

БЕЛЫЙ КОНЬ И ЧЕРНЫЙ МУСТАНГ: ОБРАЗ ЛОШАДИ В РАССКАЗАХ О ВЕЩИХ СНАХ

АННА АНДРЕЕВНА ЛАЗАРЕВА

(Российский государственный гуманитарный университет: Российская Федерация, 125993,
г. Москва, Миусская пл., д. 6)

***Аннотация.** В «народном соннике» существует устойчивая формула: «черный конь — к болезни, а белый — к смерти», зафиксированная в нескольких восточнославянских регионах. Она выделяется на фоне других интерпретаций одного и того же объекта, приснившегося либо черным, либо белым: как правило, в этом случае черный предмет предвещает смерть/болезнь/«что-то плохое», а белый имеет противоположное, положительное значение. В статье рассмотрены рассказы о вещих снах с образом белой/черной лошади. Делается попытка найти параллели между сюжетами этих снов и сюжетами быличек, где также присутствует образ белого/черного коня. На основании сравнительного анализа этих нарративов отмечается, что в быличках о встрече с нечистой силой и в рассказах о сновидениях белый или черный цвет лошади актуализирует понимание этого животного как некоего демонического существа (его персонализации или атрибута). Нарративы о снах, в которых встречаются образы белого/черного коня, являются либо классическими примерами рассказов об «иномирных» сновидениях (после сна о покойнике, увозящем на конях живого человека, в реальности он умирает), либо близки к ним по своему устройству (сон о том, что человек уходит вместе с белой лошадью, предвещает его смерть). С одной стороны, это объясняет негативное значение как черного, так и белого коня в народном соннике, с другой — синонимичность этих образов в нарративах о сновидениях, которая не согласуется также с формулой «черный конь — к болезни, а белый — к смерти» (например, покойник может ехать в упряжке с черными или белыми конями; человек может брать под уздцы черную или белую лошадь — толкование снов в обоих случаях одинаково).*

***Ключевые слова:** восточные славяне, символика сновидений, былички, животное, цвет.*

Славянская народная традиция толкования сновидений впервые стала интересовать этнографов и фольклористов в XIX в. Работы первых исследователей посвящены записи так называемого «народного сонника» — корпуса правил толкования сна [Романов 1889; Ляцкий 1898 и др.].

Первой крупной работой, в которой приводится анализ снотолкований, была книга С. Небжеговской «Польский народный сонник» [Niebzegowska 1996], напи-

санная в методологических рамках люблинской этнолингвистической школы.

Славянский «народный сонник» был предметом изучения московской этнолингвистической школы, представители которой записывали народные снотолкования во время экспедиций в Полесье [Толстая 2002; Гура 2002] и изучали «сонник» как материал для реконструкции мифологических верований славян [Толстой 1993].

Помимо этого, народные толкования сновидений рассматривались в работах, посвященных изучению примет, где впервые поднимается вопрос об их бытовании [Христофорова 1998; Садова 2004].

В последние десятилетия интерес исследователей смещается в сторону рассказов о вещем¹ сновидении [Трушкина 2002; Живица 2005; Сафронов 2008 и др.]. Рассматривая примеры интерпретации конкретных сюжетов сна, исследователи отмечают, что соотнесение приснившегося образа с традиционным сонником не может считаться единственным механизмом интерпретации сновидения [Неклюдов, Христофорова 2002, 6].

В корпусе нарративов выделяют особую группу рассказов о снах, в которых спящему являются умершие [Толстая 2002, 205] или шире — «иномирных» снов (термин Е. В. Сафронова [Сафронов 2008, 119]), основной мотив которых — контакт с представителем инобытия. Особенность этих сюжетов в том, что приснившиеся существа понимаются не как знаки судьбы, а как активная сторона, действующая по собственной воле [Толстая 2002, 205]. Такие сны толкуются в народной культуре буквально: как встреча сновидца с умершим, святым, ангелом. С. Небжеговска пишет, что их содержание очевидно и не требует специальной интерпретации [Niebzegowska 1996, 127]. Стоит добавить, что, с точки зрения человека, незнакомого с традиционной культурой, интерпретация (или осмысление увиденного во сне в соответствии с народными представлениями об инобытии) здесь все же имеет место, однако, в отличие от снов символических, эти сны не требуют разгадывания. Наблюдаются сходства между сюжетами «иномирных» снов и быличками: сновидения о покойнике часто повторяют сюжеты быличек о «ходячем» покойнике [Толстая 2002, 206–207; Сафронов 2008, 264], причем во многих случаях информанты не видят существенной разницы между сном о покойнике и «видением» его наяву [Толстая 2002, 207]. Классические персонажи народной демонологии

(огненный змей, домовый), характерные в большей степени для быличек, могут являться человеку и во сне [Добровольская 2002, 59–60].

Сны о животных, как правило, не рассматривались исследователями в качестве «иномирных» (исключение составляют приведенные в статье М. М. Валенцовой нарративы о том, как убитое животное является во сне своему обидчику [Валенцова 2002, 47]). Однако, поскольку в народной культуре существуют былички, в которых животное выступает как ипостась демонического существа (идея оборотничества) или его атрибут, можно предположить, что и приснившийся зверь может пониматься не только как символ, но и как «представитель инобытия».

Одним из анималистических образов, встречающихся как в рассказах о сновидениях, так и в быличках, является конь белой или черной масти. В статье мной приводятся тексты (записи «народного сонника», нарративы о вещих снах и былички), в которых упоминается белый/черный конь и рассматривается, как соотносятся сюжеты сновидений и их толкование с формулами «сонника», с одной стороны, и с сюжетами быличек — с другой. Поскольку подобные записи немногочисленны, а цель работы заключается в выявлении типологического сходства рассказов (шаблонов, общих для восточнославянской культуры в целом, а не локальных особенностей), в исследовании использованы материалы из широкого круга источников².

В ходе полевых исследований мне встретились следующие толкования: *«Конь як сниться — на хворобу, якщо чорний кінь — на хворобу, а білий — ще хуже, на смерть»* (Зап. от Марии, г. Миргород, Полтавская обл. Соб. А. А. Лазарева. 2013 г.) [ПМА]; *«Если снится черный конь — это какие-то враги, а если белый — это смерть»* (Зап. от Марии Ивановны Ткач, 1927 г.р. (урож. с. Тарасовка), с. Любивщина, Миргородский р-н, Полтавская обл. Соб. А. А. Лазарева. 2012 г.) [ПМА]. Эти записи вызывают

¹ То есть соотнесенном с реальностью, «сбывшемся».

² Использованы полевые материалы автора, записанные в г. Миргород, с. Любивщина, с. Зубовка (Полтавская обл.) в 2012, 2013, 2015 и 2016 гг., материалы архива кафедры устного народного творчества филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, а также тексты из опубликованных источников [Трушкина 2002; Садова 2004 и др.].

интерес, поскольку выделяются из ряда «примет», интерпретирующих значение одного и того же образа в зависимости от его окраски, где черный цвет обычно расценивается как плохой знак, а белый, наоборот, как благоприятный (ср.: «Одеваться в белую одежду — хораша, а в черную — люди чернут» [Ляцкий 1898, 144]). Аналогичные тексты (черный конь снится к болезни, а белый — к смерти) записывались и в Полесье [Гура 2002, 75; Валенцова 2002, 49]. Фиксация их именно в такой форме, от разных информантов, в нескольких регионах³, свидетельствует о достаточно широкой распространенности этого варианта толкования. Рассмотрим, как оно реализуется в нарративах о вещих снах:

«А тоді ще раз снівся мені сон <...> там на узлі моя батьківська хата. І я, вродє, там стою коло того двору, а усюди далі за нас дід Борис, бабусін брат живе. І те... і він помер. Це вже пройшло може і років двадцять як оцей сон, і він мені і досі цей сон... І, вродє цей дід Борис (до нас дуже часто ходив) **їде на конях, такі коні чорні, красиві коні. Їде на конях.** А я стою на тому, і гукаю його: “*Чо Ви до нас не заїжджаєте, чо Ви не повернете до нас?*” А він мені каже шо: “*Я до Вас не приїду... не заїду, я їду до Василя*”. <Соб.: А он уже мертвый был?> *Мертвий був він. Дід Борис мертвий був. “Я їду до Василя. Мені до Василя треба. Я їду забирати Василя”. А Василь — це мій дядько, батьків брат, середній. <...> І так той **кіньми поїхав, поїхав, каже: “Забирати Василя”.** Ну скільки время пройшло, я не можу сказати скільки, бо це вже время багато пройшло... як той сон. І дядько той і помер. Ото. І ото мертвий він **їхав на конях,** а я тоді розказую комусь з таких жінок пожилих, а вони кажуть: “*Так ото ж то як коні сняться, та ще і мертвий їде на них, ще і забира, то на вмируще і снілося*”. Дядько мій хворів той. І ото ті **коні такі приснились мені, красиві такі коні,** і дядько той красивый (вродє він болів, дід Борис наш), а то **їде на конях,** я ото гукала, просила шоб він до нас заїхав, він до нас не заїхав, поїхав ото прямо. “Я, — каже, — їду*

забирати дядько Василя”» (Зап. от Светланы Ивановны Купка, 1959 г.р., с. Зубовка, Миргородский р-н, Полтавская обл. Соб. А. А. Лазарева. 2015 г.) [ПМА].

Хотя данный нарратив вписывается в классическую модель «иномирного сновидения», для рассказчицы важно, что покойный дед Борис появился во сне на конях. О том, что образ повозки с конями упоминается неслучайно, говорит многократное возвращение к нему в ходе пересказа сна: сновидица семь раз повторяет, что умерший ехал на конях, дважды приводит их описание («черные», «красивые»), из которого мы понимаем, что это был яркий, запоминающийся образ. Толкование сна, высказанное информантке пожилой женщиной («*Так ото ж то як коні сняться, та ще і мертвий їде на них, ще і забира, то на вмируще і снілося*»), ставит на первый план именно образ коней, а не покойника, забирающего на «тот свет». И хотя сам по себе сон о конях может предвещать чью-то смерть⁴, примечательно, что данный образ появляется именно в контексте «иномирного» сна.

Рассмотрим другой рассказ из Ульяновской обл., где встречается подобный мотив: «Сон этот приснился мне два года назад. Снится мне, будто бы я иду по полевой дороге, а вокруг меня золотистые пшеничные поля, и нет им конца и краю. Небо ясное-ясное, голубое-голубое — и эти ядовито-желтые поля. Вот иду будто бы я по этой полевой дороге одна, и вокруг меня ни живой душеньки нет. Вдруг, откуда ни возьмись, вижу, летит мне навстречу по полям белый конь, а в санях, именно в санях, стоит мой недавно умерший сосед — Кузьмич. Он такой радостный, смеется и говорит мне: “Ну, Петровна, как жизнь? К нам в гости не собираешься?” А я напугалась и говорю: “Нет, нет, что ты, мне еще Витьку — сына моего — надо увидеть”. И вижу, будто у него в санях два мальчика лежат. Один большой, а другой младенчик. Я и говорю: “Кузьмич, куда ребят повез, оставь, зачем они тебе? Оставь”. А сосед мой дерзко улыбается и ничего не говорит. Лошадь бежит, бежит и потом исчезает. И тут я проснулась».

³ См. также запись, сделанную в Ульяновской обл.: «Каждый раз, когда мне снится белая лошадь, бегущая по облакам, умирает кто-нибудь из родственников или друзей» [Сафронов 2008, 181].

⁴ Ср. с сюжетом сна, опубликованным в статье С. Небжеговской, где два черных коня предвещают смерть двоих человек: [Небжеговска 1994, 68].

И думаю: не к добру мне это приснилось. Ну и точно. Через три дня утонул мальчик, сын женщины одной, она со мной раньше работала. Девять лет ему тогда было. Я еще думаю: неужто это мой сон сбывается? И что ты думаешь, ровно через девять дней, как схоронили Пашку, еще один мальчик утонул, в этой же речке. А тому тогда двенадцать лет было. Выходит, сон-то мой был вещим. Забрал Кузьмич двух мальчиков к себе» [Трушкина 2002, 146–147].

В данном рассказе белый конь запряжен в сани (являющиеся традиционным атрибутом похоронного обряда: в ряде районов России гроб с покойным везли на кладбище именно в снях, и зимой, и летом [Анучин 1890, 81–82]), которыми управляет умерший сосед Кузьмич. Примечательна некоторая фантастичность всей ситуации: конь, запряженный в сани, летит над полями, появляется внезапно, «откуда ни возьмись», и исчезает бесследно: «Лошадь бежит, бежит и потом исчезает». Яркие, неестественные цвета (небо голубое-голубое; ядовито-желтые поля) говорят о гиперреалистичности сновидческих образов, нехарактерной для обычного сна (в котором образы могут быть смутные, неустойчивые), что косвенно может указывать на восприятие увиденного как реальности — реальности инобытийной⁵. Диалог между сновидицей и покойником можно назвать устойчивым клише, характерным для рассказов об иномирных снах [Сафронов 2008, 142–143]: «Ну, Петровна, как жизнь? К нам в гости не собираешься?» А я напугалась и говорю: «Нет, нет, что ты, мне еще Витьку — сына моего — надо увидеть». Рассказчица будто бы понимает, что она разговаривает с покойником (она напугалась, сразу ответила отрицательно), что также странно для обычного сна, где умершие воспринимаются так, как будто они все еще живы (ср. с сюжетом предыдущего сновидения, в котором рассказчица приглашает умершего родственника к себе в гости). Увиденный во сне Кузьмич *радостный, смеется, дерзко улыбается* (видеть во сне веселого покойника — к чьей-то смерти). Исполнение

сна — смерть двух мальчиков — является как бы следствием действий вредоносного покойника, рассказчица проводит параллель: во сне «...у него в снях два мальчика лежат. Один большой, а другой младенец», вслед за чем в реальности тонут два мальчика разного возраста.

Рассматривая эти рассказы, мы видим, что образ покойника, едущего на лошадях и увозящего живых на «тот свет», нельзя назвать единичным. Обратимся к более широкому культурному контексту. В указателе В.П. Зиновьева находим следующий сюжет: «ГПШ 7 Мертвец увозит на коне (в карете, в снях) невесту (жену) на кладбище, подводит к могиле — она умирает (убегает)» (русские Сибири) [Зиновьев 1987, 318]⁶. На Русском Севере встречаем тексты, где кони выступают как атрибут нечистой силы: «Шулиkenы в святочное время выезжают из проруби на конях в снях <...>, загребают детей, кто в это время на улице» (Арх. обл.) [Мифологические рассказы 1996, № 214]; «...иду и думаю, как плохо итти. Смотрю — лошадь вороная, сидит в тулупе мужчина: “Садись, довезу”. Я говорю: “Что ты, господи, привязался”. Его и следа нет» (Новг. обл.) [Там же, № 11], ср.: «Я кончила работу в одиннадцать часов, иду домой. Зимой дак. И думаю: “Как бы мне лошадь, подъехать бы”. Тут пешком ийти далеко ведь! И не с той, не в догоне мне, а навстречу лошадь идет. Улица длинна-длинна така пряма и идет лошадь. Лошадь идет, бела лошадь. И две женщины сидит. Одна сидит — правит лошадью-ту, а втора там, на заденке сидит. И говорит... Стали до меня... [...] И только доехали до меня — одна-то раскатала шаль-то красива, бела. Только они проехали мимо меня, и такой свет открылся! Ну я тут вся испугалась. Я оглянулась, а далеко бы видно. Их никаких нету! <Соб.: А как же вы догадались не садиться в эту телегу?> От не села! Догадалась! <Соб.: Ну а кто это был-то на телеге?> Нечиста сила это была. Она меня звала, но я не села как-то» (Зап. от Елены Александровны Поповой, 1927 г.р., д. Земцово, Пинежский р-н, Архангельская обл. Соб. А.В. Коробова. 1995 г.) [АКФ МГУ 1994. Т. 5. № 154].

⁵ Упоминание ярких цветов является типичной особенностью описания иного мира во сне: [Сафронов 2008, 147, 218–221].

⁶ См. также развернутые тексты № 391–395: [Зиновьев 1987, 272–275].

Приведенные сюжеты быличек зафиксированы на Русском Севере и у русских Сибири, в то время как рассказы о сновидениях, где покойник увозит на конях, были записаны в Полтавской обл. Украины и в Ульяновской обл. Поэтому мы не можем сделать однозначный вывод о влиянии одних текстов на другие. Однако близость этих сюжетов не вызывает сомнений. В быличках покойники и нечистая сила стремятся завлечь человека к себе в телегу/сани/карету (предлагают подвезти, «загребают» детей, уговаривают поехать с ними [Зиновьев 1987, 272–273], принимают облик мужа или возлюбленного [Там же, 112–113, 274]), что совпадает с ролью «зовущего» на «тот свет» покойника в сновидении, который также может ехать на конях.

Возможно, эти сюжеты связаны с традицией везти умершего на кладбище в повозке (или в сани), запряженной конями [Анучин 1890, 186]. Таким образом, повозка с конями может выступать и как атрибут покойника — транспорт, на котором его везли (и на котором он сам способен увезти в «иной мир»), и как часть похоронного обряда, которая может сниться (или мерещиться) сама по себе перед смертью [Толстая 2002, 203]⁷.

Рассмотрим 2 текста, опубликованных в работе Т. С. Садовой, которые представляют собой письменные пересказы сновидений, сделанные информантами в ответ на предложение описать свой самый яркий сон⁸.

«Этот сон мне снился много раз. По каким-то непонятным причинам я оказываюсь на вспаханном поле. Этому полю нет конца. Где-то в 0,5 км от меня стоит один-единственный дуб. Зной. Солнце палит ужасно. Вдруг я вижу небольшое облачко пыли. Оно приближается. Я уже ясно вижу, что по полю прямо на меня несутся черный конь. Этаким мустанг. Несется стрелой. И я понимаю, что мне совершенно некуда скрыться. До дуба уже

не добежать. И я замираю от ужаса. Конь приближается. Я уже слышу его храп, вижу бешеные глаза. Но он пронесится в метре от меня. Обдаёт меня комьями земли. И тут я вижу, что на спине у коня сидит черный кот. Кот посмотрел на меня и дико рассмеялся. У меня холодеет в жилах кровь, и я просыпаюсь.

Слышала я не раз, что ката во сне видеть — к предательству и измене. У меня все это сплошь и рядом» [Садова 2004, 370–371].

Хотя в приведенном рассказе о сновидении черный конь исполняет совершенно другую роль: он наскакивает на сновидицу, пугает ее (а не увозит на «тот свет»), — мы находим определенные сходства между этим нарративом и сюжетом предыдущего сна: в обоих текстах рассказчицы видят себя идущими по открытому пространству — *полю*, которому *нет конца* (поле, как и луг, поляна, сад — характерный локус для «иномирных» сновидений: [Сафронов 2008, 218]). Вокруг — пустота, никого нет рядом: «*вокруг меня ни живой душеньки нет*» (рассказ 1), «*Где-то в 0,5 км от меня стоит один-единственный дуб*» (рассказ 2)⁹. В обоих случаях идет описание летнего, жаркого, безоблачного дня: «*Небо ясное-ясное, голубое-голубое — и эти ядовито-желтые поля*» (рассказ 1), «*Зной. Солнце палит ужасно*» (рассказ 2), связанного с ярким освещением, цветами, т.е. яркостью всего сна, которую можно назвать одной из отличительных черт «иномирных» снов, о чем уже говорилось выше. Далее появляются персонажи — конь и его наездник. В обоих нарративах это внезапное, быстрое, неожиданное появление: *откуда ни возьмись* (рассказ 1), маленькое облачко пыли стремительно превращается в несущегося мустанга (рассказ 2). Конь летит навстречу рассказчице (рассказ 1), несется прямо на нее (рассказ 2). Обратим внимание на образ всадника: если в 1-м рассказе на коне едет веселый, дерзкий покойник,

⁷ См. примету: если больной говорит в бреду о лошадях, дороге, упряжи — значит, он умрет [Седакова 2004, 51–52].

⁸ В работе не указана информация об авторах рассказов о сновидениях и о регионе, где были сделаны записи. Нам известно лишь, что в исследовании приняли участие 67 мужчин (в возрасте от 19 до 31 года) и 32 женщины (от 20 до 46 лет) [Садова 2004, 303].

⁹ См. фольклорный образ поля как чего-то огромного, что противостоит одинокому и слабому человеку, теряющемуся в его бесконечности, а также популярный в фольклоре образ одинокого дерева, стоящего в поле: [Агапкина 2009, 135].

представленный в качестве опасного, вредоносного существа, то во 2-м эту же роль исполняет черный кот, который ведет себя как демоническое создание: пугает сновидицу, едва не растапывая ее на коне, дико смеется¹⁰. Хотя 2-й нарратив вряд ли подходит под определение «иномирного» сна, при сравнении становится видно, что оба рассказа можно свести к одному шаблону.

В отличие от прошлых рассказов, сон про мустанга не был истолкован — «к смерти», однако в нем присутствует еще один символ, появление которого во сне предвещает смерть — вспаханная земля. Сновидица не просто видит вспаханное поле, но ее еще и *обдаёт комьями земли* проскакавший в метре конь (казалось бы, довольно незначительная деталь, но сновидица упоминает ее, невольно закладывая в рассказ о сновидении его возможную интерпретацию). Надо сказать, что этот сон, безусловно, нельзя рассматривать как сбывшийся. Толкование сна (*«кота во сне видеть — к предательству и измене»*), по видимому, является лишь некой попыткой объяснить такой сон более благоприятно. И хотя данное объяснение вполне соответствует «соннику» и модели интерпретации агрессивного черного животного (как кота [Гура 1999, 637], так и коня [Романов 1889, 56]) как символа врага/подлого человека/предателя, для нас показательно, что данная информанткой трактовка не соотносит сюжет с каким-то конкретным событием. *«У меня все это сплошь и рядом»* — фраза еще раз подчеркивает стремление рассказчицы снять тревогу, связанную с этим сном (стоит заметить, что сон с таким сюжетом, по словам рассказчицы, снился ей много раз, что дополнительно указывает на его важность). Можно предположить, что если бы после такого сна у женщины умер кто-то из близких либо она заболела или подверглась смертельной опасности (например, пожар, авария), то именно это

событие могло бы быть понято как его исполнение, что еще больше сблизило бы данный нарратив со схемой предыдущего рассказа о сновидении.

Сравним сюжет этого сна с быличкой. «Никогда не надо спать на межах: сейчас переедет полевик, так что не встанешь. Это со многими случалось. Один мужик лег таким образом на межу, да, к счастью, не мог уснуть и лежал не спавши. Вдруг слышит конский топот, смотрит, а на него несется верхом здоровенный малый на сером коне, лишь только руками размахивает. Едва мужик успел увернуться с межи от него, а он шибко проскакал мимо и только вскричал: “Хорошо, что успел соскочить, а то навеки бы тут и остался!”» (Тульск. обл.) [Колчин 1899, 29]¹¹. Любопытно, что действующий герой былички — полевик, который, согласно народным верованиям, может представлять перед человеком в виде всадника на сером коне (юж.-рус., вост.-бел.) или кучера на быстрой тройке (рус. ярослав.), чаще всего в полдень, локусом этого персонажа является поле [Левкиевская 2009, 138–139]. Вспомним сюжет сновидения, где конь насккивает на сновидицу в поле и, судя по описанию, время действия — полдень (*«Зной. Солнце палит ужасно»*).

На примере этого рассказа мы видим, что, хотя сновидение по своей природе индивидуально, его образы черпаются из окружающей человека культурной среды. И, несмотря на то что черный мустанг, связанный с голливудскими вестернами, достаточно далек от русской культуры (для которой был бы более характерен конь вороной), сюжет сновидения в своей основе традиционен и имеет параллели в других фольклорных текстах.

Рассмотрим еще один рассказ из работы Т.С. Садовой: «Мне бабушка говорила, что если самое дорогое для тебя животное приснится все белое — будет смерть в доме. А у нас не было ни котом, ни собак, ни рыбок.

¹⁰ См. представление о том, что нечистая сила (черт, ведьма) может представлять в виде черного кота: [Гура 1999, 637].

¹¹ Подобная фабула встречается и в записях В.П. Зиновьева: «Вот старики рассказывают, что в лесу на тропе ложиться ночевать нельзя <...> — хозяин выгонит. <...> На охоту ходили. Че-то на ночлег остановились, ну и... Надо было попроситься у хозяина. <...> Легли, значит, спать на этом на новом месте. Вот только легли — кто поет! <...> То по-соловьиному свистит. Эти говорят: — К нам идут. <...> Ну а потом ближе и ближе, все ближе. Старики давай отходить от дороги-то. Потом — раз! — пронеслась тройка вороных. Просвистело... аж ветер продул» [Зиновьев 1987, 27–28], а также в вологодской быличке о том, как девушек, призывавших во время гадания «дьявола», чуть не растоптали неизвестно откуда взявшиеся кони [Петрухин 1999, 592].

И я радовалась, что мне такие сны не при- снятся в принципе. И вот однажды снится мне наше село, вернее, село — родина моих родителей. Там жил мой родной дядя, па- пин брат. Я его плохо помнила, потому что ездили мы туда не часто и я мало знала сво- их родственников. И вот снится мне дядя Коля (я точно знаю, что это он, хотя внешне он совсем другой). Будто иду я по широкой улице к его дому, а он навстречу мне и ве- дет под уздцы белую роскошную лошадь, такую красивую, что я на миг забываю, что это мой дядя и что я иду навестить его и его семью. А он будто бы идет навстречу, и вдруг я замечаю, что он мимо меня спешит куда-то. Мне обидно, что я его не ин- тересую, а потом я думаю, что сама виновата, что редко езжу к ним в село, — вот и не узнал родную племянницу. А он быстро очень от меня удаляется, а мне жалко еще, что не насмотрелась я на лошадь. И с этой вот обидой я и проснулась.

А было это на каникулах, я отдыхала в санатории. Приезжаю домой, а тут но- вость ужасная — дядя Коля умер. А ему 52 года всего, и никто не ожидал, сердце прихватило. Самое главное я узнала по- том: он, оказывается, действительно был знатным конюхом и лошадей очень любил и понимал. За год примерно до его смерти загорелась конюшня и погибла его люби- мая кобыла — Звездочка, я не знаю, како- го она была цвета. Я рассказала всем, но, кажется, мне мало кто поверил. Только бабушка сказала, что это хорошо, что я не остановила его, а он со своей любимицей встретился» [Садова 2004, 322].

Поскольку сон описан довольно под- робно, мы можем наблюдать процесс кон- структирования его пересказа и интерпре- тации: во-первых, женщина говорит, что дядя во сне не был похож на ее реального дядю («я точно знаю, что это он, хотя внешне он совсем другой»), во-вторых, сновидица никогда не видела его лошади («я не знаю, какого она была цвета»). Дру- гими словами, непохожий на себя «дядя»

шел во сне с некой белой лошадью — сю- жет, который рассказчица соотносит с приметой: «если самое дорогое для тебя (т.е. для сновидицы, а не другого челове- ка. — А. Л.) животное приснится все бе- лое — будет смерть в доме».

Чтобы лучше понять фольклорную мо- дель, лежащую в основе этого нарратива, сравним его с сюжетом другого рассказа о сновидении: «Потом мені ще снилося про Славку, воєнного. Нескільки раз сни- лося, що я дивлюся, а він сидить на спи- ляному дереві. Він сидить на тому дереві, а я підхожу до нього, а він собирається і ухоче. Тільки отак оглянетяся. А я див- люся, думаю: “Шо це він пішов?” А він йде вперед, йде-йде, впереді нього йде жєнщина, в білому платьї одита і на ньо- го оглядається. І він за нею йде і вже не оглядається. І потом був день рождєня, він випив і вмер» (Зап. от Ольги Петровны Гончар, 1939 г.р. (урож. г. Ивано-Фран- ковск), г. Миргород, Полтавская обл. Соб. А. А. Лазарева. 2012 г.) [ПМА].

В приведенном рассказе женщина в белом платье может выступать как по- койница: «<Соб.: Слышали ли вы о тол- ковании образа женщины в белом?> Дело в том, шо вона ніколи не сниться жєнщина в белом. Якшо вона присутствує — то присутствує. Вона сниться не може, вона може тільки присутствовать. <Соб.: Это видение такое?> Ну конечно, а як же? <Соб.: А что это за женщина?> Знаєш, це неупокоєнна душа. Це ж тільки неупокоєнна душа может в белом быть. Як вона може сниться?»¹² (Зап. от Вален- тины Петровны Соломки, 1959 г.р. (урож. с. Любивщина), г. Миргород, Полтавская обл. Соб. А. А. Лазарева. 2016 г.) [ПМА]¹³. Хотя «зов» женщины в белом выражен в рассмотренном рассказе не вербаль- но, а акционально (она оглядывается на мужчину, который следует за ней), мы видим, что этот рассказ о сне можно от- нести к категории «иномирных», посколь- ку в нем воспроизводится модель других

¹² Рассказчица утверждает, что женщина в белом не может присниться, по-видимому имея в виду, что подобные видения обладают статусом действительности, противоположной нереля- тивному миру сна. В то же время белый цвет одежды является характерным признаком умер- ших персонажей и в рассказах о снах. См. нарративы, опубликованные в работе Е. В. Сафронова: [Сафронов 2008, 140, 147, 168, 221].

¹³ Интересно также добавить, что женщина в белом — распространенный у славян образ пер- сонифицированной смерти [Раденкович 2007, 82; Толстая 2012, 63], появление которого во сне предвещает смерть [Толстая 2002, 203].

нарративов, в которых покойник забирает живого на «тот свет».

Сравнивая сюжеты снов о дяде, уходящем вместе с белой лошадью, и мужчине, следующим за женщиной в белом, мы видим, что они оба имеют схожую композиционную структуру: сновидица встречает своего дядю (рассказ 1) / друга (рассказ 2), который, не обращая на нее внимания («он мимо меня спешит куда-то; мне обидно, что я его не интересую» (рассказ 1), «я підхожу до нього, а він собирається і уходить; не оглядається» (рассказ 2), все быстрее удаляется от сновидицы, сопровождаемый в первом рассказе белой лошадью, а во втором — женщиной в белом. Сопоставляя образы белой лошади и женщины в белом платье и их роль в повествовании, мы видим, что они синонимичны и взаимозаменяемы¹⁴.

Т. С. Садова приводит данный нарратив как доказательство идеи, что «устный сновидческий рассказ можно рассматривать как особое текстовое состояние сновидческой приметы» [Садова 2004, 327], поскольку информантка описывает сон как доказательство верности толкования: «...если самое дорогое для тебя животное приснится все белое — будет смерть в доме» [Там же, 322]. Однако с этим трудно согласиться, поскольку сюжет рассказа о вещем сне не сводится к данной примете, а скорее наоборот — тяготеет к другим, более сложным моделям.

Хотя рассказчица делает акцент на соотношении формулы «если самое дорогое животное приснится все белое» с тем, что у дяди в действительности была любимая лошадь, для нас более важен тот факт, что животное, с которым отождествляется приснившаяся лошадь, стorerело в конюшне незадолго до смерти своего хозяина.

Таким образом, лошадь в данном сне является не просто символом, предсказывающим смерть, а умершим существом, белый цвет которого (как и в случае с женщиной в белом платье) символизирует бестелесность, сакральность, принадлежность приснившегося животного «иному миру» [Раденкович 2007, 88]. Во сне дядя *спешит куда-то и удаляется* вместе с этой лошадью, что актуализирует мотив ухода на «тот свет»¹⁵.

Несмотря на то что белым, по словам информантки, могло присниться любое животное (например, коты, собаки, рыбки, которых у рассказчицы не было), женщина видит во сне именно белую лошадь, что совпадает с распространенным толкованием «белый конь — к смерти»¹⁶. Дядя рассказчицы ведет под уздцы белого коня (т.е. взаимодействует, соприкасается с ним), что само по себе в народной культуре может рассматриваться как плохой знак. В этом контексте интересен нарратив, который приводит С. Небжеговска: информанту приснился его тесть, который берет под уздцы большого черного коня, после чего родственник вскоре умер [Niebzegowska 1996, 124]. Другими словами, даже если бы рассказчица не узнала впоследствии, что у дяди была любимая лошадь, подобный сон в любом случае мог бы пониматься как предсказание его смерти¹⁷.

Стоит обратить особое внимание на расхождения между приметой и нарративом: в формулировке приметы «если самое дорогое для тебя животное приснится все белое...» акцент сделан на метаморфозах, происходящих во сне с любимым животным сновидца, — иначе говоря, подразумевается, что животное не белого цвета снится белым¹⁸ (если же любимое животное само по себе белое, логика толкования

¹⁴ В русской культуре существуют нарративы, в которых повествуется о «белой женщине», едущей верхом на белом коне [Раденкович 2007, 84].

¹⁵ Данный мотив очень часто встречается в рассказах о вещих снах; примеры нарративов, содержащих этот мотив, см.: [Лазарева 2016, 96]. В связи с этим рассказом вспоминается также фольклорный мотив вещего коня, предсказывающего смерть своему хозяину [Петрухин 1999, 590].

¹⁶ Толкования других животных белого или черного цвета как предвестников смерти также фиксировались исследователями [Романов 1889, 68; Ляцкий 1898, 148; Гура 2002, 75], однако гораздо реже, чем образ коня.

¹⁷ Таким образом, данный сюжет сна можно рассматривать и как «иномирный» (если соотносить образ лошади с умершей кобылой Звездочкой, встречающей дядю на «том свете»), и как символический (если опустить вторую часть рассказа), где белая лошадь будет выступать только как знак, предвещающий смерть.

¹⁸ Толкование определенных трансформаций, происходящих с реальными объектами во сне, — мотив, часто встречающийся и важный при «разгадывании» сна.

теряется — любое его появление во сне будет предвещать чью-то смерть). В нарративе же идет речь о лошади, которую рассказчица никогда не видела (ситуация не предусмотрена формулой, в которой говорится о самом дорогом именно для сновидца животном), т.е. мотив трансформации, образующий «примету», в рассказе о сновидении не играет никакой роли. Более того, если бы оказалось, что любимая лошадь дяди была на самом деле белого цвета, это еще больше «подтверждало» бы сопоставимость приснившейся и реальной лошадей, делало бы увиденный во сне образ достовернее в глазах сновидицы.

Примета, которая приводится в начале рассказа (*«если самое дорогое для тебя животное приснится все белое — будет смерть в доме»*), имеет много аналогов в «народном соннике»: например, сны о белом коне/корове/поросенке/гусе могут предвещать смерть, что объясняется символикой белого цвета [Толстая 2002, 200], а также, возможно, мифологическими представлениями о способности смерти превращаться в животное белого цвета [Толстая 2012, 64]. При этом идея трансформации цвета какого-то конкретного животного (любимого животного рассказчика) достаточно необычна. Надо полагать, такая форма интерпретации сна о белом животном является локальной особенностью, а еще более вероятно, что это толкование может относиться к категории личных или семейных примет, связанных с неким прецедентным сюжетом вещего сна. Так «примета», как и нарратив о вещем сне, может представлять собой оригинальный, достаточно подробный текст.

Остается вопрос: если рассказ о сне так слабо соотносится с приметой, которую он должен иллюстрировать, и объясняется скорее другими моделями (образ белой лошади как знак смерти, мотив ухода на «тот свет» вместе с мертвыми), то почему тогда рассказчица организует свой рассказ как свидетельство верности бабушкиного толкования? Попробуем разобраться в этом. С одной стороны, вполне очевидно, что информантка нацелена на то, чтобы обнаруживать соответствия между известными ей «сновидческими приметами» и сюжетами конкретных снов, совпадения которых могут быть

(и в большинстве случаев бывают) неполными. С другой стороны, если сравнить данный нарратив со структурой былички, можно предложить еще одно объяснение. Быличка в ее естественном бытовании (т.е. не спроецированном вопросами исследователя) состоит из двух частей: 1) сначала рассказчик говорит о встрече с чем-то необъяснимым и мистическим, упоминая при этом все признаки конкретного мифологического существа, о которых ему самому и всем собеседникам хорошо известно; 2) затем слушатели «догадываются», о каком персонаже идет речь, высказывая предположения: «Так это же был леший (или кикимора, домовый и т.д.)!» [Левкиевская 2008, 348]. В данном случае рассказ представляет собой письменное сочинение, в нем нет говорящего и слушателей, однако примечательно, что заключение «он со своей любимицей встретился» информантка преподносит не как собственную мысль (хотя создается впечатление, что весь рассказ именно к этому и ведется), а как ответную реплику другого человека — своей бабушки. Продолжая эту параллель, можно допустить, что идея о мертвой лошади, встречающей дядю, который вскоре умрет, как раз и является главным посылом в повествовании. Сопоставление сюжета сна с «приметой», с одной стороны, намеренно делает его более завуалированным: рассказчица не говорит прямо, что увидела во сне призрак умершей лошади, оставляя возможность другому человеку самому сделать желаемый для нее вывод. С другой стороны, примета акцентирует внимание на соотношении белой лошади с любимой лошадью дяди, как бы наталкивая читателя на нужную мысль.

Рассмотрев выше группу сюжетов, мы приходим к выводу, что они в большей степени соотносятся с текстами быличек, чем с записями «народного сонника». В народной демонологии черный и белый цвет являются маркерами духов, причем почти все мифологические персонажи, имеющие признак «белый», могут появляться и с признаком «черный» [Раденкович 2007, 86]. Это объясняет устойчивое негативное толкование как черного, так и белого коня в «соннике» (что кажется необычным на фоне других записей, где, как правило, актуальна опозиция: белый предмет — к хорошему,

черный — к плохому), а также синонимичность этих образов в рассказах о сновидениях, которая несколько не согласовывается с формулой *черный конь — к болезни, а белый — к смерти*. Например, покойник может ехать в упряжке с черными или белыми конями; человек может брать под уздцы черную или белую лошадь — толкование в обоих случаях одинаково.

Среди рассмотренных текстов встречаются рассказы об «иномирных» (покойник увозит на лошадях) и символических снах (сон о черном мустанге). В обоих случаях их сюжеты могут напоминать тексты быличек. Причем один и тот же образ понимается и как символ, и как иномирный персонаж (белая лошадь как любимое существо, приснившееся белым — символ, и белая лошадь как проекция умершего

животного — персонаж). Это показывает, во-первых, размытость границы между «иномирными» снами и сновидениями, сюжеты которых «разгадываются» как знаки; во-вторых, то, что «иномирные» сновидения могут быть связаны с широким кругом персонажей (например, с животными, а не только с покойниками или святыми, сновидения о контакте с которыми принято выделять в отдельную группу). Поскольку правила «сонника» не отражают этих двух разных принципов осмысления сновидческого опыта, а лишь фиксируют значение того или иного образа (белый конь — к смерти), сравнение рассказов о сновидениях с текстами сказочной прозы может помочь пролить свет на проблему устройства нарратива о вещем сне.

Литература

Агапкина 2009 — Агапкина Т. А. Поле // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. С. 133–137.

Анучин 1890 — Анучин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда // Древности: Труды Московского археологического общества: В 24 т. / Под ред. В. К. Трутковского. М., 1890. Т. 14. С. 81–226.

Валенцова 2002 — Валенцова М. М. Полеская традиция о сновидениях // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 44–54.

Гура 1999 — Гура А. В. Кошка // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 637–640.

Гура 2002 — Гура А. В. Снотолковательная традиция полесского села Речица // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 70–94.

Добровольская 2002 — Добровольская В. Е. Суеверия, связанные с толкованием сновидений в Ярославской области // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 55–69.

Живица 2005 — Живица Е. Ю. Русская традиция толкования снов // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 158–166.

Зиновьев 1987 — Зиновьев В. П. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.

Колчин 1889 — Колчин А. Вераования крестьян Тульской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 1–60.

Лазарева 2016 — Лазарева А. А. Выпавший зуб, упавший потолок и другие онирические

сюжеты в рамках традиционных моделей толкования сновидений // Этнографическое обозрение. 2016. № 1. С. 89–103.

Левкиевская 2008 — Левкиевская Е. Е. Быличка как речевой жанр // Кирпичики: фольклористика и культурная антропология сегодня: Сб. ст. в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности. М., 2008. С. 341–363.

Левкиевская 2009 — Левкиевская Е. Е. Полевик // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2009. С. 138–139. Т. 4.

Ляцкий 1898 — Ляцкий Е. Материалы для народного снотолкователя. II. (Минской губернии) // Этнографическое обозрение. 1898. № 1. С. 139–149.

Мифологические рассказы — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.

Небжеговская 1994 — Небжеговска С. Сонник как жанр польского фольклора // Славяноведение. 1994. № 5. С. 67–74.

Неклюдов, Христофорова 2002 — Неклюдов С. Ю., Христофорова О. Б. Предисловие // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 5–8.

Петрухин 1999 — Петрухин В. Я. Конь // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 2: Д (Давать) — К (Крошки) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1999. С. 590–594.

Раденкович 2007 — Раденкович Л. Белое и черное как признаки мифологических существ (на славянском материале) // Балканские чтения 9: Terra balcanica, terra slavica: К юбилею Т. В. Цивьян. М., 2007. С. 80–92.

Романов 1889 — Романов Е. Р. Опыт белорусского народного снотолкователя // Этнографическое обозрение. 1889. № 3. С. 54–72.

Садова 2004 — Садова Т. С. Народная примета как текст и проблемы лингвистики фольклорного текста: Дис. д-ра филол. наук. СПб., 2008.

Сафронов 2008 — Сафронов Е. В. Рассказы об иномирных сновидениях в контексте русской несказочной прозы: Дис. канд. филол. наук. Ульяновск, 2008.

Седакова 2004 — Седакова О. А. Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Толстой 1993 — Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон — семиотическое окно. М., 1993. С. 89–95.

Толстая 2002 — Толстая С. М. Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 198–219.

Толстая 2012 — Толстая С. М. Смерть // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 5: С (Сказка) — Я (Ящерица) / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. С. 58–71.

Трушкина 2002 — Трушкина Н. Ю. Рассказы о снах // Сны и видения в народной культуре / Сост. О. Б. Христофорова. М., 2002. С. 143–170.

Христофорова 1998 — Христофорова О. Б. Логика толкований: фольклор и моделирование поведения в архаических культурах. М., 1998.

Niebzegowska 1996 — Niebzegowska S. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.

Сокращения

АКФ — Архив кафедры фольклора МГУ им. М. В. Ломоносова

ПМА — полевые материалы автора

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Аспирант Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета: Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; тел.: + 7 (915) 066-19-56; e-mail: anna-kadabra@mail.ru

WHITE HORSE AND BLACK MUSTANG: A HORSE IMAGE IN NARRATIVES ABOUT PROPHETIC DREAM

ANNA LAZAREVA

(Russian State University for Humanities:
6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation)

Summary. Oral dream-books contain the formula “a black horse predicts a disease, and a white horse predicts death”, which has been recorded from several Eastern Slavic regions. It differs from the usual way of interpretation of the same object depending on its color in the dream space. As a rule, in this case, a black object portends death / illness / “something bad”, and the white one, on the contrary, has a positive meaning. The article considers the narratives about prophetic dreams with the image of a white or a black horse. The author attempts to find parallels between the plot of these dreams and belief narratives, containing the image of a white or a black horse. Basing on comparative analysis of these texts, the author concludes that white (black) color of the horse actualizes understanding of this animal as a certain demonic being (its personification or attribute) not only in the belief narratives (for example, the stories about a dead person or the spirits of the forest (field) who are riding the black or the white horse), but also in narration about a prophetic dream. Some of such dreams represent classic examples of otherworld dreams (“inomiirnye sny”), the main motif of which is a contact with other world beings. For example: the dream about a dead one riding a white (black) horse and taking away a person, who is alive, predicts death of this person. Some of the analyzed texts can be reduced to patterns of otherworld dreams, for example: the dream about living person, who left away with a white horse, predicted death of this person. On the one hand, it explains the negative interpretation of the both images (either of a black or a white horse) in the oral dream-book, on the other hand — the similarity of such images and their interpretation in the dream narratives, which contradicts with the formula “a black horse predicts a disease, and a white horse predicts the death”. Namely, it doesn't matter

if a dead one sleighs either a black or a white horse or a living person takes a horse of each such colors by bridles, but the interpretation of the prophetic dream remains the same.

Key words: Eastern Slavs, symbolism of dreams, belief narratives, animal, color.

References

- Agapkina T. A.** (2009) Pole [Field]. *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar'* [Slavic antiquities. Ethno-linguistic Dictionary]. In 5 vol. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow. Vol. 4. Pp. 133–137. In Russian.
- Anuchin D. N.** (1890) Sani, lad'ya i koni kak prinadležhnost' pokhoronnogo obryada [A Sleigh, a Boat and Horses as an Accessory of a Funeral Rite]. *Drevnosti. Trudy Moskovskogo arkheologičeskogo obščestva* [Antiquities: Transactions of the Moscow Society for Archeology]. In 24 vol. Ed. by V. K. Trutkovskiy. Vol. 14. Pp. 81–226. In Russian.
- Cherepanova O. A.** (comp.) (1996) Mifologičeskije rasskazy i legendy Russkogo Severa [Mythological Stories and Legends of the Russian North]. St. Petersburg. In Russian.
- Gura A. V.** (1999) Koshka [Cat]. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'* [Slavic antiquities. Ethno-linguistic Dictionary]. In 5 vol. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow. Vol. 2. Pp. 637–640. In Russian.
- Gura A. V.** (2002) Snotolkovatel'naya traditsiya poleskogo sela Rechitsa [Tradition of Dreams' Interpreting of Polesë Rechitsa the Village]. *Sny i videniya v narodnoy kul'ture* [Dreams and Visions in Folk Culture]. Comp. by O. B. Khristoforova. Moscow. Pp. 70–94. In Russian.
- Khristoforova O. B.** (1998) Logika tolkovaniy: fol'klor i modelirovanie povedeniya v arhaicheskikh kul'turakh [Interpretation Logic. Folklore and Modeling of Behavior in Archaic Cultures]. Moscow. In Russian.
- Kolchin A.** (1899) Verovaniya krest'yan Tul'skoy gubernii [Convictions of Peasants of Tula Province]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 1899. No. 3. Pp. 1–60. In Russian.
- Lazareva A. A.** (2016) Vypavshiy zub, upavshiy potolok i drugie oniricheskie syuzhety v ramkakh traditsionnykh modeley tolkovaniya snovideniy [Fallen out Tooth, Collapsed Ceiling and other Oneiric Plots in the Framework of Traditional Models of Dreams Interpreting]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2016. No. 1. Pp. 89–103. In Russian.
- Levkievskaya E. E.** (2009) Polevik [Field Spirit]. *Slavyanskije drevnosti: Etnolingvističeskij slovar'* [Slavic antiquities. Ethno-linguistic Dictionary]. In 5 vol. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow. Vol. 4. Pp. 138–139. In Russian.
- Levkievskaya E. E.** (2008) Bylichka kak rechevoy zhanr ["Bylichka" Memoriate as a Speech Genre]. *Kirpichiki: fol'kloristika i kul'turnaya antropologiya segodnya. Sb. statey v chest' 65-letiya S. Yu. Neklyudova i 40-letiya ego nauchnoy deyatel'nosti* [Bricks: Folklore Studies and Cultural Anthropology Nowadays. Coll. Papers in Honor of the 65th Jubilee and 4 Decades of Scholarly Activity of Sergey Yu. Neklyudov]. Moscow. Pp. 341–363. In Russian.
- Neklyudov S. Yu., Khristoforova O. B.** (2002) Predislovie [Foreword]. *Sny i videniya v narodnoy kul'ture* [Dreams and Visions in Folk Culture]. Comp. by O. B. Khristoforova. Moscow. Pp. 5–8. In Russian.
- Nebzhegovska S.** (1994) Sonnik kak zhanr pol'skogo fol'klora [Dream-Book as a Genre of Polish Folklore]. *Slavyanovedenie* [Slavic Studies]. 1994. No. 5. Pp. 67–74. In Russian.
- Niebzegowska S.** (1996) Polski sennik ludowy [Polish Popular Dream-Book]. Lublin. In Polish.
- Petrukhin V. Ya.** (1999) Kon' [Horse]. *Slavyanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'* [Slavic antiquities. Ethno-linguistic Dictionary]. In 5 vol. Ed. by N. I. Tolstoy. Moscow. Vol. 2. Pp. 590–594. In Russian.
- Radenkovich L.** (2007) Beloe i chernoe kak priznaki mifologičeskikh sushchestv (na slavyanskom materiale) [White and Black as a Marker of Mythological Beings (Exemplified in Slavic Material)]. *Balkanskije chteniya 9. Terra balcanica, terra slavica. K yubileyu T. V. Tsiv'yan* [Balkan Readings 9. Terra balcanica, terra slavica. To Jubilee of Tat'yana V. Tsiv'yan]. Moscow. 2007. Pp. 80–92. In Russian.
- Romanov E. R.** (1889) Opyt belorusskogo narodnogo snotolkovatelya [Probes on Belarusian Folk Dreams' Interpreter]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 1889. No. 3. Pp. 54–72. In Russian.
- Sadova T. S.** (2008) Narodnaya primeta kak tekst i problemy lingvistiki fol'klornogo teksta [Folk Omen as a Text and Problems of Linguistics of Folklore Text]. Grand PhD Thesis (Philology). St. Petersburg. In Russian.
- Safronov E. V.** (2008) Rasskazy ob inomirnykh snovideniyakh v kontekste russkoy nesказochnoy prozy [Narratives about Dreams from the Other World in the Context of Russian Non-Fairy-Tale Oral Prose]. PhD Thesis (Philology). Ulyanovsk. In Russian.
- Sedakova O. A.** (2004) Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavyan [Poetics of the Rite. Funeral Ceremony among Eastern and Southern Slavs]. Moscow. In Russian.
- Tolstoy N. I.** (1993) Slavyanskije narodnye tolkovaniya snov i ikh mifologičeskaya osnova [Slavic Interpretations of Dreams and their Mythological Basis]. *Son — semioticheskoe okno* [A Dream — a Semiotic Window]. Moscow. Pp. 89–95. In Russian.

Tolstaya S. M. (2002) Inomirnoe prostranstvo sna [Other World Space of a Dream]. *Sny i videniya v narodnoy kul'ture* [Dreams and Visions in Folk Culture]. Comp. by O. B. Khristoforova. Moscow. Pp. 198–219. In Russian.

Tolstaya S. M. (2012) Smert' [Death]. Tolstoy N. I. (ed.) *Slavyanskie drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic antiquities: Ethno-linguistic Dictionary in 5 vol.]. T. 5. S (Skazka) — Ya (Yashcheritsa) [Vol. 5. S (Folk-Tale) — Ya (Lizard)]. Moscow. Pp. 58–71. In Russian.

Trushkina N. Yu. (2002) Rasskazy o snakh [Narratives about Dreams *Sny i videniya v narodnoy kul'ture* [Dreams and Visions in Folk Culture]. Comp. by O. B. Khristoforova. Moscow. Pp. 143–170. In Russian.

Valentsova M. M. (2002) Polesskaya traditsiya o snovideniyakh [Poles'e Tradition about Dreams]. *Sny i videniya v narodnoy kul'ture* [Dreams and Visions in Folk Culture]. Comp. by O. B. Khristoforova. Moscow. Pp. 44–54. In Russian.

Zhivitsa E. Yu. (2005) Russkaya traditsiya tolkovaniya snov [Tradition of Dreams' Interpreting]. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill]. 2005. No. 1. Pp. 158–166. In Russian.

Zinov'ev V. P. (1987) Mifologicheskie rasskazy russkogo naseleniya Vostochnoy Sibiri [Mythological Narratives of the Russian Population of the Eastern Siberia]. Novosibirsk. In Russian.

ABOUT THE AUTHOR

E-mail: anna-kadabra@mail.ru

Tel.: + 7 (915) 066-19-56

6, Miuskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation

Post-graduate student of the Center of Folklore Typology and Semiotics, Russian State University for Humanities
