

«СОН БОГОРОДИЦІ» В КОНТЕКСТІ ФОЛЬКЛОРНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті порушено проблему номінування та жанрової ідентифікації усних снотлумачних текстів «Сну Богородиці». Здійснено спробу проаналізувати їх нарративну структуру згідно з методикою, запропонованою В. Лабовим. Відзначено специфіку прагматики текстів, зокрема сотеріологічну функцію.

Ключові слова: нарративна структура, сотеріологічна функція, усний снотлумачний текст, замовляння, молитва, апокриф.

В статтє затронута проблема номинирования и жанровой идентификации устных снотолковательных текстов «Сна Богородицы». Предпринята попытка проанализировать их нарративную структуру согласно методике, предложенной В. Лабовым. Отмечена специфика прагматики текстов, в частности сотериологическая функция.

Ключевые слова: нарративная структура, сотериологическая функция, устный снотолковательный текст, заговор, молитва, апокриф.

The problem of nomination and genre identification of oral dream interpreting texts of *The Virgin Dream* is raised in the article. An attempt to analyze their narrative structure, according to the methods proposed by V. Labov, is realized. The specificity of the texts pragmatics, the soteriological function in particular, is denoted.

Keywords: narrative structure, soteriological function, oral dream interpreting text, charm, prayer, apocryphal book.

Сюжет «Сну Богородиці», що з'явився на перетині усної та писемної традиції, побутує в кількох жанрових різновидах: прозове видіння, пророцтво, духовний вірш, замовляння, «святий лист», лірична молитва, – утворюючи, таким чином, складну жанрову картину, «яка відображає різні грані осмислення християнського міфу народною свідомістю» [20, с. 210].

Уснословесні тексти «Сну Богородиці», що належать до магічно-сакрального фольклору, у народній традиції переважно номінуються молитвою: «Це помічна молитва, від всього помагає» [9, с. 43]; «Хто буде Присвятої Марії Диви / Сонь при собі носысы и мольтву цу говорити...» [21, 1905, с. 125]. Ототожнення носіями фольклору магічно-сакральних текстів і молитов відзначає й український фольклорист В. Давидюк. Уперше термін «народна молитва» в народознавчій науці використав В. Милорадович у праці «Життьє-бытьє лубенского крестьянина». «Вживання цього терміна в сюжетній частині тексту сприяло ідентифікації подібного роду творів із жанром фольклорної молитви, яку, щоб відрізнити від тради-

ційних церковних текстів, В. Милорадович конкретизував словом “народна”. Цим словом дослідник намагався, очевидно, вказати на її неканонічний характер, тобто невизнання достовірності цієї молитви офіційною християнською церквою і теологією через низку цілком об'єктивних причин» [5, с. 579]. З тих самих міркувань тексти, які не відповідали догмам християнської релігії, отримували назву «ложні молитви», зокрема, у друкованих джерелах другої половини ХІХ ст. Цікавим, на нашу думку, є випадок, коли сам інформант, носій традиції, розказуючи подібний текст, бачить цю невідповідність: «...навіть молились якось не по церковному» [1, ф. 15-3, од. зб. 211 а, арк. 6]. Нині такі тексти науковці зараховують до «народного християнства», вони є складовою «Народної Біблії». До поширених у народній культурі апокрифічних текстів «Сну Богородиці» належить і лірницька молитва. Така молитва була в репертуарі кобзаря Українського Полісся Терентія Пархоменка. За висновками сучасних дослідників, «для старця молитва була єдиним духовним оберегом у житті: “А без Бога – ні до порога, а з Богом – можна і

за море". Тому їх існувало досить багато, і кожна мала своє призначення. <...> Їхнє різноманіття залежало, власне, від потреб і завдань, які стояли перед старцями. Одні молитву проказували під час хатніх відвідин. <...> Інші читали її на релігійні свята (Різдво, Великдень, Покрову тощо). Старцівська молитва завжди була таємницею для непосвячених. Вона мала надзвичайно важливе значення в діяльності кобзарів і лірників» [11, с. 211–212].

Для жанрів фольклору і навіть груп текстів усередині жанру під назвою «Сон Богородиці» властива проникність, тобто в процесі свого побутування вони інкорпують у себе елементи інших жанрів, унаслідок чого дуже часто ми маємо справу з перехідністю молитви в замовляння, видіння – в апокриф. Щодо жанрової близькості замовлянь «на сон» (яким є також «Сон Богородиці») і народних та канонічних молитов зазначає О. Левківська, наводячи ряд спільних ознак, які об'єднують їх у типологічно споріднені утворення: звернення до Бога, Богородиці і святих, ілюція прохання чи молитви, що міститься в них, наявність зачину й кінцівки з фрагментом канонічної молитви, спільна стилістика тощо [16, с. 80]. І. Гунчик, який досліджує український магічно-сакральний фольклор, теж зауважує, що на означення окремих оказіонально-обрядових творів вживається термін «молитва», окрім загальновідомих «заговор», «замовляння», «примовка» [5, с. 115]. С. Нікітіна, аналізуючи духовні вірші про сон Богородиці, відзначає їх текстову подібність із замовляннями та підкреслює загальну для обох магічну функцію [23, с. 98]. Л. Соболева звертає увагу на те, що тема смерті, страждання Богородиці сприяла жанровій модифікації, і у свідомості виконавців духовний вірш дуже часто вважався молитвою [20, с. 228]. На жанрову маргінальність апокрифічного видіння, яке «парадоксальним чином опиняється між ритуальними жанрами писемності, що використовуються під час обрядової молитовної практики, і замовлянням-оберегом, з функцією захисту людини і її природнього і соціального простору», указує Л. Соболева в праці «Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета “Сон Богородицы”».

Як бачимо, коло народних агіографічних текстів «Сну Богородиці» не

обмежується одним жанром, а кожна жанрова форма, ніби бік багатогранника, формує цілісне утворення, об'єднане спільною прагматикою та нарративною структурою.

Розглядаючи нарративну структуру та прагматику текстів «Сну Богородиці», ми послуговуємося друкованими фольклорними джерелами: збірниками В. Гнатюка «Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. п. про лірників повіту Бучацького» (1896) та О. Малинки «Сборник по малорусскому фольклору» (1902), окремими публікаціями кінця XIX – початку XX ст. в «Киевской старине». Також до розгляду залучено архівні матеріали (початку XX ст.) і сучасні польові записи фольклористки Л. Іваннікової, етнолог О. Васяновича, конкурсанти Малої академії наук Д. Вишневіської, студентів Києво-Могилянської академії.

Однією з форм побутування «Сну Богородиці», як уже було зазначено, є замовляння. Проблему нарративності цього фольклорного жанру неодноразово порушували дослідники традиційної культури. Л. Соболева «Сон Богородиці» загалом номінує нарративним текстом [20, с. 224]. При підготовці цієї розвідки ми застосували принцип структурного аналізу, що його запропонував відомий дослідник і основоположник наратології В. Лабов. Обов'язковими елементами нарративного тексту, виокремленими вченим, є *abstract, orientation, complication action, evaluation, result or resolution and coda* (анотація, орієнтація, ускладнення дії, оцінка, результат чи вирішення й кода).

Наративний текст починається з інтрадуктивної частини (*abstract*), у якій коротко викладено суть подій, що відбулися або про які буде мовитися. У сюжеті «Сну Богородиці» осмислюється головна подія християнського міфу – розп'яття Ісуса Христа: «Снився мені сон дрібненький / Що тебе споймали, / На хресті розпинали, / Гвоздями збивали, / З терну вінок на головоньку клали» [9, с. 42]. Зазвичай вступний фрагмент побудовано у формі діалогу. Така структура актуалізує найдавнішу форму ритуального діалогу, що характерна для магічних жанрів [20, с. 229]. Зав'язкою оповіді є звертання Ісуса Христа до матері, і, як зазначає Л. Соболева, у деяких варіантах «питання стає більш розлогим і нагадує мову епосу:

«Спиш чи не спиш, чуєш чи не чуєш? О мати моя преблагословенна, Богородиця-Діва, повідай Ми видіння своє» [20, с. 216]. Спостерігаємо наявність у структурі тексту початкової формули, що характерна для усних снотлумачних наративів: «Сниться мені сон дивнесенький»; «Сыну мой наймилшій! алемъ ся очнула и снился мнѣ сонъ дивній о Тебѣ» [21, 1887, № 10, с. 358]; «Прыснывся ии сонъ пречудесный: / Шо ии сынка жыдова спіймала» [21, 1905, с. 124]; «Синочок муї, милінький, снився мені сон дивненький...» (БШ). Ознак фольклорності додає й плач-звертання, подібний до голосінь, які є обов'язковим елементом поховального обряду: «И рече Марія ко Іисусу: Съвить, / мій, чадо возлюбленнее! / На кого ты мене, Диву, покидаєшь / Кому пресвятую уручаєшь?» [21, 1887, № 9, с. 24]. Включення до структури тексту «Сну Богородиці» фрагментів з інших фольклорних жанрів указує на особливості традиційної компетенції інформантів, які переосмислюють догматичний християнський міф.

Другою складовою наративу є *orientation* (ідеться про орієнтацію щодо часу, місця, ситуації, учасників подій). Дослідники неодноразово звертали увагу на **час** сну Богородиці: у багатьох текстах, окрім «мѣсяца Марта», указується день тижня, перед яким Богородиці снився сон – п'ятниця (Страшна п'ятниця, у народі названа «Страшною»). Сон Богородиці тлумачиться як віщій, а віщими в традиції вважалися й вважаються сні, що сняться в ніч на п'ятницю, середу (шанування середи, піст у середу) та перед великими святами (в одному з текстів – «перед Павлом, перед Михайлом»): «Проти Різдва Христового, під Новий рік, під Водохрища (6/1), під Катерини (24/11), під Андрія (30/11). В інші дні сні рахуються пустіє. На страшному (перед Великоднем) тижні, коли приснився сон: проти Страшного Четверга, то який би він тяжкий не приснився – ніколи з нього людини не завадить, – сире мясо, болото, коні й т. п. – не завадить! Під середу або під п'ятницю (страшні), то, як тільки приснився якийсь страшний (прикрий) сон – хоч і не зараз, але обов'язково збудеться. Буває, що й забудите сон, але через рік згадаєте, що тоді то мені снилось, а допіро здійснилося!» [1, ф. 1, од. зб. 713,

арк. 88]; «Всякий сон, що присниться під п'ятницю – збувається, а сон під неділю – як не збудеться до обіду, то й цілком не збудеться» [1, ф. 1, од. зб. 713, арк. 4]; «Особливо пророчими снами вважаються сні під п'ятницю й неділю» [1, ф. 1, од. зб. 713, арк. 12]; «Бувають сні, що сняться проти великих свят, то це теже правдиві сні. Напр.: коли сниється якийсь страшний сон проти усікновенія (29/VIII ст. ст.), то буде кровопролиття» [1, ф. 1, од. зб. 713, арк. 120].

Локус, у якому перебувала Богородиця, теж вважається сакральним: «Во градѣ Вифліемѣ»; «На Всеяньскуй горі, на шовковуй траві, на Чорній горі, в зеленому зіллі, на Осіянській горі, на святій Землі, на Сіянскої горі, на Осыянськи горі, въ зил, въ дывыни (бурьянь)» [21, 1905, с. 123]; «На горе Оливной» [21, 1887, № 10, с. 358]. Подібна формула на означення сакрального локусу трапляється в баладах і ліричних піснях, яка для них є традиційною: «На горі, на шовковій траві». У снотлумачній народній традиції також важливим було місце сну, особливо для дівочих ворожінь «на сон». Неабияке значення відіграло «нове» місце. Поняття «новий», що «пов'язане з категорією часу і часової межі, співвідноситься з ознакою перший» [19, с. 420]: «Я табе скажу так. У сні я веру. Залажила я на сон, начевала у Гуті в новій хаті. <...> “Лажусь я спать на новом месті, приснісь жених мене, невесті. З ким век векавать, таго й в снѣ павідать”» (ККУ). «Такі ознаки нових речей, як “чистота”, “непочатість”, “неосвоєнність”, визначали їх сакральний статус. Нові речі сприяли встановленню контакту з міфічними істотами і потойбічними силами» [19, с. 421], які, за народними уявленнями, допомагають отримати інформацію під час ворожінь, що необхідна для побудови майбутньої моделі поведінки.

Кількість головних **персонажів** у сюжеті «Сон Богородиці» зведена до мінімуму – Божа Матір та Ісус Христос. Наратором найчастіше є Богородиця, хоча в тексті, зафіксованому Д. Вишневською, розповідь веде сам Христос. Часто дійовими особами є святі Петро й Павло, у деяких варіантах з'являються інші біблійні персонажі (Іуда Іскаріот, Пілат).

Особливістю наративного тексту є *complication action*, тобто процес ускладнення

дії, під час якого зберігається послідовний виклад подій, які є стрижнем сюжету: оповідається сам сон, а потім його трактування. Варто відзначити витриману класичну структуру розповідей про сон, як це ми спостерігаємо у власне снотлумачній традиції. Як зазначає Л. Соболева, оповідний текст буває як розгорнутим, у якому посилюються епічні ознаки, так і достатньо коротким, сконцентрованим на головній події – розп'ятті [20, с. 230]. Значною мірою це зумовлено жанровими особливостями. Так, на відміну від наративного видіння, де «пророча» частина велика за обсягом, у замовляннях вона є короткою, «згорнутою». Якщо в молитві епічний опис розп'яття досить об'ємний, то в духовному вірші він скорочується до кількох фраз. Окрім центральних подій – розп'яття та воскресіння Ісуса Христа, які відображені в українських текстах, у російських сучасних записах сюжет включає ще й події, що відбуваються після воскресіння, серед них – сходження Христа в пекло і руйнування сили диявола [18].

Оцінка значимості і смислу дій оповідачем (*evaluation*) є наступним структурним елементом «Сну Богородиці». Видіння вважалися такими, що мали вищий семіотичний статус, аніж сні. Як зазначав О. Веселовський, на початковому етапі пам'ятка «Сон Богородиці» являла собою містичне одкровення в його напівфольклорному варіанті й була пов'язана з ідеєю відкриття у видінні таємного істинного знання про силу спасіння [20, с. 211]. Тому видіння, на відміну від сновидінь, вважалися правдивими, реальними, їх не піддавали сумніву: «Снівса мне сон дівнесенський, дякую тобі смутнесенський, не есто сон, есто правда. На Сіянскої горе церковка стояла, а в тій церковці Маті Божа спала» (КЕМ). Фольклористка Л. Іваннікова, коли розповідала, якою вона бачила святу Варвару після хресної ходи, стверджувала, що це було видіння, а не сон. Досить часто в агіографічній літературі, фольклорних текстах трапляються розповіді про видіння відомих церковних діячів. Так, учень святого Василія Нового, Григорій, після смерті святої Феодори (Преподобна Феодора Царгородська жила в Константинополі в першій половині X ст.) наступної ночі «...в сонному видінні удостоївся побачити блаженну Феодору у світлій обителі» [8, с. 531]. Деякі варіан-

ти текстів «Сну Богородиці» засвідчують поступову втрату видіннями високої сакральної напруги. В описі одного з них, поданих Л. Соболевою, Богоматір сумнівається в реальності свого сну, вживаючи слово «ніби». Як стверджує сама дослідниця, подібне тлумачення могло виникнути на пізньому етапі існування тексту, коли сон в цілому перестав сприйматись як видіння [20, с. 216]. Слово «ніби» є наскрізним у снотлумачних наративах, для прикладу наведемо декілька відповідей за «Програмою збирання матеріалів до українського народного сонника» К. Грушевської: «Одного разу міні приснилося, **наче** ја лізу на гору, – через два дні у мене коні вкрали. Лізти на гору або на дерево, це – лізти в горе» [1, ф. 1, од. зб. 713, арк. 41]; «Як моєму старому сніц'а, јідного разу, шо він летит'. Встајє він рано і каже, шо ја лет'ів так шо **наче** крилами махају, **наче** птиц'а. І він мен'і розказује цей сон» [1, ф. 1, од. зб. 713, арк. 86]; «Так шо снилось мені **ніби** біля Миколаївської криниці в Скоморохах, жито по дві сторони...» [1, ф. 1, од. зб. 713, арк. 30].

Передостаннім складником наративної структури є *result or resolution*, тобто завершення ситуації, зміна стану персонажів наприкінці оповіди, оскільки «наративність передбачає динаміку – зовнішню чи внутрішню» [7, с. 97]. У текстах «Сну Богородиці» помітна така трансформація (сон здійснюється), відбувається перехід від одного члена семіотичної опозиції до іншого (від життя до смерті).

Заключним елементом є *coda* (повернення до теперішнього часу), що його можемо простежити через низку порад і застережень стосовно прагматики тексту. Зазвичай «Сон Богородиці» складається з двох частин: у першій описується сам сон Богородиці, а в другій – ідеться про практичне застосування тексту, його магічні властивості. У деяких варіантах «Сон Богородиці» є складним контамінованим утворенням і друга його частина – це окремий апокриф «Небесний лист» («Лист о недѣль», «Іерусалимський лист»), який може функціонувати самостійно.

Ці тексти слугували молитвою-оберегом, помічною молитвою, текстом-амулетом, тобто виконували апотропічну функцію: «Закажіте і слипим, і німим, хто гету молитву буде знати, хто її буде на сон читати, то не буде ниякої биди знати»;

Хто буде цю молитву говорити рано і ввечері, тому отпустяться гріхи. Як на пташці буде пера, / На дереві листя, на річці раска, на рибі луска. / Буде йому світлий рай відкриватися, а пекло закриватися. Амінь» (ВAB); Хто буде цю молитву говорити, / Ни буде в воді потопати, / В вогні погорати, / Гаддя посисати, / Биз сповіді, биз сакраменту помирати» [9, с. 43].

У народній традиції побутує ціла низка текстів «Сну Богородиці», які є замовляннями «на сон», що в традиційній культурі наділяються сакральним статусом. Один з таких текстів зафіксував О. Васянович у с. Залужжя Дубровицького району Рівненської області: «Отак: “Ложуса спаті та й до Господа знаті, прийде ж Божа Маті да й стане питаті”... Не ту, буду другу: “Снівса мне сон дівнесенький, дякую тобі, смутнесенький, не есто сон, есто правда. На Сіянскої горе церковка стояла, а в тій церковці Маті Божа спала”» (КЕМ).

Деякі з текстів «Сну Богородиці», складовою частиною яких був «Лист» [21, 1887, № 9, с. 22], використовували як універсальний засіб. Так, відомий британський філолог-славист В. Райан у праці «Баня в полночь...» зараховує тексти «Сну Богородиці» до окремої сфери під назвою «Тексти як амулети». Науковець відзначає використання такого тексту в аграрній магії, а також як талісмана для наречених і вагітних жінок в оказіональній магії (рукописний варіант часто клали біля породіллі з метою полегшення пологів) [17, с. 427]. Також дослідник згадує казусні випадки, що пов'язані з використанням тексту як магичного засобу для впливу на поведінку, рішення людини. М. Сумцов, називаючи народні засоби, якими рятувалися від хвороб, згадує і «папірці з старими молитвами, яких не признає церква, “Сон Богородиці” і т. ін.» [22, с. 174]. Незважаючи на офіційну заборону, рукописний варіант «Сну Богородиці» носили солдати, оскільки вірили, що «амулет збереже в бою» [17, с. 428], а також його клали як талісман у ладанку, одягали разом з натільним хрестиком [12], зберігали за іконою. Вважалося, що «той, хто тримає його в себе, потрапляє в рай; той, хто тримає його під подушкою чи на грудях, буде захищений від грабіжників, поганих людей і нечистих духів» [17, с. 428]. Іноді для отримання «небеснаго царствія» [21, 1887, № 9, с. 25] достатньо було лише згадати «сей стихъ»

[21, 1887, № 9, с. 25]. У більшості випадків вимагалось не просто мати лист, а передавати, поширювати і, головне, вірити, а той, хто «не вѣрить, проклять будетъ и наглою смертію помретъ» [21, 1887, № 10, с. 360].

Прикметно, що спільним для всіх жанрових різновидів «Сну Богородиці» є сюжетотворчий мотив сну. Л. Соболева відзначила: «В уявленнях про сновидіння, що збереглися від первісної культури, під час сну душа покидає тіло людини і здатна відвідати іншого сплячого. Саме уві сні з'являлися предки, відкривалося знання, що недосяжне у звичайному житті; у середні віки уві сні, за уявленнями віруючих, відбувалося спілкування із сакральним світом» [20, с. 216]. На це, зокрема, звернув увагу М. Еліаде в статті «Міфи, сновидіння і містерії»: «У світах сновидінь зустрічаємо символи, образи, постаті і події, які утворюють міфологію. Таке відкриття зробив геній Фрейда...» [6, с. 119]. М. Еліаде вказав також на важливу відмінність сну від міфу – останній «не може перетворити окрему ситуацію на взірцеву, дійсну для всіх» [6, с. 121]. Однак «Сон Богородиці» є своєрідним винятком, оскільки в ньому діють сакральні персонажі: сон сниться Божій Матері, а тлумачиться Ісусом Христом. Саме тому текст «Сну Богородиці» відзначається яскравою сотеріологічною функцією (ідеється як про порятунок окремої людини, так і про порятунок людства), реактуалізує події священної історії. Механізм дії тексту спрацьовує таким чином: «Розповідь про муки Христа задля порятунку усього людства проектує ідею загального порятунку на конкретну ситуацію» [12]. Як зазначає М. Еліаде, наратор бере участь у літургійному часі, входить до *illud tempus*, у якому жив, помер і воскрес Ісус Христос.

Інокли оповідач сприймає події «Сну Богородиці» через призму власного досвіду, що позначається на структуруванні його розповіді. Яскравим тому свідченням є унікальний, на нашу думку, архівний запис 1925 року, де респондент, проказуючи молитву, ставить себе на місце сновидця і сам безпосередньо веде діалог з Ісусом Христом: «Приснився мені сон дивний, що я тебе бачив на кудрявом хресті розп'ятого й гвоздями прибитого, з твоєї голови приспославлейної кров потекла. Хто цю молитву буде читати, той від мене буде ласку мати» [1, ф. 15-3, од. зб. 211 а, арк. 6].

Список інформантів

БШ – баба Шоліха, 1924 р. н. Записала Д. Вишневська в червні 2013 р. у с. Зелень Дубровицького р-ну Рівненської обл.

ВAB – Вишневська Алевтина Василівна, 1942 р. н. Записала Д. Вишневська у вересні 2012 р. у с. Зелень Дубровицького р-ну Рівненської обл.

КЄМ – Котяш Євдокія Макарівна, 1923 р. н. Записав О. Васянович 7 жовтня 2011 р. у с. Залужжя Дубровицького р-ну Рівненської обл.

ККУ – Кравченко Катерина Улянівна, 1941 р. н. Записала С. Уманець у травні 2015 р. у м. Мньов Чернігівської обл.

Джерела та література

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

2. Белова О. В. «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды. – Москва : Индрик, 2004. – 576 с.

3. Вайткявичене Д. О нарративной структуре литовских заговоров // Заговорный текст. Генезис и структура. – Москва : Индрик, 2005. – С. 375–384.

4. Грушевський М. С. Святування (геортологія) / М. С. Грушевський // Історія української літератури : у 6 т., 9 кн. – Київ, 1994. – Т. 4. – Кн. 2. – С. 220–237.

5. Гунчик І. В. Тематико-функціональна приналежність українських народних молитов у праці В. Милорадовича «Житє-бытє лубенского крестьянина» / І. В. Гунчик // Народознавчі зошити. – 2014. – № 3. – С. 575–579.

6. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. – Київ : Основи, 2001. – 591 с.

7. Евстигнеева Н. В. Модели анализа нарратива / Н. В. Евстигнеева, О. А. Оберемко // Человек. Сообщество. Управление. – 2007. – № 4. – С. 95–107.

8. Житие Преподобного отца нашего Василия Нового // Жития Святых на русском языке изложенные по руководству четых-миней св. Дмитрия Ростовского. – Киев : Изд. Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2003. – С. 501–552.

9. Іваннікова Л. В. Охоронні молитви / Л. В. Іваннікова // Міфологія і фольклор. – 2013. – № 4 (15). – С. 31–43.

10. Коваль-Фучило І. Листи щастя ХХІ ст. / І. Коваль-Фучило // Міфологія і фольклор. – 2010. – № 3/4 (7). – С. 72–78.

11. Кушпет В. Старцтво: мандрівні старці-музиканти в Україні (XIX – поч. XX ст.) : [наукове видання] / Кушпет Володимир. – Київ : Темпора, 2007. – 592 с.

12. Левкиевская Е. Е. Народные молитвы и апокрифические тексты как обереги [Электронный ресурс] / Е. Е. Левкиевская // Живая старина. – 2014. – № 4. – Режим доступа : <http://annales.info/slav/small/textober.htm>.

13. Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. і. про лірників повіту Бучацького [Електронний ресурс] / збір. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. – Львів, 1896. – Т. 2. – С. 1–73. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/rizne/etno2.htm>.

14. Малінка А. Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору. – Чернигов, 1902. – 388 с.

15. Пассалис Х. Миф и греческие нарративные заговоры: параллели и взаимопроникновение [Электронный ресурс] // Заговорные тексты в структурном и сравнительном освещении / Материалы конференции Комиссии по вербальной магии Международного общества по изучению фольклорных нарративов. 27–29 октября 2011. – Москва : ПРОБЕЛ-2000, 2011. – С. 43–49.

16. Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / сост., подгот. текстов и примеч. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топорковой. – Москва : Индрик, 2003. – 752 с.

17. Райан В. Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России / пер. с англ. – Москва : Новое литературное обозрение, 2006. – 720 с.

18. Садова Т. С. Русский народный сонник и сноска: специфика текста / Т. С. Садова // Русский язык в школе. – 2012. – № 11. – С. 64–69.

19. Славянские древности : этнолингвистический словарь : в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. – Москва, 2004. – Т. 3. – 704 с.

20. Соболева Л. С. Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета «Сон Богородицы» [Электронный ресурс] / Л. С. Соболева // Фольклор Урала. – Свердловск : [Урал. гос. ун-т], 2000. – Вып. 11 : Устная и рукописная традиции. – С. 209–246. – Режим доступа : <http://elar.urfu.ru/handle/10995/19502>.

21. Сон пресвятой Богородицы // Киевская старина. – 1887. – № 9. – С. 22–25; 1887. – № 10. – С. 358–360; 1905. – Т. 90. – С. 123–125.

22. Сумцов М. Ф. Слобожане. Историко-етнографічна розвідка / підгот. тексту й мовна ред. Л. Ушкалова ; слово до читача, прим. та післямова В. Фрадкіна. – Харків : Акта, 2002. – 282 с.

23. Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) /

вступ. ст. Н. И. Толстого ; послесл. С. Е. Никитиной ; подгот. текста и коммент. А. Л. Топоркова. – Москва : Прогресс, Гнозис, 1991. – 192 с. – (Традиционная духовная культура славян / Из истории изучения).

24. Філон М. І. Структурно-семантичні особливості ліричних молитов [Електронний ресурс] / М. І. Філон, О. Є. Хомік // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – 2012. – № 994. – С. 19–24. – (Серія «Філологія». – Вип. 64). – Режим доступу : http://www-philology.univer.kharkov.ua/nauka/e_books/visnyk_994/content/filon_khomik.pdf.

kharkov.ua/nauka/e_books/visnyk_994/content/filon_khomik.pdf.

25. Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре // Восточнославянский заговор: структура, семантика и прагматика текста. – Москва : МОНФ, 1997. – 319 с.

26. Ingemark C. A. Retelling the Past: Distance, Voice, and Time in the Narrative Shaping of History in Finland-Swedish Legends of the Finnish War. P. 305–324 // Folklore. – 2016. – Vol. 127. – N 3. – December.

SUMMARY

The plot of *The Virgin Dream*, which is created on the basis of the conventional and written traditions, functions in several genres: prose prevision, prophecy, spiritual verse, the Bible, lyrical prayer, charm, forming a complex genre painting that reflects the different facets of the Christian myth comprehension by human consciousness.

Genres of folklore and even groups of texts inside the genre, entitled *The Virgin Dream*, are characterized with a permeability, which means that they incorporate the elements of other genres. That's why we often deal with the transience of prayer in incantation, the vision in the apocryphal writing. As we can see, the circle of popular hagiographic texts *The Virgin Dream* is not limited with one genre, and each genre forms, as the side of the polyhedron, a holy entity, united with common pragmatism and narrative structure.

The structure of the narratives is analyzed according to William Labov classic exposition of overall narrative structure: *abstract, orientation, action complication, evaluation, problem solving, end*.

These texts are used as a prayer-protection, a helpful prayer, an amulet text. They perform an apotropaic function: there are whole series of *The Virgin Dream* texts in the folk tradition that are used as incantation *to dream*, imparted with sacred status. Some of the texts of *The Virgin Dream* are used as a universal remedy for a variety of occasions. M. Eliade also points out the important difference between the sleep and the myth – the latter one *can not turn a separate situation into a model, valid for everybody*.

However, *The Virgin Dream* is a kind of exception, since it has sacred characters: the dream includes the Mother of God dreams, interpreted by Jesus Christ. That's why the text *The Virgin Dream* is marked with an outstanding soteriological function (it refers to the salvation of both an individual and a mankind), actualizes the events of sacred history.

Keywords: narrative structure, soteriological function, oral dream interpreting text, charm, prayer, apocryphal book.