Сюжет — это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды

АННА АНДРЕЕВНА КИРЗЮК[1], [2]

✉ KIRZYUK@GMAIL.COM
ORCID: 0000-0002-4946-2148

[1] Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Россия, Москва
[2] Московская высшая школа социальных и экономических наук, Россия, Москва

Статья посвящена истории и методам изучения городских легенд. Автор излагает краткую историю urban legend studies и бегло освещает несколько теоретических дискуссий вокруг терминов «городская» и «современная легенда». Систематическая работа по собиранию актуальных фольклорных нарративов началась только в 1940-е годы. В 1960-е годы современная легенда утверждается в качестве признанного объекта академического интереса. Исследовательский фокус в изучении городских легенд менялся несколько раз. Примерно с конца 1970-х годов ключевым вопросом, занимающим исследователей, становится вопрос о социальных причинах возникновения и популярности тех или иных сюжетов. Отвечая на него, фольклористы руководствуются психоаналитической «герменевтикой подозрения»: предполагают, что легенда содержит в себе «скрытое сообщение», которое следует «читать» как симптом эмоционального состоянии группы. В статье выделяется два способа такой психоаналитической интерпретации. Одни исследователи считают, что функция легенды состоит в артикуляции неосознаваемых страхов и тревог группы (механизм фольклорной артикуляции), а другие — что легенда дает группе возможность компенсировать ее эмоциональный дискомфорт (механизм фольклорной компенсации). Однако результаты интерпретации, основанной на поиске «скрытого значения» легенды, часто оказывались довольно произвольными. В 1990-е годы это вызвало критику и привело к поиску альтернативных методов ответа на вопрос о причинах существования легенд. Тем не менее попытки найти альтернативу этому подходу — использовать более «надежные» методы, чтобы получить менее произвольный аналитический результат — приводят к тому, что вопрос «почему?» остается без ответа. Теоретики остенсии оставляют в стороне вопрос о том, почему группа производит и распространяет тот или иной сюжет, и обращаются к тому, как этот сюжет воздействует на нее.

Ключевые слова: городская легенда, психоаналитическая герменевтика, фольклорная артикуляция, фольклорная компенсация

Для цитирования статьи:
Кирзюк, А. А. (2018). Сюжет — это симптом? Как фольклористы изучают городские легенды. *Фольклор и антропология города*, *I*(1), 20–43.

Работа выполнена в рамках НИР «Современный город в актуальных речевых жанрах, спонтанных практиках и локальных самоназваниях» Лаборатории теоретической фольклористики ШАГИ ИОН РАНХиГС

Is plot a symptom? How folklorists study urban legends

Anna A. Kirzyuk[1], [2]

✉ kirzyuk@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4946-2148

[1] Moscow School of Social and Economic Sciences, Russia, Moscow
[2] Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Russia, Moscow

The article is dedicated to history and methods of urban legend studies. The author narrates the brief history of urban legend studies and covers upon some theoretical discussions concerning the terms "urban legend" and "contemporary legend". Systematic research upon current folklore narratives began only in the 1940s, with contemporary legend becoming firmly established as an acclaimed research interest in the 1960s. Since the 1970s the issue of social reasons for emergence and popularity of certain plots becomes the key question of legend research. To answer it, folklorists follow the psychoanalytic "hermeneutics of suspicion". They suggest that every legend contains a "hidden message" which needs to be perceived as a symptom of emotional status of the group. The author highlights two types of such psychoanalytic interpretation. Some researchers believe that legend's function is articulation of nonconscious anxieties and fears of the group (the mechanism of folklore articulation, in terms of this paper). Other researchers suppose that a legend provides the group with an opportunity to compensate its moral discomfort (mechanism of folklore compensation). Nevertheless, the results of such interpretation were often arbitrary. This drew criticism in the 1990s, leaving the community in search of alternative explanations of why legends persist. But the question "Why?" is still unanswered. The theorists of ostension leave aside the issue of why a group produces and transmits a certain plot and focus upon how exactly the former is affected by the latter.

Keywords: urban legend, psychoanalytic hermeneutics, folklore articulation, folklore compensation

To cite this article:
Kirzyuk, A. (2018). Is plot a symptom? How folklorists study urban legends. *Urban Folklore & Anthropology*, *I*(1), 20–43. (In Russian).

В англоязычных и европейских странах термин «городская легенда» прекрасно известен как ученым-гуманитариям, так и широкой публике. В самом общем смысле под ним понимается неформульный фольклорный нарратив, имеющий установку на достоверность, действие которого разворачивается в привычных для аудитории реалиях — в метро, в этническом ресторане, в «Макдональдсе», в кинотеатре, в торговом центре, на автотрассе. Тематический спектр таких историй крайне широк: это и «истории об отравленной еде» (*contamination food stories*), предупреждающие об опасности недомашнего питания; и «легенды о здоровье» (*health legends)*, рассказывающие о необычных паразитах, вредоносных медицинских процедурах и скрытых формах заражения ВИЧ; и легенды о краже органов (*organ theft legends*); и классические *horror stories* о проклятых домах и прочих контактах с потусторонними силами. Часто такие истории называют не городскими, а современными легендами (*contemporary,* или *modern legends*); в англоязычной литературе эти два термина используются как синонимичные, так же они будут использоваться в этой статье.

Термин «городская легенда» не имеет точного аналога в понятийном аппарате российской фольклористики. Специальные термины «отечественного производства» существуют только для одного типа таких текстов, для *supernatural*

stories, которые в русскоязычных работах могут называться *быличками, городскими быличками* или *современными мифологическими рассказами*. Но эти термины не охватывают всех нарративов, которые англоязычные исследователи назвали бы городскими легендами. В то же время у российских историков и фольклористов слово «легенда», как правило, ассоциируется или с рассказами религиозной тематики, или с топонимическими, историческими и утопическими легендами, но не со светскими рассказами о современности. Отдельные попытки вписать американскую городскую легенду в традиционную для отечественной фольклористики систему жанров [Ланская 2006] оказываются не очень продуктивными.

В русскоязычных работах термин «городская легенда» появляется в 1990-е годы. Однако многие российские исследователи понимают его иначе, чем их англоязычные коллеги. В исследованиях 1990-х — начала 2000-х годов он обозначает или «легенды о городе» (то есть рассказы об истории конкретных городских объектов [Равинский, Синдаловский 1995; Майер 2006]), или же легенды в традиционном для советской фольклористики смысле, то есть рассказы, «опирающиеся на народно-христианские представления и включающие обязательный мотив чуда» [Разумова 2003: 552][1]. Это не означает, что тексты, которые американские и европейские фольклористы называют «городскими легендами», совсем не попадают в поле зрения российских исследователей. Такие тексты начинают собираться и изучаться тогда же, в 1990-е годы, но под другим названием — как «современные мифологические рассказы»; речь при этом идет почти исключительно о рассказах про встречи с НЛО [Новичкова 2001; Разумова 2003].

Такой незначительный интерес к текстам, которые в англоязычной традиции называются «городскими легендами», в период 1990-х — начала 2000-х вполне понятен. Тогда российские фольклористы были увлечены изучением недавно открывшейся и обширной области «современного городского фольклора», в которой эти тексты выглядели не более и не менее привлекательными объектом исследования, чем «садистские стишки», дембельские альбомы или «фольклор субкультур». Но тот факт, что и сейчас число русскоязычных работ, посвященных городским легендам, очень невелико[2], вызывает некоторое удивление. «Городские легенды» — это материал, который сам «идет в руки» исследователя (мы можем услышать их на улице, прочитать в выпуске новостей, получить по электронной почте). Почему же российские фольклористы почти «не видят» эти тексты? Одно из возможных ответов на этот вопрос состоит в том, что в отечественной традиции отсутствует устойчивый термин для их обозначения.

В свете всего вышесказанного я надеюсь, что эта статья будет если и не слишком увлекательной, то, по крайней мере, небесполезной. В первой ее части я расскажу об истории изучения городских легенд и о проблемах, связанных с дефиницией этого типа фольклорных текстов. Во второй части я покажу, как исследователи городских легенд интерпретируют эти тексты и какие объяснительные модели для этого используют.

[1] Подробнее о принятом в отечественной фольклористике понимании термина «легенда» см. лекцию Александра Панченко [n.d.].

[2] Это работы Александра Панченко, посвященные легендам о краже органов [Панченко 2014], статьи Александры Архиповой и Анны Кирзюк о позднесоветских легендах [Архипова, Кирзюк, Титков 2017; Кирзюк 2017].

Краткая история «urban legend studies»

История изучения текстов, которые сейчас обозначаются термином «городская легенда», начинается в конце XIX века, когда фольклористы осознают важность собирания не только деревенского и традиционного, но и городского и актуального фольклора. Во французском журнале «Mélusine» в 1888 году открывается постоянная рубрика «Современные легенды», где анализируются истории о современных политиках [Renard 1999: 11–12]. Еще раньше, в 1852 году, в британском журнале «Notes and Queries» появляется статья «Газетный фольклор», где рассматривается история о грудной змее («Bosom serpent»), вошедшая впоследствии во все антологии и энциклопедии городских легенд.

Систематическая работа по собиранию актуальных фольклорных нарративов началась только в 1940-е годы. Произошло это не без влияния опубликованного в 1942 году исследования сюжета «Исчезающий автостопщик» [Beardsley, Hankey 1943] — городской легенды, наиболее известной и изученной на сегодняшний день[3]. Большинство собирателей 1940–1950-х годов — Эрнест Боман, Ричард Бердсли, Ричард Дорсон, Розали Хэнки — были профессорами и студентами колледжей, которые записывали легенды, бытующие в кампусе [Baughman, Holaday 1944; Dorson 1959 и др.]. Типичное название работы о современной легенде 1940–1950-х годов — «Небылицы от студентов университета Индианы» [Baughman, Holaday 1944]. Истории из кампусов были преимущественно «жуткими» — о призраках (к этому типу относится упомянутый «Исчезающий автостопщик»), проклятых местах или маньяках. Были среди них и смешные истории анекдотического типа — как, например, «Мертвый кот в мешке» (история о некотором незадачливом воре, который по ошибке унес из супермаркета сумку с трупом кота).

В 1960-е годы современная легенда утверждается в качестве признанного объекта академического интереса. Центром ее изучения в это время становится университет Индианы — во многом благодаря усилиям Линды Дег. В основанном ею журнале *Indiana Folklore* Дег публикует несколько своих исследований, посвященных отдельным сюжетам («Смерть бойфренда» [Dégh 1968a], «Крюк» [Dégh 1968b]). В отличие от своих предшественников, Дег собирает легенды не только в кампусе, однако объектом ее интереса (и интереса других фольклористов 1960-х) остаются по преимуществу «страшные» истории, рассказывающие о событиях экстраординарных, часто связанных с вмешательством сверхъестественных сил в обыденную жизнь.

В 1970-е годы происходит заметное расширение тематического ряда текстов, изучаемых как городские легенды. Появляется множество работ, посвященных сюжетам, не входящим в класс «ужасных историй» (*horror stories*) и начисто лишенным «сверхъестественной» составляющей. Объектом внимания исследователей становятся так называемые «истории об отравленной еде» (*contamination food stories*) — слухи и легенды, предупреждающие посетителей этнических ресторанов и ресторанов фаст-фуд об опасности отравления [Domowitz 1979; Donaghey 1978; Cunningham 1979]. Появляются исследования сюжетов, объединенных неологизмом *cokelore* — историй, рассказывающих об опасных и чудесных свойствах кока-колы, которая будто бы способна растворять монеты, провоцировать смертельные заболевания, вызывать наркотическую зависимость и служить средством домашней контрацепции [Bell 1976;

[3] Сюжет о загадочном исчезновении случайного попутчика, который оказывается призраком, широко распространен по всему миру и существует во множестве вариантов.

Fine 1979]. Публикуются работы и о других потребительских легендах (их называют *mercantile legends* или *consumer rumours*) — например, о змее, которая прячется в покупках, заказанных в магазине импортных товаров [Carpenter 1976; Mullen 1970]. В 1980–1990-е годы этот набор дополняется легендами о «ВИЧ-террористах», которые будто бы оставляют в общественных местах инфицированные иголки, «легендами о краже органов» (*organ theft legends*) и другими сюжетами о разнообразных «реальных» угрозах.

В 1980-е годы исследователи городской легенды организуют собственное научное общество, начинают выпускать постоянные периодические издания и проводить регулярные конференции. В 1982 году «Фольклорное общество Шеффилдского университета» проводит первую конференцию, посвященную современной легенде; она проходит в течение нескольких лет (1982–1986) и собирает ученых из разных стран. В 1985 году начинает выходить газета « FOAFtale News»[4], основанная по инициативе Пола Смита для обмена информацией между исследователями современных легенд. В 1988 году появляется Международное общество по изучению современных легенд («International Society for Contemporary Legend Research»), которое с 1991 года выпускает свой журнал «Contemporary Legend» и проводит ежегодные конференции.

К началу 1990-х годов объем написанного о современной легенде уже таков, что появляется необходимость во вспомогательных изданиях, ориентирующих читателя в море исследовательской литературы на эту тему. Поэтому Джилиан Беннет и Пол Смит выпускают несколько библиографий и ридер по современной легенде [Bennett, Smith 1990; Bennett, Smith 1993; Bennett, Smith 1996].

В 1980-е годы происходит не только институционализация, но и популяризация urban legend studies. Широкая публика узнает о них благодаря книгам Яна Бранванда, который, начиная с 1981 года издает несколько популярно написанных сборников городских легенд [Brunvand 1981; Brunvand 1986; Brunvand 1993; Brunvand 2012].

Вместе с популярностью в исследования городских легенд приходит терминологическая унификация. Хотя известный сегодня термин «городская легенда» появляется еще в 1968 году [Edgerton 1968], в широкий научный оборот он входит только в 1980-х годах после статьи Яна Бранванда [Brunvand 1980]. До этого в работах о современных легендах царит терминологическое разнообразие. В 1940–1960-е годы английские и американские фольклористы собирают *tall tales* (небылицы) [Baughman, Holaday 1944], *modern tales* [Beardsley, Hankey 1943] и *modern folk tales* [Hobbs 1966]. В 1970-е пишут о *folk legends*, *belief legends* [Dégh 1971] и *urban belief tales* [Cunningham 1979; Fine 1979]. В 1970-е годы англоязычные исследователи начинают пользоваться термином «современная легенда». Во Франции в это время изучают *назидательные истории* (*histoires exemplaires*) [Campion-Vincent 1976] и *слухи* [Morin 1969; Kapferer 1987]. Отсутствие единой терминологии вряд ли способствовало формированию отдельного исследовательского направления. В этом отношении термин «городская легенда» оказался очень удачным: он стал простым, легко переводимым на разные языки и понятным для широкой публики обозначением относительно нового объекта исследования [Renard 1999: 35]. С начала 1980-х годов и по сей день он используется как синонимичный термину «современная легенда» — и в англоязычной, и во франкоязычной литературе.

[4] Название образовано от соединения «folktale» (народный рассказ) и аббревиатуры от «friend-of-a-friend» («друг моего друга» — типичный источник сведений, сообщаемых городской легендой).

Итак, изучение городских легенд стало признанным направлением фольклористики, исследователи из разных стран начали использовать единую терминологию, обзавелись собственным научным обществом, журналами и конференциями. Но также изменились представления о том, зачем и как нужно исследовать городские легенды. Вопросы, которыми задавались исследователи 1980-х годов, отличались от вопросов, которые ставили перед собой фольклористы 1940–1960-х.

Об этом изменении исследовательского ракурса подробнее будет сказано во второй части статьи. Прежде следует уточнить содержание самого термина «городская легенда».

Современная? Городская? Проблемы дефиниций

Наиболее развернутое определение *современной легенды* дал канадский фольклорист Пол Смит. Для него «современная легенда» — это:

> короткий традиционный нарратив или его краткий пересказ, не имеющий устойчивой текстовой структуры, формульных зачинов, концовок и сложно развитой формы ‹…› Распространяясь устно, легенды передаются преимущественно в неформальном разговоре, хотя также они встраиваются в другие типы дискурса (анекдот, меморат, слух) и оказываются в самых разных контекстах — от новостного репортажа до застольной речи. ‹…› Рассказывая о событиях так, будто бы они произошли недавно, эти истории фокусируются на обычных людях и знакомых местах. Они изображают ситуации ‹…› в которых рассказчик и его аудитория оказывались или легко могут оказаться ‹…› Как правило, современные легенды рассказываются так, будто они описывают реально произошедшие события [Smith 1997: 493][5].

Итак, современная легенда: (1) не имеет четких формальных свойств; (2) способна встраиваться в разные типы дискурса и передаваться по разным каналам коммуникации; (3) события, о которых она рассказывает, касаются знакомых аудитории реалий; (4) она воспроизводится с установкой на достоверность. Эти характеристики, перечисленные Смитом, выделяются и другими исследователями. В развернутых определениях называются все четыре [Renard 1999: 6], в коротких остаются наиболее важные, как правило — третья и четвертая, как, например, в дефиниции Билла Эллиса: *нарратив о каком-то аспекте современной жизни, правдоподобный для рассказчика, но в действительности ложный* [Ellis 1997: 495].

В 1971 году на симпозиуме, посвященном американской легенде (ни про «городскую», ни про «современную» легенду тогда еще не говорили) Роберт А. Джорджес выступил с критикой «основного концепта легенды», предполагающего, что легенда *это история или нарратив, относящийся к недавнему или историческому прошлому, который воспринимается как правдивый рассказчиками и аудиторией* [Georges 1971: 8]. Джорджес показал, что все три компонента этого концепта — нарративность, отнесенность к недавнему или историческому прошлому и установка на достоверность — сомнительны и не всегда корректно описывают материал (например, действие «мифологических легенд»[6] разворачивается в доисторическом прошлом).

Фактически Джорджес писал о том, что термин «легенда» не может быть корректным, потому что множество обозначаемых им текстов слишком

[5] Здесь и далее цитаты из англоязычных и франкоязычных текстов даны в переводе автора статьи.

[6] Термин, используемый автором.

разнородно. Более специальный термин «современная легенда» оказался в этом смысле менее проблематичным: тексты, которые стали называть «современной», а позже «городской» легендой, по определению имеют установку на достоверность и не касаются событий отдаленного прошлого. Однако вопросы возникли и к нему, в частности, вопрос о том, как именно следует понимать «современность» легенды: как современность нарратива по отношению к исследователям, работающим в конце XX века, или как его современность по отношению к рассказчику?

Алан Дандес придерживается первого, хронологически относительного значения слова «современность», и потому выступает против термина «современная легенда», утверждая, что использование исследователями таких спецификаторов, как «новый» или «современный», обрекает их труды на быстрое устаревание. Вместо этого Дандес предлагает называть изучаемый материал «легендами конца XX века» [Dundes 1993]. Идея называть «современной легендой» нарратив, бытующий несколько веков назад (даже если события, о которых он рассказывал, был актуален для рассказчиков), ему кажется неверной.

Иного понимания «современности» (хронологически безотносительного) придерживается Пол Смит. Его поддерживает Томас Петит, который предлагает называть «современной» легенду, которая рассказывает о событиях, происходящих незадолго до акта исполнения — вне зависимости от того, когда этот акт осуществляется. Если в июне 1450 года рассказывается легенда о событиях, имевших место в мае 1450 года, то такую легенду, считает Петит, можно называть современной[7] [Pettit, Smith, Simpson 1995: 96]. Этой же позиции придерживается Жаклин Симпсон: сюжет о «съеденном сердце», говорит она, может циркулировать в виде преданий и баллад, но когда в книжке 1707 года он рассказывается как недавно произошедший в Лондоне и при этом снабжается множеством деталей, убеждающих в этом читателя, он становится «городской», или «современной», легендой [Pettit, Smith, Simpson 1995: 100]. Такое хронологически относительное понимание «современности» разделяется многими авторами, которые находят «современные легенды» в Америке 1910-х годов [Ellis 2009], в Лондоне времен Чарльза Диккенса [Simpson 1983] и даже в древнем Риме [Ellis 1983].

«Содержательная современность» современных легенд тоже вызывает вопросы. По мнению Линды Дег, в таких нарративах на самом деле нет ничего современного, поскольку они представляют собой обновленные версии гораздо более старых сюжетов, и в этом смысле они ничем от традиционных нарративов и не отличаются [1971][8]. Одним из ответов на такого рода критику становится утверждение, что «современность» легенд и их отличие от традиционных нарративов заключается в обращении к самым обыкновенным событиям повседневной жизни [Pettit, Smith, Simpson 1995: 99].

Наличие или отсутствие элементов «потустороннего» становится довольно распространенным критерием при сравнении современных и традиционных легенд. Джилиан Беннет считает, что в основе любой легенды лежит своего рода «когнитивный диссонанс», который формируется благодаря *совмещению привычного нам мира с чем-то совершенно иным, или объединению двух культурных категорий,*

[7] Современность легенд, рассказывающих в конце XX века о событиях конца XX века, Петит предлагает обозначать термином modern. Эти тонкие терминологические различия непросто передать на русском, где «modern» и «contemporary» будут переводиться как «современный».

[8] Подобную претензию к термину высказывает и Джиллиан Беннет в статье с выразительным названием «Исчезающий автостопщик: не современная, не городская, не легенда?» [Bennett 1984].

которые нам представляются совершенно разными [Bennet 2005: xii]. Первый тип диссонанса, как правило, образует «традиционные» легенды (истории о духах, чертях и монстрах). Второй тип, сочетающий, например, детство и жестокость, формирует «современные» легенды. Руководствуясь примерно этой же логикой Пол Смит на семинарах ISCLR в 1991 и 1992 годах призывает коллег исключить из рубрики «современные легенды» нарративы «с элементами сверхъестественного», потому что «современные легенды», по его мнению, описывают странные события, в основе которых лежат естественные силы [об этом см. Ellis 1994: 62].

Другая терминологическая дискуссия связана с термином «легенда» и возможностью определения легенды как жанра. По мнению некоторых исследователей, трудность заключается в отсутствии устойчивых формальных черт: «у легенды есть только содержание и совсем нет фиксированной формы» [Dégh 1971: 73]. Структурная гибкость современной легенды, ее способность встраиваться в нарративы любого типа, отсутствие специфического контекста воспроизведения вызывают сомнение в том, можно ли вообще считать ее жанром [Smith 1989: 94; Clements 1991]. Положительный ответ на этот вопрос дает Пол Смит. Он утверждает, что именно эти «сомнительные» свойства современной легенды, отличающие ее от традиционных нарративов — структурная гибкость и контекстуальная подвижность — и являются определяющими признаками жанра [Smith 1989: 99; Smith 1997: 493].

Замечания, критикующие как сам термин, так и выражающие сомнение в существовании обозначаемого им жанра, продолжают время от времени высказываться. Однако периодические проявления такого терминологического скептицизма не мешают ни существованию международного общества по изучению современной легенды, ни проведению ежегодных конференций, ни появлению новых работ.

Если среди ученых иногда ведутся терминологические споры, то создатели и потребители англоязычного масскульта (фильмов, телешоу, сборников страшных и смешных историй, специализированных сайтов) не испытывают никаких затруднений с использованием термина «городская легенда» («современная легенда» в популярной культуре не прижилась) [Brunvand 2012: xxxi–xxxii]. Снимаются фильмы под названием «Городские легенды», появляются сайты, на которых интернет-пользователи обмениваются забавными историями или разоблачают очередные легенды, появляющиеся в социальных сетях и СМИ под видом новостей[9].

Городская легенда и слух

Говоря о дискуссиях вокруг термина «городская легенда», нельзя не упомянуть про очень близкое ему понятие слуха. Определения, которые даются слуху и городской легенде, иногда оказываются совершенно идентичными. Взяв наугад одно из многочисленных дефиниций городской легенды («неподтвержденные нарративы с традиционными темами и современными мотивами, которые распространяются в разных версиях и рассказываются как правдивые или по крайней мере правдоподобные» [Turner 1993: 5]), мы легко можем применить его к слуху. Чем они тогда отличаются друг от друга и отличаются ли вообще?

[9] К наиболее известным англоязычным ресурсам такого рода следует отнести американский сайт snopes.com http://snopes.com/; из франкоязычных особенно популярен hoaxbuster.com http://www.hoaxbuster.com/

И слух, и легенда представляют собой неформульный нарратив, воспроизводящийся с установкой на достоверность, существующий в нескольких вариациях и основанный на устойчивых представлениях (*beliefs*) аудитории. Различий между ними обнаруживается два.

Первое отличие — это сложность нарратива. Слух, по определению многих исследователей, это короткий нарратив, или утверждение, не имеющее повествовательной структуры [Turner 1993], или бессюжетное сообщение [Brunvand 2012: xxvii], или бессюжетная единица информации [Di Fonzo, Bordia 2007]. Считается, что городская легенда длиннее, имеет сюжет и четкую повествовательную структуру (завязка, кульминация, развязка) [Di Fonzo, Bordia 2007; Fine 1985; Turner 1993]. На этом основании Ян Бранванд отделяет слухи от городских легенд, утверждая, что «технически это совсем другой жанр» [Brunvand 2012: xxvii]. Однако это отличие (наличие или отсутствие сюжета) позволяет исследователям рассматривать слух как протолегенду, или как более простую модальность существования легенды [Renard 1999: 57]. Так, слух о том, что в сточных трубах Нью-Йорка появились аллигаторы, может сформироваться в легенду с полноценным сюжетом [Brunvand 1981].

Второе отличие слуха от легенды находят в том, что слух направлен против конкретных индивидов и институций, тогда как персонажи легенды чаще всего анонимны. Однако это различение оказывается не бесспорным даже для тех, кто его проводит, например, для Пола Смита, который признает, что легенды о продукции фаст-фуд корпораций и этнических ресторанах следует признать исключением из этого правила [Smith 1984].

Для некоторых авторов эти различия не важны. Так, французские исследователи предпочитают использовать термин «слух», но при этом работают с теми же сюжетами, которые их англоязычные коллеги называют «городскими легендами». К числу таких работ относится исследование Жана-Ноэля Капферера [Kapferer 1987] и совместная книга Жана-Брюно Ренара и Вероник Кампион-Венсан [Campion-Vincent, Renard 2005]. Капферер рассматривает городские легенды как разновидность слухов и называет их кочующими слухами (*migratory rumor stories*) [Kapferer 1987]. Ренар и Кампион-Венсан употребляют термины «легенда» и «слух» как синонимичные. Однако такое неразличение (или слабое различение) городской легенды и слуха не стоит считать исключительным свойством французской исследовательской традиции. Точно так же делает, например, американский социолог Джеффри Виктор [Victor 1993].

Перечисленные различия выглядят малосущественными, когда исследователь занимается такими городскими легендами, которые способны, как и слухи, влиять на поведение людей. Называем мы сюжет о сатанистах, похищающих детей, легендой или слухом, его распространение приводит к реальным последствиям, иногда — очень серьезным (вплоть до случаев физического насилия по отношению к людям, заподозренным в причастности к сатанинским культам). То же самое касается сюжетов, которые иногда называют потребительскими слухами (*consumer rumors*), а иногда — коммерческими легендами (*mercantile legends*). Распространение таких сюжетов (например, историй о крысе, будто бы найденной в гамбургере из «KFC») неизменно приводит к тому, что обвиняемая корпорация теряет часть своих клиентов [Fine 1980].

Изначально слухи изучались социальными психологами[10] и социологами, а городские легенды — фольклористами. Однако благодаря остенсивному потенциалу (то есть способности фольклорного текста влиять на поведение людей)[11], которым обладают в равной степени и легенды, и слухи, такая дисциплинарная привязка довольно скоро стала необязательной. Примерно с 1980-х годов фольклористы, изучая городские легенды, иногда называют их слухами, а социологи, изучая слухи, иногда называют их городскими легендами. Важно, что и те, и другие изучают слухи/легенды с одинаковыми аналитическими интенциями: пытаются выяснить причины возникновения и привлекательности этих текстов, то есть понять, в чем состоит их социальная функция[12]. Можно предположить, что именно остенсивный потенциал современных легенд повлиял на стремление исследователей искать связь этих текстов с социальным контекстом.

Фольклорная артикуляция и компенсация: почему городская легенда возникает и зачем распространяется

Как было сказано выше, в 1970-е годы в поле зрения фольклористов, занятых до этого преимущественно «страшными историями из кампуса», попадают *mercantile legends, health legends* и прочие легенды, лишенные сверхъестественного и развлекательного компонента, но предупреждающие о некоей «реальной угрозе». Фольклористы 1940–1960-х годов занимались в основном анализом структуры и особенностями бытования текстов. Отдельные попытки проинтерпретировать социальный и психологический смысл популярных нарративов не становились мэйнстримом. В типичной работе этого периода автор перечислял обнаруженные варианты сюжета, классифицировал и сравнивал их между собой, сообщал, где и когда эти варианты были записаны, иногда — выделял основные сюжетные оппозиции. На протяжении 1970-х годов, после непродолжительного периода изучения легенд-предупреждений, исследовательские вопросы меняются. Ключевым становится вопрос о том, почему та или иная легенда появляется и становится популярной, то есть вопрос о ее социальной функции. Начиная с 1980-х годов ответ на этот вопрос становится почти обязательным элементом работ о городской легенде.

В статьях 1970-х годов Алан Дандес упрекал фольклористов за исключительное внимание к устройству фольклорных текстов и настаивал на необходимости изучать не только то, что текст «собой представляет», но также интерпретировать его значение, то есть пытаться понять, «почему» он распространяется в данной группе [Dundes 1971; Дандес 2003]. Благодаря прямому влиянию работ Дандеса или помимо него, но начиная с середины 1970-х годов в исследованиях городских легенд эта идея утвердилась очень прочно. Большинство исследователей уверено в том, что городская легенда «что-то означает». Они полагают, что легенда содержит в себе информацию о состоянии распространяющей его группы. Чтобы понять, зачем группа распространяет тот или иной текст, нужно «прочитать» его так, чтобы эту информацию получить.

[10] Первые фундаментальные исследования проводились во время Второй мировой войны и были нацелены на выяснение психологических механизмов, ответственных за трансформацию слухов при переходе из одной группы в другую [подробнее об этом см. Осетрова 2011: 57–58].

[11] Подробнее о концепции остенсии будет сказано ниже.

[12] Иногда социологи и фольклористы объединяются, чтобы изучать слухи/легенды вместе. Пример такого исследовательского союза — книга фольклориста Билла Эллиса и социолога Гэри Алана Файна, посвященная американским слухам, связанным с терроризмом, мигрантами и международной торговлей [Ellis, Fine 2010].

Утверждение такого подхода к анализу фольклорного текста, происходившее практически одновременно с развитием так называемой контекстуалистской школы в американской фольклористике[13], возможно, следует квалифицировать как признак «антропологического поворота» в фольклористике. О наступлении «антропологического поворота» в последней четверти XX века говорилось применительно к нескольким гуманитарным дисциплинам, в частности, к литературоведению, истории, cultural studies. В самом общем смысле под «антропологическим поворотом» понимается «смещение акцента с самоценной текстуальности на прагматику коммуникации, в результате чего главным объектом гуманитарной дисциплины становится человек, познаваемый ‹…› прежде всего через знаковые медиаторы — тексты» [Поселягин 2012]. Результатом «антропологического поворота» в исследованиях культуры становится убеждение, что «внутри текстов нет ничего, кроме того, что вложили в них живые люди, — и это "вложение" как процесс, должно находиться в фокусе научного изучения культуры "извне"» [Платт 2010].

Легенда как спрятанное сообщение. Пытаясь ответить на вопрос о причине существования легенды, исследователи начинают рассматривать ее сюжет как «спрятанное сообщение». Чтобы понять смысл существования легенды, это сообщение следует «увидеть» и расшифровать. Отчасти такой подход к исследованию городских легенд складывается под общим влиянием семиотики (хотя авторы работ о городских легендах напрямую на семиотические труды не ссылаются), где в центре внимания находится сообщение (*message*), способы его передачи и дешифровки.

Идея о том, что в популярных сюжетах закодированы некоторые неочевидные сообщения, высказывалась неоднократно и самыми разными исследователями. В 1981 году в сборнике «Исчезающий автостопщик» Ян Бранванд писал о «дополнительных сообщениях» (*secondary messages*), которые содержат в себе городские легенды [Brunvand 1981]. Французский исследователь Жан-Ноэль Капферер анализировал сюжеты слухов, исходя из того, что за видимым содержанием слуха всегда скрывается некоторый неочевидный месседж: «На самом деле, мы распространяем другое сообщение, которое не осознаем» [Kapferer 1987: 165]. Именно такие спрятанные сообщения (*messages cachés*), утверждает Капферер, обеспечивают эмоциональное удовлетворение, которое мы испытываем, распространяя слух, а значит, именно они заключают в себе ответ на вопрос о причинах его популярности[14]. Во многих работах идея о скрытом месседже не проговаривается специально, но присутствует в качестве самоочевидной — как, например, в статье Элиссы Хенкен, которая пытается выделить «главное сообщение» каждой анализируемой легенды [Henken 2004].

Итак, текст легенды воспринимается как «скрытое послание», которое настойчиво взывает к дешифровке. Необходимость искать социальный смысл становится практически императивом: «такие рассказы — не какие-то пустые истории, они полны смысла, и поэтому очень полезно их изучать» [Renard 1999: 7]. В 1916 году примерно то же самое писал Зигмунд Фрейд по поводу другого материала: он настаивал на том, что «сновидения имеют смысл» [Фрейд 1989: 53]. Через несколько десятилетий его последователь и неутомимый интерпретатор

[13] Представители концептуалистской школы утверждали, что фольклорный текст следует рассматривать не как статичный объект, а как коммуникативный процесс (подробнее об идеях контекстуалистов см. в статье Михаила Алексеевского [2011]).

[14] Капферер писал о слухах, но рассматривал сюжеты, которые другими исследователями изучаются как городские легенды. Как было сказано выше, во французской исследовательской традиции термины «слух» и «городская легенда» часто используются как синонимичные.

Жак Лакан продолжил эту мысль: «главное желание сновидения состоит в том, чтобы высказать сообщение» [Лакан 1999: 182]. Как мы увидим дальше, такое сходство формулировок здесь не случайно.

Теоретики *urban legend studies* выделяют несколько подходов к объяснению современных легенд, где с «психоаналитическим» подходом могут соседствовать «социологический» и «мифологический» [Renard 1999] или «лингвистический» [Brunvand 2012]. Некорректность подобных классификаций я поясню на одном примере. Жан-Брюно Ренар выделяет три уровня интерпретации городской легенды: мифологический, социологический и психоаналитический [Renard 1999: 95–98]. На мифологическом уровне выявляются связи нарратива с традиционными фольклорными сюжетами. На социологическом уровне интерпретатор помещает легенду в социально-исторический контекст и показывает ее социальную функцию. Ренар не рассказывает, как работает психоаналитическая интерпретация, но отсылает к работам Алана Дандеса и Майкла Кэрролла. При ближайшем рассмотрении в этой типологии обнаруживается «третий лишний», а именно, способ интерпретации, который Ренар называет «мифологическим». Выявление параллелей с традиционными сюжетами говорит лишь о том, из какого материала сделан сюжет современной легенды, но ничего не говорит о смысле ее существования. В терминах Дандеса, такая операция отвечает на вопрос «как», но не на вопрос «почему».

Выстраивая свои типологии объяснительных подходов к городской легенде, и Ренар, и Бранванд смешивают «как-интерпретации» и «почему-интерпретации». Мне представляется важным выстроить типологию интерпретаций, отвечающих на вопрос о смысле существования сюжета, поскольку это «key-question», на который так или иначе пытается ответить почти каждый исследователь городских легенд. И отвечая на него, каждый исследователь действует в некотором смысле как психоаналитик.

Когда я говорю о психоаналитическом характере «почему-интерпретаций», я имею в виду не специфику терминологии и не ссылки на Фрейда (именно по этим признакам работы Алана Дандеса и Майкла Кэрролла относят к психоаналитическому направлению интерпретации фольклора), а, во-первых, общую герменевтическую установку, из которой исходят исследователи, и, во-вторых, достоверность аналитических результатов.

Во-первых, все интерпретации, отвечающие на вопрос «почему», руководствуются характерной для психоанализа «герменевтикой подозрения». Это не только убеждение, что текст легенды представляет собой закодированный месседж о психологическом состоянии распространяющей его группы (психоаналитик видит такие закодированные сообщения в снах, навязчивых действиях и соматических симптомах пациента), но и уверенность в том, что смысл этого месседжа принципиально недоступен носителю сюжета. Исследователи городских легенд убеждены в бессознательной природе фольклорного текста и в том, что носители фольклора не понимают его значений. Им, говорит Дандес, «так же трудно артикулировать свои бессознательные символы, как и грамматику языка, на котором они говорят» [Дандес 2003: 76]. Эти «бессознательные символы» и значения декодируются исследователем. Как пациент не понимает значения своего симптома без помощи психоаналитика, так и распространители «орлеанского слуха» (популярной в нескольких провинциальных французских городах истории о том, будто бы хозяева модных магазинов вовлекают молодых покупательниц в проституцию) и подумать не могли, что, рассказывая друг другу эту историю, они на самом деле выражали свой «страх утраты контроля за молодежью» [Kapferer 1987: 111].

Стремление понять социальную функцию сюжета приводит исследователей городских легенд к необходимости действовать подобно социологам-марксистам, то есть отвечать на вопрос «что за этим кроется» [Луман 2007]. Однако подозрительность фольклористов носит не социологический, а медицинский характер. Если «социология подозрения» выявляет подлинные мотивы социальных агентов [Луман 2007; Вахштайн 2014], то фольклористы рассматривают текст как симптом и пытаются разглядеть за ним «болезнь» группы, которая этот текст производит и распространяет. «Социология подозрения» исходит из того, что социальные агенты намеренно скрывают подлинные мотивы своих действий. Симптомы и сны не рассматриваются как средство «сокрытия истины», это, напротив, «настоятельно заявляющая о себе речь» [Лакан 1999]. Симптом, сон и городская легенда «стараются говорить с нами», а если их язык темен, то это от того, что по каким-то причинам пациент, страдающий от навязчивых кошмаров, или группа, взбудораженная тревожной историей, не могут высказать их содержание прямо.

Психоаналитик ищет значение снов и симптомов пациента, выясняя подробности его биографии и реконструируя индивидуальный «язык» его бессознательного. Что же делает исследователь городских легенд? Социолог Джеффри Виктор, повторяя мысль Капферера о «спрятанных месседжах», говорит, что их смысл следует искать, «исследуя социальный контекст данной культуры» [Victor 1993: 50] (о том, как это работает на практике, я скажу ниже).

Во-вторых, как и все психоаналитические толкования, такие интерпретации фольклорных сюжетов весьма произвольны и плохо поддаются опровержению (что в концепции Карла Поппера [1983] лишает их статуса научности). Отвечая на возможные упреки подобного рода, Алан Дандес в одной из своих программных работ написал: «Вне всяких сомнений, вопрос "доказательства" любой [интерпретации] маловероятен, когда мы имеем дело с символическим материалом» [Dundes 1971: 26]. Этот вопрос доказательства, однако, возникает — особенно, когда мы сталкиваемся с разными версиями интерпретации одного и того же сюжета и не можем опровергнуть ни одну из них. Например, нам сложно решить, кто из интерпретаторов известной городской легенды «Runaway Grandmother» (истории о загадочной пропаже трупа внезапно умершей бабушки) прав: Линда Дег, считающая, что в легенде отразился страх перед возвращением ходячего покойника [Dégh 1968a], или Алан Дандес, утверждающий, что сюжет воплощает тайное желание молодых избавиться от хлопот со стариками и их трупами [Dundes 1971].

Попытку разрешить спор между несколькими интерпретациями одной и той же легенды предпринял в 1987 году Билл Эллис [Ellis 1987]. В американской подростковой легенде «Крюк» действует некий маньяк с крюком вместо руки, и Дег видит в этой фигуре отражение страха перед инвалидами, а Дандес — отражение страха молодых девушек перед первым сексуальным контактом[15]. Эллис берет подробные транскрипты легенды и обнаруживает в речи рассказчиков множество деталей, указывающих на то, что они видят в истории именно сексуальный подтекст. Это позволяет Эллису считать версию Дандеса более обоснованной, чем версию Дег [Ellis 1987: 55]. Однако, во-первых, интерпретации

[15] Легенда «Крюк» в 1970–1990-х годах вообще была очень популярна у американских фольклористов, поэтому разнообразие ее интерпретаций не исчерпывается версиями Дандеса и Дег. Самая курьезная принадлежит феминистке Розан де Каро, которая посчитала, что фигура маньяка с крюком обозначает «подавленную» сексуальность, а причина появления легенды — давление общества, которое заставляет девушку воспринимать свою сексуальную природу как нечто отвратительное и опасное [цит. по Ellis 1994: 64].

речевого поведения рассказчиков, на основании которых Эллис делает такой вывод, тоже далеко не бесспорны. А во-вторых, Эллис порождает еще одну интерпретацию — не менее произвольную, чем версии Дандеса и Дег: он утверждает, что, хотя легенда и наполнена сексуальными смыслами, выражает она не страх, а желание наслаждаться сексом, а маньяк с крюком обозначает репрессивную фигуру блюстителя морали.

Итак, возможности доказать или опровергнуть разные результаты анализа одних и тех же сюжетов сильно ограничены. Но мы можем попытаться понять, как этот анализ устроен, выяснить, как разные исследователи отвечают на вопрос о социальных функциях легенды.

Два способа ответить на вопрос «почему». Обычно исследователь городских легенд объясняет популярность того или иного сюжета посредством двух операций. Сначала (1) он ищет (и обязательно находит) социальные факторы, создающие в обществе психологический дискомфорт — вызывающие агрессию, состояния страха, тревоги или вины. Затем (2) он обнаруживает связь этих эмоциональных состояний с текстом легенды и показывает, как именно легенда позволяет их облегчить. На этом втором этапе, при определении механизма функционирования легенды, и начинаются различия (и проблемы с фальсифицируемостью аналитических результатов). Одни исследователи считают, что функция легенды состоит в *артикуляции* дискомфортных эмоциональных состояний. Другие находят, что легенда предлагает аудитории *компенсацию* в виде символического решения проблемы: она не просто говорит о страхе, но компенсирует его, изображая реальность более простой и безопасной, чем она есть; не только указывает на подавленное чувство вины, но помогает его преодолеть.

Фольклорная артикуляция. Интерпретация городских легенд как *фольклорной артикуляции* социальных проблем или дискомфортных эмоциональных состояний является наиболее распространенным способом ответа на вопрос «почему». Легенда при таком подходе рассматривается как своего рода «язык», помогающий группе артикулировать проблемы и эмоции, которые она не в состоянии сформулировать и проговорить другим способом.

Особенно часто модель фольклорной артикуляции используется при анализе легенд, связанных с человеческим телом — например, для сюжетов о насилии и болезнях. Во многом это происходит под влиянием идей Мэри Дуглас, согласно которым телесный символизм является средством выражения социальных страхов. Исходя из этого положения, Патрисия Тернер объясняет легенду, популярную в 1980-х годах среди афроамериканцев. Легенда предлагала конспирологическое объяснение серии убийств чернокожих подростков в Атланте: будто бы целью убийств было получение некоей субстанции, необходимой белым врачам для исследований интерферона, но содержащейся только в черных телах [Turner 1993]. Тернер считает, что, рассказывая истории об угрозе их телам, афроамериканцы артикулировали ощущение угрозы по отношению к ним как к социальной группе.

Другой пример подобной интерпретации мы находим в работе Джиллиан Беннетт о легендах про животных, поселившихся в человеческом теле (самый известный сюжет из этой серии — «грудная змея»). Такие легенды, говорит Беннетт, становятся языком для описания болезни, способом визуализации болезни. Она рассматривает их как *воплощенные метафоры,* которые позволяют рационализировать этиологию болезни и иногда эффективно лечить ее [Bennet 1997: 239].

Именно в этой интерпретативной модели (городская легенда как выразитель невыразимого) работают Бест и Хориучи [Best, Horiuchi 1985], объясняя причины популярности легенды об отравленных лакомствах, которые будто бы раздают детям на Хэллоуин неизвестные злодеи. Анализ Беста и Хориучи строится следующим образом. Легенда об отравлениях на Хэллоуин, говорят они, была наиболее распространена в конце 1960-х — начале 1970-х годов. Это время, когда Америка переживала непопулярную войну, когда в стране происходили студенческие волнения, демонстрации и бунты в гетто, а американцы столкнулась с новыми субкультурами и проблемой наркомании. В это же время происходило разрушение традиционных для «одноэтажной Америки» соседских сообществ. Смутная тревога за детей, которые могут погибнуть на войне, стать жертвами городской преступности или наркоманами, соединилась с чувством утраты доверия к хорошо знакомым людям и нашла выражение в простом и понятном нарративе об анонимных злодеях, отравляющих детские лакомства на Хэллоуин. Городская легенда, утверждают исследователи, представляет собой форму ответа на социальное напряжение [Best, Horiuchi 1985: 489]. Она становится альтернативой формулировке социальных требований (*claims-making activity*); указывая на вымышленную угрозу, легенда помогает обществу справляться с тревогой, которая до того была неясной и недифференцированной [Best, Horiuchi 1985: 495].

Механизмом *артикуляции* социальных проблем Джеффри Виктор объясняет популярность слухов о деятельности сатанинских сект, которые вызвали масштабную панику в сельской Америке в конце 1980-х годов. Виктор подробно перечисляет факторы социальной и экономической депривации, которую испытывали жители сельской местности (закрытие предприятий, увеличение числа безработных и бедных, рост разводов, упадок доверия к традиционным институтам). Легенда о сатанинских сектах, говорит он, стала выражением растерянности и страха, связанных с социально-экономической депривацией. Она, по логике Виктора, содержит в себе «следующее скрытое утверждение»: «Моральному порядку нашего общества угрожают могущественные и загадочные силы зла, и мы теряем веру в способность наших институтов и властей справиться с ними» [Victor 1993: 54–55].

Фольклорная компенсация. Наиболее яркий пример модели *компенсации* представлен в работах Алана Дандеса. В большинстве случаев его анализ (как легенд, так и других текстов) показывает, как фольклорный текст помогает обществу справиться с дискомфортными эмоциями. Он может делать это двумя способами.

Легенда может стать символической реализацией невыполнимых и этически неприемлемых желаний аудитории. В таком ключе Дандес интерпретирует уже упоминавшуюся городскую легенду «Runaway Grandmother». По сюжету этой легенды молодая семья едет в отпуск и берет с собой бабушку; в дороге бабушка внезапно умирает, что вынуждает семью отправиться в обратный путь, после чего труп загадочным образом исчезает. Молодые американцы, считает Дандес, терпеть не могут все, что связано со старостью и смертью, они предпочли бы не заботиться о своих живых престарелых родственниках и избежать хлопот, связанных с похоронами мертвых. Однако в реальности это желание не выполнимо и морально неприемлемо. Поэтому появляется сюжет, который его реализует в социально санкционированной форме городской легенды, где внезапная смерть бабушки и последующее чудесное исчезновение ее трупа избавляют молодых от неприятных забот и заодно от чувства вины [Dundes 1971: 33–36].

Также легенда может облегчить эмоциональный дискомфорт аудитории с помощью механизма *проективной инверсии*. Как действует этот механизм? Например, в 1969 году в США распространяется легенда о том, что черные подростки будто бы кастрировали в общественном туалете белого мальчика. Дандес связывает популярность это истории с общественной дискуссией о преодолении расовой сегрегации через новую систему распределения детей по школам. Исторически, говорит Дандес, белые кастрировали черных, но в легенде благодаря механизму проективной инверсии жертва и агрессор меняются местами: «В результате становится возможным перенести вину за преступление, которое хотели бы совершить белые, на их жертву — чернокожих» [Дандес 2003: 96]. Таким образом городская легенда помогает белым американцам преодолеть чувство вины как за прошлые преступления перед чернокожими, так и за враждебность, испытываемую по отношению к ним в настоящем.

Не следует думать, что модель *фольклорной компенсации* связана исключительно с использованием психоаналитической терминологии и «фрейдистским подходом» к фольклору. Майкл Кэррол позиционирует себя как верного последователя Дандеса, а на Фрейда ссылается чаще, чем сам Дандес, однако интерпретирует свой материал в логике *фольклорной артикуляции*. Например, он утверждает, что американская легенда «Смерть соседки» («Roommate's Death»[16]) «отражает тревогу молодых девушек по поводу боли и кровотечения, связанных с потерей девственности» [Carroll 1992: 229]. В этом толковании городская легенда не облегчает тревогу, а только артикулирует ее. Надо сказать, что сам Дандес также не всегда следует модели *фольклорной компенсации*. Одно из известных мне исключений — его анализ легенды «Крюк» («The Hook»), которую Дандес интерпретирует как отражение страха молодых девушек перед возможной сексуальной атакой на их тело [Dundes 1971: 29–30], но ничего не говорит о том, как легенда компенсирует этот страх.

Также не следует думать, что модель *фольклорной компенсации* можно найти исключительно в работах Алана Дандеса. Дайан Голдстин, анализируя легенды о ВИЧ-инфицированных иголках, которые будто бы поджидают ни о чем не подозревающих людей в креслах кинотеатров, в ночных клубах и в телефонных автоматах, показывает, что эти нарративы не отражают страхи публики (перед чужаками или больными ВИЧ), а дают своей аудитории некоторую альтернативную и желательную картину реальности [Goldstein 2004].

Исследуя этот сюжет (вызвавший несколько мощных паник в Канаде и США в 1980–1990-х годах), Голдстин замечает, что во всех его вариантах заражение происходит в общественном пространстве, а антагонистом является анонимный чужак. Она приходит к выводу, что легенду следует рассматривать как «сопротивляющийся ответ» (*resistant response*) современной медицине, которая утверждает, что источником заражения ВИЧ может быть постоянный партнер. Истории об опасных иголках экстернализируют риск и утверждают прямо противоположное («опасность исходит от общественных мест и анонимных чужаков»). Голдстин считает, что социальная функция этих легенд заключается в том, что они дают обществу возможность сопротивления дискурсам власти. Однако то, что Голдстин называет «сопротивлением», является, в действительности, формой компенсации: истории о заражении через иголки в общественных местах символически разрешают страхи, вызванные

[16] По сюжету легенды студентка, оставшись одна в комнате общежития, ночью слышит, будто в дверь кто-то царапается. В страхе она запирает дверь покрепче, а наутро обнаруживает за дверью тело убитой соседки в луже крови. Иногда она еще и находит записку «Ты рада, что не открыла дверь?».

медицинским дискурсом о ВИЧ. Эти легенды изображают реальность такой, какой бы ее хотела видеть аудитория, и в этом смысле они оказывают такое же компенсаторное действие, как и история о «сбежавшей бабушке» в интерпретации Дандеса.

Открытым остается вопрос о том, в какой мере выбор одной из двух перечисленных объяснительных моделей задан оптикой исследователя, а в какой — внутренними особенностями сюжета. Ответ на него требует специальной рефлексии, не очень уместной в рамках этой статьи.

Критика и поиск альтернатив «психоаналитической герменевтике»

Как было сказано выше, результаты интерпретации, основанной на поиске «скрытого значения» легенды, оказывались довольно произвольными. Это вызвало критику и привело к поиску альтернативных методов ответа на вопрос о причинах существования легенд.

Критические голоса стали раздаваться в 1990-е годы — причем от тех же исследователей, которые ранее активно использовали метод «поиска скрытых значений» в своих работах. Так, в работе 1994 года Билл Эллис снова обращается к легенде «Крюк». Он внимательно изучает записи легенды, собранные в архиве университета Беркли, и приходит к заключению, что в этом корпусе невозможно выявить «типичный» вариант. Поэтому, говорит он, все попытки объявить какую-либо «типичную» версию вместилищем «скрытого значения» бесполезны. Нет вообще никакой «идеальной легенды», из которой правильная методология может извлечь ее «скрытое значение». Скорее, «легенда заключает в себе ряд дискурсов, которые каждый исполнитель использует для своих собственных социальных нужд» [Ellis 1994: 68]. В другой работе Эллис утверждает: значения легендам приписывают фольклористы, а не участники трансмиссии, и такой «интерпретативный подход» только мешает исследованию [Ellis 2003, цит. по Oring 2014: 462].

Что же предлагает Эллис в качестве альтернативы «интерпретативному подходу»? Вместо того, чтобы приписывать легенде те или иные значения, следует спросить у самих носителей — зачем они ее рассказывают и слушают. Рассказчики легенды «Крюк», опрошенные фольклористом Сэмуэльсом, сообщают, что слышат в ней «моральное предостережение» и чувствуют нечто «действительно страшное». А рассказывают «Крюк» обычно в ситуациях, когда этот страх ощущается как условный (посиделки у костра, посещение страшных мест). Значит, говорит Эллис, легенда выполняет в основном развлекательную функцию [Ellis 2003: 91].

Однако вывод о «развлекательной функции» совсем не является ответом на тот вопрос, которым задавались исследователи, работающие в рамках критикуемого Эллисом «интерпретативного подхода». Мы знаем немало «действительно страшных» историй, и все они в известном смысле «развлекательные», однако, почему легенда «Крюк» была так популярна именно среди американских (а не советских или гватемальских) подростков именно в 1960–1980-е года? Эллис дает ответ на другой вопрос «почему»: на вопрос о прагматике исполнения истории, а не о социальных функциях сюжета.

Другая альтернатива «интерпретативному подходу» представлена в работе психологов из университетов Стэнфорда и Дьюка [Heath, Bell, Sternberg 2001][17].

[17] Я благодарна Александру Панченко за указание на эту работу.

Они полагают, что фольклористы совершенно напрасно рассматривают легенду как социально значимый комментарий к актуальным событиям. На самом деле такие нарративы не отражают эмоции, а вызывают их. Легенды подобны докинзовским мемам, и их жизнеспособность связана не с информацией, которую они содержат, а с эмоциями, которые они вызывают у аудитории. Крис Белл и его коллеги провели серию экспериментов, которые показали, что люди охотнее распространяют сюжеты, вызывающие наиболее сильную эмоцию (в данном эксперименте это была эмоция отвращения). В ходе одного эксперимента вниманию испытуемых было предложено три варианта популярной легенды о банке с содовой, в которой некто находит дохлую крысу. Эти три варианта различались по степени отвратительности: если в облегченной версии потребитель обнаруживал крысу по странному запаху из банки, то в наиболее отвратительной версии крыса попадала ему в рот вместе с напитком. Большинство испытуемых выразили готовность распространять именно наиболее отвратительную версию. Данные этого эксперимента были подтверждены анализом сайтов-коллекторов городских легенд: выяснилось, что чем больше «отвратительных мотивов» содержит текст, тем на большем количестве сайтов он оказывается.

Отвечает ли это чрезвычайно интересное исследование на вопрос о причинах возникновения легенды? Как и многие другие психологические исследования, оно неявно предполагает существование некоторой общей «человеческой природы»: люди устроены так, что стремятся распространять истории, вызывающие наиболее сильные эмоции. Между тем представления об отвратительном, то есть набор явлений и ситуаций, вызывающих соответствующую эмоцию, может сильно меняться от одной культуры к другой. Где-то не вызывает отвращения крысиный хвост, а где-то никого не волнуют банки с содовой. Даже в рамках одной и той же современной американской культуры в одном контексте оказывается более успешной история о крысе в банке с колой, а в другом — не менее отвратительная история о поваре из этнического ресторана, который добавляет в соус свою зараженную сперму. Концепция «эмоционального отбора» не отвечает на вопрос о том, почему конкретный сюжет распространяется в данном культурном контексте.

В итоге при ближайшем рассмотрении оказывается, что обе альтернативы — «спросить у носителей» и теория «эмоционального отбора» — не позволяют ответить на вопрос о социальных функциях легенды. Что, в свою очередь, ставит под сомнение саму возможность не «психоаналитического» способа ответа на этот вопрос.

Теория остенсии: не *почему* появляется, а *как* воздействует легенда

Не следует думать, что рефлексия по поводу городских легенд двигалась исключительно в направлении выяснения социальных причин их существования. Альтернативой этому направлению можно считать теорию *остенсии*, предложенную в 1983 году Линдой Дег и Эндрю Важони [Dégh, Vázsonyi 1983], а затем дополненную Биллом Эллисом [Ellis 1989]. В этой концепции, разработанной в основном на материале городских легенд, были классифицированы разные формы воздействия фольклора на поведение его носителей — от истолкования непонятных событий в категориях фольклорного нарратива до попытки воплотить его в жизнь. Так же, как и «почему-интерпретации» городских легенд, концепция *остенсии* говорит не о самом тексте (его структуре или происхождении),

а о связи текста с социальной реальностью, но вектор этой связи другой. Вопрос о социальных причинах, порождающих тот или иной нарратив, сменяется здесь вопросом о том, какие явления в реальности этот нарратив способен вызвать. Если уже упоминавшиеся Бест и Хориучи пытаются понять, какие социальные причины ответственны за популярность легенды об отравленных лакомствах, которыми анонимные злодеи угощают детей на Хэллоуин, то теоретики *остенсии* показывают, какое воздействие оказывает эта легенда на своих «носителей»: кто-то из них использует ее сюжет, чтобы скрыть собственное преступление (*pseudo-ostension*), а кто-то решает воплотить этот сюжет в жизнь (*ostension itself*) [Ellis 1989].

Заключение

Таким образом, исследовательский фокус в изучении городских легенд менялся несколько раз. Сначала фольклористы собирали и классифицировали тексты, занимаясь преимущественно изучением их структуры, связями с традиционными сюжетами и особенностями исполнения. В 1970-е годы фокус внимания смещается с описания структуры и вариантов сюжета на поиск его социальных причин и функций. Пытаясь ответить на вопрос, почему та или иная легенда появляется и становится популярной, фольклористы действуют в логике психоаналитической «герменевтики подозрения»: они рассматривают сюжет легенды как «скрытое сообщение», в котором особым образом «закодированы» эмоциональные состояния распространяющей его группы. Не удивительно, что ответы, которые находят исследователи на этот важный для них вопрос, страдают «родовым недугом» психоанализа — произвольностью и нефальсифицируемостью. Такой «интерпретативный» (по выражению Билла Эллиса) подход вызывает критику — как со стороны фольклористов, так и со стороны представителей других дисциплин. Однако попытки найти альтернативу этому подходу — использовать более «надежные» методы, чтобы получить менее произвольный аналитический результат — приводят к тому, что вопрос о причинах существования легенды остается без ответа. Теоретики *остенсии* оставляют в стороне вопрос о том, почему группа производит и распространяет тот или иной сюжет, и обращаются к тому, как этот сюжет воздействует на нее.

Литература

Алексеевский, М. (2011). Фольклористика между текстом и контекстом. *Вестник РГГУ*, *9*(71), 42–57.

Архипова, А., Кирзюк, А., Титков, А. (2017). Чужие отравленные вещи. *Новое литературное обозрение*, *143*(1), 154–166.

Вахштайн, В. (2014б, 4 апреля). К теории подозрения [лекция]. *Постнаука*. Режим доступа: https://postnauka.ru/longreads/24674

Дандес, А. (2003). Проекция в фольклоре. В защиту психоаналитической семиотики. В Дандес, А. (Авт.), Архипова, А. (Сост.). *Фольклор. Семиотика и/или психоанализ. Сб. статей,* 72–107. М.: Восточная литература.

Кирзюк, А. (2017). Три черных «Волги»: молчание и страх в советских городских легендах. *Новое литературное обозрение, 143*(1), 167–177.

Лакан, Ж. (1999). *Семинары. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа, 2 (1954–1955)*. М.: Логос.

Ланская, Ю. (2006). *Американская городская легенда в контексте постфольклорной культуры* (Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук). Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, Ижевск.

Луман, Н. (2007). «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества. *Социологическое обозрение, 6*(3), 100–117.

Майер, А. (2008). *Московские городские легенды как исторический источник: историческая память и образ города* (Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук). Институт всеобщей истории РАН, Москва.

Новичкова, Т. (2001). *Эпос и миф*. СПб.: Наука.

Осетрова, Е. (2011). Слухи в современной социокультурной среде: историографический обзор. *Антропологический форум, 2011*(15). Режим доступа: http://www.intelros.ru/pdf/Antropo_Forum_online/2011_15/osetrova.pdf.

Панченко, А. (2014). «Спасибо за почку!»: Власть и потребление в organ theft legends. *Этнографическое обозрение, 2014*(6), 22–42.

Панченко, А. (n.d.). *Легенды* [лекция]. Режим доступа: http://folk.spbu.ru/Reader/panch.php?rubr=Reader-lectures.

Платт, К. (2010). Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста. *Новое литературное обозрение, 2010*(106). Режим доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ke4.html.

Поппер, К. (1983). *Логика и рост научного знания*. М.: Прогресс.

Поселягин, Н. (2012). Антропологический поворот в российских гуманитарных науках. *Новое литературное обозрение, 2012*(113). Режим доступа: http://www.nlobooks.ru/node/1739.

Равинский, Д., Синдаловский, Н. (1995). Современные городские легенды: Петербург. *Живая старина, 1995*(1), 5–8.

Разумова, И. (2003). Несказочная проза провинциального города. В А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов (Ред.). *Современный городской фольклор*, 544–559. М.: РГГУ.

Фрейд, З. (1989). *Введение в психоанализ: лекции*. М.: Наука.

Baughman, E. W., Holaday, C. A. (1944). Tall tales and "sells" from Indiana University students. *Hoosier Folklore Bulletin, 3*(4), 59–71.

Beardsley, R. K., Hankey, R. (1943). A history of the vanishing hitchhiker. *California Folklore Quarterly, 1943*(2), 13–25.

Bell, L. (1976). Cokelore. *Western Folklore, 1976*(35), 59–64.

Bennett, G. (1984). The phantom hitchhiker: Neither modern, urban nor legend? In P. Smith (Ed.), *Perspectives on Contemporary Legend*, 45–63. Sheffield: Sheffield Academy Press.

Bennett, G. (1997). Bosom serpents and alimentary amphibians: A language for sickness. In M. Gijswijt-Hofstra and H. Marland (Eds.). *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, 224–242. London: Routledge.

Bennett, G. (2005). *Bodies: Sex, violence, decease, and death in contemporary legend*. Jackson: University Press of Mississippi.

Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1990). *Contemporary legend. The first five years. Abstracts and bibliographies from the Sheffield Conferences on Contemporary Legend*. 1982–1986. Sheffield Academy Press.

Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1991). *Contemporary legend: A folklore bibliography*. New York and London: Garland.

Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1996). *Contemporary legend: A reader*. New York: Garland.

Best, J., Horiuchi, G. (1985). The razor blade in the apple: The social construction of urban legends. *Social Problems*, *32*(5), 488–499.

Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of Urban Legends*. 2th ed. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

Brunvand, J. H. (1980). Urban legends: Folklore for today. *Psychology Today*, *1980*(June), 50–62.

Brunvand, J. H. (1981). *The vanishing hitchhiker. American urban legends and their meanings*. New York, London: Norton & Company.

Brunvand, J. H. (1986). *The Mexican pet: More «new» urban legends and some old favorites*. New York: Norton Company.

Brunvand, J. H. (1993). *The baby train and other lusty urban legends*. New York: Norton.

Campion-Vincent, V. (1976). Les histoires exemplaires. *Contrepoint*, *1976*(22/23), 217–232.

Campion-Vincent, V. (2005). *Organ theft legends*. Jackson: University Press of Mississippi.

Campion-Vincent, V., Renard, J.-B. (2005). *De source sur: Nouvelles rumeurs d`aujourd`hui*. Paris: Éditions Payot.

Carpenter, A. (1976). Cobras at K-Mart: Legends of hidden danger. *Publications of the Texas Folklore Society*, *1976*(40), 36–40.

Carroll, M. (1992). Allomotifs and the psychoanalytic study of folk narrative: Another look at "The roommate's death". *Folklore, 103*(2), 225–234.

Clements, W. (1991). Interstitiality in Contemporary Legend. *Contemporary Legend*, *1991*(1), 81–92.

Cunningham, K. (1979). Hot dog! Another urban belief tale. *Southwest Folklore, 1979*(3), 27–28.

Dégh, L. (1968a). The hook. *Indiana Folklore*, *1*(1), 92–100.

Dégh, L. (1968b). The runaway grandmother. *Indiana Folklore*, *1*(1), 68–77.

Dégh, L. (1971). The "belief legend" in modern society: Form, function and relationship to other genres. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 55–68. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.

Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word "Dog" bite? Ostensive action: A means of legend. *Journal of Folklore Research*, *20*(1), 5–34.

DiFonzo, N., Bordia, P. (2007). Rumor, gossip and urban legends. *Diogenes*, *2007*(213), 19–35.

Domowitz, S. (1979). Foreign matter in food: A legend type. *Indiana Folklore, 1979*(12), 86–95.

Donaghey, B. S. (1978). The Chinese restaurant story again: An antipodean version. *Lore and Language, 2*(8), 24–26.

Dorson, R. M. (1959). *American folklore*. Chicago, University of Chicago Press.

Dundes, A. (1971). On the psychology of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 21–36. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.

Dundes, A. (1993). Series editor's preface. In G. Bennett and P. Smith (Ed.). *Contemporary legend: A folklore bibliography*, ix-xiii. New York and London: Garland.

Edgerton, W. B. (1968). The ghost in search of help for a dying man. *Journal of the Folklore Institute, 5*(31), 38–41.

Ellis, B. (1983). De legendis urbis: Modern legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore, 1983*(96), 200–208.

Ellis, B. (1987). Why are verbatim transcripts of legends necessary? In G. Bennette and P. Smith (Eds.). *Perspectives on contemporary legend, 1987*(2), 31–60. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Ellis, B. (1989). Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder. *Western Folklore, 48*(3, Jul.), 201–220.

Ellis, B. (1994). "The hook" reconsidered: Problems in classifying and interpreting adolescent horror legends. *Folklore*, *1994*(105), 61–75.

Ellis, B. (1997). Legend, urban. In T. A. Green (Ed.). *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*, 495–497. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

Ellis, B. (2003). *Aliens, ghosts, and cults. Legends we live*. Jackson: University Press of Missisipi.

Ellis, B. (2009). Whispers in an ice cream parlor: culinary tourism, contemporary legends, and the urban interzone. *The Journal of American Folklore,* 122(483, Winter), 53–74.

Ellis, B., Fine, A. G. (2010). *The global grapevine: Why rumors of terrorism, immigration, and trade matter*. Oxford: Oxford University Press.

Fine, G. (1979). Cokelore and coke law: Urban belief tales and the problem of multiple origins. *The Journal of American Folklore*, *92*(366), 477–482.

Fine, G. (1980). The Kentucky fried rat: Legends and modern society. *Journal of the Folklore Institute*, *17*(2/3, May-Dec.), 222–243.

Fine, G. (1985). Rumors and gossiping. In T. Van Dijk (Ed.). *Handbook of discourse analysis, Vol. 3: Discourse and dialogue*, 223–237. London: Academic Press.

Georges, R. (1971). The general concept of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium,* 1–19. Los-Angeles: University of California Press.

Goldstein, D. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.

Heath, Ch., Bell, Ch., Sternberg, E. (2001). Emotional selection in memes: The case of urban legends. *Journal of Personality and Social Psychology, 81*(6), 1028–1041.

Henken, E. (2004). Gender shifts in contemporary legend. *Western Folklore*, *63*(3, Summer), 237–256.

Hobbs, S. (1966). The modern folk tale. *Chapbook*, *3*(4), 9–11.

Kapferer, J.-N. (1987). *Rumeurs. Le plus vieux media du monde*. Paris: Editions du Seuil.

Morin, E. (1969). *La rumeur d'Orléans.* Paris: Édition du Seuil.

Mullen, P. (1970). Department store snakes. *Indiana Folklore, 1970*(3), 214–228.

Oring, E. (2014). Memetics and folkloristics: The applications. *Western Folklore*, *73*(4), 455–492.

Pettit, T., Smith, P., Simpson, J. (1995). Contemporary legend: The debate continues. *Folklore*, *1995*(106), 96–100.

Renard, J.-B. (1999). *Rumeurs et légends urbains.* Paris: Presses Universitaires de France.

Simpson, J. (1983). Urban legends in the pickwick. *The Journal of American Folklore, 96*(382), 462–470.

Smith, P. (1984). On the receiving end: When legend becomes rumour. *Perspectives on Contemporary Legend, 1984*(1), 197–215.

Smith, P. (1989). Contemporary legend: A legendary genre? In G. Bennette, P. Smith (Eds.). *Perspectives on Contemporary Legend, 1989*(4), 91–102. Sheffield: Sheffield Academy Press.

Smith, P. (1997). Contemporary legend. In A. T. Green (Ed.). *Encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*, 493–495. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

Turner, P. (1993). *I heard it through the grapevine: Rumor in African-American culture.* Berkeley, University of California Press.

Victor, J. S. (1993). *Satanic panic. The creation of a contemporary legend*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

References

Alekseevskij, M. (2011). Fol'kloristika mezhdu tekstom i kontekstom [Folklore studies between text and context]. *Vestnik RGGU* [RSUH/RGGU Bulletin], *9*(71), 42–57. (In Russian).

Arhipova, A., Kirzyuk, A., Titkov, A. (2017). Chuzhie otravlennye veshchi [Poisoned alien things]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], *143*(1), 154–166. (In Russian).

Baughman, E. W., Holaday, C. A. (1944). Tall tales and "sells" from Indiana University students. *Hoosier Folklore Bulletin, 3*(4), 59–71.

Beardsley, R. K., Hankey, R. (1943). A history of the vanishing hitchhiker. *California Folklore Quarterly*, *1943*(2), 13–25.

Bell, L. (1976). Cokelore. *Western Folklore, 1976*(35), 59–64.

Bennett, G. (1984). The phantom hitchhiker: Neither modern, urban nor legend? In P. Smith (Ed.). *Perspectives on Contemporary Legend*, 45–63. Sheffield: Sheffield Academy Press.

Bennett, G. (1997). Bosom serpents and alimentary amphibians: A language for sickness. In M. Gijswijt-Hofstra and H. Marland (Eds.). *Illness and Healing Alternatives in Western Europe*, 224–242. London: Routledge.

Bennett, G. (2005). *Bodies: Sex, violence, decease, and death in contemporary legend*. Jackson: University Press of Mississippi.

Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1990). *Contemporary legend. The first five years. Abstracts and bibliographies from the Sheffield Conferences on Contemporary Legend*. 1982–1986. Sheffield Academy Press.

Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1991). *Contemporary legend: A folklore bibliography*. New York and London: Garland.

Bennett, G., Smith, P. (Eds.). (1996). *Contemporary legend: A reader*. New York: Garland.

Best, J., Horiuchi, G. (1985). The razor blade in the apple: The social construction of urban legends. *Social Problems*, *32*(5), 488–499.

Brunvand, J. H. (2012). *Encyclopedia of Urban Legends*. 2th ed. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

Brunvand, J. H. (1980). Urban legends: Folklore for today. *Psychology Today*, *1980*(June), 50–62.

Brunvand, J. H. (1981). *The vanishing hitchhiker. American urban legends and their meanings*. New York, London: Norton & Company.

Brunvand, J. H. (1986). *The Mexican pet: More «new» urban legends and some old favorites*. New York: Norton Company.

Brunvand, J. H. (1993). *The baby train and other lusty urban legends*. New York: Norton.

Campion-Vincent, V. (1976). Les histoires exemplaires. *Contrepoint*, *1976*(22/23), 217–232.

Campion-Vincent, V. (2005). *Organ theft legends*. Jackson: University Press of Mississippi.

Campion-Vincent, V., Renard, J.-B. (2005). *De source sur: Nouvelles rumeurs d`aujourd`hui*. Paris: Éditions Payot.

Carpenter, A. (1976). Cobras at K-Mart: Legends of hidden danger. *Publications of the Texas Folklore Society*, *1976*(40), 36–40.

Carroll, M. (1992). Allomotifs and the psychoanalytic study of folk narrative: Another look at "The roommate's death". *Folklore, 103*(2), 225–234.

Clements, W. (1991). Interstitiality in Contemporary Legend. *Contemporary Legend*, *1991*(1), 81–92.

Cunningham, K. (1979). Hot dog! Another urban belief tale. *Southwest Folklore, 1979*(3), 27–28.

Dégh, L. (1968a). The hook. *Indiana Folklore*, *1*(1), 92–100.

Dégh, L. (1968b). The runaway grandmother. *Indiana Folklore*, *1*(1), 68–77.

Dégh, L. (1971). The "belief legend" in modern society: Form, function and relationship to other genres. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 55–68. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.

Dégh, L., Vázsonyi, A. (1983). Does the word "Dog" bite? Ostensive action: A means of legend. *Journal of Folklore Research*, *20*(1), 5–34.

DiFonzo, N., Bordia, P. (2007). Rumor, gossip and urban legends. *Diogenes*, *2007*(213), 19–35.

Domowitz, S. (1979). Foreign matter in food: A legend type. *Indiana Folklore, 1979*(12), 86–95.

Donaghey, B. S. (1978). The Chinese restaurant story again: An antipodean version. *Lore and Language, 2*(8), 24–26.

Dorson, R. M. (1959). *American folklore*. Chicago, University of Chicago Press.

Dundes, A. (1971). On the psychology of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium*, 21–36. Berkeley, Los-Angeles: University of California Press.

Dundes, A. (1993). Series editor's preface. In G. Bennett and P. Smith (Ed.). *Contemporary legend: A folklore bibliography*, ix-xiii. New York and London: Garland.

Dundes, A. (2003). Proekciya v fol'klore. V zashchitu psihoanaliticheskoj semiotiki [Transl. from Dundes, A. (1980). *Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics*. In idem. Interpreting Folklore. Bloomington, 33-61]. In Dandes, A. (Author), Arkhipova A. (Compl.). *Fol'klor: semiotika i/ili psihoanaliz* [Folklore. Semiotics and/or psychoanalysis], 72–107. Moscow: Vostpchnaya literature. (In Russian).

Edgerton, W. B. (1968). The ghost in search of help for a dying man. *Journal of the Folklore Institute, 5*(31), 38–41.

Ellis, B. (1983). De legendis urbis: Modern legends in Ancient Rome. *Journal of American Folklore, 1983*(96), 200–208.

Ellis, B. (1987). Why are verbatim transcripts of legends necessary? In G. Bennette and P. Smith (Eds.). *Perspectives on contemporary legend, 1987*(2), 31–60. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Ellis, B. (1989). Death by folklore: Ostension, contemporary legend, and murder. *Western Folklore, 48*(3, Jul.), 201–220.

Ellis, B. (1994). "The hook" reconsidered: Problems in classifying and interpreting adolescent horror legends. *Folklore*, *1994*(105), 61–75.

Ellis, B. (1997). Legend, urban. In T. A. Green (Ed.). *Folklore: An encyclopedia of beliefs, customs, tales, music, and art*, 495–497. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

Ellis, B. (2003). *Aliens, ghosts, and cults. Legends we live*. Jackson: University Press of Missisipi.

Ellis, B. (2009). Whispers in an ice cream parlor: culinary tourism, contemporary legends, and the urban interzone. *The Journal of American Folklore,* 122(483, Winter), 53–74.

Ellis, B., Fine, A. G. (2010). *The global grapevine: Why rumors of terrorism, immigration, and trade matter*. Oxford: Oxford University Press.

Fine, G. (1979). Cokelore and coke law: Urban belief tales and the problem of multiple origins. *The Journal of American Folklore*, *92*(366), 477–482.

Fine, G. (1980). The Kentucky fried rat: Legends and modern society. *Journal of the Folklore Institute*, *17*(2/3, May-Dec.), 222–243.

Fine, G. (1985). Rumors and gossiping. In T. Van Dijk (Ed.). *Handbook of discourse analysis, Vol. 3: Discourse and dialogue*, 223–237. London: Academic Press.

Freud, Z. (1989). *Vvedenie v psihoanaliz: lekcii* [Introduction to psychoanalysis: Lectures]. Moscow: Nauka. (In Russian).

Georges, R. (1971). The general concept of legend. In W. Hand (Ed.). *American folk legend: A symposium,* 1–19. Los-Angeles: University of California Press.

Goldstein, D. (2004). *Once upon a virus: AIDS legends and vernacular risk perception*. Logan: Utah State University Press.

Heath, Ch., Bell, Ch., Sternberg, E. (2001). Emotional selection in memes: The case of urban legends. *Journal of Personality and Social Psychology, 81*(6), 1028–1041.

Henken, E. (2004). Gender shifts in contemporary legend. *Western Folklore*, *63*(3, Summer), 237–256.

Hobbs, S. (1966). The modern folk tale. *Chapbook*, *3*(4), 9–11.

Kapferer, J.-N. (1987). *Rumeurs. Le plus vieux media du monde*. Paris: Editions du Seuil.

Kirzyuk, A. (2017). Tri chernyh "Volgi": molchanie i strah v sovetskih gorodskih legendah [Three black "Volgas": silence and fear in Soviet urban legends]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], *143*(1), 167–177. (In Russian).

Lacan, J. (1999). *Seminary. "Ya" v teorii Frejda i tekhnike psihoanaliza. Kn. 2*. [Transl. from Lacan, J. (1978). *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le seminaire. Livre 2 (1954/1955)*. Paris: Éditions du Seuil]. Moscow: Logos. (In Russian).

Lanskaya, Yu. (2006). *Amerikanskaya gorodskaya legenda v kontekste postfol'klornoj kul'tury* [American urban legend in the context of post-folklore culture] (Doctoral dissertation abstract). Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Izhevsk, 2006. (In Russian).

Luman, N. (2007). "Chto proiskhodit?" i "Chto za etim kroetsya?". Dve sociologii i teoriya obshchestva [Transl. from Luhmann, N. (1993). "Was ist der Fall?" und "Was stecktdahinter?" Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie. *Zeitschrift für Soziologie*, *22*(4), 245–260]. *Sociologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], *6*(3), 100–117. (In Russian).

Majer, A. (2008). *Moskovskie gorodskie legendy kak istoricheskij istochnik: istoricheskaya pamyat' i obraz goroda* [Moscow urban legends as historical source: historical memory and image of the city] (Doctoral dissertation abstract). Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow. (In Russian).

Morin, E. (1969). *La rumeur d'Orléans.* Paris: Édition du Seuil.

Mullen, P. (1970). Department store snakes. *Indiana Folklore, 1970*(3), 214–228.

Novichkova, T. (2001). *Epos i mif* [Epic and myth]. St. Petersburg: Nauka. (In Russian).

Oring, E. (2014). Memetics and folkloristics: The applications. *Western Folklore*, *73*(4), 455–492.

Osetrova, E. (2011). Sluhi v sovremennoj sociokul'turnoj srede: Istoriograficheskij obzor [Rumors in contemporary sociocultural milieu: review]. *Antropologicheskij forum* [Forum for Anthropology and Culture], *2011*(15). Retrieved from http://www.intelros.ru/pdf/Antropo_Forum_online/2011_15/osetrova.pdf (In Russian).

Panchenko, A. (2014). "Spasibo za pochku!": Vlast' i potreblenie v organ theft legends ["Thanks for the kidney!": power and consumption in organ theft legends]. *Etnograficheskoe Obozrenie*, *2014* (6), 22–42. (In Russian).

Panchenko, A. (n.d.) Legendy [Legends]. Retrieved from http://folk.spbu.ru/Reader/panch.php?rubr=Reader-lectures (in Russian).

Pettit, T., Smith, P., Simpson, J. (1995). Contemporary legend: The debate continues. *Folklore*, *1995*(106), 96–100.

Platt, K. (2010). Zachem izuchat' antropologiyu? Vzglyad gumanitariya: vmesto manifesta [Why study anthropology? A humanities' scholar's perspective]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], *2010*(106). Retrieved from http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ke4.html (In Russian).

Popper, K. (1983). Logika i rost nauchnogo znaniya [Transl. from Popper K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*]. Moscow: Progress. (In Russian).

Poselyagin, N. (2012). Antropologicheskij povorot v rossijskih gumanitarnyh naukah [Anthropological turn in Russian humanities]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Observer], *2012*(113). Retrieved from http://www.nlobooks.ru/node/1739. (In Russian).

Razumova, I. (2003). Neskazochnaya proza provincial'nogo goroda [Oral legends of a provincial city]. In A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Yu. Nekliudov (Eds.). *Sovremennyi gorodskoi fol'klor* [Contemporary urban folklore], 544–559. Moscow: Izdatel'stvo Rossiiskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta. (In Russian).

Renard, J.-B. (1999). *Rumeurs et légends urbains.* Paris: Presses Universitaires de France.

Simpson, J. (1983). Urban legends in the pickwick. *The Journal of American Folklore, 96*(382), 462–470.

Smith, P. (1984). On the receiving end: When legend becomes rumour. *Perspectives on Contemporary Legend, 1984*(1), 197–215.

Smith, P. (1989). Contemporary legend: A legendary genre? In G. Bennette, P. Smith (Eds.). *Perspectives on Contemporary Legend, 1989*(4), 91–102. Sheffield: Sheffield Academy Press.

Smith, P. (1997). Contemporary legend. In A. T. Green (Ed.). *Encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*, 493–495. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

Turner, P. (1993). *I heard it through the grapevine: Rumor in African-American culture.* Berkeley, University of California Press.

Victor, J. S. (1993). *Satanic panic. The creation of a contemporary legend*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

Wahshstein, V. (2014, April 4). K teorii podozreniya [On theory of suspicion]."*Postnauka*". Retrieved from https://postnauka.ru/longreads/24674. (In Russian).