

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ГОРОДСКИХ СУЕВЕРИЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XXI в.

М.И. Байдуж

Рассматривается история изучения городских суеверных представлений в антропологии, этнографии и других смежных гуманитарных дисциплинах с середины XIX в. Выделяются основные направления в исследовании магико-суеверных воззрений в традиционных и городских обществах: антрополого-психологическое (изучение первобытного мышления), фольклористическое (изучение городских легенд и демонологии), урбанистическое (города, городской среды) и комплексное изучение непосредственно городских суеверий.

Городские суеверия, городские легенды, архетипы мест, современная магия, приметы, иррациональные представления, первобытное мышление.

Изучение традиционной духовной культуры народа ставит перед исследователями множество вопросов. Один из них — определение движущих сил трансформации и механизмов исчезновения многих ее явлений в современном мире. С этой точки зрения представляется важным обращение к современным иррациональным представлениям и практикам жителей города. Суеверия часто направлены на преодоление критических жизненных ситуаций и поэтому составляют одну из самых консервативных частей традиционной культуры народа, соответственно могут быть использованы как источник изучения архаичных верований. Кроме того, важно фиксировать и изучать современное функционирование суеверных представлений, в том числе в городском социуме, который не только продуцирует собственную урбанистическую культуру и идентичность, но и содержит в себе пласты предыдущих верований.

Суеверие понимается как представление, связывающее между собой предметы и явления, между которыми невозможно установить рациональной, логической связи; представления о сверхъестественном. Несмотря на то что большинство авторов предпочитают не использовать слово «суеверие» в силу его негативных смысловых коннотаций в обыденном сознании, именно оно может объединить схожие по своей природе части иррационального мышления, такие как вера в приметы, обереги, различного рода гадания, локализацию положительной или отрицательной энергии в определенных местах города, а также увлечение толкованием сновидений.

Данная статья посвящена истории изучения городских суеверных представлений с середины XIX до начала XXI в. в гуманитарных дисциплинах. Исследование городских суеверий актуализируется лишь в последнее время, но методология их сбора и интерпретации связана с изучением суеверного мышления в традиционных обществах. Вследствие этого задачами исследования можно назвать анализ традиции изучения суеверных воззрений и практик в целом и рассмотрение историографии собственно городских суеверий.

Изучение магии, стремление постичь сверхъестественные связи между явлениями занимало умы многих мыслителей античности и средневековья [Артемидор, 1999; Плутарх, 1807; Цицерон, 1985; Bodin, 1580]. Но подобные суждения можно отнести скорее к истории развития иррациональных воззрений. Поэтому историографический обзор следует начать с момента складывания антропологии и этнографии как наук во второй половине XIX в.

Сведения об изучении суеверных представлений как историю магии и гаданий можно найти в историографической части монографий некоторых исследователей, в основном зарубежных, но для нашей тематики наиболее полезны штудии В.Ф. Райан [2006] и О.Б. Христофоровой [2010]. Сновидения и их толкования в различных культурных традициях исследуются несколько обособленно от магических верований и практик. Крайне обстоятельной в отношении этого представляется работа С.В. Соколовского [2006].

В собственно историографии следует условно выделить несколько направлений: первое — изучение суеверий в русле исследования магических представлений и первобытного мышления; второе — в фольклористике, наряду с приметами и другими малыми формами фольклора и как источник по демонологии; третье — изучение городской среды; четвертое — непосредственно

история изучения городских суеверий либо составных частей данного понятия (магия, гадания, приметы, архетипы мест, детские суеверия, онейромантика).

Рассмотрение историографии стоит начать с теории Э.Б. Тайлора, связанной с методом пережитков. Обратив внимание в своей работе «Первобытная культура» на суеверия как ценный исторический источник, он ввел понятие «пережиток», метко определяющее сущность суеверных представлений как таковых [Тайлор, 1989, с. 67]. Следует подчеркнуть, что Э.Б. Тайлор первым заговорил о неких единых для человеческой культуры образах, связав их с суевериями и назвав пережитками. Такое определение могло возникнуть именно в рамках эволюционизма, так как тесно связано с пониманием движения единого исторического развития от более простого к сложному, поэтому Тайлор смог заметить наличие подобных «простых» элементов предшествующего сознания в настоящем. Это можно считать важным достижением эволюционистской методологии в отношении изучения суеверного мышления. Кроме того, несмотря на эволюционность своих взглядов, Тайлор заметил, что данные «остатки» не являются свидетельством отсталости мышления их носителей, а присутствуют во многих современных развитых обществах как рудименты. По мере развития антропологической мысли похожие феномены были названы и коллективными представлениями, и архетипами. Безусловно, данные понятия имеют несколько отличный от дефиниции эволюциониста смысл, иначе незачем было бы вводить новые термины, но суеверия и приметы тесно связаны с архетипами, пережитками мышления современного человека и, по сути, являются их отражением.

Другой видный эволюционист, Дж. Дж. Фрэзер, развивший многие положения Тайлора, затронул и учение о роли пережитков. В основном это касается понимания процесса духовной эволюции, разделенной им на три этапа (магия, религия, наука), каждый из которых не исчезает, а продолжает существовать как пережиток в настоящем [Фрэзер, 1986].

К иному пониманию суеверий можно отнести восприятие их как части коллективных представлений французскими социологами. Считается, что о коллективном сознании впервые заговорил Э. Дюркгейм, понимая под ним совокупность общих у членов одного и того же общества интересов, верований, убеждений, чувств, ценностей и стремлений [Дюркгейм, Мосс, 1996]. Несмотря на то что он разрабатывал определение коллективных представлений вместе с М. Моссом, видно отличие между их взглядами. Если Дюркгейм вводит понятие о коллективном сознании для изучения социальных институтов, то Мосс наряду с этим говорит о человеческом мышлении, особенно магическом восприятии действительности, уделяя внимание психологическому изучению этого феномена. Иными словами, противопоставляя коллективное и индивидуальное, Дюркгейм однозначно настаивает на важности социологического изучения коллективных представлений, а Мосс дополняет его анализом индивидуальных. В своих работах он затрагивает проблему соотношения индивидуального, психологического и социального, а также необходимости психологии и этнологии взаимодействовать при изучении человеческого общества. Работая в русле социальной антропологии, он признает магию прежде всего феноменом коллективного мышления. Однако суеверия, характерные для узких или профессиональных групп, антрополог считает индивидуальными [Мосс, 2000, с. 111]. Доказывая коллективный характер магии, он проводит аналогию между магическими и языковыми явлениями, что характерно и для многих других позднейших направлений — структурализма, семиотики, интерпретивной антропологии.

В изучение коллективных представлений внес вклад также Л. Леви-Брюль. Ему принадлежит разделение коллективного мышления на пралогическое, характерное для первобытного общества, и логическое — для современного. В отличие от эволюционистов, он подчеркивает лишь качественное различие этих двух типов мышления в том смысле, что пралогическое более склонно к мистике, метафизично по своей сути, но не алогично. Кроме того, в ответ на критику своей теории, он развивает идею о гетерогенности мышления, важную и для нашего понимания современных суеверий [Леви-Брюль, 1994]. Таким образом, пралогические коллективные представления не исчезают и в современном городском обществе. Леви-Брюль подвергает анализу лишь часть первобытного мышления — то, что касается представлений о сверхъестественном. Вводя данную категорию, он подробно разбирает всевозможные верования, связанные с проявлением невидимых сил, демонологией, колдовством, культом предков, а также воззрениями об осквернении и очищении в примитивном обществе. Леви-Брюль считает, что «исследовать данные категории необходимо с точки зрения чувств, объект которых невидимые силы» [Там же, с. 391]. В целом исследователь, соединив социологизм школы Дюркгейма с

эволюционизмом, выделив пралогическое мышление и связав его с истоками коллективных представлений, разработал оригинальную теорию, которая несмотря на критику повлияла на ряд направлений в изучении мышления.

Одним из критиков теории Л. Леви-Брюля был Б. Малиновский, настаивающий на большей обоснованности выводов. Что касается изучения им иррационального мышления, необходимо отметить его «прагматическую теорию» магии, религии и мифологии, тесно связанную непосредственно с его биопсихологической трактовкой потребностей, подразумевающей наличие потребности человека в функции какого-либо феномена. Без магии, утверждает Малиновский, первобытный человек «не смог бы ни справиться с практическими трудностями жизни, ни достигнуть более высоких ступеней культуры» (цит. по: [Никишенков, 2008, с. 261]).

Не мог не обратить внимание на первобытное мышление и связанные с ним пережитки и воззрения К. Леви-Строс. Как и Л. Леви-Брюль, обозначая различие современного и первобытного мышления, он, тем не менее, подвергает критике тезис о пралогичности мышления. В своей работе «Неприрученная мысль» Леви-Строс обосновывает множественность логик первобытной мысли. Если Леви-Брюль говорит, что примитивное мышление качественно отличается от научного тем, что основано на принципах смешения и подражания, то с точки зрения Леви-Строса, введшего новый термин «бриколаж», такое мышление, как и современное, основано на принципе оппозиции, но несколько иначе. Такое «неприрученное мышление» присутствует не только в традиционных обществах, но и в современном мышлении, дополняя научное [Леви-Строс, 1994].

Определение архетипа как типичного воззрения, возникающего у человека под влиянием коллективного бессознательного, принадлежит К. Г. Юнгу. Однако Юнг в своем учении об архетипах исходил из психоанализа З. Фрейда, который повторяемые элементы в снах назвал «архаическими остатками» и связывал их с индивидуальным бессознательным и его образами. Юнг же, добавляя к нему понятие коллективного бессознательного, приписывал архетипы и их функционирование именно последнему. Здесь видна связь архетипов с коллективными представлениями, изучаемыми французскими антропологами. Еще одним объектом изучения благодаря психоанализу становятся сновидения и онейрообразы. Начиная с работ представителей психоаналитической школы сновидения стали восприниматься как источники, содержащие мифологические образы, присущие какой-либо культурной или этнической общности или обществу. Фрейд назвал сновидения «королевской дорогой в бессознательное» [1991], и по ней пошли многие западные антропологи, интересовавшиеся реконструкцией мировоззрения примитивных народов. В том числе они исследовали роль сновидений в становлении личности, особенности и сходство онейросимволов в различных культурах, что давало возможность реконструкции пласта коллективных представлений.

Исследование суеверных представлений как символов культуры, имеющих конкретную семантику и взаимосвязь между собой, представляет еще одно научное направление — семиотическое. В отечественной науке оно связано с деятельностью представителей тартусско-московской школы, прежде всего Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского [Лотман, 1984; Успенский, 1994]. Семиотический подход достаточно активно разрабатывается фольклористами и лингвистами, психологами и антропологами. Этнографический аспект семиотических знаков, связанный непосредственно с приметам и магико-суеверными практиками, исследует А.К. Байбури [1989, 1993]. Рассматривая семантику ритуальных действий, ученый касается также различного рода суеверных представлений. А.К. Байбури анализирует ритуал с точки зрения его функционирования в качестве наиболее действенного способа переживания критической жизненной ситуации [1993, с. 3]. Стоит добавить, что не только ритуальное поведение, но и суеверные воззрения, в том числе в настоящее время, функционально направлены на преодоление нестабильных ситуаций жизненного пути, своего рода границ, как явных, так и традиционно не относимых к ситуации фронта.

Разработанный на основе психоанализа, структурализма и семиотики, структурно-семиотический подход ценен изучением сновидений как семиотических феноменов. Этот подход известен прежде всего по работам Ж. Лакана и его последователей. Основой концепции структурного психоанализа является уподобление психики человека языку и его структуре, согласно которому бессознательное воспринимается собственным сознанием как речь другого. Сновидение же является возможностью услышать эту речь и соответственно истолковать [Лакан, 1995].

Изучение образов сновидений находится в первую очередь в области психологии, но распространено и антропологическое изучение. Например, Б. Тэдлок обосновывает актуальность изучения сновидений современных горожан [Tedlock, 1991]. А. П. Килроу, изучая сновидение как текст, отмечает сложности его интерпретации и пишет, что чаще сновидение выступает как нарратив [Kilroe, 2000]. К ним методологически примыкает и Б. Стэйтс [States, 1992].

Изучение суеверных представлений с точки зрения продуцируемых ими смыслов разрабатывается в русле символической и когнитивной антропологии. В. Тернер, рассматривая обряд перехода, разделил его на три этапа: разделение, грань (лиминальность), восстановление. Различия в лиминальной фазе, выражающиеся в понятии «социальная драма», отделяют обряды смены статуса от обрядов жизненных переломов [1983]. Функционально ритуальные практики и представления прежде всего направлены на воспроизводство социальной структуры, идеала общественного порядка. М. Дуглас отмечает: «С помощью ритуала и речи прошлое получает новую жизнь, так что то, что должно было быть, преобладает над тем, что действительно было» [2000, с. 42]. Исследуя тему преодоления внешних и внутренних границ, она также замечает, что символом их пересечения, помимо дверей, дорог и перекрестков, является и новое время года, и новая одежда [Там же, с. 76].

Нельзя не отметить и понимание мира суеверий последователями школы «Анналов». Ж. Ле Гофф исследует категорию воображаемого (в которую попадают суеверные представления и сновидения), хотя, как он отмечает, «фантазия и увлекает воображаемое за пределы интеллектуального представления», но «воображение — феномен коллективный, общественный и исторический» [2001]. В другой своей работе он вводит еще одно понятие, связанное с предыдущим — имагинарное. Оно «питает и создает легенды, мифы. Его можно определить как систему снов общества, снов цивилизации, трансформирующей реальность» [Ле Гофф, 2011, с. 8–9].

Изучение суеверий представлено и в фольклористике. В основном для данного направления, особенно для периода XVIII — середины XX в., характерно собирание и описание суеверных представлений как одного из видов фольклора [Чулков, 2008; Даль, 1992; Афанасьев, 1995]. Хотя с развитием семиотики появляется направление этнолингвистики, которое активно развивает Н.И. Толстой, анализируя, помимо традиционных демонологических славянских образов, например, сновидения [1993, 1995]. В рамках фольклористики сновидения рассматриваются как рассказ, который определяется как один из вариантов устной несказочной прозы, также обращается внимание на сонники, как устные, так и письменные (к примеру: [Балов, 1891]). К фольклористам стоит отнести В.Ф. Райана, изучающего магию и гадания в дореволюционной России [2006]. Изучается также пласт городских легенд и архетипов мест, относимых нами к суеверным представлениям [Campion-Vincent, 1993; Ферাপонтов, 2002].

Современные отечественные антропологические исследования иррациональных образов представлены работами в русле функционализма — С.Б. Адоньева [2009], структурно-функционального подхода — Т.Б. Щепанская [2004], а также исследованием в русле социологического, конструктивистского подхода О.Б. Христофоровой, разбирающей на материалах Русского Севера колдовской дискурс в традиционном обществе [2010].

С конца 1990-х — начала 2000-х гг. растет интерес к проблеме сновидений с точки зрения изучения этнических, культурных и религиозных групп [Соколовский, 2006, с. 4]. Но большинство исследований все так же относится к области фольклористики, психологии и физиологии. Этнографическая работа на данную тему — монография Т.А. Молдановой «Архетипы в мире сновидений хантов» посвящена исследованию типических значений образов сновидений с целью выявления коллективного бессознательного, что дает основу для установления связи, существующей между сновидением и мифом в мировоззрении данного этноса [2001]. Сюда же следует отнести статьи С.П. Тюттенева [2006], А.А. Ярлыкапова [2006], Е.П. Батьяновой [2006] и др.

Несмотря на существование такой дисциплины, как урбанистика, публикации в этой отрасли научного знания посвящены промышленно-экономическим и изредка историческим вопросам развития мегаполиса. Изучение суеверий в контексте городской среды стало актуально лишь в последнее время, в рамках антропологии и философии урбанизма. Философы пишут о городе в основном как образе, метафоре или даже субъекте, обладающем определенными мифами и легендами — так называемыми архетипами мест. Исследуется специфика городского самосознания, образы города. Особенно популярно изучение Москвы и Санкт-Петербурга, а в последнее время — провинциальных и северных городов. В. Ванчугов отмечает в своей мо-

нографии, что пытается создать предпосылки для формирования такого междисциплинарного направления, которое можно назвать «философия города» [1997].

К этнографическому изучению современного, в том числе городского, общества призывал В.А. Тишков в речи на VI конгрессе этнографов и антропологов. Он отмечал важность таких исследований, которые лучше помогают понять социокультурные основы жизни людей и общества, а антропологическое исследование городской среды именно на это и направлено [2005, с. 145].

Изучение города как знаковой системы характерно для работ семиотиков и этнографов, обосновывающих город как новое поле для своих исследований [Иванов, 2007; Лотман, 1984]. Возникающий интерес к городским антропологическим исследованиям демонстрирует недавний «Антропологический форум», посвященный этой теме [2010].

Именно городские суеверия исследуются Ф. Вигзелл, разбирающей городские гадательные тексты как вторичную устную традицию [2007, с. 19]. Однако ее работа посвящена дореволюционным российским гадательным представлениям. Относительно современных городских суеверий мы можем найти лишь отдельные статьи, скорее описательного характера, среди работ фольклористов и психологов [Назарова, 2006; Ройтер, 1994; Саенко, 2006].

Сновидения горожан в этнографической литературе специально не рассматривались. В исследованиях, прежде всего западных, сновидения не делятся на городские и сельские и используются в равной степени. Хотя принято, в частности в отечественных исследованиях, собирать этнографический материал, в том числе о сновидениях, в сельской местности, в виду мнения о том, что там в большей степени сохранены традиции. Однако и город может дать не менее интересный материал, если учесть, что в урбанистической среде мы в большинстве случаев наблюдаем соединение традиций, образов, архетипов. Из имеющихся немногочисленных работ по урбанистическим сновидениям стоит отметить труды В.В. Запорожец [2002], Н.Ю. Трушкиной [2002], И.А. Разумовой [2001, 2002]. В данных работах хоть и исследуются городские сновидения, но авторы не заостряют внимание на их подобии или специфике по сравнению с ночными видениями сельских жителей.

Безусловно, существует огромное количество научной литературы, которая так или иначе может быть соотнесена с изучением суеверного мышления, и проводить анализ всей ее было бы излишне. В данной статье представлены наиболее значимые и знаковые, на наш взгляд, работы в данном направлении, а также ряд статей, касающихся непосредственно городских суеверий. В целом необходимо подытожить следующее.

Во-первых, суеверные представления изучались в основном как часть первобытного мышления. При этом термин «суеверие» практически не употреблялся, в западной традиции до настоящего времени в качестве обобщающего предпочитается термин «магия».

Во-вторых, как часть традиционной культуры своей страны, собственной культуры, суеверия изучались фольклористами и историками лишь со второй половины XX в. Кроме того, фольклористическое исследование носило преимущественно собирательский и описательный характер. Анализ фольклорных явлений начинается с разработкой структурно-семиотического и постмодернистского подходов, при которых практически любое явление исследуется как знаковая система либо как текст или нарратив.

В-третьих, суеверные воззрения комплексно практически не изучаются, так как различные их пласты принадлежат к предметной области разных гуманитарных дисциплин. Магия и колдовство относятся к области социальной антропологии, демонологические поверья, приметы, городские легенды — фольклористики и частично этнографии, вера в суеверия и подверженность им — психологии, сновидения — психоаналитической психологии.

В-четвертых, городские суеверия до сих пор находятся на периферии изучения традиционных иррациональных воззрений. Хотя есть работы, носящие комплексный, междисциплинарный характер, относящиеся к этнолингвистике, этнопсихологии или этносемантике, тем не менее они объединяют лишь часть дисциплин, как правило, фольклористику, этнографию и лингвистику, и часть исследуемых ими объектов. Поэтому был бы актуален опыт междисциплинарного исследования, объединяющего как соприкасающиеся предметные области всех вышеперечисленных наук, так и используемые ими методы.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Адоньева С.Б. Дух народа и другие души. СПб.: Амфора, 2009. 287 с.
Антропологический форум. Спец. вып. VI Конгр. этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 143–148.

- Антропологический форум. Исследования города.* СПб., 2010. № 12.
- Артемидор.* Онейрокритика. М.: Кристалл, 1999. 448 с.
- Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями родственных народов: В 3 т. М., 1995.
- Байбури А.К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.
- Байбури А.К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
- Балов А.* Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС. 1891. Вып. 4. С. 208–213.
- Батьянова Е.П.* О снах шаманистов (по материалам полевых исследований, 1970–1990 годы) // ЭО. 2006. № 6. С. 53–61.
- Ванчугов В.* Москвософия и Петербургология. Философия города. М., 1997. 224 с.
- Вигзелл Ф.* Читая фортуны: Гадательные книги в России (вторая половина XVIII — XX вв.). М.: ОГИ, 2007. 256 с.
- Даль В.И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии // Колдовские страшные сказки. Екатеринбург, 1992. С. 368–468.
- Дуглас М.* Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М., 2000. 220 с.
- Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации: К исследованию коллективных представлений // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность: Тр. по социальной антропологии. М., 1996. С. 6–73.
- Запорожец В.В.* Сны и видения как часть ясновидения: (По материалам, собранным в Москве летом 1998 г.) // Сны и сновидения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002. С. 95–115.
- Иванов В.В.* К семиотическому изучению культурной истории большого города // Избр. тр. по семиотике и истории культуры. Т. 4: Знаковые системы культуры, искусства и науки. М.: Языки славян. культур, 2007. С. 165–179.
- Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.
- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. 608 с.
- Леви-Строс К.* Первобытное мышление. М., 1994. 384 с.
- Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс, 2001. 440 с.
- Ле Гофф Ж.* Герои и чудеса средних веков. М.: Текст, 2011. 220 с.
- Лотман Ю.М.* Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Семиотика города и городской культуры. Петербург: Тр. по знаковым системам. Тарту, 1984. С. 30–45.
- Молданова Т.А.* Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во ТГУ, 2001. 354 с.
- Мосс М.* Социальные функции священного // Избр. произведения. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
- Назарова И.Ю.* Особенности функционирования примет в современном городе // ЖС. 2006. № 3. С. 2–4.
- Никишенков А.А.* История британской социальной антропологии СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 496 с.
- Плутарх.* О суеверии / Пер. Е. Сферина. СПб., 1807.
- Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001. 376 с.
- Разумова И.А.* Ониромантическая символика брака, рождения, смерти в современных устных рассказах // Сны и сновидения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002. С. 290–309.
- Райан В.Ф.* Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Нов. лит. обозрение, 2006. 720 с.
- Ройтер Т.* Суеверные представления о судьбе: Русские приметы в сознании современного городского жителя // Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994. С. 187–190.
- Саенко Ю.В.* Психологические аспекты изучения суеверий // Вопр. психологии. 2006. № 6. С. 85–96.
- Соколовский С.В.* Сновидческая реальность — бессознательное российской антропологии? // ЭО. 2006. № 4. С. 3–15.
- Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1989. 573 с.
- Тернер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 280 с.
- Толстой Н.И.* Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон — семиотическое окно. XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 89–95.
- Толстой Н.И.* Язык и культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. 460 с.
- Трушкина Н.Ю.* Рассказы о снах // Сны и сновидения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002. С. 143–170.
- Тюхтенева С.П.* Земля моего сновидения // ЭО. 2006. № 6. С. 31–38.
- Успенский Б.А.* Избр. тр. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Гнозис, 1994. 432 с.
- Ферапонтов И.Е.* Зарубежная фольклористика о современных городских легендах // ЖС. 2002. № 2. С. 18–22.
- Фрейд З.* Толкование сновидений. Киев: Здоровье, 1991. 383 с.
- Фрззер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1986. 703 с.
- Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ: РГГУ, 2010. 432 с.
- Цицерон М. Т.* О дивинации // Филос. трактаты. М.: Наука, 1985. С. 191–299.

История изучения городских суеверий во второй половине XIX — начале XXI в.

- Чулков М.Д. Абевера русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч., сочиненная М. Ч. М.: Амрита-Русь, 2008. 192 с.
- Щепанская Т.Б. Система: Тексты и традиции субкультуры. М.: ОГИ, 2004. 286 с.
- Ярлыкапов А.А. Сны этнографа: (Опыт автоэтнографического исследования) // ЭО. 2006. № 6. С. 48–52.
- Bodin J. La Démonomanie des Sorciers. 1580.
- Campion-Vincent V. Demonologies in contemporary legends and panics // Fabula. 34. 1993. P. 238–251.
- Kilroe P. The Dream as text, the dream as narrative // Dreaming. 2000. Vol. 10, № 3.
- Tedlock B. The new anthropology of dreaming // Dreaming. 1991, Vol. 1, № 2.
- States B. O. The meaning of dreams // Dreaming. 1992, Vol. 2, № 4.

Тюмень, ИПОС СО РАН
ostasheva_m@mail.ru

The present article considers history of studies regarding city superstitious notions in anthropology, ethnography, and other related humanities since XIX century. Subject to identification being basic directions in the investigation of magic and superstitious notions in traditional and city communities, such as anthropological-and-psychological direction (studying of primitive mentality), folklore direction (studying of city legends and demonology) and urban direction (studying of city and city environment), as well as integrated studying of city superstitions themselves.

City superstitions, city legends, places' archetypes, modern magic, omens, irrational notions, primitive mentality.