

39 Наводимо за відомостями і цитуванням у російському перекладі в праці: Русское народное поэтическое творчество. — Т. 1. Очерки по истории русского народного поэтического творчества X — начала XVIII веков. — М.-Л., 1953. — С. 243.

40 Русское народное поэтическое слово. — Т. 1. Очерки по истории русского народного поэтического творчества X — начала XVIII веков. — М.-Л., 1953. — С. 177.

41 [Максимович М]. "Песнь о полку Игореве", переложенная на украинское наречие. Предисловие // Максимович М. А. Українець. — Кн. 1. — Москва, 1859. — С. 45.

42 Грушевський М. Історія української літератури. — Т. I. — Київ-Львів, 1923. Перевид: К.: Либідь, 1993; Т. IV. — Кн. 1. — Нью-Йорк, 1960. Перевид: К.: Либідь, 1994.

43 Зокрема, і у відповідних розділах колективної праці "Русское народное поэтическое творчество". Т. 1. Очерки русского народного поэтического творчества X — начала XVIII веков. — М.-Л., 1953. — С. 141–216; 217–247.

44 Крип'якевич І. Історія України. — Львів: Світ, 1990. — С. 75.

45 Літопис руський. — С. 368.

46 Там само. — С. 368–369.

47 Там само. — С. 444–445.

48 Там само. — С. 445.

49 Літопис руський. — С. 445.

50 Це визначення він подає, зокрема, в підзаголовку четвертого тому (Кн. 1) "Історії української літератури" (К., 1994): "Усна творчість пізніх княжих і переходових віків XIII–XVII".

51 Див.: Грушевський М. Переднє слово // Грушевський М. Історія української літератури. — Т. IV. — Кн. 1. — С. 7, 10.

52 Там само. — С. 7.

53 Там само. — С. 11.

54 Грушевський М. Історія української літератури. — Т. IV. — Кн. 1. — С. 7.

55 Цитую за : Франко І. Студії над українськими народними піснями // Франко І. Зібрання творів. У 50 т. — К., 1984. — Т. 42. — С. 19. (Підкреслення наше — Р. К.)

56 Там само. — С. 21.

57 На з'ясування цього питання зупинився, зокрема, український вчений Степан Томашівський у статті "Замітки до пісні про Стефана-воєводу" (Записки Наукового товариства ім. Шевченка, — далі ЗНТШ. — 1907. — Т. 80. — С. 128-134.

58 Zilynskyj O. "Stara ukrainska piseń o vojvodovi Stefanovi a její význam pro dejiny slovanské lidové písně // Slavia. — Praha, 1960. — Т. 29. — № 1. — С. 76-103; Зілинський О. Віршована форма старовинної української народної пісні про Стефана-воєводу // Народна творчість та етнографія. — К., 1963. — № 1. — С. 116-118.

59 Зілинський О. Історичні та жанрові риси пісні про Стефана-воєводу // Науковий збірник Музею української культури в Свиднику. — Пряшів, 1965. — Т. 1. — С. 220.

60 Франко І. Стефан-воєвода // Франко І. Зібрання творів у 50 т. — К., 1984. — Т. 42. — С. 27.

#### Продовження у наступному номері

The author of this article gives analyses of the development of the origins of folk tradition dating to the 11-13th centuries and even to pagan times of Slavs. As a result we have a detailed description of the historical documents of the Rus-Ukraine times as a materials for analyzing folklore. Then the author goes on with the description of the texts from 13th to the 17th Century. Special attention he paid to the first Ukrainian folk-song recorded in the 16th Century (ballad "Dunayu, Dunayu..." fixed in hand written dramatic book of Yan Blahoslav).

## ДІАЛОГ ЯК ІНФОРМАЦІЙНА МОДЕЛЬ (на матеріалах традиційної культури)

Андрій ТЕМЧЕНКО

Проблема моделювання накопиченої інформації шляхом створення інформаційних блоків передбачає її компактне збереження, що є особливо актуальним у наш час, коли велика кількість неупорядкованої інформації буквально заповнила наше життя. Наслідком цього є де-що штучне розмежування змістовно близьких наукових дисциплін, скажімо: філософської антропології, етнології, фольклористики, лінгвістики тощо. Постійне збільшення інформації не завжди передбачає її якісне зростання. У кращому випадку, це різна інтерпретація фактів, поглядів, гіпотез; у гіршому — формальне повторення давно відомого. Аналогічна проблема існувала завжди, лише в інших масштабах.

Здавна людство кодувало інформацію, поділяючи її за попитом на декілька рівнів. Нижчий рівень становив собою комплекс знань, необхідних для кожного, оскільки навчав тому, як вижити у складних кліматичних умовах. Найвищий — був потрібен небагатьом, тому користувався найменшим попитом і був малодоступним. Він передавав інформацію про людину і всесвіт, потойбічний світ, історичні події тощо. Частина цих знань, які дійшли до нас у вигляді міфів, переказів, обрядів, переказувалась всім членам племені. Подібне розмежування знання, яке поділяється на прикладне (стосується матеріального життя і виробництва) і не прикладне (вивчає

внутрішній світ людини), залишається і нині. Гуманітарні науки (від лат. *Humanitas* — “людська природа”, “духовна культура”) не відзначаються значним попитом, оскільки є досить абстрактними. Разом з тим, користуючись методами цих наук, видається можливим розшифрувати психічні і ментальні стереотипи, за якими жили люди багато віків тому.

Культуру людства можна порівняти з його колективною пам’яттю. Вона оперує величезною кількістю інформації, яка значно перевищує можливості запам’ятовування індивідуального людського мозку. На думку В. Іванова, “мозок людини здатен запам’ятати реальний інформаційний запас культури при більш розумному її кодуванні. Цю недосконалість в опрацюванні матеріалу називають інформаційним вибухом”<sup>1</sup>. Твердження вченого видається досить справедливим не лише щодо сучасної людини, яка здатна розв’язувати складні логічні завдання. Питання кодування інформаційних потоків було і залишається актуальним. Воно криється у здатності оперувати не лише окремими фактами, а й блоками інформації, які становлять собою певний комплекс знань; оволодіння навичками аналізувати інформацію одночасно на декількох рівнях; вихід за межі формальної послідовності і логічності; вміння відчувати природні імпульси, проектування зовнішнього на внутрішнє і навпаки, пошук аналогій і асоціацій тощо.

Задовго до виникнення писемності людина намагалась упорядкувати інформацію, “зашифрувати” набуті знання для більш компактного їх запам’ятовування і передачі наступним поколінням. Такі ментальні блоки (своєрідні коди) і складають інформаційну основу не лише міфології як системи знань про всесвіт, але й уснопоетичного, декоративно-прикладного і пластичного мистецтва. Існують підтверджені факти, коли один носій усної традиції міг відтворити декілька десятків тисяч віршованих рядків, що дорівнює межі довготривалої пам’яті звичайної людини<sup>2</sup>. У такому випадку стає зрозуміло, як одна людина могла бути виразником колективної пам’яті племені.

Розшифрування архаїчних інформаційних блоків полягає не лише у їх логічному аналізі, хоча саме на цьому будуються історично-порівняльний, палеонтологічний і структурний методи в етнології. Важливим є також усвідомлен-

ня, що міф має декілька рівнів кодування і прочитання інформації, включаючи чуттєвий та інтуїтивний. Саме таке розуміння дає змогу “читати” міф не лише як текст (у вузькому розумінні цього терміна), тобто послідовно, а й паралельно сприймати закладену в ньому інформацію (текст сприймається як символ, як неподільне ціле). Здатність міфу чуттєво насичувати людину, проникати у надра її свідомості, яка також є багаторівневою, і разом з цим впливати на різноманітні сфери людської діяльності дає підстави стверджувати, що міф є моделювальною системою, тобто механізмом створення поведінкових стереотипів. З іншого боку, можемо стверджувати, що міф є також описом типової багаторівневої людської свідомості.

Носіями всезагального міфічного знання виступали жерці, оскільки пересічна людина не могла синтезувати розпорошені спостереження за оточуючим світом, паралельно аналізувати їх, оперувати великою кількістю блоків інформації. Отже, міф лише залучав до традиції, сприяв усвідомленню поведінкових стереотипів. З виникненням писемності коло посвячених ставало дедалі ширшим, оскільки записана інформація ставала певним продовженням людської пам’яті (не-індивідуальної), тому знання стають доступнішими, що сприяло їх десакралізації<sup>3</sup>. Можливо, така ситуація примушувала служників культу всіляко шифрувати свої знання, користуючись тайнописом.

Жерці не лише знали, але й виконували священні обряди. Пояснення вражаючої пам’яті окремих виконавців криється у психічному феномені — запам’ятовування великої кількості інформації відбувається не так у пасивному повторенні, як у творчому емоційно насиченому виконанні, яке сприяє навіюванню і самонавіюванню (слухач і виконавець підпадає під вплив творчого слова). Навіювання і самонавіювання відбувається за допомогою тембру, тону, голосу, гучності, а також слів-маркерів, які концентрують у собі основні значення і слугують смисловими ядрами тексту. Слова-маркери обрамлюються різноманітними поетичними засобами, можуть виступати у вигляді словосполучень. Виконавець, входячи у специфічний стан за допомогою навіювання, підтримує відповідний психічний стереотип, який передається із покоління в покоління у вигляді ритуалів, міфів, фольклорних творів, тому дотепер корениться у

свідомості і проявляється як рефлексія у стандартних обрядових ситуаціях.

Елемент творчості, як винайдення нових форм, смислових значень при виконанні обряду, усного твору, зводиться у даному випадку до мінімуму. Змінюються лише варіації навколо “основного сюжету” (моделі), який залишається незмінним, що, у свою чергу, ілюструє циклічність людського світосприйняття<sup>4</sup>. На відміну від мистецтва, де не лише описуються, але й постійно творяться нові світи (які є авторськими, суб’єктивними), міф постійно відтворює одну і ту ж реальність (відтворення зовнішнього через інтерсуб’єктивне світосприйняття). Діалектичний зв’язок між стереотипністю і циклічністю світосприйняття полягає у тому, що циклічність є одночасно наслідком свідомого моделювання і його причиною (циклічність є невід’ємною ознакою стереотипності).

Стереотипність, на відміну від циклічності взагалі, є виключно психологічною категорією, яка характеризує стан свідомості і передбачає стандартну реакцію на стандартну ситуацію. У цьому випадку спрогнозувати і змоделювати подальші дії людини не виявляється досить складним завданням. Підтвердженням того, що відтворення фольклорного твору, обряду є почасти відтворенням певного стереотипу є те, що його виконавця важко перебити, але, зупинившись, йому важко буде знову зосередитись.

Повертаючись до міфу як інформаційної моделі, слід зазначити ще одну його особливість. Міф здатен передавати велику кількість інформації (наприклад, будови всесвіту і людини як його частини) не поступово переказуючи її, а одномоментно<sup>5</sup>. Така, на перший погляд, парадоксальна ситуація пояснюється тим, що передача інформації може відбуватися миттєво тоді, коли сприймається інтуїтивно, без штучного розумового напруження. У цьому випадку людина має перебувати у специфічному психічному стані, який виникає спонтанно або ж викликаний обрядовою ситуацією, молитвою, тривалим постом і т. п.<sup>6</sup>

Послідовний виклад інформації у міфах також відзначається стислістю і лаконічністю. Так, в архаїчних міфах важко зустріти докладні описи подорожі героя чи його змагання із силами зла. Подібна диспропорція між текстом і його обрядовим смислом пояснюється тим, що опис складається із слів-символів, які на-

зивають імена сакральних об’єктів. Тому замовляння можемо уявити кодом або упорядкованим набором знаків-символів, що складають при розшифровці основний прихований його зміст. У процесі ознайомлення з міфом подекуди складається враження не художнього твору, а конкретної інструкції до дії. Словесне кодування міфів передбачає його ширше розуміння. Для тогочасної людини таке семантично-змістове розширення відбувається підсвідомо, оскільки назви об’єктів ще відповідають їх первинному значенню (імена предметів, тварин, речей вжитку, людей є одночасно категоріями архаїчного мислення, інакше кажучи, вони ще не перейшли до рангу інакомовності). Короткий вислів, слово здатні розгортатись в уявленні, набувати сюжетності і змістовності, впливаючи, таким чином, на психіку і фізичне самопочуття людини. Він начебто розігрується у свідомості людини або проектується на саму людину, провокуючи внутрішню драму, творячи суб’єктивний світ. Відповідна структура міфу, на нашу думку, є не що інше, як набір кодів, описів певних стереотипів, внутрішніх ситуацій, психологічних проблем, які сприяють формуванню необхідної обрядової поведінки<sup>7</sup>.

Основним засобом міфологічного сприйняття є метафора, яка є комбінацією значень при одномоментній передачі декількох повідомлень. Отже, основою кодування є метафоризація, що дозволяє “шифрувати повідомлення” і “читати” їх одночасно і паралельно у декількох розуміннях.

Одним із способів кодування інформації є також діалог. Окремі жанри усної народної словесності, обряди, як правило, найархаїчніші, або становлять собою діалог, або спонукають до нього, що простежується у лікувальних текстах, деяких календарно-обрядових діях, традиційних іграх, загадках, традиційному весілі тощо. Важливе значення діалог має також у міфах і казках. Хрестоматійним прикладом може слугувати обряд заклинання майбутнього урожаю на Різдво, коли господар ховався за великий пиріг і запитував присутніх, чи бачать вони його. Аналогічними є ритуальні діалоги з фруктовими деревами, де “словесну партію” дерева виконує сам господар чи його дружина<sup>8</sup>.

Діалог як міфопоетичний засіб передачі інформації може сприйматися на декількох рівнях: конкретному і абстрактному. Прикла-

дом такого багаторівневого сприйняття може слугувати семантичний аналіз приказки: “Слово срібло, а мовчання золото”.

Перший рівень. Приказка розуміється буквально — мовчання краще, ніж зайве, не-обдумане слово.

Другий рівень. Золото є ознакою мовчання (тиші, “мертвої тиші”). У традиційному світогляді і золото, і тиша є атрибутами потойбічного світу, що є натяком на перевагу незбагненого, непізнаного (світу пращурів) над людським. Пор. із визначенням потойбічного у лікувальній обрядовості: “де півні не співають, людський глас не заходить”<sup>9</sup>; “де коні не доірюють, де котюги не добріхують, корови не дорикують, вівці не доблеюють, кури не допівають, де християнського гласу не чути”<sup>10</sup>. В інших текстах потойбічне визначається як надмірне, непридатне до життя<sup>11</sup>. За українськими повір’ями сонце, уособлене в образі живої істоти або золотого (вогняного) колеса, вночі відпочиває у морі, звідки його на небо викочують чорти<sup>12</sup>. Нічне перебування сонця у потойбічному світі уподібнюється подорожі покійника у світі пращурів, звідси зображення денного світила на давньослов’янських надгробках<sup>13</sup>, а також вживання у поховальній обрядовості червоного кольору (як варіанту золотого). У лікувальних обрядах хворе місце об’язують червоним поясом/стрічкою: “об’язують хворе місце червоним поясом, розкладують на ньому дев’ять кучок паклі і підпалюють, не допускаючи горіти поясу”<sup>14</sup>. На співвідношення золота і потойбічного світу вказує також його зв’язок з культом Велеса і використання грошей у поховальній обрядовості<sup>15</sup>. Наближеність “золотого” до “потойбічного” у значенні “світлого” і “сонячного” з часом переосмислюється, і воно набуває рис “нечистого” і “грішного”. У житті коптського святого Пизенція читаємо: “У цьому місці (пеклі) жив Великий Хробак, вигляд якого був жахливий... у пащі були зуби, схожі на залізні кілки...”<sup>16</sup>. Пор. із замовлянням: “Ад і адище з червоними головками і з золотими зубами, сі черви поїдати, і сі зуби замовляти”<sup>17</sup>. В інших лікувальних текстах співвідношення золотого-потойбічного простежується на прикладі образу Богородиці, підперезаної золотим поясом і з золотим ціпком у руках. Міст, по якому вона йде, — також золотий. Відповідна семантична мотивованість дає ключ до розумін-

ня значення білого кольору у замовляннях. З одного боку, білий є кольором втрати тілесної подоби, тому привиди видаються білими.

Третій рівень. Слово уявляється як логос (знання), мовчання — непізнаний логос і ототожнюється з божественною безмовністю<sup>18</sup>. Отже, діалог як система, а також спосіб пізнання і збереження інформації, має розглядатись паралельно на декількох рівнях одночасно: конкретному (прикладному), семантичному і абстрактному.

“Популярність” діалогу у традиційній культурі цілком закономірна і пояснюється його полісемантичністю. В якості прикладу розглянемо семантику діалогу у замовляннях, де він має конкретне тлумачення, оскільки передбачає вирішення ситуації, яка виникає під час лікувального обряду, на користь хворого, і може сприйматись як своєрідна інструкція для знищення хвороби:

*Ідуть черниці-сестриці:*

- Черниці-сестриці, куди ви йдете?

- Куди ми йдемо, до молитвенної, народженої раби Божої хрещеної Марії на колючки брати і під груди шпигати.

- Не йдять! Ідять собі розпутними шляхами, зустрічайтесь з звірами, там будете гризати, там будете гулять. Там будете розкішати. Тут вам не бути, на колючки не брати, під груди не таскати<sup>19</sup>.

Розглянемо останню частину діалогу. Перед остаточною знищенням недуги знахар зупиняє її дію, тобто подальше проникнення у тіло хворого (мовою медицини це проявляється як завершення інкубаційного періоду), що відбивається у вигляді заперечення, висловленого дієсловом наказового способу: “Не йдять!” Дається чітка інструкція, куди необхідно йти хворобі і що при цьому робити. Подібна методика властива різноманітним гіпнотичним технікам впливу на свідомість, тобто її підкорення чужій волі.

Разом з тим діалог важко назвати лише прагматичним текстом, скоріше навпаки, він є багатоконпонентною метафорою, що вимагає застосування аналогічних методів дослідження. Пізнати природу (зрозуміти внутрішню сутність) діалогу, з одного боку, видається можливим лише у тому випадку, коли він сприймається цілісно, як неподільна семантична одиниця; з іншого — шляхом детального аналізу складових частин цієї неподільності.

У замовляннях діалог має подвійну природу, яка проявляється у взаємодії категорій

суб'єкта (той, хто говорить) і об'єкта (той, хто відповідає). У першому випадку суб'єкт і об'єкт явно не конфліктують між собою, оскільки вони підпорядковані єдиній меті обряду лікування (знищення хвороби), що виключає цей конфлікт. Форма діалогу використовується тут як засіб досягнення мети. За допомогою діалогу для протилежної сторони (хвороби, "ворогів") встановлюється потрібний сценарій поведінки, тобто виробляється поведінковий стереотип, вигідний для суб'єкта (мовця). Наприклад, дівчина звертається до сонця з проханням "освітити личко", після чого моделюється відповідь сонця:

- Сонечко, ясне, красне, освіщаєш гори, долини, освіти моє личко, щоби моє личко було ясне-прекрасне, як сонечко.

- Позбавлю я росу, а збавлю з жінок, панів повагу, з попів пиху, з парубків гордість, а з дівок красу<sup>20</sup>.

На перший погляд, відповідь Сонця не зовсім узгоджується з проханням дівчини. Разом з тим, частини діалогу семантично пов'язані між собою. Сонце виконує прохання дівчини і здійснює магичні дії, які мають додати дівчині краси і привернути до неї парубків. Для цього воно позбавляє: 1) "з трави росу" (висушує її); 2) "з жінок і панів повагу, з попів — пиху", тобто зменшує увагу оточуючих до інших, як правило, вищих за неї чином чи старших віком, для того щоб "збільшити" її до дівчини; 3) "з парубків гордість", які не помічають її, не бажують закохуватися в неї; 4) "з дівок красу" — усі "дівки" мають поступатися вроді дівчини. Особливої уваги заслуговує обіцянка Сонця позбавити траву роси і дівчат краси. Співвідношення "роси" і "краси" у даному контексті може мати подвійне тлумачення. По-перше: "роса-краса" утворює лексико-семантичну пару, яка є досить поширеною у традиційній медицині (роса як профілактичний засіб), а також в обрядах чарування (кількість роси — "небесного молока" пропорційне кількості молока у худоби). По-друге: у цьому випадку мова може йти не про конкретну росу чи вроду. Основною ідеєю архаїчного світогляду (безпосереднього, емоційного сприйняття дійсності, де посередником згодом виступає логічне мислення) полягає у всезагальному наповненні природи красою і життям, яка розподіляється між людьми у потрібних пропорціях. Цієї кра-

си/життя є певна кількість, яка не збільшується і не зменшується, а лише "перетікає" з однієї форми в іншу, що може слугувати поясненням архаїчних ритуалів убивств пращурів, які утримували у собі життєву силу, чи обрядове парування після посіву ярівини для насичення землі життєвою силою<sup>21</sup>. Отже, дівчина благає у Сонця частку цієї вселенської краси.

У деяких випадках присутня лише перша частина діалогу, а друга розуміється як належна. Такі формули нагадують обрядові заклички типу: "Поможи, Боже, зжати пшеницю і всяку пашницю"<sup>22</sup>. Прикладом може слугувати замовляння, яке є типовим зразком гіпнотичного впливу:

На синьому морі стояв острів, а на тому острові біла береза. Під білою березою стояла труна, і в тій труні лежала мертва дівчина.

- Вставай дівце, годі тобі спати. Бери голку й шовки і будеш рани зашивати і кров останляти<sup>23</sup>.

Відповідь мертвої "дівчини", яка з волі знахаря має піднятися з труни, підійти до хворого, зашити живу рану (умертвити кров), тут не обов'язкова, оскільки її негативна реакція не передбачається смыслом і метою виголошення замовляння.

У другому випадку діалог нагадує словесні змагання у міфах і казках, де переможений або поступається переможцю, або знищується ним. Причина конфлікту під час словесного змагання криється у егоцентричності самого процесу мовлення, оскільки підсвідомо мовець становить собою центр часу і простору, які він сам творить, а співрозмовник перебуває поза цим простором і часом. Перевага того, хто говорить, над тим, хто мовчить, очевидна, оскільки говоріння тут співвідноситься з особистісним самоствердженням. Кожен мовець будує свій власний світ, стверджується у ньому, наповнює його змістом (пор. з віруваннями про творення світу словом). У такому випадку діалог стимулює до егоцентричності, слугує додатковим проявом людського "я", де мовець ототожнює себе з центром і протиставляє себе периферії (іншому). Для протилежної сторони (периферії), коли вона також є активною, відповідне протиставлення виявляється стимулом до конфлікту (чи до абсолютного сприйняття, коли вона є пасивною). У замовляннях спостерігається інша картина, хоча, на перший погляд, діалог є описом конфлікту між знахарем і хворобою.

Діалог будується таким чином, щоб отримати від хвороби потрібну відповідь, скоріше, змусити її до цього. Така відповідь має містити ключове слово-код, здатне знищити недугу. Це ключове слово невідоме знахарю, оскільки воно є сутністю, магічним ім'ям, (справжньою природою) самої хвороби:

- Гикавко, гикавко де ти була?
- У Києві.
- Що ти їла?
- Кобилину.
- Де діла?
- Покинула!
- Покинь і мене<sup>24</sup>.

Ключовим словом тут виступає дієслово “покинути”, яке вказує на спосіб звільнення від гикавки. Імовірно, при виголошенні цього тексту необхідно було викинути непотрібний предмет, на який словесно “перекладається” хвороба. Аналогічним чином будуються замовляння від зубного болю, де ключовими словами можуть бути: “не боліти”, “не щеміти”, “не ламати”.

В даному випадку ми зустрічаємось з цікавим для усної народної творчості мотивом. Хвороби, інші представники міфологічного потойбічного світу завжди знають майбутню власну долю, причину своєї смерті. Завдання знахаря полягає у тому, щоб спочатку випитати причину і потім, подорожуючи до потойбічного світу, її розпізнати. Мотив випитування присутній у казках, де Коцїй Безсмертний сам розкриває таємницю своєї смерті. У переказах про “живого мерця”, записаних на Чигиринщині, розповідається, що магічним засобом від нічних візитів “неживого чоловіка” є настїй з болотної трави, яка цвіте жовтим. Назву трави і рецепт її приготування випитує дружина мерця, до якої він щоночі приходив<sup>25</sup>.

Подібні діалоги з “потойбічним” співвідносяться з оповіданнями про подорож знахаря до потойбічного світу у пошуках причини недуги. У замовляннях ліки від “стиклизи” (сказу) знає не хто інший як “стиклий собака”:

*Шли собі трох братів, балакали, в стиклого собаки питали:*

*- Иди правою дорогою через Орданську ріку на Висолянську гору, там ходить баран з великими рогами і вистрижи йому вовну між рогами і вернись назад. Орданської води набери, білого каменя з скали влупи, і да помо-*

*жуть мені всі святі хранителі замовляти, заклапти від стиклого собаки”<sup>26</sup>.*

Зазначений текст є діалогом зі “стиклим собакою”, який може бути як образом самої хвороби, так й уособленням межі між світами<sup>27</sup>. Звернення братів до тварини не описується і розуміється як належне. Собака розповідає про шлях до потойбічного світу, що нагадує подорож шамана у світ пращурів чи казкової дороги за тридев'ять земель у пошуках смерті Коцїя. Подібні діалоги зустрічаються в інших жанрах народної словесності. Подекуди складається враження, що антагоніст сам знає і навіть визначає свою долю (так, казковий Змїй знає наперед ім'я свого супротивника). Доцільним тут видається порівняння казкових персонажів з пращурами, які знали, коли, як і від кого вони загинуть<sup>28</sup>.

Словесні змагання між хворобою і знахарем нагадують апокрифічний опис бойовища між Життям і Смертю<sup>29</sup>, або цикл українських казок про Правду і Кривду. У цьому випадку діалог є не лише протиборством, але й способом пізнання міфічного супротивника, тобто природи незрозумілого, непізнанного, незбагненого; вміння розпізнавати “своє” і “чуже”, пізнати справжню сутність об'єкта.

У міфології річ вважається пізнаною, коли відома історія, місце і час її походження, а також матеріал, з якого вона виготовлена. Коли природа предмета чи природного явища виявляється загрозливою для життя або не піддається розумінню, тобто перебуває за межами чуттєвого сприйняття чи не відповідає психічному стереотипу, тоді виникає конфлікт між ним і людиною. Прикладом цього можуть слугувати мотиви змієборства. У казці “Котигорошко” Змїй запитує богатира: “Будемо битися, чи миритися?” Відповідь змієборця завжди однозначна: “Де там миритися — битися!”. Аналогічні ситуації розпізнавання об'єкта проявляються також у вигляді загадування-відгадування чи змагання героїв у силі, спритності і вмінні виконувати певні завдання (пор. із казковим сюжетом про Царівну-Жабу, Премудру Дівчину тощо).

Отже, діалог є словесним проявом конфлікту, який міг розв'язуватися у давнину шляхом фізичного протистояння. Навіть на олімпійських іграх іноді відбувалось кровопролиття на користь переможця. На Русі “на божественні свя-

та... із свистом і кличем... скарעדні п'яниці б'ються кілками до самої смерті і знімають з убитих порти"<sup>30</sup>. Словесні змагання у вигляді запитання-відповіді асоціюються з нападом, захистом і контрнападом. Невдала відповідь отожднюється із загибеллю героя. У Гомера сцени боїв супроводжуються суперечкою (пор. із словесними змаганнями супротивників перед двобоєм, де перемога у діалозі є передвісником перемоги на бойовищі). О. Фрейденберг зазначає з цього приводу: "Ми знаємо, що словесні загадування і відгадування приносили життя чи смерть. Як правило, у казці гине той, хто не може відповісти на загадку, а хто відповідає на неї, отримує порятунок і перемогу"<sup>31</sup>. Так, Сфінкс приносить своїми невідгадними завданнями смерть, поки його не переміг Едіп. Після правильної відповіді Едіп набуває нового статусу і згодом стає царем. В такому випадку процес загадування-відгадування як ритуальної дії може пояснюватися подвійно. По-перше, загадка є закодованим метаописом предмета чи ситуації, відомого лише одній стороні. Іноді загадка є словесним озвученням справжньої сутності того, хто загадує. Називання дій, істот, речей шляхом їх озвучення асоціюється з пізнанням її внутрішньої природи. Пор. з тим, як діти, імітуючи голоси тварин чи предметів (рипіння дверей, шум машини), отожднюють себе з ними. У давнину аналогічна поведінка могла бути властива учасникам обряду, які вводили себе за допомогою звуконаслідування (озвучення) у ритуальний стан стирання особистісного і входження у світ зовнішнього, що призводило до кардинальної зміни поведінки і світосприйняття. Інакше кажучи, загадка розкриває таємне міфічне ім'я того, хто загадує. Знання справжнього імені предмета/істоти передбачає необмежену владу над ним, оскільки є втіленням його індивідуальної сутності. Саме у цьому криються засоби магії називання, де ім'я отожднюється з душею. У слов'янській традиції пошук смерті Коція також є своєрідною загадкою, яку необхідно розв'язати. Відгадка криється у знанні справжнього імені, символічної природи конкретних істот: качки, зайця, щуки, які уособлюють рівні міфологічного Всесвіту. Пізнавши справжню будову Всесвіту (таємне знання), герой отримує владу над смертю — Коцієм.

Набути магичне знання міфологічний герой може трьома шляхами. 1). Йому допомагає ма-

гічний помічник (казковий Сірій Вовк, Щука, чарівний кінь), якого він беззастережно слухає. У такому випадку герой досягає своєї мети (знаходить Царівну, багатство), але не отримує знань. 2). Іншим помічником може виступати представник потойбічного світу ("нечистий", чорт), який допомагає здобути владу над предметами. В якості плати він вимагає віддати йому душу (пожертвувати своєю внутрішньою сутністю, часткою сили, якою його наділила природа). Міфічний герой заручається при цьому його чарівною підтримкою (відбувається стирання власного імені), але втрачає себе, тобто стає часткою таємного знання. Прикладом цього можуть слугувати образи зачарованих богатирів, принців, тварин тощо. 3). Герой сам шукає відповіді на питання, відкидаючи сторонню допомогу (аналогічні ідеї притаманні християнству). Він вступає у двобій з потойбічними силами і перемагає їх, здобуваючи, таким чином, приховане знання. Відповідна ситуація описується у казці "Ох", де син змагається з чарівником у мистецтві загадування-відгадування, перетворення і розпізнання.

Ритуальні запитання-відповіді властиві ініціальному обряду. Правильність відповіді визначає майбутній статус ініціанта. Як відомо, в окремих ініціаціях неопіт підлягав ритуальному скаліченню, що надавало йому особливих властивостей. Типовими ознаками скалічення могли бути хромота, сліпота, що частково наближало його до потойбічного світу. Так, в українській традиції образ каліки всіляко міфологізувався. Він володіє надприродними властивостями, передбачає майбутнє, лікує. (пор. з традиційним образом сліпого кобзаря). "Ішов старець з трьома торбами, з трьома цїпками, із трьома хортами: один чорний, другий сірий, третій білий. Чорний стежку показує, сірий сльозу вилизує, а білий світ показує"<sup>32</sup>. "Великомученице Катерина, і ти святий Миколай, святий Феодосій і всі старці Києво-Печерські, станьте мені всі у поміч Рабу Божому (ім'я) од біди заслонить, її болєзь погасить"<sup>33</sup>. "Ішов старець із трьома торбами, із трьома цїпками, із трьома хортами"<sup>34</sup>; "Ішли каліки через три ріки"<sup>35</sup>.

Загадування-відгадування співвідноситься також із словесним жеребкуванням (ворожінням), що становить своєрідний діалог з долею, витoki якої сягають праісторичних часів, коли відбувався поділ здобичі між членами племені, від чого зале-

жало їх життя. Залишком ритуальних діалогів є дитячі лічки. Текст лічки є розгорнутим запитанням до долі. Момент ймовірності у ворожінні, неможливість передбачити його результат співвідносить жеребкування із грою. У зв'язку з цим численні методи ворожіння з часом трансформуються у гру. Так, у середньовічних травестіях смерть зображувалась у вигляді картяра — шулера<sup>36</sup>. Гравцем у народному декоративному мистецтві зображувався чорт, “проклята корчма” — будинок гравців і т. п. Смерть, як досвідчений гравець, знає кого вибрати, тому людська жертва також визначалась за допомогою жеребкування, про що свідчать архаїчні знахідки гральних кісток у давньоруських могильниках<sup>37</sup>.

Отже, носієм таємного, недоступного для інших знання, виступає смерть, таємницю якої має осягнути той, хто обіграє чи відповість на її запитання, після чого він ставав безсмертним (відуном, пророком). Вміння ставити запитання і відповідати на них складає сутність деяких обрядів, пов'язаних з лімінальними станами у житті людини чи природи. До таких слід віднести обряди народження, одруження, поховання, вікові і лікувальні ініціації, сонячні рівнодення, місячні фази, під час яких відбувалися ворожіння. Тут діалог слід розуміти у дещо іншому значенні. Запитання ставиться не людині, а космічним силам, тваринам, міфологічним персонажам, відповіді яких також можуть бути зашифровані у вигляді своєрідних загадок, символів, графічних знаків. Так, відмова від діалогу “кур-курашечок” у лікувальних текстах означає смерть хворого. За приклад може слугувати замовляння від “криксів”, де мати дитини ніби умовляє курей відповісти, називаючи їх численними пестливим іменами:

*Як смеркне надворі, треба взяти на руки дитину, понести до сідала, де кури ночують і сказати:*

*- Добривечір! Добривечір! Добривечір!  
Ви, кури-курашечки, чубурастенькі, чорненькі,  
біленькі, гребінастенькі, чубурастенькі,  
чорненькі, біленькі, гребінастенькі, чубурастенькі,  
нате вам крикливиці і динивиці, а младенцеві (ім'я) дайте сонливиці і дрімливиці!*

*Так треба сказати тричі. Якщо дитина буде жива, то кури засокорять (ко-ко-ко), а як умерує, — будуть сидіти і не обізвуться*<sup>38</sup>.

Цікавою є внутрішня структура тексту, побудована за принципом потрійного повто-

рення, що має навіяти курям “взяти” у дитини крикливиці. Повторення прохання тричі демонструє також його важливість.

Семантично спорідненим із попереднім є запитання без відповіді або діалог з покійним. Наприклад, у голосіннях зустрічаються постійні звертання до покійника типу:

*...Та як же я до тебе ходитиму?*

*Та як же я з тобою говоритиму?*

*Як я з тобою поражатимусь?*

*Як я з тобою розважатимусь?*

*...До кого ж мені прихилитися і притулитися?*

*...І коли задля тебе столи застелить?*<sup>39</sup>.

Мовчання покійного розуміється як відмова від діалогу з живими. Мовчання — “тиша” (“мертва тиша”) є однією з ознак потойбічного світу, що відбилось у приказках типу: “Говорив покійник до самої смерті”, “Говорила небіжонько до смерті, а як вмерла, то й ноги задерла”<sup>40-41</sup>. Переможений у словесному двобої, як і мертвий, мовчить, тобто втрачає здатність говорити. У цьому аспекті поняття “замовкання” і “умирання” ототожнюються. Пор. з дієсловом “утомонитися” у значенні померти. Про мовчунів у народі говорили: “Говорить, як неживий”, “Говорить, як на муках” (аналогія до смерті-умирання), “Як мертвий говорить”<sup>42</sup>. Звідси важливість слів на смертному одрі, які є віщими.

Наближеність тиші до потойбічного надає мовчанню особливого значення, тому воно може асоціюватися із знаннями, мудрістю: “Чи сміти говорити, чи хватати помовчати”<sup>43</sup>, “Мовчанка не пушить, головоньки не сушить”<sup>44</sup>, “Хто мовчить — той двох навчить”, “Мудрій голові досить дві слові”<sup>45</sup>.

У традиційному світогляді мовчання співвідноситься також з ніччю, темрявою, нерухомістю, сном: “Ніч темна, ніч тишина, замикаєш комори, дворці і хлівці, церкви й монастирі і київські престоли. Замкни моїм ворогам губи і губища, щоки і пращоки, очі і праочі”<sup>46</sup>; вовчою зграєю: “Прийшла темнота (вовки) під наші ворота”. В такому розумінні діалог у значенні “говорити” співвідноситься з життям. Пор. з дітьми, які озвучують — оживляють за допомогою слів свої іграшки. Наявною є діалектика процесу говоріння взагалі. З одного боку, воно передбачає самоствердження того, хто говорить, що неминує викликає конфлікт. З іншого — є ознакою життя, оскільки покійник не говорить і не бачить. Пор. з висловом про влучне слово: “Як в око



вцілив”, тобто засліпив, позбавив за допомогою слова здатності орієнтуватися у ситуації, “збив з пантелику”. Разом з тим покійник здатен чути, що пояснює постійні звертання до нього у голо-сіннях. У казці Баба Яга “чує людський дух”, (рос. “русским духом слышно”, “чую человеческий дух”). Звідси пряме ототожнення слова із світлом (день як час бадьорості і продуктивної діяльності), а мовчання — з темрявою (ніч як стан сну/смерті), що пояснює особливу увагу до слів, промовлених уві сні, які вважалися пророчими.

Цікавими є традиційні застереження на зайве слово: “Мовчи, бо піч у хаті”, “Я б сказав, та піч у хаті”; божіння зберігати таємниці: “Побалакає, як у піч укинещя” (ніхто не взнає). Пор. з “Тільки ти будеш знати, та я, та бог третій”<sup>47</sup>. Зіставляються семантичні пари: “мовчання-покійник”, “мовчання-піч”, “піч-Бог”. Значення першого лексичного словосполучення зрозуміле. Його семантики ми побіжно торкались вище. Знаковими є також інші лексичні пари. Піч може асоціюватися з мовчанням тоді, коли вона співвідноситься з покійним (потойбічним), що підтверджується зіставленням “піч-Бог”, де слово Бог є, ймовірно, пізнішим нашаруванням і позначає давньослов'янське “пращур”, “покійник”. Співвідношення “печі” і “покійника” (піч як місце, де розводять вогонь.; пор. з рос. “печь” у значенні “пекти”, “палити”), можливо, вказує на побутування давнього обряду спалювання пращурів на спеціальних кострищах, де вони “печуться”. У такому значенні “піч” може замінювати слово “вогонь”. З іншого боку, “піч” і “вогонь” мають семантичні відмінності і не вживаються паралельно в одному контексті. Піч тут виступає не лише місцем, де розводять вогонь, але й місцем, де печуть, тобто здійснюють жертвоприношення, що надає їй сакрального значення. Ймовірно, саме у таких місцях і спалювались пращури (жерці), що могло розумітися не лише як звичайне трупоспалення, а як жертва божеству. Аналогією до цього виступає ритуал випікання хліба, де тісто, трансформуючись у хліб, набуває нового семантичного змісту. Звідси ототожнення тіла з хлібом, крові — з вином, що відбулось у християнському обряді причастя. Ритуальне принесення у жертву жерців (їх спалювання) у разі неврожаю, мору проглядається у середньовічних ритуалах привселюдного спалюван-

ня відьом. Пор. з віруваннями, що домовик живе під піччю (“у запічку”), а також свідченнями Геродота про ритуальне з'їдання разом із запеченим м'ясом тварин забитих пращурів у племен массагетів<sup>48</sup>.

Знаковими є також діалогічні звертання до потойбічного у світу. Відмітною ознакою таких діалогів є те, що вони ведуться лише за допомогою посередників — місяця, що здатний бачити лише мертвих, і ведмедя, який знає, як звертатися до покійників, оскільки сам може уособлювати пращура (бути тотемом).

- Архангел Михаїл — місяць праведний, був ти на тім світі?

- Був.

- Бачив мертвих людей?

- Бачив.

- Не болять у їх зуби? Не болять жовта кость? Не болять чорна кров?<sup>49</sup>

Зуби замовляю, на ведмедя складаю. Ведмідь у лісі, мрець під церквою. Питає ведмідь мерця:

- Чи болять тобі, Васю, зуби?

- Не болять, не щемлять, і не будуть боліти, до суда Божого не будуть щеміти<sup>50</sup>.

Розуміння діалогу як життєдайного принципу (оскільки він передбачає обмін/передачу знань), відбувається у ранньофілософських працях, прикладом яких можуть бути твори Платона, Сократа, Діогена та ін. Ототожнення премудрості (philosophia: phileo — люблю, sophia — мудрість) із життям простежується у Біблії: “Хто пізнав мене (мудрість), той пізнав життя” [Приповіст. Соломон. — 8.35]; “Добрий розум приносить приємність, а дорога зрадливих — погуба для них” [Приповіст. Соломон. — 13.15]; “І побачив я перевагу мудрості над глупотою, таку ж як перевага світла над темрявою” [Екклізіаст. — 2.13]; “У мудрого очі його в голові його (у значенні внутрішнього зору), а безглуздий у темряві ходить” [Екклізіаст. — 13.14]. Пор. “Плач над померлим, тому що світло зникло для нього, плач над невіглахом, тому що розум зник для нього” [Приповіст. Ісуса сина Сірахова 22.9]. Асоціація премудрості/діалогу із світлом дає ключ до розуміння символіки “дерева пізнання”. Дерево є джерелом світла вночі, Всі, хто не спить, збираються навколо вогнища-світла, де, як і вдень, набувають здатності бачити, говорити, обмінюватись думками, слухати давні міфи, проводити

ригуальні церемонії. Звідси ототожнення вогню із знаннями, як джерела світла і життя<sup>51</sup>.

Завдання мистецтва, на думку В. Іванова, полягає у відтворенні суб'єктивності як загальнолюдської категорії, яка корениться в основних особливостях словесного мистецтва і самої мови<sup>52</sup>. З приводу існування спільного для всіх людей внутрішнього світу писав Б. А. Пастернак: "ця суб'єктивність не є ознакою окремої людини, але ця ознака є родовою, надособистісною, ... ця суб'єктивність людського світу, людського роду... від кожної особистості, яка помирає, залишається частка невмирущої родової суб'єктивності, яка перебувала в людині при житті і яка ... діяла протягом людського існування"<sup>53</sup>. Традиційний світогляд є виразником цієї загальної суб'єктивності, але відображає первинну її стадію, коли людина ще не пройшла етапу індивідуалізації, не виокремлює себе з природи і колективу.

Пізнати вселенське інтерсуб'єктивне людина здатна лише пізнавши себе. Прикладом цього може слугувати індійська традиція, де пізнання Бога має пройти дві стадії: пошук власного божества і осягнення божественної всезагальності (Брахми). Конфлікт, виразником якого є діалог, руйнує первісну світоглядну цілісність. Він виникає, коли людина починає замислюватися над проблемами життя і смерті, індивідуального і колективного. Ці суперечності впливають на формування людської психіки, слугують поштовхом до пізнання, позначають межі людського "я" в навколишньому світі. Вершиною такого пізнання є ситуація, коли мовець не протиставляє себе іншому світові, тобто знову набуває цілісності, пройшовши стадію роздвоєності, конфліктності.

Побіжно торкнувшись основних ознак діалогу як семантичної мовної одиниці, спробуємо з'ясувати декілька питань. Чому мислення сприймається у категоріях постійної боротьби?<sup>54</sup> Чому саме за таким зразком (питання/відповідь) будується міф і обряд? О. Фрейденберг вбачала у цьому циклічну природу людського мислення, де кожен наступний етап є симетричним до попереднього, тому може бути зворотнім, а будь-яка зворотність "становить собою момент боротьби двох протилежностей"<sup>55</sup>. З думкою О. Фрейденберг можна погодитись лише тоді, коли: по-перше, циклічність є основною моделлю людського мислення; по-друге,

уявити, що нові форми мислення мають обов'язково конфліктувати з попередньою моделлю. Іноді циклічність є формальним повторенням тих чи інших процесів, які по своїй суті не змінюються. Наприклад, механізм творення сучасних фольклорних зразків залишається ідентичним до архаїчного. Те, що важко пояснити, як правило, гіперболізується і метафоризується. Конфліктність виникає, коли відбувається якісний перехід до нових форм мислення (сприйняття дійсності). Яскравим прикладом цього може бути виникнення ідеології християнства. Причина внутрішньої амбівалентності значно глибша і криється у фізіологічній будові мозку. Дуальність сприйняття (права і ліва півкулі) зумовлює дуальність психіки, звідси внутрішній конфлікт, який є рушійною силою, стимулом розвитку. Мислення у такому випадку є своєрідною реакцією протилежних імпульсів, які, конфліктуючи, одночасно підживлюють один одного. Про полярність людського мислення зазначав Ю. Лотман: "Звільнені від взаємного контролю і обмеження, права і ліва півкулі поводять себе по-різному: права використовує готові класифікації, взяті із сфери природної мови, і максимально спрощує їх... Ліва немовби розчіплює зв'язок із зовнішніми предметами і, працюючи на холостому ходу, виявляє тенденцію до вишуканості і винахідливості у сфері нових найменувань і класифікаційних категорій. Однак ця діяльність лівої півкулі не марна. Вона, звільняючись від контролю предметності, яка скоує, виробляє мову відмінностей. Згодом ці відмінності, як факт мовного коду, передаються у праву півкулю і тоді "нормальна" свідомість починає бачити те, чого раніше не розрізняла. Таким чином, статичний стан забезпечується рівновагою між активністю обох структур, яка досягається за рахунок компромісу, а динаміка — послідовною активізацією кожної з них і внутрішнім діалогом між ними"<sup>56</sup>. На думку вченого, діалог як дуальна структура має внутрішню природу, оскільки у мозку на психофізичному рівні безперервно відбуваються процеси "прийому" і "передачі" інформації. Півкулі мозку одночасно взаємно гальмують і стимулюють одна одну. Так, одним із наслідків афективного стану може бути тимчасове "відключення" правої сторони, що характерне для міфорицуальних станів свідомості, здатних до психонавіювання і гіпнозу, а

також після вживання різноманітних наркотичних речовин.

Подібні особливості характерні для станів творчого натхнення (як його крайності — “творчого божевілья”). У ХІХ ст. в Україні божевільними вважали богообраних людей (пор. морфологію слів боже-вільний, яка відрізняється від біс-нуватий). При відключенні лівого центру людина позбавляється можливості вибору, тобто здатна діяти лише за встановленим зразком. Архаїчний обряд є моделлю, де людина діє за стереотипною схемою, встановленою для широкого загалу. Індивідуальність у цьому випадку не лише враховується, а навпаки, всіляко нівелюється. Історичні факти свідчать, що найяскравіші особливості приносились у жертву богам або “натовпу”. На думку Ю. Лотмана, такі процеси пояснюються перевагою правого над лівим і характерні для культурного процесу як такого. Превалювання “лівого” супроводжується “десемантизацією” (у В. М. Топорова “десакралізацією”<sup>57</sup>) сталих знакових структур, які, втративши старе значення, значно розширюють своє семантичне поле. Інакше кажучи, права півкуля втрачає здатність контролювати і утримувати звичні назви, вона перестає бути гарантом стабільності і стимулює утворення хаосу. Зміщення знаку стимулює зміщення значення, що сприяє виникненню полісемантичності. Наприклад, священні речі стають буденними і навпаки.

Отже, мова є набором знаків, які не лише позначають, але й створюють свої мовні (знакові, вторинні) реалії, які, з одного боку, пропонує мовець, з іншого — сприймає слухач. При полісемантичності старі і нові значення можуть конфліктувати (тут доцільною видається теорія циклічності), впливаючи, розчиняючи одна одну, позбавляючи внутрішньої сили і змісту, з чим пов’язане пом’якшення відчуття трагічного після багаторазового його переказування. Психоаналітична практика “виведення з підсвідомого” як терапевтичного засобу також може бути пов’язана з цим. Відрив тексту (переказу) від позатекстової ситуації (те, що відбулось) і переведення його до сфери ритуалізованої знаковості (що становить аналогію з переключенням тексту із правої півкулі у ліву) супроводжується зміною реальних негативних емоцій і умовним словесним називанням (голосіння у поховальній об-

рядовості), що може слугувати аналогією до діалогічного захисту. Подібні функції виконує ритуальний сміх як психофізична реакція.

Продовжуючи тему полісемантичності, слід зазначити, що традиційна культура фіксує ці значення. Отже, відзначається домінуванням правого, яке є досить сильним, оскільки будь-яке ірраціональне пов’язане з індивідуальним, внутрішнім. Такий процес всіляко заперечується традицією як загроза руйнації первісної семантичної сталості (колективної свідомості), проявом чого є консервативне звичаєве право.

У цьому аспекті діалог розуміється як філософська категорія. Він є способом вираження основоположних опозицій традиційної культури: “життя-смерті” (замовляння, голосіння, ворожіння); “індивідуального-колективного”. В першій опозиції життя асоціюється із тілесною насолодою, еротизмом, теплом; смерть — із старістю, хворобами, неспроможністю народжувати і зачинати тощо. Така думка зустрічається у Старому Заповіті: “І радість я похвалив, що немає людині під сонцем добра, хіба тільки щоб їсти, та жити та тішитися” [Екклізіаст — 8.15]. У суперечності “індивідуальне-колективне” особистість, усвідомлюючи свою внутрішню сутність, “втомлюється” від колективного нав’язування (звичаєвий суд тут можна розглядати як придушення індивідуального). У казках це проявляється як змагання із зрадниками-братами, сімдесятьма іродовими дочками, образи яких символічно вбирають у себе силу колективу. У цьому випадку індивідуальність може знищуватись колективом (у міфології уособлюється в образах героя, царя, пророка), коли цього потребують інтереси останнього (зняття негативного стресу внаслідок голоду, мору, війн тощо).

Таким чином, діалог є одним із способів кодування міфологічної інформації, яка сприймається на декількох рівнях залежно від його обрядового призначення. Діалог є полісемантичним за своєю природою. З одного боку, він сприймається як своєрідна інструкція для знищення хвороби, вияв певної конфліктної ситуації, з іншого — спосіб пізнання, втіленням життєвої мудрості.

м. Черкаси

1. *Иванов В. В.* Нечёт и чёт. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // *Иванов В. В.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Знаковые системы. Кино. Поэтика. — М., 1998. — Т.1. — С. 566.
2. *Там само.* — С. 568.
3. Сакральне тут слід розуміти як межу формального сприйняття.
4. Про циклічність міфології писав М. Еліаде у праці "Міф про споконвічне повернення", де зазначав, що програвання міфу щороку є лише обрядовим повторенням праміфу.
5. Основним методом міфологічного пізнання є закон аналогій. Тому достатньо знати один аспект, щоб за аналогією відтворити загальну картину. Так, у давнину тотожними вважали будову людського організму і всесвіту: зорі вважали очима бога, гори — його кістками, ріки — кров'ю тощо.
6. Маються на увазі різноманітні психічні і релігійні практики.
7. Одномоментність сприйняття, передача за лічені миті величезної кількості інформації відомі у культурі під "откровеннями", які є творчими натхненнями, тому міф існує одночасно у часі (послідовний виклад інформації) і просторі (опис місця, про яке говориться у міфі).
8. *Толстой Н. И.* Диалог // *Славянские древности: этнолингвистический словарь*: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. — М., 1999. — Т. 2. — С. 90.
9. *Корнієнко Г.* Замовляння // *Родовід.* — 1991. — № 2. — С. 11.
10. Таємна сила слова (Заговори, замовляння, заклинання) / Упор., вст. ст. Г. Б. Бондаренко. — К., 1992. — С. 19.
11. Основні характеристики потойбічного світу (крім тиші) на матеріалі українських замовлянь: 1) Пустота: "де люди не ходять" [Таємна сила слова. — С. 19]; "козак шаблею не махає, дівка косою не має", "парубок огню не креше, дівка русу косу не чеше" [Українські чари. — С. 51]; "птиця не літає" [Там само. — С. 54]; або: "пуста нива, пуста пшениця, пусті погоничі" [Мудрість віків. — С. 125-е]. 3) Сирість: "очерета, болота" [Корнієнко. — С. 11]; "бистрі річки" [Зоряна вода. — С. 18]; "гнилі потоки, високі витопи" [Таємна сила слова. — С. 20]; "бистрі води, синє море" [Там само. — С. 27]. 4) Сухість: "сухий ліс, сухі дуби, жовті піски" [Зоряна вода. — С. 15]. 5) Темнота: "пущі, нетрі... де сонце не гріє" [Корнієнко. — С. 12]; "запад сонця" [Українські чари. — С. 62]; "де місяць не світить" [Там само. — С. 53]; "ліси, темні луги" [Там само. — С. 56]; "чорні ворота, чорна дорога, чорний ліс" [Зоряна вода. — С. 13]; "межи каміння, межи яри, нетрі" [Мудрість віків. — С. 124-а]. 6) Неоссяжність: "ліси дрімучі, степи степучі" [Українські чари. — С. 57]; "несходимі луга" [Корнієнко. — С. 9]. 7) Гнилість: "гнилі колоди" [Таємна сила слова. — С. 18]. 8) Відсутність руху: "де вітри не віють" [Там само. — С. 19].
12. *Чубинський П.* Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: У 2 кн. — К., 1995. — Кн. 1. — С. 13-14.
13. *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. — М., 1978. — С. 178-179.
14. *Чубинський П.* Мудрість віків. — С. 125-е.
15. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. — М., 1982. — С. 64, 67.
16. *Пропл В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. — СПб, 1996. — С. 250.
17. Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані Я. П. Новицьким, П. С. Єфименком, В. П. Милорадовичем) // *Українські чари* / Упор. О. М. Таланчук. — К., 1992. — С. 76.
18. Пор із розумінням безмовності Діонісієм Ареопітом, як божественного Мороку у розумінні непізнаності його людиною. Послание к Тимофею святого Дионисия // *Мистическое богословие.* — К., 1991. — С. 5-10.
19. *Корнієнко Г.* Замовляння. — С. 11.
20. Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко, авт. передм. М. О. Новікова. — К., 1993. — С. 5.
21. Див. *Писаренко Ю. Г.* Смерть Святогора: відголосок передісторії людства у билинах // *Український історичний журнал.* — 1999. — № 1. — С. 132-143; № 2. — С.113-125.
22. Українські замовляння. — С. 81.
23. Рецепти народної медицини. — С. 10.
24. Українські замовляння. — С. 131.
25. Польові матеріали автора. Записано від Калужної Онисі Дмитрівни 1913 р. н. с. Новоселиця Чигиринського р-ну Черкаської обл. Литовкою В. М.
26. Таємна сила слова. — С. 134.
27. Див. *Щепанская Т. В.* Собака — проводник на грани миров // *Этнографическое обозрение.* — 1993. — № 1. — С. 71-79.
28. Докладніше див.: *Писаренко Ю. Г.* Смерть Святогора. — 1999. — № 1. — С. 132-143; № 2. — С. 113-125.
29. Народная проза / Сост. вст. ст., подг. текстов и коммент. С. Н. Азбелева. — М., 1992. — Л. 23.
30. *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. — М., 1997. — С. 329.
31. *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. — С. 126.
32. Рецепти народної медицини. — С. 48.
33. Таємна сила слова. — С. 18.
34. Рецепти народної медицини. — С. 48.
35. Таємна сила слова. — С. 133-9.
36. *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. — С. 326.
37. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. — М., 1994. — С. 254.
38. Рецепти народної медицини. — С. 66.
39. *Данилов В.* Одна глава об украинских народных причитаниях // *Київська старовина.* — 1905. — Т. XCL. — ноябрь-декабрь. — С. 203.
40. Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О. В. Марковича та інших. Уклад М. Номис / Упор. прим. та вст. ст. М. М. Пазяка. — К., 1993. — С. 572-573.
41. "Говорила небіжонько до смерті, а як вмерла, та й ноги задерла". Цікавим є зіставлення смерті і "задирання" ніг, що наштовхує на пошук семантичних аналогій між смертю і ритуальним спарюванням.
42. Українські приказки, прислів'я і таке інше. — С. 506.
43. *Там само.* — С. 573.
44. *Там само.* — С. 90.
45. *Там само.* — С. 281.
46. *Чубинський П.* Мудрість віків. — С. 106.
47. Українські приказки, прислів'я і таке інше. — С. 281.
48. *Чабадзе А. Н.* Странные поминки // *Советская этнография.* — 1982. — № 1. — С. 132-136.
49. *Чубинський П.* Мудрість віків. — С. 130-к.
50. Зоряна вода (таємниці польських знахарів) / Упор. вст. ст. В. Ф. Давидюка. — Луцьк, 1993. — С. 13.
51. Утворюється розгорнута опозиція, семантика якої потребує окремого дослідження життя-світло-говоріння — смерть-темрява-німота.
52. *Иванов В. В.* Нечёт и чёт. — С. 550.
53. Докладніше: *Выготский Л. С.* Исторический смысл психологического кризиса. Методологическое исследование // *Собрание сочинений.* — М., 1982. — Т. 1. — С. 291-436.
54. Традиційні слов'янські тексти, обряди будівництва і облаштування житла базуються на симетрії, аналогії, пропорції, циклічності, в основу яких покладено принципи повторення і протиставлення, що свідчить про специфічну організацію людського мозку.
55. *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. — С. 127.
56. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. — СПб, 2001. — С. 591-592.
57. Докладніше див. *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. — М., 1995. — С. 4-7.

This article is a description of the possible ways that the humans can code the information and the dialog as one of the possibilities for coding and passing information. Author is looking at the dialog as a metaphorical polycemantic philosophical category not just a pragmatical way of coding and passing information. Special attention author is paying to the ritual dialogs and way of coding of the mythological information.