

**СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:  
АНТРОПОЛОГИЯ СНОВИДЕНИЙ  
(к 150-летию юбилею Зигмунда Фрейда)**

ЭО, 2006 г., № 6

© С. В. Соколовский

**СНОВИДЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ –  
БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ РОССИЙСКОЙ  
АНТРОПОЛОГИИ?**

Уходящий год – юбилейный; исполнилось 150 лет со дня рождения Зигмунда Фрейда – мыслителя, чье научное наследие продолжает оказывать существенное, а иногда и определяющее влияние на развитие множества областей гуманитарных исследований. Наш журнал, как и многие другие академические издания, отмечает эту дату обсуждением проблематики, которая всегда находилась в фокусе интересов этого великого ученого и которая продолжает развиваться под значительным влиянием сформулированных им идей.

Сновидения интересовали человечество издревле. Существуют концепции, приписывающие происхождение анимизма и, шире, религиозных верований вообще именно снам. Древние культуры создали впечатляющие системы интерпретации сновидений, демонстрирующие иногда более тонкий и внимательный подход к интеграции бессознательного, чем существующий в некоторых современных обществах. Практически каждая из цивилизаций древности обладала собственными теориями сновидений и методами работы с ними, иногда делая их ядром мировоззрения, как это демонстрируют нам дошедшие до нас тексты из Вавилона, Египта и Греции или собранные антропологами впечатляющие материалы о соответствующих представлениях австралийских аборигенов. Однако нигде европейская вера в универсальность человека не проявляется столь явно, как в теориях сновидений. Почему в современном научном разделении труда снами занимаются по преимуществу физиологи, психологи, психоаналитики и психотерапевты? Почему сновидения не стали законным предметом исследований для антропологов и социологов? Не потому ли, что они не считаются областью проявления уникальных особенностей культур и обществ? Бессознательное, по укоренившемуся предубеждению, полагается мономорфным. Как выражение универсальных желаний и базовых (т.е. общечеловеческих) потребностей оно считается универсальным и не подверженным тем бесчисленным вариациям, которые присущи культурам и обществам. Так думают не только психологи и психоаналитики нескольких ведущих школ. Так же, видимо, считает и большинство антропологов и социологов, иначе они бы не исключали трети человеческой жизни из своих картин человека и общества. Не существовуй благословенного меньшинства среди представителей двух последних научных специализаций, человечество, наверное, и не узнало бы, что сны являются такими же (а быть может, и более выразительными и поразительными, нежели прочие) выражениями культурного многообразия, вбирающими в себя и отражающими уникальный духовный опыт и разнообразные практики человечества.

---

**Сергей Валерьевич Соколовский** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН.

В истории антропологии и в особенности такой ее субдисциплины, как психологическая антропология, накопилось пусть скромное, но впечатляющее по своим результатам число работ, проливающих новый свет на сновидения вообще и их роль в разных культурах и обществах в частности. Эти работы, однако, остаются недостаточно известными российским антропологам. И хотя и у нас проводились исследования, писались статьи и книги и даже защищались диссертации, предметом которых были сновидения, а основными методами их изучения являлись методы социальных наук, включая полевую этнографию, их число столь ничтожно, а их результаты известны столь узкому кругу людей, что российское антропологическое сообщество в целом можно смело отнести к тому большинству, которое, по моему мнению, продолжает заблуждаться относительно культурной значимости сновидений. Чтобы хоть в малой мере исправить эту несправедливую по отношению к сновидениям и их исследователям ситуацию, мы подготовили предлагаемую вниманию читателей тематическую подборку, демонстрирующую существующий сегодня спектр воззрений на онейропсалность. Вкладу антропологов и социологов здесь, разумеется, уделяется особое внимание, хотя вторжения в области исследований смежных дисциплин с самого начала представлялись неизбежными и потому не исключаются.

Прежде чем представить читателю заведомо неполный обзор собственно антропологических исследований снов (журнальный формат, как, впрочем, и книжный, не позволяет объять опыт, накопленный человечеством со времен древних Вавилона и Ассирии<sup>1</sup> до настоящего времени), необходимо дать представление о том контексте, в котором эти исследования выполнялись. Методологическая неизбежность такого хода диктуется отмеченным выше обстоятельством, что антропология не являлась стартовой площадкой, где зарождались и оформлялись современные подходы к исследованиям снов, хотя в силу их исключительной значимости в культурах многих племен и народов она могла бы стать таковой. Если мировая антропология остается периферией для этих исследований, хотя и всегда уделяла их объекту внимание, то антропология российская в этом отношении оказалась периферией вдвойне. Это двойное отставание, обусловленное как междисциплинарными барьерами, так и инерцией существовавших прежде и отчасти сохраняющих свою силу и теперь политических границ, осложняет задачу реинтеграции российской антропологии в антропологический мейнстрим, однако не делает ее безнадежной.

В последнее время в российских социальных науках, благодаря главным образом бурному развитию различных школ и направлений психотерапии, но также и за счет институционализации исследований масс-медиа (прежде всего рекламы, кино и телесвидения), наметился поворот к интересующей нас проблематике. Появились не только психологические, психотерапевтические и вдохновленные психоанализом культурологические исследования сновидений, но и статьи и книги, выполненные на основе методов антропологии, фольклористики и социологии. Однако говорить о том, что российская антропология повернулась лицом к исследованиям сновидений как существенной стороне культуры, пока преждевременно. *Сомниология* (так некоторые специалисты предпочитают именовать науку о снах) и изучение представлений людей разных культур и обществ о сновидениях продолжают пребывать на обочине проторенных направлений исследований и интересов антропологов; и даже в тех случаях, когда "полевой материал" недвусмысленно свидетельствует о "центральности" этой проблематики (как это нередко происходит при изучении различных фольклорных жанров, обрядов инициации, шаманства, рекламы и т.п.), он, в лучшем случае, оставляется на страницах дневников, а в худшем – не фиксируется вообще и даже не замечается и вытесняется в качестве "не имеющего отношения к науке". Иными словами, сновидения в редукционистских представлениях о поведении лишаются статуса культурных событий и социальных фактов и относятся к сугубо индивидуальным, субъективным и лишенным социального и культурного значения феноменам.

Эта тактика вытеснения, подробно описанная и исследованная еще З. Фрейдом, – лучшее свидетельство тому, что проблематика онейроисследований является своего рода бессознательным российской антропологии. Вытеснение, как известно из этой теории, обусловлено социальным запретом. В случае российской антропологии этот запрет носил двойной характер. Во-первых, именно Фрейд своим "Голкованием сновидений" (Freud 1899) навеки связал свое имя с этой проблематикой, однако, попав в нашей стране уже в начале 1930-х годов в число "буржуазных растлителей", превратил и всю эту область исследований во "фрейдистскую" и, стало быть, запретную. И, во-вторых, сновидения как проявление бессознательного, иррационального, галлюцинозного оказались в качестве исследовательского объекта "по ту сторону" объективистских идеалов марксистской науки. Эти исследования стали представляться одновременно и ненаучными, и буржуазными, и неприличными. Табу сохранялось вплоть до конца 1980-х годов, и лишь тогда старые издания З. Фрейда и К. Юнга вынули из спецхранов и появились новые переводы и неизвестные прежде в России работы, посвященные исследованиям онейрореальности.

**Предыстория научных исследований сновидений.** Историки античности любят называть в качестве первого собственно научного исследования сновидений, во всяком случае, описания, не чужающегося научной методологии, пятитомную "Онейроκριτική" Артемидора Лидийского (вторая половина II в. н.э.). Его главной заслугой стала разработка подробнейшей классификации и деление сновидений на несколько типов, восходящее, впрочем, к более ранней традиции – еще теоретик стоицизма Хрисипп (III в. до н.э.) написал трактат об онейромантике (гаданию по снам), впоследствии, однако, утерянный. Разработанная стоиками классификация снов была затем усовершенствована Посидонием (I в. до н.э.), учителем Цицерона (последний, как известно, оставил трактат "О дивинации", в котором он выделяет три типа снов по их происхождению – от богов, бессмертных духов и духа самого сновидца). Эта типология по генезису снов была дополнена утилитарно-прагматическими критериями (сны правдивые и ложные, содержащие предвестия и не содержащие таковых, ясные и темные, прямые и аллегорические, с трудом поддающиеся толкованию), известными еще Гомеру. Каждый из описанных таким образом типов имел собственное наименование, поэтому греки (а позже и наследовавшие эту традицию римляне) располагали куда более разработанной, чем большинство наших современников, терминологией для ориентации в мире снов. Сны-пророчества делились на три типа: *темное сновидение* у греков именовалось *ονειρος* (у римлян – *somnium*); *ясное сновидение* – *ορασια* (*visio*); *посланное божеством* (и зачастую темное) – *χηρηματισμος* (*oracul, admonitio*). Остальные два типа, не содержащие предвестий, подразделялись на *имеющие почву в реальности* (отражающие прошлое или настоящее и являющиеся темными или ясными) – *ενυπνιον* (*insomnium*) и собственно *иллюзорные* – *φαντασματος* (*visum*). Эту типологию в понятийном отношении пытались усовершенствовать философ-неоплатоник Халкидий (IV в. н.э. – см. главы CCL–CCLVI его комментария к "Тимею" Платона) и Амвросий Макробий (ок. 360–422 гг. н.э.; см. его "Комментарий к сну Сципиона"). Ранний христианский автор Сульпиций Север (ок. 400 г. н.э.) в агиографии Мартина Турского вводит еще один тип сновидений, заимствованный им из латинского перевода Библии<sup>2</sup>.

В отличие от антропологов, философы включили сновидения в число заслуживающих внимания объектов размышления на самом раннем этапе развития своей деятельности. Платон и Аристотель, Р. Декарт и Т. Гоббс, И. Кант и Г. Лейбниц, А. Бергсон, Б. Рассел и Д. Деннет, А. Айер и Дж. Мур размышляли о соотношении сна и яви и о статусе сновидения как особом модусе реальности. Как известно, Декарт проводил различие между сном и явью на основании связи происходящего со всеми остальными событиями жизни (так называемый *принцип когерентности*). Ученик Людвиг Витгенштейна Норманн Малкольм (Малкольм 1993) поставил под сомнение бывшее до него очевидным представление, что сны – это вид переживания или опыт сознания

(Руднев 1993), что послужило поводом для острой дискуссии относительно статуса сновидений как особого вида реальности и опыта в аналитической философии.

Онейрореальность всегда интересовала и художников, а некоторые из направлений современного искусства, как например сюрреализм, состоялись исключительно благодаря сновидческому опыту их создателей и на основе материалов и методов, аналогичных работе сна (подробнее см.: *Alexandrian 1978; Segal 1991*). В выпущенной недавно замечательной работе Виктора Мазина и Павла Пепшерштейна "Толкование сновидений" тема многообразных отношений сновидений и искусства раскрывается на материалах современного кино, рекламы, живописи, музыки, телевидения и музейных инсталляций. В Петербурге находится созданный ими Музей сновидений, открывшийся 4 ноября 1999 г., т.е. ровно через 100 лет после выхода книги З. Фрейда "Толкование сновидений". Важным событием для знакомства российской публики с темой сновидений в живописи и грезами великих европейских мастеров от Франсиско Гойи до Пауля Клее и Клаудио Пармиджани стало открытие в 1993 г. выставки европейской графики из собрания Фонда Антонио Мадзотты и частных коллекций (каталог на русском языке: ИС 1993), названной ее организаторами "Il Sogno Rivela La Natura delle Cose". Ее приезде в Москву содействовали сотрудники Государственного музея изобразительных искусств им. А.С. Пушкина, подготовившие тогда же конференцию и сборник докладов по изучению снов (ССО 1993).

**Физиологические концепции сновидений.** В современной европейской традиции прорыв в понимании места сновидений в жизни человека был сделан на рубеже XIX–XX вв., когда психологи и физиологи предложили принципиально новые концепции сна и сновидений. С появлением в конце 1930-х – начале 1940-х годов электроэнцефалографии (первые работы в связи с установлением фаз сна были выполнены голландским исследователем А. Лумисом в 1937 г.) появилась возможность исследования активности различных отделов мозга спящего человека и животных. В физиологии утвердилась пятистадийная классификация состояния сна, причем сновидения оказались связанными по преимуществу со стадией, называемой парадоксальным сном, сопровождаемой быстрыми движениями глаз, аритмией и полным расслаблением мышц. У человека эта стадия возникает 4–5 раз в течение ночи, каждый раз продолжаясь от 5 до 50 мин. и занимая суммарно около четверти длительности сна. Исследования животных продемонстрировали, что парадоксальная стадия отсутствует у рептилий и амфибий, занимает у птиц всего 0,3% сна, но типична у млекопитающих: у кошки она длится 25% времени сна, у собаки – 20, у обезьян – 17, у опоссума – 33% (Воронин 1979). Помимо этих различий полезно помнить, что у человека, как и у некоторых других млекопитающих, сон *монофазен*, т.е. приурочен к суточной смене дня и ночи, в то время как у большинства хищников он *полифазен* (смена сна и бодрствования несколько раз в сутки), а у некоторых грызунов, рептилий и хищников он еще и *сезонен* (есть период снЯчки). Французский нейрофизиолог Мишель Жуве, автор романа "Замок снов" (Жуве 2000) и первооткрыватель фазы парадоксального сна<sup>3</sup>, проанализировал 6600 собственных сновидений, прежде чем пришел к выводу, что в них используется два вида памяти – долговременная и кратковременная. В ходе дальнейших исследований обнаружилась также гендерная специфика сновидений<sup>4</sup>.

Физиологи пока не пришли к согласию относительно механизмов сна и сновидений. С кортикальной и нервной теориями сна конкурирует нейрогуморальная теория, возникшая еще в первой четверти XX в. Что касается теории сновидений, то стволовая теория, оформившаяся в 1962 г. в связи с открытием небольшой области клеток в стволе мозга, якобы ответственных за возникновение сновидений и секретию ацетилхолина, сменилась в 1970-е годы корково-стволовой теорией (выработка допамина в лобных долях мозга). Причем выяснилось, что разрушение этой группы клеток в результате травм ведет к исчезновению сновидений, но не фазы парадоксального сна. Это вновь ставит вопрос о наличии или отсутствии сновидений у животных. Если они и есть, то, скорее всего, сводятся к тому, что Фрейд называл *Tagesreste* (остатками

дневных впечатлений) и "детскими снами", значение которых заключается в исполнении неисполненных наяву желаний. Так называемая "работа сна", шифрующая подлинный смысл сновидения (сгущение, замещение, символизация, вытеснение и прочие механизмы сновидения, придающие неочевидность его содержанию, поддающемуся расшифровке лишь в результате толкования), связана, по всей видимости, с наличием развитого языка и обусловленной им игрой означающих и означаемых и, стало быть, не может существовать у животных, не имеющих столь же развитой второй сигнальной системы.

**Зигмунд Фрейд и интерпретация сновидений.** В России разрыв традиции в освоении психоаналитического наследия, основы которого были заложены Зигмундом Фрейдом и Карлом Юнгом, если почти не коснулся клинической практики (профессионалы быстро наверстали упущенное), то, несомненно, сказался на осведомленности общества в целом и на уровне психологической культуры. Восприятие идей Фрейда в стране, увы, остается по-прежнему поверхностным и в большинстве случаев превратным. Все это справедливо и в отношении его теории сновидений и методологии их толкования. Мне неоднократно приходилось сталкиваться с мнением о произвольности предлагаемых им интерпретаций содержания снов. При этом Фрейд вменяется в вину не критическое воспроизводство народных толкований, приводимых в сонниках. Нет ничего более далекого от истины.

Главное открытие Фрейда – открытие смысла сновидений, являющихся ключом не только для самопознания индивида, но и для самопознания культур и обществ. Фрейд основывал свои интерпретации на методе ассоциаций. Исток иррационального здесь – сам анализируемый материал, воспроизводящий структуры индивидуального и коллективного бессознательного, а не метод. Это обстоятельство часто упускают из виду, просцируя иррациональность материала на всю методологию психоанализа. Игра на созвучиях, использование материала из разных языков, кажущиеся произвольными комбинации остатков дневных впечатлений и давно пережитого, а также прочие следы работы сновидения<sup>5</sup> – "вытеснения", "замещения" и "сгущения" – лишь воспроизводятся при расшифровке значения, обнажая материал бессознательного, но не отражая логики анализа, который основан на принципе доверия ассоциативным рядам анализируемого и правилах и принципах распутывания сети ассоциаций и замещений. Именно анализ конкретных подмен и метафоричности ассоциативного мышления привел аналитиков к выявлению конкретных механизмов до- и предлогического мышления, которые столь эффективно используются сегодня в рекламе<sup>6</sup>, кино и телевидении. Вменять психоаналитическим методам нелогичность и произвольность – все равно, что изобличать в этих грехах наше подсознание. Оно действительно нелогично, и механизмы его действия на самом деле создают эффекты произвольности при рассмотрении с позиций рационального сознания, однако это не означает произвольности интерпретативной работы аналитика.

Эффект "ненаучности" усугубляется тем, что ассоциации зачастую бывают индивидуальными, так что один и тот же предмет, приснившийся двум разным людям, как правило, может "означать" и означает разное, что на практике выявляется и подтверждается благодаря используемому в психоанализе принципу обратной связи между предъявляемыми фактами интерпретации и реакцией анализируемого. В этом случае самые успешные интерпретации – те, которые оказываются наиболее близкими к интерпретациям индивида и его культуры. Не случайно Фрейд в одном из своих писем С. Янкелевичу, переводчику его работы "Толкование сновидений" на французский, пишет о невозможности обычного перевода этой книги. "Правильный", с его точки зрения, перевод должен принадлежать психоаналитику, который подставит материал собственных сновидений и ассоциаций своей культуры на место сновидений и ассоциаций автора книги. Для антропологов эта установка полезна тем, что позволяет избежать навязывания собственных типологий и ассоциативных рядов своей культуры и открыться классификациям и ассоциациям представителей культуры изучаемой. В упомянутых ниже работах Б. Малиновского и Дж. Линкольна этот недостаток присут-

ствует – оба автора не избежали сциентистского увлечения своей эпохи, подменяя аборигенные классификации сновидений собственными типологиями.

Современные психоанализ и гештальт-терапия подтвердили и правоту Фрейда относительно расщепления Я во сне и распределения его "ипостасей" между различными персонажами сновидения. Однако эффекты расщепленного Я хорошо известны современному человеку и наяву. Стоит лишь задуматься, где локализуется Я, когда человек разговаривает по телефону, смотрит фильм, телевидение, или сайт в Интернете, читает книгу, слушает музыку и т.п. Визуальное, акустическое и когнитивное пространства у современного человека уже столь прочно колонизованы образами, производимыми нынешними технологиями, что локализовать восприятие, воображение и мысль субъекта в терминах "здесь и теперь" становится все труднее.

Не нужно быть специалистом в индоевропейской компаративистике, чтобы обнаружить несомненное морфологическое сходство между немецким *Traum*, английским *dream* и чреватой грезами русской *дремой*, что свидетельствует не только о существовании общего корня этих слов в протоязыке, но и о глубинной близости ассоциативных полей, образуемых этим понятием в рамках данной языковой семьи. Тем не менее многовековая история самостоятельного развития языков и культур не могла не сказаться весьма радикальным образом на топологии этих полей, так что современные ассоциации, вызываемые словом "сон" у немцев, англичан и русских, будут различаться столь же существенно, как, скажем, у японцев, арабов и майя. Эта присущая каждой более или менее самостоятельной культуре специфика ассоциативных полей и лежит в основе не прекращающегося поражать многообразия фантазий и образов, в свою очередь отражающихся на формотворчестве каждой культуры.

Становление новых областей проявления этой образности, приведшее к виртуализации реальности, стало, по существу, новым этапом в истории человечества, превратив современность в постмодерн. Эти области хорошо знакомы каждому, однако обыватель обычно не осознает граничащую с тождеством близость образности снов с образностью кино, телевидения, рекламы и Интернета. То, что было очевидным для художников еще в начале XX в., вполне обозначилось и стало массовым явлением лишь к исходу века. Онейрическая виртуализация реальности, разумеется, не ускользнула от внимания критиков культуры, воспользовавшихся психоаналитической методологией в своем анализе (пост)современных масс-медиа. Психоаналитическая антропология, воспроизводящая в конфигурациях границ своего предмета многие черты такого известного в истории науки направления, как "культура и личность", пока не спешит включить в свои сюжеты исследования рекламы, или, например, виртуальной реальности телевидения. Сказывается, разумеется, и наследие классической антропологии, выносящей массовую культуру индустриальных обществ за рамки своих интересов, в область социологии и культурологии<sup>7</sup>. Между тем накопленные антропологами наблюдения и обобщения о месте сновидений в разных культурах мира могли бы дать новый импульс исследованиям онейрореальности в масс-медиа.

**Антропологические исследования сновидений.** Изучение сновидений как объекта научного исследования в случае науки российской началось с работ фольклористов, выделивших рассказ о сновидении и сонник в качестве особых фольклорных жанров. Несмотря на скудость, а в некоторые периоды развития гуманитарных наук в стране – и практически полное отсутствие работ по интересующей нас теме, именно благодаря исследованиям отечественных фольклористов роль сновидений и их интерпретаций в народной культуре привлекла внимание российского академического сообщества к сновидению как законному объекту научных исследований. В 1889 г. журнал "Этнографическое обозрение" опубликовал статью Е.Р. Романова "Опыт белорусского народного снотолкователя" (Романов 1889). В 1891 г. в журнале "Живая старина" появилась статья А. Балова "Сон и сновидения в народных верованиях" (Балов 1891). Затем в 1898 г. вышли в свет работы Н.Я. Никифоровского, Е. Ляцкого и С. Дерунова о сонниках (народных снотолкователях) Витебской, Минской и Ярославской губерний.

Столь ранний интерес к роли сновидений, однако, не помешал и через 100 лет констатировать, что "вопрос о роли сна и сновидений в восточно-славянской народной культуре изучен довольно плохо" (Панченко 2002: 12). То же самое, за редчайшими исключениями (как, например, монографическое описание культуры толкования сновидений у хантов Т.А. Молдановой – Молданова 2001), можно утверждать и о степени изученности данного предмета и в фольклоре других народов страны.

Если говорить об антропологии сновидений за рамками национальных традиций, то одной из первых собственно антропологических монографий, посвященных сновидениям, стала книга "Сон в примитивных культурах" Джексона Стюарта Линкольна, ученика К.Дж. Зелигмана (*Lincoln* 1935). Он оказался, пожалуй, первым антропологом, подчеркивавшим социальное значение сновидений и их толкований. В своей книге он анализирует сновидения североамериканских индейцев – навахо, юма, меномини и др. – и формулирует идею сновидений, отражающих определенную "модель культуры" (*culture pattern dreams*), развивая некоторые типологические представления о снах Б. Малиновского<sup>8</sup>, а также идеи более ранних работ У.Г.Р. Риверса (*Rivers* 1918, 1923).

Для позитивистски ориентированных антропологов трудность представляет "ненаблюдаемость" снов, из чего они делают вывод об их необъективности и, стало быть, невозможности их отнесения к тому, что обычно понимают под *поведением*. Такой ход рассуждений можно парировать простым соображением, что мировоззрение столь же ненаблюдаемо, однако эти же антропологи успешно реконструируют его в своих описаниях символической или духовной культуры. Сновидения, их толкования и рассказы о снах составляют неотъемлемую часть мировоззрения и уже в этом качестве заслуживают внимания историков, антропологов, религиоведов и других специалистов, изучающих духовную культуру.

Кросскультурные сравнения локальных типологий происхождения снов обнаружили, например, что божественные послания (обычный их адресат – спящий монарх, которого навещает божество или его посланник) приурочены к централизованным культурам (Древний Восток, Персия, Греция, Рим), в то время как для североамериканских индейцев более типичны "индивидуалистские сны", в которых душа сновидца сама отправлялась в путешествие в мир богов или предков (так называемый *vision quest*) и получала там особые знания или умения (*Kilborne* 1981b: 168). Нередко такие сны специально провоцировались с помощью особых ритуалов<sup>9</sup>. Типичным для подобных сновидений было появление в них духа-хранителя, предоставлявшего искателю те самые священные знания и сверхъестественные способности, ради которых совершался ритуал. Данные сны рассматривались как самые важные события в жизни.

Мир сновидений и грез, раскрывающий новые стороны ритуальных практик, мифологий и верований, утвердился в сознании антропологов как законный объект научных интересов, по-видимому, уже к концу 1920-х годов. Типичной в этой связи является небольшая заметка Дж. Бересфорд-Стука, опубликованная в 1928 г. в журнале "Мал" и озаглавленная "Ритуалы акамба, касающиеся снов". Автор приводит краткие наблюдения за обычаями этого кенийского народа, связанными со снами. Он сообщает, что все сны делятся у акамба на хорошие и плохие. Если человеку снится плохой сон (смерть родственника, пожар и т.п.), то наутро, выйдя из хижины, он выливает немного воды на тлеющие угли, одновременно вознося молитву духам предков (*aimu*), чтобы сон не сбылся. Если же ему приснился хороший сон (богатство, много скота, хороший урожай и т.п.), то он наполняет тыквенную бутылку наполовину разведенным водой молоком и медленно выливает все это на землю рядом с хижинкой, молясь духам недавно умерших ближайших родственников, со словами: "Пейте это молоко и воду и ниспошлите мне то хорошее, что вы мне показали прошлой ночью". Если же мужчина видит сон о том, что его жена забеременела, он просит духов дать ему сына (*Beresford-Stooke* 1928: 176–177).

Должен ли этнограф обращать внимание на сновидения – собственные и своих "подопечных"? Представители разных исследовательских традиций в разные периоды развития антропологии отвечали на этот вопрос по-разному. Стоит напомнить, что

традиционным этнографическим подходом к сновидениям было их рассмотрение в социальном контексте: само сновидение, его пересказ и толкование рассматриваются как аспекты таких социальных ролей, как целитель, шаман или прорицатель (Hodes 1989). Исключением явилась та школа в рамках американской культурной антропологии, которая стала известна под именем "Культура и личность". В анализе сновидений представители этой школы уделяли большее внимание их роли в становлении личности, нежели культурной специфике сновидений. Представители этой школы со всей серьезностью отнеслись к высказыванию Фрейда, что "сны являются королевской дорогой в бессознательное", и, описывая различающееся от культуры к культуре содержание сновидений, пытались с помощью психоанализа выявить универсальные механизмы работы сна. Дороти Эгган, например, полагала, что сновидения, помимо того, что они ставят психоаналитические задачи, похожие на те, с которыми сталкивается сегодня кросскультурная психиатрия и психотерапия, служат и своеобразными личностными документами и могут дополнять наши знания как о личности, так и о культуре, в рамках которой она существует. Джордж Деверё, вслед за Линкольном, обратил внимание на влияние культуры на содержание сновидений (*cultural patterning of dreams* – Devereux 1951). Дальнейшие исследования показали, что культуры отличаются не только по степени внимания уделяемого снам, но и по уровню ритуализации толкования сновидений, статуса реальности, которым сны наделяются, и по их положению в общих классификациях реальности. Сны нередко играют важную роль в местных способах восприятия и оценки социальных событий и часто представляются в качестве особого канала или среды для общения с мирами богов и духов. Помимо чисто практических и описательных задач полевой этнографии знакомство с приемами анализа сновидений позволяет значительно лучше понимать логику мифа и обыденного сознания. В особенности это касается таких механизмов работы сновидения, как конденсация и замещение, свойственных также логике мифа. Фрейд очень рано понял это фундаментальное сходство между мифологией и работой сна и именно поэтому широко использовал мифологические сюжеты для интерпретации снов своих пациентов. Этот впечатляющий опыт остался недооцененным и недостаточно освоенным российскими фольклористами и антропологами, главным образом из-за укоренившегося и сугубо неверного отношения к психоаналитическим методам исследования, доставшимся в наследство от ранней советской идеологии борьбы с "буржуазной наукой".

Исследователи культуры индейцев мохавс (Mohave – Kroeber 1925; Wallace 1947; Devereux 1956) отмечают, что знание мифов, а также песенных циклов и целительских ритуалов, связанных с мифологией, обретаются теми во сне. Совпадение песенных циклов, имеющих отношение к целительским ритуалам у разных шаманов этого народа, заставляет их самих все же объяснять это обучением, однако магическую силу данные ритуалы получают только тогда, когда их осваивают в сновидении. Задолго до оформления современного суггестивного подхода в обучении антропологи описали то, что получило наименование "обучение во снах" (Devereux 1957). Антропологи уже отмечали, что психоаналитический подход к интерпретации снов в такого рода культурах сталкивается с определенными трудностями, поскольку в тех традиционных обществах, где сновидениям уделяется особое внимание и разработаны специальные практики для вспоминания снов, рассказы о снах обычно бывают подробными и длинными и иногда вмещают целый песенный или мифологический цикл (Idem 1951).

В результате систематических сборов материалов по сновидениям у народов, уделявших им большое внимание, уже к концу 1940-х – началу 1950-х годов антропологам удалось собрать коллекции снов и их традиционных толкований, перенесенные впоследствии в компьютерные банки данных<sup>10</sup>. Так, Дороти Эгган в своем обзоре по исследованиям сновидений (Eggan 1949; ср. также: Devereux 1951; Laufer 1931; Tofflemier, Lutomala 1936; Roheim 1945, 1949; Wallace 1947) упоминает собственную коллекцию сновидений индейцев хопи северо-западной Аризоны (более 600), которую она начала собирать в 1939 г. Ее наблюдения оказались справедливыми для многих традицион-

ных культур. Например, сны в них обычно рассматриваются как значимые и важные события; плохой сон должен быть рассказан сразу по пробуждении, чтобы он не сбылся, а хороший следует запомнить вплоть до мельчайших деталей и сохранить в тайне и т.п. (Eggan 1949: 149). Некоторые исследователи не без оснований считали, что изоциренность культуры толкования сновидений в отдельных традиционных обществах сравнима с современными психоаналитическими теориями (Wallace 1958). Отдельного упоминания заслуживают работы австраловедов, уделивших внимание уникальному феномену аборигенной культуры – Времени сновидений (*Dreamtime*) и его связи с индивидуальными снами представителей различных языковых сообществ коренного населения этого континента (Stanner 1956; Pentony 1961; Petchkovsky, Cawte 1986; Wolfe 1991; Price-Williams, Gaines 1994).

В 1950–1960-е годы для создания более надежных типологий культур и "личностей в культурах" предпринимались попытки квантификации и кросскультурного количественного анализа мотивов и образности сновидений на основе использования разработанного в то время контент-анализа. Дж. Деверё в 1950-е годы развивал относительно новое тогда направление – этнопсихиатрию, которое вместе с предложенным им понятием патогенного сна (*pathogenic dream*) стало еще одним этапом антропологического исследования сновидений у народов мира (Devereux 1951). За этим последовали кросскультурный обзор исследований сновидений Роя Д'Андрате (D'Andrade 1961), их оценка с позиций теории измененных состояний сознания (Bourguignon 1972), разработка концепции сновидений как одного из механизмов разрешения конфликтов (Crapanzano 1975) и вдохновленные структурализмом попытки сравнения логики мифов с сюжетной логикой сновидений (Kuper 1979). В 1970-е – начале 1980-х годов из печати вышло несколько этнографических монографий о сновидениях у разных народов (O'Neill 1976; Devereux 1977; Kilborne 1981a), были осуществлены переиздания прошлых лет (Devereux 1969; Røheim 1979). Новым толчком междисциплинарному исследованию сновидений стало появление в 1981 г. специального журнала "Dreaming", объединившего исследователей сновидений из различных дисциплинарных традиций – антропологов, психологов, социологов и т.д. К анализу сновидений неоднократно обращались авторы известного журнала по психологической антропологии "Ethos" (Shweder, Levine 1975; Tuzin 1975; Watson, Watson-Franke 1977; Foster 1978; Johnson 1978; Gregor 1981; Herr 1981; Kilborne 1981b, 1981c; Levine 1981; Tedlock 1981b, 1992; Dombek 1994; Price-Williams, Gaines 1994 и др.), редколлегия которого подготовила в 1981 г. специальный выпуск по антропологии сновидений.

В этом же году Барбарой Тедлок и ее коллегами в рамках исследования сновидений была предпринята амбициозная попытка интеграции социальной антропологии с психоаналитической психологией (Tedlock 1981a). Участниками этого проекта стали главным образом антропологи с опытом полевой работы и интересом к психоанализу. Прежде несколькими авторами также предпринимались общие обзоры и составление антологий по антропологии сновидений (Kimmins 1920; Lincoln 1935; Woods 1947; Eggan 1949, 1952; D'Anrade 1961; Honigman 1961; Von Grunebaum, Callois 1967), однако они не охватывали всего поля исследований и были – в случае антологий – весьма неравными по качеству представляемых в них работ. Сборник работ под редакцией Тедлок выдержал три издания (последнее – в 1992 г.).

Антропологи и сегодня уделяют значительное внимание исследованию сновидений, о чем свидетельствуют многочисленные работы, появляющиеся на страницах ведущих антропологических изданий – журналов "American Anthropologist", "American Ethnologist", "Anthropology Today", "Cambridge Anthropology", "Ethnohistory", "Ethnology", "Journal of American Folklore", "Journal of Cross-Cultural Psychology", "Journal of the History of Ideas", "Journal of Social Psychology", "Man", "Oceania", "Southwestern Journal of Anthropology", "The Journal of Religious History" и др. Сны не утратили связи с чудесным и паранормальным не только в религиозном или массовом сознании. Стоит обратить внимание на то, как воспринимаются учеными рассказ о сне Менделеева (с приснив-

шейся ему периодической таблицей) или Ломоносова (случай с его отцом, потерявшимся на промысле и обнаруженном на одном из островов, который был опознан М. Ломоносовым во сне, куда и был затем направлен поисковый отряд поморов), чтобы понять, что и элитарным концепциям сновидения не чужда эзотерика. Из изложенного становится очевидным и оправданным интерес этнографа к сновидениям. В изучаемой культуре могут существовать связи между верованиями, ритуалами, мифологией и сновидениями, без уяснения которых ее описание останется неполным. В ней могут обнаруживаться и особые практики для вызывания сновидений или для вспоминания снов, поверья, связанные с конкретными мотивами сновидений, самобытные присмыслы для нейтрализации "плохих" снов и актуализации "хороших", особые жанры повествований о сновидениях, типологии их сюжетов и особые люди, наделенные даром (авторитетом) для их толкования.

Было бы неверным связывать традицию внимательного отношения к сновидениям исключительно с "традиционными" обществами и культурами либо с язычеством. Сновидение остается проводником магического, мистического и священного и в современных обществах и мировых религиях. Например, в современной православной культуре помимо традиции визионерства распространены поверья, связанные с обнаружением чудотворных икон и возведением посвящаемых им храмов: икона или изображаемый на ней святой снится верующему и указывает место ее обнаружения, затем ее находят, после чего там воздвигается храм в честь приснившегося святого, а сама икона оказывается чудотворной. Полевые материалы антропологов дают основания утверждать, что в разных культурах существуют не только различные классификации сновидений. Границы того явления, которое для простоты здесь обозначается одним термином – "сновидение", также оказываются разными. Например, у представителей различных конфессий с очевидностью различаются концептуальные границы между понятиями "видение" и "сновидение". Вероятно, и между другими классами или типами онсайрореальности каждая культура проводит свои границы.

В заключение я хотел бы поблагодарить всех, кто нашел время и откликнулся на приглашение опубликовать свои исследования о сновидениях в этом выпуске журнала. Мой краткий обзор оказался бы еще менее полным без щедрой поддержки книгами и статьями из личных библиотек, а также советов, полученных от моих коллег Алексея Елфимова, Елены Пивневой, Светланы Рыжаковой, Анны Сириной и Дмитрия Функа, а также без обсуждения частных сюжетов с Еленой Петровной Батьяновой. Очень надеюсь, что после публикации этой подборки российские антропологи станут уделять больше внимания всей проблематике, связанной со все еще полным тайн миром сновидений, которая лишь отчасти затронута в предлагаемых читателю статьях этого выпуска.

### Примечания

<sup>1</sup> Подробнее о традициях толкования сновидений на Древнем Востоке см.: *Oppenheim* 1956, 1967; *Kessels* 1969.

<sup>2</sup> Библийское сновидческое наследие весьма значительно. Жак Ле Гофф (*Ле Гофф* 2001) насчитывает в Ветхом Завете описания 43 снов, в то время как в Новом – их девять (включая явления и видения). Сульпиций Север в рассказе о снах-видениях святого Мартина использует термин *sonor*, заимствованный им из Вульгаты, где он означает "крепкий сон" (Быт. 2: 21 – Бог насылает на Адама сон на то время, пока вынимает из него ребро, чтобы создать Еву: "И навел Господь Бог на человека крепкий сон"). В Септуагинте исходное еврейское *tardema* передано на греческий как *экстаз*. Святой Иероним перевел его как сонор – чуткий сон. Тертуллиан в "Трактате о душе" трактует сонор как высшую форму сновидения – экстаз (*somnus cum ecstasi*); у Сульпиция Севера этот термин означает особую форму чуткого утреннего сна (*Covaj* 2002: 192–193; *Le Goff* 1985).

<sup>3</sup> Парадоксальный сон был открыт М. Жуве и его сотрудниками у кошек в 1959 г. (Национальный институт здоровья и медицинских исследований в Париже – INSERM). Парадоксальным он назван потому, что для этой фазы характерна интенсивная мозговая деятельность при полном расслаблении мышц, своего рода направленное внутрь активное бодрствование.

<sup>4</sup> Подробнее см.: <http://www.psychologies.ru>

<sup>5</sup> Выражение "работа сна", по-видимому, было заимствовано Фрейдом у Тертуллиана, написавшего в 210–213 гг. н.э. трактат о сновидениях, вошедший в качестве глав XLV–XLIX в его сочинения "О душе" и использовавшего выражение *negotia somnii* для обозначения сновидений.

<sup>6</sup> Предваря обсуждение такой темы, как антропология рекламы, запланированной в качестве специальной для одного из очередных номеров журнала, отмечу существование способных поразить неспециалиста параллелей и сходжений в содержании рекламных плакатов и роликов, с одной стороны, с символикой и образностью сновидений, с другой (об этом подробнее см.: Паккард 2001; Ухова 2001; Сельченко 2001).

<sup>7</sup> Уместно отметить, что антропологические исследования масс медиа активно осуществляются в рамках такой по сути антропологической дисциплины, которая институционализировалась в США как *cultural studies*, но которая по своему предмету весьма существенно отличается от российской культурологии.

<sup>8</sup> Эти представления сформулированы Б. Малиновским в гл. 4 его книги "Секс и подавление в обществе дикарей" (1927), озаглавленной "Сны и поступки". В своей более поздней работе "Сексуальная жизнь дикарей в Северной Меланезии" (1929) он возвращается к теме сновидений, посвящая их описанию и анализу главу "Эротические сны и фантазии" (русский перевод: Малиновский 2004: 727–762).

<sup>9</sup> Эта практика – *инкубация* – была известна и в Древней Греции, где ищущий совета богов удалялся в храм и проводил там ночь, ожидая, что во сне ему явится божество. По сию пору туристы в Дельфах, нарушая официальный запрет, проникают тайком за изгородь в ту расщелину, где когда-то, по преданию, пророчествовали пифии, и проводят ночь на камнях в надежде увидеть во сне свою судьбу.

<sup>10</sup> См. коллекции сновидений на сайтах Ассоциации по исследованию сновидений (<http://www.asdreams.org>; <http://www.dreamgate.com/>) и др.

### Литература

- Абрахам 1998 – Абрахам К. Сновидение и миф / Пер. с нем. М. Кадиша // Между Эдипом и Озирисом. Становление психоаналитической концепции мифа. Москва; Львов, 1998.
- Артемидор 1999 – Артемидор. Сочинения. СПб.: Кристалл, 1999. 448 с.
- Балов 1891 – Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях: Из этнографических наблюдений, собранных в Ярославской губернии // Живая старина. 1891. Вып. 4.
- Воронин 1979 – Воронин А. Физиология высшей нервной деятельности. М.: Высшая школа, 1979.
- Дерунов 1898 – Дерунов С. Материалы для народного снотолкователя. III. (Ярославской губернии) // Этнограф. обозрение. 1898. № 1.
- Жуве 2000 – Жуве М. Замок снов. СПб.: Амфора, 2000.
- Крипнер, Диллард 1997 – Крипнер С., Диллард Д. Сновидения и творческий подход к решению проблем / Пер. с англ. В. Рогова. М., 1997.
- Ле Гофф 2001 – Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М.: Прогресс, 2001. 440 с.
- Ляцкий 1898 – Ляцкий Е. Материалы для народного снотолкователя. II. (Минской губернии) // Этнограф. обозрение. 1898. № 1.
- Мазин, Пеннерштейн 2005 – Мазин В., Пеннерштейн П. Толкование сновидений. М.: Новое литературное обозрение, 2005. 712 с.
- Малиновский 2004 – Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. М.: РОССПЭН, 2004. 958 с.
- Малкольм 1993 – Малкольм Н. Состояние сна. М.: Прогресс, 1993. 175 с.
- Молданова 2001 – Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд. Томского ун-та, 2001. 353 стр.
- Никифоровский 1898 – Никифоровский Н.Я. Материалы для народного снотолкователя. I. (Витебской губернии) // Этнограф. обозрение. 1898. № 1.
- Паккард 2001 – Паккард В. Психоанализ в рекламе // Психология и психоанализ в рекламе: Личностно-ориентированный подход. Самара: Бахрах-М, 2001. С. 415–443.
- Панченко 2002 – Панченко А.А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002. С. 9–25.
- Романов 1889 – Романов Е.Р. Опыт белорусского народного снотолкователя // Этнограф. обозрение. 1889. № 3.

- Руднев* 1993 – *Руднев В.П.* Сновидение и реальность // Малкольм Н. Состояние сна. М.: Прогресс, 1993. С. 7–26.
- СВНК* 2002 – Сны и видения в народной культуре. М.: РГГУ, 2002. 382 с.
- Сельченко* 2001 – *Сельченко К.В.* Архетипы коллективного бессознательного // Психология и психоанализ... С. 699–726.
- Соваж* 2002 – *Соваж К.* Экзегетика снов. Европейские хроники сновидений. М.: ЭКСМО, 2002. 463 с.
- СТС* 1999 – Современная теория сновидений. М., 1999.
- ССО* 1993 – Сон – семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. М., 1993.
- ИС* 1993 – Искусство и сновидение: открытие подлинной реальности. Milano: Edizione Gabriele Mazzotto, 1993. 159 с.
- Ухова* 2001 – *Ухова Е.* Реклама и архетипы // Психология и психоанализ... С. 481–483.
- Юнг* 1994 – *Юнг К.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.
- Alexandrian* 1978 – *Alexandrian S.* Le rêve et le surrealisme. P., 1978.
- Beresford-Stooke* 1928 – *Beresford-Stooke G.* Akamba Ceremonies Connected with Dreams // *Man*. 1928. Vol. 28. Oct. P. 176–177.
- Bourguignon* 1972 – *Bourguignon E.E.* Dreams and altered states of consciousness in anthropological research // *Psychological anthropology*. Cambridge, MA. 1972. P. 403–434.
- Callois* 1956 – *Callois R.* L'incertitude qui vient des rêves. P., 1956.
- Callois* 1965 – *Callois R.* Au cœur du fantastique. P., 1965.
- Crapanzano* 1975 – *Crapanzano V.* Saints, Jnun and Dreams // *Psychiatry*. 1975. Vol. 38. P. 145–159.
- D'Andrade* 1961 – *D'Andrade R.G.* Anthropological Studies of Dreams // *Psychological Anthropology* / Ed. F.L.K. Hsu. Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1961. P. 296–332.
- Devereux* 1951 – *Devereux G.* Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian. N.Y.: International Univ. Press, 1951.
- Devereux* 1956 – *Devereux G.* Mohave Dreams of Omen and Power // *Tomorrow*. 1956. Vol. 4. № 3. P. 17–24.
- Devereux* 1957 – *Devereux G.* Dream Learning and Individual Ritual Differences in Mohave Shamanism // *American Anthropologist*. (New Ser.). 1957. Vol. 59. № 6. P. 1036–1045.
- Devereux* 1969 – *Devereux G.* Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian. N.Y.: Univ. Press, 1969 (2nd ed.).
- Devereux* 1977 – *Devereux G.* Dreams and Greek Tragedy. Oxford: Basil Blackwell, 1977.
- Eggan* 1949 – *Eggan D.* The Significance of Dreams for Anthropological Research // *American Anthropologist*. 1949. Vol. 51. P. 177–198.
- Dombeck* 1994 – *Dombeck M.-T.B.* The Telling and Interpretation of Psychic Dreams: The Interpreted/Interrupting Self // *Ethos*. 1994. Vol. 22. № 4. P. 439–459.
- Eggan* 1952 – *Eggan D.* The Manifest Content of Dreams: A Challenge to Social Science // *American Anthropologist*. (New Ser.) 1952. Vol. 54. № 4. P. 469–485.
- Foster* 1978 – *Foster G.* Dreams, Character, and Cognitive Orientation in Tzintzuntzan // *Ethos*. 1978. Vol. 1. P. 106–121.
- Gregor* 1981 – *Gregor T.* A Content Analysis of Mehinaku Dreams // *Ethos*. 1981. Vol. 9. № 4. P. 353–390.
- Herr* 1981 – *Herr B.* The Expressive Character of Fijian Dream and Nightmare Experiences // *Ethos*. 1981. Vol. 9. № 4. P. 331–352.
- Hodes* 1989 – *Hodes M.* Dreams Reconsidered // *Anthropology Today*. 1989. Vol. 5. № 6. P. 6–8.
- Honigman* 1961 – *Honigman J.J.* The Interpretation of Dreams in Anthropological Fieldwork: A Case Study // Ed. B. Kaplan. Studying Personality Cross-Culturally. Evanston, Ill.: Row, Petersen, 1961.
- Johnson* 1978 – *Johnson K.E.* Modernity and Dream Content: A Ugandan Example // *Ethos* 1978. Vol. 6. P. 212–220.
- Kaivola-Bregenhøj* 1993 – *Kaivola-Bregenhøj A.* Dreams As Folklore // *Fabula*. 1993. Bd. 34. Hf. 3/4.
- Kessels* 1969 – *Kessels A.H.M.* Ancient Systems of Dream-Classification // *Mnemosyne*. 1969. Vol. XXII. P. 389–424.
- Kilborne* 1981a – *Kilborne B.* Interpretations du Rêve au Maroc. Claix: La Pensée Sauvage. 1978.
- Kilborne* 1981b – *Kilborne B.* Pattern, Structure, and Style in Anthropological Studies of Dreams // *Ethos*. 1981. Vol. 9. № 2. P. 165–185.
- Kilborne* 1981c – *Kilborne B.* Moroccan Dream Interpretation and Culturally Constituted Defense Mechanisms // *Ethos*. 1981. Vol. 9. № 4. P. 294–312.

- Kimmins* 1920 – *Kimmins Ch.* Children's Dreams. L.: Longman's and Green, 1920.
- Kroeber* 1925 – *Kroeber A.L.* Yearbook of the Indians of California S.I., 1925 (Bureau of American Ethnology, Bulletin № 78).
- Kuper* 1979 – *Kuper A.* The Structure of Dreams // *Man*. 1979. Vol. 14. P. 645–662.
- Laufer* 1931 – *Laufer B.* Inspirational Dreams in Eastern Asia // *Journal of American Folklore*. 1931. Vol. 44. P. 208–216.
- Le Goff* 1985 – *Le Goff J.* Le christianisme et les rêves. Rome, 1985.
- Levine* 1981 – *Levine S.* Dreams of the Informant about the Researcher: Some Difficulties Inherent in the Research Relationships // *Ethos*. 1981. Vol. 9. № 4. P. 276–293.
- Lincoln* 1935 – *Lincoln J.S.* The Dream in Primitive Cultures. L.: Cresset Press, 1935 (2<sup>nd</sup> ed. Baltimore, 1970).
- Niebrzigowska* 1996 – *Niebrzigowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- O'Neill* 1976 – *O'Neill C.W.* Dreams, Culture and the Individual. San Francisco, 1976.
- Oppenheim* 1956 – *Oppenheim A.L.* The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East // *American Philosophical Society Transactions*. 1956. Vol. 46. P. 178–373.
- Oppenheim* 1967 – *Oppenheim A.L.* Mantic Dreams in the Ancient Near East / Eds. G.E. Von Grunebaum, R. Caillois // *The Dream and Human Societies*. Berkeley: Univ. of California Press, 1967. P. 341–350.
- Pentony* 1961 – *Pentony B.* Dreams and Dream Beliefs in N.W. Arnhem Land // *Oceania*. 1961. Vol. 32. P. 144–149.
- Petchkovsky, Cawte* 1986 – *Petchkovsky L., Cawte E.* The Dreams of the Yolngu Aborigines of Australia // *Journal of Analytical Psychology*. 1986. Vol. 31. P. 357–375.
- Price-Williams, Gaines* 1994 – *Price-Williams D., Gaines R.* The Dreamtime and Dreams of Northern Australian Aboriginal Artists // *Ethos*. 1994. Vol. 22. № 3. P. 373–388.
- Rivers* 1918 – *Rivers W.H.R.* Dreams in Primitive Cultures. Manchester, 1918 (Bullfohn Ryland's Library. Vol. 4. P. 3–28).
- Rivers* 1923 – *Rivers W.H.R.* Conflict and Dream. N.Y.: Harcourt, Brace; Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1923.
- Röheim* 1945 – *Röheim G.* The Eternal Ones of the Dream. N.Y.: International Univ. Press, 1945.
- Röheim* 1949 – *Röheim G.* Technique of Dream Analysis and Field Work in Anthropology // *Psychoanalytic Quarterly*. 1949. Vol. 18. P. 471–479.
- Röheim* 1979 – *Röheim G.* The Gates of the Dream. N.Y.: International Univ. Press, Inc., 1979.
- Segal* 1991 – *Segal H.* Dream, Fantasy and Art. L., 1991.
- Shweder, Levine* 1975 – *Shweder R.A., Levine R.A.* Dream Concepts of Hausa Children: A Critique of the "Doctrine of Invariant Sequence" in Cognitive Development // *Ethos*. 1975. Vol. 3. № 2. P. 209–230.
- Stanner* 1956 – *Stanner W.E.H.* The Dreaming, an Australian World View / Ed. T.A.G. Hungerford // *Australian Signpost*. Melbourne, 1956.
- Tedlock* 1981a – *Tedlock B.* (ed.). *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981 (3rd ed. 1992).
- Tedlock* 1981b – *Tedlock B.* Quiche Maya Dream Interpretation // *Ethos*. 1981. Vol. 9. № 4. P. 313–330.
- Tedlock* 1992 – *Tedlock B.* The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival // *Ethos*. 1992. Vol. 20. № 4. P. 453–476.
- Tuzin* 1975 – *Tuzin D.* The Breath of a Ghost: Dreams and the Fear of the Dead // *Ethos*. 1975. Vol. 3. № 4. P. 555–578.
- Watson, Watson-Franke* 1977 – *Watson L.C., Watson-Franke M.-B.* Spirits, Dreams, and the Resolution of Conflict among Urban Guajiro Women // *Ethos*. 1977. Vol. 5. № 4. P. 388–408.
- Tofflemier, Luomala* 1936 – *Tofflemier G., Luomala K.* Dreams and Dream Interpretations of the Diegueño Indians of Southern California // *Psychoanalytic Quarterly*. 1936. Vol. 2. P. 195–225.
- Von Grunebaum, Caillois* 1967 – *Von Grunebaum G.E., Caillois R.* (eds.) *The Dream and Human Societies*. Berkeley: Univ. of California Press, 1967.
- Wolfe* 1991 – *Wolfe P.* On Being Woken Up: The Dreamtime in Anthropology and in Australian Settler Culture // *Comparative Studies in Society and History*. 1991. Vol. 33. № 2. P. 197–224.
- Wallace* 1947 – *Wallace W.J.* The Dream in Mohave Life // *Journal of American Folklore*. 1947. Vol. 60. P. 252–258.
- Wallace* 1958 – *Wallace A.F.C.* Dreams and the Wishes of the Soul: A Type of Psychoanalytic Theory among the Seventeenth Century Iroquois // *American Anthropologist* 1958. Vol. 60. P. 234–248.
- Woods* 1947 – *Woods R.L.* (ed.). *The World of Dreams*. N.Y.: Random House, 1947.