dictionary of the Russian Language*: in 4 vol. (Vol. 1 (А—Д)). Moscow: Progress [in Russian].
- Markovych, O.V., Nomis, M., & Pazyak, M.M. (1993). *Ukrainian Proverbs. Sayings and so on*. Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Bilodid, I.K., Dotsenko, P.P., & Yurchuk, L.A. (Eds.). (1971). *Dictionary of the Ukrainian language*: in 11 vol. (Vol. 2: Г—Ж). USSR Academy of Sciences; Institute of Linguistics. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Hrinchenko, B. (Ed.). (1996). *Dictionary of the Ukrainian language*: in 4 vol. (Vol. 1: (А—Ж)). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Sidorov, A.S. (1997). *Sorcery, Witchcraft and Corruption among the Peoples of the Komi. Materials on the Psychology of Witchcraft*. St. Petersburg: Aletyya [in Russian].
- Florence, L. (2007). Askenazy, Karine Lestideau, Anne Meynadier, Emmanuelle Dor, Martine Myquel, Yves Lecrubier. *Auditory Hallucinations in Pre-Pubertal Children. European Child & Adolescent Psychiatry*. September (Vol. 16, pp. 411—415). Retrieved from: <https://link.springer.com/article/10.1007/s00787-006-0577-9> (date of application: 26.02.2022).
- Fasmer, M., Trubachev, O.N., & Larin, B.A. (Eds.). (1987). *Etymological Dictionary of the Russian Language*: in 4 vol. (Vol. 3 (Муза — Сят)). Moscow: Progress [in Russian].
- Kavinova, I.P. (2018). Mental Epidemic as a Social Phenomenon. *Humanitarian Bulletin*, 9, 1—17. Retrieved from: <https://cyberleninka.ru/article/n/psihicheskaya-epidemiya-kak-sotsialnyy-fenomen/viewer> (date of application: 26.02.2022) [in Russian].
- Propp, V. *Historical Roots of the Fairy Tale*. Retrieved from: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/04.php date of application: 04.03.2022) [in Russian].
- Baiburin, A.K. (1983). *Dwelling in the Ideas of the Eastern Slavs: monograph*. Leningrad: Nauka [in Russian].
- Kornienko, G. (1991). Order. *Pedigree*, 2, 8—13 [in Ukrainian].
- Sosenko, K. (1994). *Cultural and Historical Figure of the Old Ukrainian Holidays of Christmas and Generous Evening*. Kyiv: SINTO [in Ukrainian].
- Talanchuk, O.M. (Ed.). (1992). Recipes of Folk Medicine, Orders from the Disease (Written by J.P. Novytsky, P.S. Yefymenko, V.P. Myloradovych). *Ukrainian Charms* (P. 32—95). Kyiv: Lybid [in Ukrainian].
- Moudy, R. (1976). *Life after Life. Study of the Phenomenon of Prolongation of Life after the Death of the Body*. Retrieved from: <https://lib.misto.kiev.ua/MOUDI/moudi.dhtml> (date of application: 13.03.2022) [in Russian].
- Fasmer, M., Trubachev, O.N., & Larin, B.A. (Eds.). (1986). *Etymological Dictionary of the Russian Language*: in 4 vol. (Vol. 2 (Е—Муж)). Moscow: Progress [in Russian].
- Toporkov, A.L. (1995). *Bridge. Slavonic Mythology. Encyclopedic Dictionary* (P. 267—268). Moscow: Ellis Luck [in Russian].
- Trubachev, O.N. (1992). *Ethnogenesis and Culture of the Ancient Slavs. Linguistic Research*. Moscow: Nauka [in Russian].
- Petrukhin, V.Ya. (1976). *Burials of the Nobility of the Viking Age (according to Archeology and Literary Monuments) Scandinavian collection XXI*. Tallinn: Eesti Raamat. Retrieved from: <http://ulfdalir.narod.ru/literature/articles/burial.htm> (date of application: 28.02.2022) [in Russian].
- Petrukhin, V.Ya. (1980). *The Burial Boat of the Vikings and the «Ship of the Dead» among the Peoples of Oceania and Indonesia (an Experience of Comparative Analysis). Symbolism of Cults and Rituals of the Peoples of Foreign Asia*. Moscow: Nauka. Retrieved from: <https://norse.ulver.com/articles/petruhin/deadship.html> (date of application: 28.02.2022) [in Russian].
- Skrypnyk, H.A., & Ivanytsky, A.I. (Eds.). (2012). *Ukrainian Ceremonial Folklore of the Western Lands: Musical Anthology (Bessarabia. Boykivshchyna. Bukovyna. Volyn. Halychyna. Hutsulshchyna. Zakarpattia. Lemkivshchyna. Pidlyashshya. Podillya. Polissya. Pokuttya. Kholmshchyna)*. Vinnytsia: New Book. Retrieved from: http://folklor.ho.ua/Umf_www/books/uofzz/iv_uofzz.pdf (date of application: 26.02.2022) [in Ukrainian].
- Boldyrev, R.V., & Melnychuk, O.S. (Eds.). (2006). *Etymological Dictionary of the Ukrainian Language*: in 7 vol. (Vol. 5: P—T). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Boldyrev, R.V., & Melnychuk, O.S. (Eds.). (2012). *Etymological Dictionary of the Ukrainian Language*: in 7 vol. (Vol. 6: Y—Я). Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].
- Toporov, V.N., & Lotman, Yu. (Ed.). (1969). To the Reconstruction of the Indo-European Ritual and Ritual-and-Poetic Formulas (on the Basis of Conspiracies). *Proceedings on Sign Systems, IV*, 9—43. Tartu: Tartu state; University [in Russian].

- Plotnikova, A.A., & Tolstoy, N.I. (Ed.). (1999). *Cemetery. Slavonic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary*: in 5 vol. (Vol. 2, pp. 503—507). Moscow: International Relations [in Russian].
- Savitskaya, G.B. (2004). The Symbol of Life. *Science and Life*, 3, 63—66 [in Russian].
- Tolstaya, S.M., & Tolstoy, N.I. (Ed.). (1999). *Soul. Slavonic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary*: in 5 vol. (Vol. 2, pp. 162—167). Moscow: International Relations [in Russian].
- Davydyuk, V.F. (Ed.). (1993). *Star Water (Secrets of Polissya Healers)*. Lutsk: Nadstyria [in Ukrainian].
- Dagmara, Staga. *Post mortem, or On Polish Posthumous Photography*. Retrieved from: <https://culture.pl/ru/article/post-mortem-ili-o-polskoy-posmertnoy-fotografii> (date of application: 12.09.2022) [in Russian].
- Temchenko, A. (2019). The semantics of Bodily «Twins» in the Mythological Ideas of the Slavs. *Folk Art and Ethnography*, 3 (379), 25—35 [in Ukrainian].
- Baiburin, A.K., Bagno, V.E., & Novichkova, T.A. (Eds.). (1996). Polarities in Ritual (Hard and Soft). *Polarity in Culture. Almanac «Eve»* (Issue 2, pp. 157—165). St.-Petersburg [in Russian].
- Safronov, Ye.V. (2009). Actualization of «Dream — Telling» in the Funeral and Memorial Rite (a Study of Ulyanovsk Region). *Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series: Literature Study. Linguistics. Culturalology* (P. 159—167) [in Russian].
- Temchenko, A.I. (2014). *Traditional Orders: Semantic Transformations and Ritual Paradigms: Monograph*. Cherkasy: IntroligaTOR [in Ukrainian].