



ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

**Факультет антропологии**

**Антропология  
Фольклористика  
Социолингвистика**

Конференция молодых ученых

**СБОРНИК ТЕЗИСОВ**

Санкт-Петербург  
16–18 марта 2023

## Оглавление

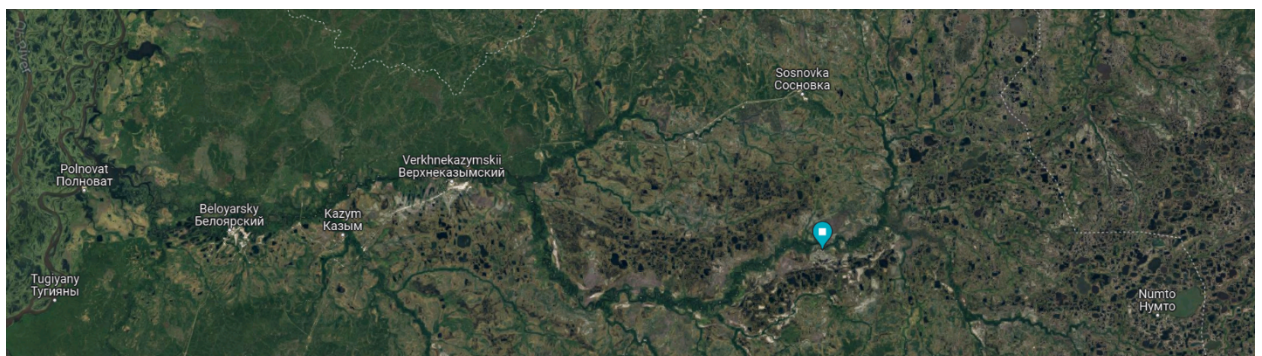
<b>Аристова Мария.</b> Языковой сдвиг в сообществе казымских хантов (на материале полевого исследования).....	4
<b>Гарапач Матвей, Трусова Ольга, Шурупова Полина, Пономарев Михаил.</b> Адаптация к городскому пространству вынужденно переехавших: привычка, дом, портал.....	8
<b>Гречухина Варвара.</b> От логики заботы к логике выбора и обратно: <i>сопровождение</i> пациентов в поле взрослой онкогематологии.....	11
<b>Дудников Павел.</b> Специфика «эмоциональных состояний» пациента в практике китайского позднеимперского врача (по материалам сборника «Сюй мин и лэй ань»).....	14
<b>Елагина Анна.</b> Диалектное членение карельского в языковом ландшафте Карелии: отражение и/или конструирование?.....	18
<b>Ерохов Никита.</b> «Торжество католицизма и польской национальности над православием и русским народом». Этническое фреймирование религиозности в Северо-Западном крае в начале XX века.....	21
<b>Завьялова Анастасия.</b> Советские иконы и семиотические идеологии: постсоветская судьба религиозных артефактов атеистической эпохи.....	24
<b>Закревская Екатерина.</b> Фольклорные нарративы и клише в устных рассказах о Великой Отечественной войне и Холокосте: соотношение с реальностью и язык описания.....	28
<b>Земляная Александра.</b> Понятие тишины/шума в звуковом сообществе соседей по съемной квартире .....	31
<b>Иванова Елена.</b> Практики и смыслы симуляции болезни у российских школьников 2010-х: взросление, вина и тактики.....	34
<b>Киняева Анастасия.</b> <i>Каввали</i> : между ритуальной и популярной музыкой.....	36
<b>Колычева Екатерина.</b> «Если матушка соизволит – она вернется»: перемещение иконы как медиум.....	39
<b>Крапивин Илья.</b> Косметологическая хиджама: между религией и бьюти-процедурой.....	43
<b>Кузнецова Алиса.</b> Восприятие «творчества» пациентов психиатрических больниц СССР в 1920-е.....	47
<b>Куличкова Алина.</b> <i>Я хочу лечить человека, а не его органы</i> : выбор профессионального пути специалистами «альтернативной» медицины.....	51
<b>Куприянова Арина.</b> Участники Цветаевских костров: групповая идентичность.....	55
<b>Лярская Мария.</b> Старое неравенство или новая вежливость: аргументы за и против обращения «на вы», приводимые в шведоязычном интернет-пространстве.....	60
<b>Майчак Екатерина.</b> Пятнадцать жен-мироносиц: новые данные о религиозных предпочтениях христоверов.....	62
<b>Макарова Вера.</b> Медикализация родственных отношений в сообществе «Семейные группы Ал-Анон».....	66

<b>Маклаков Михаил.</b> «Чистота души – с чистоты природы»: аргументы научного сообщества в охране озера Байкал.....	70
<b>Малиновский Илья.</b> Гадание на картах Таро как сенсуальная форма: семиотические идеологии и религиозные режимы.....	74
<b>Матвеева Екатерина.</b> Телесно-психическое единство на примере «белой трости» незрячих и слабовидящих: от символа к рабочей технологии.....	78
<b>Мордасов Матвей, Смирнова Анастасия.</b> Местные и пришлые: идентичности в сообществах Центральной Камчатки.....	81
<b>Парамонова Анастасия.</b> Цифровая исповедь как обряд перехода горожан в глубинку.....	84
<b>Пятаев Руслан.</b> Механизмы формирования и трансляции памяти о прошлом в исторических песнях.....	89
<b>Сулейменов Андрей.</b> Материальное измерение полигонных ролевых игр.....	92
<b>Чепурнова Анна.</b> «Ну его с флагом провожали...»: флаг как атрибут советского похоронного обряда.....	95
<b>Эсенова Анна.</b> Лексика и фразеология современных конфликтов.....	97

## ЯЗЫКОВОЙ СДВИГ В СООБЩЕСТВЕ КАЗЫМСКИХ ХАНТОВ (НА МАТЕРИАЛЕ ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Казымские ханты – ханты, живущие в Белоярском районе Ханты-Мансийского автономного округа (ХМАО) в районе реки Казым. Казымские ханты говорят на казымском диалекте хантыйского языка. Хантыйский язык (обско-угорская группа, уральская семья, около 9 тысяч носителей в ХМАО и ЯНАО) подразделяется на три группы невзаимопонятных диалектов, казымский относится к северной группе. Из-за того, что в переписях и опросных листах диалект хантыйского языка не уточняется, с помощью доступных количественных данных оценить скорость и причины языкового сдвига с хантыйского на русский язык именно для казымского диалекта не представляется возможным. Цель этого доклада – показать, какие факторы, помогающие и мешающие языковому сдвигу, характерны для казымских хантов.

Работа основана на данных, собранных в ходе лингвистических экспедиций МГУ и НИУ ВШЭ по изучению хантыйского языка. Экспедиции проходили в апреле и августе 2022 года в сельском поселении Казым (село Казым, деревни Юильск и Нумто) Белоярского района ХМАО (см. рис. 1). При сборе данных использовались социолингвистические качественные методы: наблюдение и полуструктурированные интервью о языковой биографии респондента, сферах использования языков и отношении к хантыйскому языку. Всего было взято 47 интервью, по большей части с казымскими хантами, но в рассмотрение также были включено отношение к хантыйскому языку со стороны представителей других национальностей, как коренных, так и некоренных.



*Рис. 1. Карта поселений, расположенных на реке Казым (maps.google.com). Синей точкой отмечена деревня Юильск, белой пунктирной линией – граница с ЯНАО.*

Активный контакт с русским языком в районе Казыма начинается в 1930-х годах, когда была основана Казымская культбаза. На ней были учреждены фельдшерский пункт и школа-интернат. В интернат свозили детей со всего района. Первые ученики казымского интерната почти не говорили по-русски, и учителям приходилось учить хантыйский (Шевелева 2019). Русский язык при этом ощущался (и ощущается) как престижный язык. Так, одна из респонденток, рассказывая о своих предках, сказала: «Они все по-русски говорили, не было таких отсталых» (ж, 1969 г.р.).

Спустя 10–20 лет ученикам интерната стали запрещать говорить на родном языке, а обучение чтению и письму на хантыйском языке велось только в нулевом классе для тех, кто совсем не знал русского языка. В поколении большинства моих респондентов общение между братьями и сестрами в семье велось на русском, а с родителями – как правило, на хантыйском. Те же респонденты, вырастая, часто общаются со своими детьми по-русски.

Пожилые носители, рожденные до повсеместного распространения русского языка, постепенно умирают – их старшие внуки еще могут понимать на хантыйском простые фразы и иногда даже говорить, но младшие дети в той же семье, не заставшие бабушек и дедушек, хантыйский язык уже не получают:

*Инф.: Детям восемнадцать, шестнадцать, одиннадцать и восемь.*

*Иssl.: И они все по-хантыйски понимают?*

*Инф.: Нет, вот старшие хорошо понимают... <...> Потому что, наверно, еще бабушка с дедушкой были. (ж, 1980 г.р.)*

При этом на данный момент казымский диалект не преподается в школе в качестве общеобразовательного предмета, только в виде факультатива. На уровень преподавания на таких факультативах жалуются как ученики, так и сами преподаватели:

*Иssl.: А в школе вы учили хантыйский?*

*Инф.: Да... Только я от него отказался... Да, потому что мы **ничего** не делали.*

*Иssl.: В смысле, а что происходило?*

*Инф.: Учитель просто давал задания одни и те же каждый урок. И всё. (м, 2002 г.р.)*

*Инф.: Факультатив — это один час, там толку, так скажу, никакого.*

*Иssl.: А кто ходит на факультатив?*

*Инф.: Все дети, которые у нас в школе, ходят, все, кто ханты. Но это один час, толку никакого. (ж, 1965 г.р.)*

Таким образом, хантыйский язык практически не используется ни в семейном общении с детьми, ни в школах – соответственно, не передается детям.

Еще одним ключевым фактором языкового сдвига, также влияющим на передачу языка детям, являются смешанные браки: раньше смешанные браки были возможны только между хантами и лесными ненцами, живущими в районе о. Нумто, однако теперь браков между хантами и представителями других народностей становится всё больше. Это связано как с современными потоками миграции в северные регионы, так и с национализацией оленьих стад в 1950-е годы и образованием смешанных бригад, в которых вместе работали коми-зыряне, ханты и ненцы.

*Инф.: <...>Почему с сыном так произошло? Потому что... Это, кстати, не только у меня, в те нулевые годы вот, получается, у нас же был межнациональный брак. Мы говорили на русском, то есть сын не знает языка своего отца-*

*Иssl.: У вас русский муж?*

*Инф.: Нет, он был узбек, а я - ханты. <...> И в итоге сын не знает ни узбекского языка, ни хантыйского языка. <...> И мы говорили на русском языке. <...> А у многих такая ситуация. У кого-то муж татарин, ещё там... Ну, белорусы и так далее, разные национальности. (ж, 1976 г.р.)*

Важным фактором также является урбанизация: жители деревень и стойбищ переезжают в Казым или в райцентр, г. Белоярский. Так, на данный момент только около 100 человек живет в

Юильске и примерно столько же – в Нумто, а деревня Помут, где ранее жило несколько десятков человек, обезлюдела практически полностью. Этому поспособствовало закрытие начальных школ в д. Юильск и д. Нумто: в некоторых случаях родители предпочитают переехать в Казым вместе с детьми, а не отдавать их в интернат.

Кроме того, условия жизни в деревнях сейчас очень тяжелы. Начнем с того, что добраться до Юильска и Нумто можно либо на снегоходе зимой, либо по реке Казым, которая часто мельчает во время засух, либо на 15-местном вертолете, вылетающем из Белоярского раз в неделю. Продукты в магазин завозят раз в две недели на том же вертолете. В Юильске интернет-связь работает с перебоями – в Нумто со связью лучше, поскольку связь обеспечивается газодобывающей компанией. В связи с этими ограничениями молодые люди предпочитают уезжать в Казым или в Белоярский, приезжая в деревню только летом, когда в лесу много ягод.

*<...>Даже вот братана прошлым летом видел – я, говорит, в лес еду, со мной младший сын ехать не хочет. Я говорю, как? <...> Папа, говорит, компьютер возьмем, тогда поеду. (м, 1967 г.р.).*

В отличие от сургутских хантов, традиционный образ жизни (охота, рыболовство, оседлое оленеводство) не так распространен среди казымских хантов: как правило, этим занимаются взрослые мужчины, у меня есть информация только о двух-трех семьях, живущих на стойбищах вместе с детьми. В этих же семьях, по словам моих респондентов, дети достаточно хорошо знают хантыйский язык, в отличие от детей, живущих в деревнях. Мужчины отмечают, что женщин все меньше привлекает перспектива жить на стойбище в роли чумработницы:

*Тяжело – они с утра на работу ушли, ты одна в чуме. Тебе только дела свои сделать по хозяйству – и всё. И сидишь, ждешь, пока они приедут. Скучно. <...> И уезжают с детьми в поселок. Жена в поселке, муж в чуме. (м, 1967 г.р.)*

Такую непопулярность традиционного образа жизни в сравнении с сургутскими хантами можно связать с тем, что в Сургутском и Нижневартовском районе идет активная нефте- и газодобыча, так что компании вынуждены давать определенные привилегии коренному населению, на чьей территории ведется добыча (Dudeck 2015: 37–38). Напротив, в Белоярском районе гораздо меньше крупных месторождений полезных ископаемых – соответственно, вопрос возмещения ущерба коренному населению стоит не так остро, и выгод от сохранения традиционного образа жизни меньше.

Тем не менее, языковой сдвиг происходит в сообществе казымских хантов не так сильно, как в других сообществах коренных малочисленных народов Севера. Это связано с несколькими факторами.

Во-первых, среди хантыйской интеллигенции, живущей в Ханты-Мансийске и работающей в Обско-угорском институте, в основном носители казымского диалекта. Например, фольклорный центр ОУИПИИР состоит из 10 человек, из которых семеро – носители казымского диалекта. Кроме того, в газете на хантыйском языке «Ханты ясаң», которая распространяется на всей территории ХМАО, статьи и новости пишутся и переводятся, как правило, на казымском диалекте.

Во-вторых, именно казымские ханты Т. А. Молданов и А. А. Ерныхов активно работают над сохранением обряда медвежьих игрищ, традиционного для хантов. В ходе этого обряда, проводившегося после добычи медведя на охоте, зрителям представляются песни и сценки, в

которых большую роль играет импровизация – а значит, необходимо достаточно хорошо знать язык (Сажаева 2007: 50)

В-третьих, в Казыме работает Этнографический музей-парк, где проводятся экскурсии, мастер-классы и другие мероприятия, включающие в себя и элементы хантыйского языка. Кроме того, сотрудники музея организуют детские этнокультурные летние смены на детском стойбище «Нумсанг ёх», на которых также стараются использовать в общении с детьми хантыйский язык.

Подводя итог, можно предположить, что некоторые факторы, которые наблюдаются в Казыме, по-видимому, верны для любого диалекта: это престижность русского языка, урбанизация, большое количество мигрантов в ХМАО, интернаты.

Однако некоторые факторы, которые были выделены в ходе этой работы, как мне кажется, в большей степени характерны именно для Казыма: отсутствие поддержки традиционного образа жизни, большое количество смешанных браков, недостаток общеобразовательного курса по хантыйскому языку. Противодействие языковому сдвигу оказывают в основном ученые и отдельные активисты, занимающиеся сохранением традиционной культуры.

## **Библиография**

1. Сажаева И. Ю. Культ медведя в традиционной культуре ханты и манси // Кондо-Сосьвинское Приобье: территория поиска: сборник по материалам краеведческих чтений / сост. Е. Надымова; ред. Н. Шабалина. Советский, 2007: 25–84.
2. Шевелева М. М. Из истории Казымской школы. URL: <http://xn----dtbdzdfqbczhet1kob.xn--p1ai/2019/04/13/iz-istorii-kazymskoj-shkoly/> (дата обращения: 30.01.2023)
3. Dudeck S. Khanty Subsistence in a Changing Environment – Reindeer Herding and Indigenous Survival Strategies in Western Siberia // Proceedings of the 29th International Abashiri Symposium (2015): 33–40.

**Матвей Гаранач**  
*Российская академия народного хозяйства и государственной службы (Москва)*  
*Институт общественных наук, бакалавриат, 2 курс*  
*helgatruth@gmail.com*  
**Полина Шурупова**  
**Михаил Пономарев**  
**Ольга Трусова**

## АДАПТАЦИЯ К ГОРОДСКОМУ ПРОСТРАНСТВУ НОВЫХ МИГРАНТОВ: ПРИВЫЧКА, ДОМ, ПОРТАЛ (НА ПРИМЕРЕ УЕХАВШИХ ИЗ РОССИИ В СТАМБУЛ ПОСЛЕ НАЧАЛА СВО ИЛИ МОБИЛИЗАЦИИ)

### ***Контекст и другая относительно формальная информация***

После объявления в России частичной мобилизации (сентябрь 2022 года) сформировалось несколько направлений миграции россиян, решивших покинуть страну в связи с различными обстоятельствами, продиктованными геополитическим контекстом. В данном исследовании будет рассмотрена группа эмигрантов, оказавшихся в Стамбуле на момент ноября 2022 года, точнее – процесс их адаптации к новому городскому контексту/пространству.

Выборку преимущественно составляют люди от 20 до 25 лет, приехавшие из больших городов (всего 14 человек; 11 из Санкт-Петербурга; 2 из Москвы; 1 из Казани). Примерно половина (экс-)петербургских информантов в прошлом пережили внутреннюю миграцию из меньших городов (Пермь, Саратов, Комсомольск-на-Амуре, Владивосток). Гендер респондентов преимущественно мужской (5 респонденток и 10 респондентов). При этом изначально мы ожидали больший перекосяк в количестве информантов-мужчин, связанный с большей степенью прямого влияния на них частичной мобилизации.

Основными методами сбора данных были проведение слабо структурированных глубинных интервью, ментальное картографирование, включенное наблюдение и ведение антропологического дневника. Работа в поле проводилась в ноябре-декабре 2022 года.

Само пространство Стамбула играет для исследования большую роль, так как во многом определяет практики информантов. Поэтому опишем некоторые его характеристики, отмеченные респондентами как важные. Стамбул – мегаполис, состоящий из двух частей – европейской и азиатской (10 информантов проживают в азиатской, 4 – в европейской части). Подчеркиваются культурные отличия, выражающиеся в городском пространстве – часто они связываются с «восточностью» Стамбула (*ислам; шум, грязь, большое количество людей; открытость/дружелюбность людей*). Кроме того, незадолго до начала исследования в Стамбуле произошла серия терактов на одной из центральных улиц, для многих информантов также ставшая важной характеристикой городского пространства.



## **Наблюдения**

### **1. Вынужденность**

Важной характеристикой миграции для респондентов оказывается ее «вынужденность». С одной стороны, она отсылает к «*вынужденности*» покинуть Россию, продиктованной отсутствием на ее территории политической (и вытекающей из нее физической) безопасности» (ПМА)<sup>1</sup>. С другой – к "вынужденности" переезда именно в Стамбул.

### **2. Практики**

Среди практик информантов нас интересовали те, которые они использовали для адаптации (здесь понимаемой как восстановление разрушенной повседневности). При этом уместным кажется говорить не о возникновении новых практик или исчезновении старых, а о трансформации старых и их изменении в контексте нового пространства.

Новое пространство здесь — заведомо стрессовая среда, взаимодействие с которой информантами трактуется не как необходимое, а как бессмысленное/необязательное. В такой ситуации «*необходимую необходимость*», наделяющую пространство и действие в нём смыслом, обеспечивают практики, которые направлены на удовлетворение основных потребностей информантов (как лежащих вне сферы их воли/желания).

#### **2.1. Осознанное выстраивание рутины/быта**

Так или иначе, все респонденты отмечают необходимость введения в свои жизни регулярности, рутины – для поддержания ментального здоровья; для того, чтобы не переставать заниматься деятельностью; как «жизнеутверждающую практику». Регулярность позволяет справиться с ощущением хаоса, выбитой из-под ног почвы, создает впечатление контроля над жизненной ситуацией. Отдельным примером здесь может служить практика заведения расписания, к которой обращалась часть респондентов.

#### **2.2. Практики, связанные с едой**

Во многом поиск пищи становятся первым шагом, через который незнакомое и непривычное пространство постепенно становится знакомым и менее дискомфортным. Человек выходит в город за едой, потому что иначе не может – и в итоге обретает знакомые места и знакомых людей в этих местах, которые делают его взаимодействие с пространством и обществом легитимным. Добавив к этому повторяемость, обитатель не-города получает скелет своей повседневности.

#### **2.3. Создание физического домашнего пространства**

Данная практика состоит из двух частей — поиска дома и его обустройства. Поиск в связи с его сложностью связывается информантами с негативными эмоциями. Все наши респонденты снимают квартиры совместно с партнером/друзьями, и многие отмечают вытекающую нехватку личного пространства, из которой вырастают точечные практики адаптации к домашнему пространству.

Обустройство дома окрашено более позитивно — именно с физическим наполнением своей квартиры некоторые респонденты ассоциируют «свой Стамбул», подчеркивая, что всё остальное, что они называют в городе «своим» — лишь игра.

---

<sup>1</sup> Может не совпадать с мнением авторов статьи, так как является фиксированием восприятия респондентов.

## 2.4. Поддержание физической безопасности

Изначально Стамбул виделся информантами как «безопасное пространство» (на контрасте с российским), однако оказался скорее «по-другому опасным». «Опасность» в случае Стамбула отсылает не к геополитическим обстоятельствам, а к физическим, социальным и даже геологическим.

Реагируя на опасность окружающего пространства, информанты прибегают к ряду практик, направленных на восстановление безопасности — изменяют маршруты, используют наушники и т. д.

## 2.5. Выбор «своих мест»

Большинство информантов говорят о сформировавшихся списках мест, к которым они могут отсылать как к «своим». Такие места характеризуются как безопасные, комфортные, знакомые. Такие места респонденты посещают регулярно, иногда заводя в них новые знакомства.

Подвидом «своих мест» мы считаем «порталы» — т. е. места де-локализации информантов, в которых они «переносятся» в точки другого города. В «порталах» размытое ощущение присутствия провоцирует информантов на изменение поведения за счет экстраполяции характеристик «старого» пространства на «новое» и их приравнивания на основе частичного, субъективного сходства.

### *Не-город и выводы*

Анализ отмеченных практик мы проводим, опираясь на концепцию «не-места» (Augé 1995). Стамбул для информантов – не-место («не-город»). Его центральная характеристика — транзитность; кроме того, он — мегаполис, в котором «на тебя всем все равно» и в котором возможна алиенация.

Внутри не-города все места оказываются транзитными (так как любая регулярность, создаваемая в них, рассматривается информантами как временная) – и в этом смысле тоже могут быть интерпретированы как не-места. С ними у информантов выстраивается специфическая связь, основанная на возможности соотнести стамбульское не-место с ранее знакомым местом\не-местом. Например, нахождение в не-местах может окрашиваться «иллюзией места», когда информант связывает точку в Стамбуле с точкой из родного города, перенося на нее отдельные позитивные/негативные ассоциации. Радикальная версия таких точек – «порталы», в которых информанты де-локализуются, ощущая себя как находящихся в другом «месте».

При этом иногда может происходить переход не-мест в места: предположительно универсальные пространства оказываются культурно окрашенными и провоцируют у респондентов негативное отношение.

Наиболее ярко выраженная локальность оказывается у точек еды, которые с одной стороны отражают культурный контекст Стамбула, а с другой — предлагают новым мигрантам причину для нахождения в городском пространстве и вытекающую из нее возможность социализации.

## Библиография

Augé M. Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity: From places to non-places. Verso, 1995.

## ОТ ЛОГИКИ ЗАБОТЫ К ЛОГИКЕ ВЫБОРА И ОБРАТНО: СОПРОВОЖДЕНИЕ ПАЦИЕНТОВ В ПОЛЕ ВЗРОСЛОЙ ОНКОГЕМАТОЛОГИИ

Основной теоретической предпосылкой исследования и потенциального доклада выступает предложенная Аннмари Мол (2008) концепция двух логик, противопоставляемых друг другу: *логики выбора* и *логики заботы*, которую она подробно описывает в своей работе «The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice». Описывая случай диабета-в-конкретном-месте, Мол не совершает излишних генерализаций и призывает к поиску других сборок заботы, что дает *право* применить ее разработки на российский контекст. Я попытаюсь показать, как фонды, работающие в поле сопровождения *взрослых* пациентов с раком крови, оказываются значимыми агентами коммуникации между врачом, системой здравоохранения и пациентами на всех этапах лечения: от постановки диагноза до ввода в ремиссию. Более того, оказывается, что именно за счет функционирования подобных организаций реализуется «логика заботы» о пациенте; реализация последней с учетом особенностей российского здравоохранения (бюрократизация, сокращение финансирования и пр. – см. (Здравомыслова & Темкина 2009); (Аронсон 2009); (Угарова 2019) – оказывается проблематичной, даже учитывая пациентоориентированность врачей. Иными словами, проблема ставится от теоретической оппозиции между *логикой выбора* и *логикой заботы*; эта оппозиция в условиях российского контекста исключает *работу* значимого агента – фондов, без которых реализация лечения в принципе оказывается затруднительной; я бы хотела вернуть последним *голос*.

Основная ставка исследования – на примере обеспечения диагностики и лечения разных видов рака крови показать, как

(а) фонды<sup>2</sup>, работающие в области онкогематологии, становятся активными агентами на всех этапах «пути пациента» – от постановки диагноза до реабилитации;

(б) с учетом особенностей российской системы здравоохранения *логики заботы* и *выбора* не просто переплетаются, – как указывают, например, (Угарова 2019); (Lou et al., 2016)], – а образуют новый тип логики: *логику сопровождения*, которая определяется включением работы

---

<sup>2</sup>Сопровождением и поддержкой *взрослых* пациентов в области рака крови занимается ряд Фондов: Фонд А (наибольшее количество программ, в том числе помощи пациентам), Фонд Б (уровень государственной власти и спонсирование дорогостоящего оборудования), а также несколько фондов, работающих не конкретно в поле взрослой онкогематологии, а специализирующихся на поддержке онкопациентов *в целом*. При этом важной особенностью Фонда А, который в основном был в фокусе моего исследования, является его *история*: это первый Фонд для помощи *взрослым* пациентам в этом поле, который был создан по *совместной* инициативе нескольких *пациентов* и *врачей* в 2014 году. На тот момент в стране функционировало несколько НКО, которые реализовывали сопровождение *детей* в области онкогематологии; врачи-гематологи, работающие со взрослыми пациентами и наблюдающие за работой *детских* фондов, чувствовали необходимость в материальной поддержке для закупки необходимых препаратов, поиска и активации доноров, транспортировке материала для последующей трансплантации и пр.; со стороны пациентов был аналогичный запрос.

фондов. Я предполагаю следующее отношение между концептами: логика выбора=><=фонды (логика сопровождения)=><=логика заботы.

Исследование строится на серии 11 бесед: 2 с врачами-онкогематологами (из Москвы и Кирова); 7 с пациентами в ремиссии после онкогематологических заболеваний (из разных регионов; важно отдельно отметить, что некоторые собеседники на данный момент работают или занимаются волонтерской работой в Фонде); 2 беседы с тремя (бывшими) сотрудниками Фонда, который работает с онкогематологией в России; одно из них было перекрестным (бывшие сотрудники организации, работали в паре) – качественные интервью с фокусом на практиках диагностики, лечения, реабилитации и стратегиях поиска помощи при возникающих проблемных ситуациях. Подход можно считать легитимным, так как логика заботы и логика выбора уже операционализировалась через интервью в поле исследований онкологии (на российском материале) Анастасией Угаровой (2019), где анализ проводился с помощью метода тематического кодирования (стр. 94). Несмотря на то, что сама Аннмари Мол (2008) занимается этнографией, Угарова (2019) указывает, что анализ *интерпретаций* практик не является проблемным (стр.94); я принимаю ее исследовательскую интуицию.

Ограничения методологии включают неполный доступ к практикам, (вынужденный) акцент на интерпретации практик, работу с *ограниченным* количеством врачей из *разных* медицинских учреждений, а также тот факт, что все собеседники так или иначе на каком-то этапе взаимодействовали с Фондом. Среди прочего, такой подход имеет и свои преимущества; так, можно отследить больше практик, которые в том числе распределены темпорально: от диагностики заболевания и взаимодействия с врачами до проблем поиска работы после вхождения в ремиссию. Анализ произведен с помощью тематического кодирования, чтобы определить спектр используемых стратегий, а позднее указать на возможные характеристики *логики сопровождения*. Выделены описанные собеседниками основные практики, связанные с особенностями протекания диагностики, лечения и реабилитации; и, что важно для меня в особенности, разные виды сотрудничества пациентов с Фондом. Всего было выделено 28 тем в трех группах (бывшие сотрудники Фонда, пациенты, врачи).

В качестве *примера* описания практик внутри одной из программ Фонда – *равного консультирования* – процитирую собеседницу:

*«...равные консультанты объясняют, как они проходили...как проходить те или иные этапы лечения с точки зрения, как и что человеку нужно предусмотреть для этого периода, как вот как люди переживают побочные эффекты. Что можно? Как можно к этому подготовиться? Условно, я просто запомнила; это такой яркий был момент, что, например, на встрече с равными консультантами наша [имя пациентки], которая прошла этот опыт, она рассказывала, что приготовьте, все возьмите с собой влажную туалетную бумагу или влажные салфетки, потому что анальные трещины бывают у каждого второго. Это очень тяжело, это больно, это неприятно. Вам будет намного проще с этими салфетками».*

В дополнение к проведенным беседам я также присутствовала на нескольких мероприятиях, организованных Фондом, на которых вела полевой дневник и фиксировала происходящее.

## **Основные выводы**

Выделенные темы и практики внутри них позволяют говорить как о переплетении *логик*, о которых пишет А. Мол, так и об осуществлении принципиально *иной* логики. Так, врач действует в *логике заботы*, подбирая индивидуальное лечение, рассказывая о возможных последствиях и осложнениях, намечая наиболее подходящие способы поддержки пациента, формируя отношения доверия и преодолевая бюрократические напряжения и поломки; прибегая к неформальным практикам, связанным с консультациями в нерабочее время или возлагая на себя этапы коммуникации между пациентом и Фондом. Врач неизбежно внимателен к телу пациента, которое сопротивляется лечению, внимателен к осложнениям и включен в ежедневный процесс производства категорий. Однако пациент действует и в *логике выбора*: на него зачастую ложится поиск врача или клиники на первоначальном этапе диагностики, поиск психологической и иной поддержки, взаимодействие с системой здравоохранения (в случае выделения квоты), необходимость самостоятельно обеспечивать доступ к необходимым препаратам или оплата биомедицинских исследований, поездки в федеральные центры, на него практически в полном объеме ложится этап реабилитации. Более того, реализация этих двух логик в поле диагностики и лечения онкогематологии в России тесно связана с деятельностью фондов, которые обеспечивают наиболее эффективное лечение пациента и заботу о нем, не просто вплетаясь в практики врачей, пациентов и их семей практически на всех этапах, но и кардинально изменяя их. Например, без обеспечения пациента высокотехнологичным или не зарегистрированным в стране лечением и/или препаратом с помощью поддержки Фонда в таком случае не будет реализована ни *логика заботы*, ни *логика выбора*: врачу не будет доступен необходимый препарат, а пациенту не будет, из чего выбирать. Похожий тип отношений прослеживается практически во всех обнаруженных практиках. Я бы хотела назвать такую модель *логикой сопровождения*; впрочем, разработка более устойчивого концепта, возможно, – вопрос для более длительной и кропотливой работы.

## **Библиография**

1. Lou S., Nielsen C., Hvidman L., Petersen O., Risor M. «What do you think?» The Collaborative Practices of Choice and Care in a Danish Obstetric Ultrasound Unit // *Anthropology & Medicine*, 23, (1), 2016. Pp. 86-101.
2. Mol A. *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*. London: Routledge, 2008.
3. Аронсон П. Стратегии обращения за медицинской помощью и социальное неравенство в современной России // *Здоровье и доверие: гендерный подход к репродуктивной медицине* (ред. Е. Здравомыслова, А. Темкина). СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. С 155–178.
4. Здравомыслова Е., Темкина А. () Врачам я не доверяю, но... Преодоление недоверия к репродуктивной медицине // *Здоровье и доверие: гендерный подход к репродуктивной медицине* (ред. Е. Здравомыслова, А. Темкина). СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. С. 179–210.
5. Угарова А. Логика заботы при взаимодействии врачей и онкологических пациентов: неформальные практики и практики поддержания надежды // *Критическая социология заботы: перекрестки социального неравенства: сборник статей* (ред. Е.Бороздина, Е. Здравомыслова, А. Темкина). СПб.: ЕУСПб, 2019. С. 88–115.

СПЕЦИФИКА «ЭМОЦИОНАЛЬНЫХ СОСТОЯНИЙ» ПАЦИЕНТА В ПРАКТИКЕ  
ПОЗДНЕИМПЕРСКОГО КИТАЙСКОГО ВРАЧА (ПО МАТЕРИАЛАМ СБОРНИКА «СЮЙ МИН И  
ЛЭЙ АНЬ»)

Начиная с эпохи Мин (1368–1644), одним из инструментов передачи и критики медицинского знания в Китае стало составление коллекций так называемых «случаев лечения» (*и ань* 醫案). В эпоху Цин (1644–1912) эти сборники стали главным способом распространения инноваций, а также сведений о достижениях отдельных медиков. Один из самых всеобъемлющих сборников данного периода – «Дополненные “Случаи лечения [из практики] известных врачей”» (Сюй мин и лэй ань 續名醫類案), который был составлен Вэй Чжисю 魏之琇 в 1772 году. Работа Вэй Чжисю – значительно расширенная редакция сборника эпохи Мин<sup>3</sup> (高雨: 153), одного из основополагающих для становления данного жанра.

Коллекции «случаев лечения» включали в себя информацию о жизненных обстоятельствах возникновения болезни, сведения о поле, возрасте и социальном статусе пациентов и, наконец, особенности лечения (а в отдельных случаях, и их критику составителем), вследствие чего являются важным источником по социологии традиционного Китая, медицинской эпистемологии и, безусловно, главнейшим – по медицинской антропологии. В рамках настоящего исследования, основываясь на тексте «Сюй мин и лэй ань», будет рассмотрен тот массив «случаев лечения», важную роль в которых играют эмоции пациентов.

Эмоции очень рано оказались предметом рефлексии китайских врачей. Согласно классическому трактату «Канон Желтого императора о внутреннем» (Хуан ди нэй цзин 黃帝內經; I в.), состояния, при которых имелся недостаток или переизбыток любой из «пяти эмоций», считались нездоровыми<sup>4</sup>. Поскольку микрокосм и макрокосм в Китае рассматривались скорее как совокупность процессов или функций, «болезненные эмоциональные состояния» (в терминологии позднеимперской медицины – *цин чжи бин* 情志病) считались таковыми постольку, поскольку негативно влияли на соответствующие им внутренние органы, а также на циркуляцию ци по каналам тела. Исследователи отмечают «соматопсихический» характер «эмоциональных расстройств» и «сумасшествия» в теории китайской медицины (Unschuld 2003: 227).

Рассмотрим конкретные ситуации из сборника Вэй Чжисю, в которых врачу приходилось иметь дело с эмоциями пациента, и попытаемся сгруппировать их. При обращениях по поводу болезненного эмоционального состояния врач старался выяснить, какие процессы в теле вызвали

---

<sup>3</sup> Речь идёт об энциклопедии «Случаи лечения [из практики] известных врачей» (Мин и лэй ань 名醫類案), составленной Цзян Гуанем 江瓘 (XVI в.).

<sup>4</sup> «Канон Желтого императора о внутреннем» выделяет пять эмоций (*у чжи* 五志), которым соответствуют пять внутренних органов (*у цзан* 五臟). В позднеимперский период были описаны еще две эмоции. Таким образом, медицина эпохи Мин и Цин выделяла семь эмоций (*ци цин* 七情): радость (*си* 喜), гнев (*ну* 怒), печаль (*ю* 憂), задумчивость (*сы* 思), скорбь (*бэй* 悲), страх (*кун* 恐) и испуг (*цзин* 驚).

его. Врач Ду Моу лечил 18-летнего сына академика Линя. Тот исхудал мышцами, по ночам дрожал от страха, позеленел лицом. Ду Моу спросил о любимой еде юноши: выяснилось, морепродукты с юга (в частности, моллюски). Тогда он порекомендовал пить лечебные снадобья, способствующие выделению жидкостей: ведь, согласно «Канону Желтого императора о внутреннем», солёное вызывает «истощение крови», что приводит к испугу по ночам (續名醫類案 2005: 1223).

Куда более сложной для диагноза, а также двусмысленной в социальном отношении оказывалась ситуация, когда эмоциональное состояние являлось причиной заболевания. Сюэ Лици осматривал замужнюю женщину: всем телом тряслась, бредовая речь. Сюэ предположил, что дело в гневе и застое ци. В ходе расспросов выяснилось, что ци застопорилось, так как жена долгое время была «недовольна мужем», оттого и накапливала гнев. Сюэ дал ей отвар из корня володушки – стало лучше, добавил в отвар ингредиенты для укрепления селезенки – выздоровела (續名醫類案 2005: 537).

По данному «случаю лечения» мы видим, что сокрытые эмоциональные состояния, стоящие за болезнью, побуждали врача более тщательно вести расспросы членов семьи. Практически всегда в «историю болезни» включались жизненные, семейные обстоятельства, а также события прошлого (например, смерть близкого человека). Впрочем, судя по имеющимся «случаям лечения», обязанности врача состояли лишь в погашении болезненных состояний, но не жизненных обстоятельств, их вызвавших. Это, разумеется, препоручалось семье (Simonis 2014: 66). Следует упомянуть, что в императорском Китае так и не возникло централизованных медицинских институтов, как в европейских государствах Модерна, производивших знание и отправлявших власть (например, назначения принудительного лечения); вся врачебная практика была частной.

Наиболее парадоксальная конфигурация болезненных эмоциональных состояний – протекание болезни сугубо на эмоциональном уровне. В «случаях лечения» подобных состояний врач редко имеет проблемы с обнаружением эмоции – как правило, всё перед глазами. В то же время остальные симптомы незначительны или не включаются в историю болезни.

Лечение также могло включать в себя прием снадобий, однако ещё чаще используется формулировка «это снадобьями не вылечишь» (*фэй яо кэ юй* 非藥可愈). В сборнике Вэй Чжисю данная лексическая формула практически всегда используется, во-первых, применительно к сугубо эмоциональным расстройствам и, во-вторых, в связи с выбором необычного способа лечения. Так, один мужчина, не обретя успехов и доброй славы, стал тяготиться невеселыми думами (*сы* 思), мало ел, днями и ночами бормотал под нос. [Врач] прописал сделать прижигания, болезнь наполовину ушла. Далее порекомендовал пить крепкое вино по три приема в день: за месяц мужчина полностью восстановился (續名醫類案 2005: 524).

Согласно Вэй Чжисю, успех необычных способов лечения, как и уже рассмотренной в исследовательской литературе «эмоциональной терапии» (Hsiu-fen Chen 1977), зависел преимущественно от творческого подхода врача и его таланта. Комментарии составителя к соответствующим «случаям лечения» чаще обычного превозносят способности данного врача приспособляться к нетипичной ситуации (續名醫類案 2005: 524). В то же время постановка диагноза согласно традиционной модели взаимодействия фундаментальных сил (инь и ян), вероятно, отходит на второй план.

Представляется еще более важным, что в случаях той же «эмоциональной терапии» («обуздание эмоции противоположной эмоцией») члены семьи могли уже напрямую участвовать в лечении. В дальнейшем именно этот сюжет вышел за пределы медицинского жанра, довольно часто воплощаясь в исторических анекдотах и художественных произведениях (Idema 1977: 40). В подобных новеллах «эмоциональную терапию», как правило, осуществляет вообще не врач, а, например, те же члены семьи (У Цзин-цзы 2014: 66–69).

Подобный исторический анекдот мы можем найти и в работе Вэй Чжисю; он же приводится у врача Ван Цзи в знаменитом сборнике эпохи Мин<sup>5</sup>. Один чиновник от природы был склонен осторожно подбирать слова. На присутственном пире с подчиненными чиновник невпопад похвастался необычайно большим корнеплодом редьки, который якобы хранится у него в усадьбе. Чувство стыда после ухода гостей привело к болезни, от которой были бессильны снадобья. Сын больного, изучавший [медицинские] книги, догадался, чем можно помочь. Он раздобыл действительно гигантскую редьку, привел отца, чтобы тот вновь из последних сил попотчевал гостей. Чрезвычайно обрадованный реакцией гостей на редьку, отец полностью освободился от своего недуга (續名醫類案 2005: 544–545). Вэй Чжисю вслед за Ван Цзи посчитал последовательность действий сына достаточно грамотной, чтобы включить ее в качестве образца правильного лечения.

Итак, в лечение болезненных эмоциональных состояний активно вовлекалась семья больного (как консультант и как участник лечения). Однако, хотя причиной переизбытка эмоций часто оказывались жизненные и семейные обстоятельства, власть и полномочия врача – в качестве частного лица – ограничивались тем, чтобы погасить болезненные состояния в теле пациента.

Опыт лечения сугубо эмоциональных расстройств, накопленный китайскими докторами, лишился прочной связи с представлением о врачебной специализации и даже с фундаментальными категориями китайской медицины, путешествуя далее по страницам романов и разнообразных прозаических сборников (что особенно справедливо для сюжетов «обуздания эмоции противоположной эмоцией»). Вопрос того, занимали ли методы лечения сугубо эмоциональных расстройств особое место в позднеимперской медицине, требует более пристального рассмотрения.

#### **Источник**

續名醫類案 // 文淵閣四庫全書 (電子版). 上海: 上海人民出版社 / 迪志文化出版有限公司, 2005.

#### **Библиография**

1. Hsiu-fen Chen. Emotional Therapy and Talking Cures in Late Imperial China // *Psychiatry and Chinese History* / ed. by Howard Chiang. London: Pickering and Chatto, 2014. pp. 37–54.
2. Idema W. Diseases and Doctors, Drugs and Cures. A very preliminary list of passages of medical interest in a number of traditional Chinese novels and related plays // *Chinese Science*, Vol. 2. 1977. pp. 37–63.

---

<sup>5</sup> «Случаи лечения [из практики] Шишаня» (Шишань и ань 石山醫案; 1531).



3. Simonis F. Medicaments and Persuasion: Medical Therapies for Madness in Nineteenth-Century China // *Psychiatry and Chinese History* / ed. by Howard Chiang. London: Pickering and Chatto, 2014. pp. 55–70.
4. Unschuld P. *Huang Di nei jing su wen. Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text*. Berkeley-LA-London: University of California Press, 2003. 520 p.
5. У Цзин-цзы. Неофициальная история конфуцианцев / пер. с китайского Д. Н. Воскресенского. СПб: Наука, 2014.
6. 高雨. 诗人歿后新吟少 世味尝来古道稀—论魏之琇与《续名医类案》 // *Journal of Nanjing University of TCM (Social Science)*, Vol. 13, No. 3. 南京, 南京中医药大学图书馆, 2012. pp. 153–155.

## ДИАЛЕКТНОЕ ЧЛЕНЕНИЕ КАРЕЛЬСКОГО В ЯЗЫКОВОМ ЛАНДШАФТЕ КАРЕЛИИ:

### ОТРАЖЕНИЕ И/ИЛИ КОНСТРУИРОВАНИЕ?

Сколько существует идиомов карельского языка? Какие считать отдельными языками, а какие относить к диалектам? На эти вопросы в науке нет однозначного ответа. В российской традиции вслед за Д. В. Бубрихом (Бубрих 1950) принято выделять три диалекта: собственно-карельский, ливвиковский и людиковский, в то время как западные учёные подвергают сомнению статус этих трёх идиомов и указывают на их большую обособленность, характерную для отдельных языков (Новак 2022). При этом существуют более дробные деления карельского языка: например, на разветвлённую систему наречий и диалектов указывал П. М. Зайков (Зайков 1999). Также ставится под сомнение принадлежность идиомов приграничья к тому или иному диалекту и в целом их статус как языка или диалекта (Uusitupa, Koivisto, Palander 2017).

Языковой ландшафт отражает функционирование языка (Баранова 2023). Изначально считалось, что по использованию языков в визуальном пространстве можно судить о языковом разнообразии места и витальности идиомов (Blommaert&Maly 2014). Однако большое количество исследований по данной теме показало неоднозначность соответствия языковых ситуаций и степени применения языков в окружающей публичной среде. В своей работе я стараюсь ответить на ряд вопросов про отражение и конструирование диалектного членения карельского в визуальном пространстве республики. Как диалектная вариативность карельского представлена в языковом ландшафте и отражает ли это реальное функционирование карельских идиомов? В каких случаях это так? Какие взгляды на диалектное членение транслируются в визуальной среде? Не конструируется ли использование определённых вариантов создателями языковых знаков?

Моё исследование основывается на материалах, собранных в пяти коллективных социолингвистических экспедициях в Карелию (работа велась в большинстве районов республики) за 2019–2022 годы. Для сбора данных использовались методы глубинного интервью и наблюдения, а также *linguistic landscaping*. В ходе экспедиций была накоплена большая база визуальных источников информации, на которой и основывается настоящая работа.

В языковом ландшафте Карелии в основном передаётся идея о наличии ливвиковского, людиковского и собственно-карельского диалектов. Видимо, это связано с основными акторами, задействованными в представлении карельского в пространстве — языковыми активистами и местными администрациями (их множества пересекаются), знания о языке у которых основываются на информации преимущественно из академических источников (в том числе предоставляемых Карельским Научным Центром РАН). Последние же в вопросе разнообразия карельских идиомов ориентируются на диалектное членение, предложенное Д. В. Бубрихом и поддержанное рядом других учёных.

Таким образом, в языковом ландшафте республики можно увидеть языковые знаки на одном из трёх вариантов карельского: собственно-карельском, ливвиковском и людиковском.

Причём представление каждого из них тесно связано с предполагаемым местом их использования. Например, на юге региона надписи на табличках дублируются на ливвиковский, а на севере – на собственно-карельский. Часто визуализируемый вариант языка совпадает с используемым в населённом пункте идиомом, однако есть и случаи несовпадения. Так, в селе Михайловское по обобщённому представлению о бытовании ливвиковского диалекта в Олонецком районе обозначения улиц дублированы на ливвиковский, тогда как сами жители, которые знают карельский, называют свой вариант языка людиковским. Можно сказать, что в республике через визуальное представление конструируется система трёх диалектов, в которой каждый из вариантов обобщённо закрепляется за определённым районом без отражения частных случаев. При этом последние всё же отмечаются учёными, на исследования которых ориентированы акторы, развивающие языковой ландшафт республики.

Конструирование идеи о трёх диалектах в публичных пространствах обнаруживает себя также в случаях, когда в целом жители относят свой идиом к одному из трёх вариантов, но в то же время выделяют его индивидуальные особенности. Так, в посёлке Кестеньга информанты, знающие карельский язык, говорили о том, что их идиом всё же имеет отличия от вариантов, используемых в Юшкозере и Вокнаволоке, хотя все три относятся к собственно-карельскому диалекту. При этом во всех населённых пунктах на севере Карелии визуально представлен один вариант языка.

Однако несовпадение используемых вариантов карельского в языковом ландшафте и в речи не всегда заметно по ряду причин. Во-первых, большинство носителей карельского не привыкли к визуальному представлению карельского языка. Это связано с почти полным отсутствием обучения карельскому языку и печатных изданий на нём в то время, когда он передавался из поколения в поколение. Вследствие этого многие жители региона, знающие язык, не так сильно обращают внимание на написанное на карельском, а порой и не умеют это читать, так как использован алфавит, которому их не учили. Во-вторых, нет согласованных правил написания даже внутри одного диалекта. В результате такой вариативности на трёх соседних зданиях можно увидеть одно и то же название улицы, переданное по-разному. В-третьих, в Карелии наблюдается ситуация сильного языкового сдвига, когда карельский язык знает очень ограниченное количество людей. В связи с этим большая часть сообщества не может заметить неверное отражение карельского идиома в ландшафте.

В докладе представлено разнообразие вариантов визуального представления карельского и проанализировано его соотношение с действительной ситуацией использования того или иного варианта языка в конкретном месте, а также случаи личных инициатив в презентации языковых знаков. Основной вывод доклада состоит в том, что в языковом ландшафте региона местными властями и языковыми активистами конструируется существование трёх диалектов с точностью до районов, но такое представление не всегда соотносится с использованием и неиспользованием разных вариантов карельского на определённой территории.

## **Библиография**

1. Blommaert J., Maly I. Ethnographic linguistic landscape analysis and social change: A case study // *Language and superdiversity*. Routledge, 2015. P. 207–227.
2. Uusitupa M., Koivisto V., Palander M. Raja-Karjalan murteet ja raja-alueiden kielimuotojen nimitykset // *Virittäjä*. 2017. Т. 121. №. 1.

3. Баранова В. В. Языковая политика без политиков: языковой активизм и миноритарные языки в России. М.: «Издательский дом ВШЭ», 2023.
4. Бубрих Д. В. Не достаточно ли емских теорий? // Известия Карело-Финского филиала Академии наук СССР, 1950.
5. Зайков П. М. Грамматика карельского языка: фонетика и морфология. Петрозаводск: Periodika, 1999.
6. Новак И. П. Проблемы диалектной классификации карельского языка // Ежегодник финно-угорских исследований. 2022. №. 2. С. 204–213.

«ТОРЖЕСТВО КАТОЛИЦИЗМА И ПОЛЬСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОСТИ НАД  
ПРАВОСЛАВИЕМ И РУССКИМ НАРОДОМ». ЭТНИЧЕСКОЕ ФРЕЙМИРОВАНИЕ  
РЕЛИГИОЗНОСТИ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КРАЕ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В современных исследованиях, посвященных изучению этничности и этнических конфликтов, выполненных в рамках инструменталистского подхода<sup>6</sup>, большое внимание уделяется ситуациям, когда различные конфликты объясняются и конструируются как конфликты этнические и национальные. Как отмечает современный национализма Роджерс Брубейкер, «Насилие становится «этническим» благодаря значениям, которые придают ему... Такие акты фреймирования и нарративного кодирования конституируют его в качестве этнического»<sup>7</sup>. Определение какого-то столкновения как этнического неизбежно приводит к трактовке его последствий и причин в этнических и национальных категориях.

В настоящем докладе мы постараемся продемонстрировать, как различные акторы политического процесса в Северо-Западном крае Российской империи, в первую очередь – представители местной администрации и католического духовенства, фреймировали возникавшие между православным и католическим населением конфликты как конфликты этнические и национальные. Наше исследование было проведено на основе документов из фондов департаментов полиции и духовных дел иностранных вероисповеданий Государственного архива Российской Федерации в Москве и Российского государственного исторического архива в Санкт-Петербурге.

Прежде чем говорить о предмете нашего доклада, следует обратиться к тому социально-историческому контексту, в котором стало возможным возникновение анализируемых нами ситуаций. Конфликты православных и католиков в Северо-Западном крае стали гораздо более частыми после публикации указа 17 апреля 1905 года, который, с одной стороны, значительно расширившего права так называемых «иностранных вероисповеданий» (в число которых входил и католицизм), с другой – стимулировал ужесточение межконфессионального противостояния между католическим и православным населением<sup>8</sup>.

В результате указа католикам стало доступно гораздо больше средств для демонстрации их религиозных убеждений: так, после указа стали возможны массовые публичные католические процессии<sup>9</sup>, свободный переход из православия в католичество<sup>10</sup>, а также постройка храмов без согласования с местной администрацией<sup>11</sup>. Среди же православного населения края (и, в частности, православных священников) данный указ вызвал тревогу и опасения за судьбу

<sup>6</sup> (Барабашин 2005: 178–180).

<sup>7</sup> (Брубейкер 2012: 40–42).

<sup>8</sup> (Žaltauskaitė 2021: 115–116).

<sup>9</sup> ГА РФ. Ф. 102. Оп. 104. Д. 1. Ч.25 Б. Л. 84–84 об.

<sup>10</sup> РГИА. Ф. 1263. Оп. 2. Д. 5748. Лл. 152–153.

<sup>11</sup> Там же. Л.181.

православия на этой территории<sup>12</sup>. Кроме того, указ 17 апреля 1905 года намечал изменение религиозно-национальной политики империи лишь в общих чертах. Оставалось нерешенными множество вопросов, затрагивавших религиозно-национальную жизнь нерусского населения окраин<sup>13</sup>.

При этом Северо-Западный край в официальном имперском дискурсе продолжал трактоваться и определяться как «исконно русская» территория, и цели политики правительства должны были оставаться неизменными: усиление «русского» преобладания в крае, ослабление «польского» влияния и пропаганды «полонизма»<sup>14</sup> (проводниками которого, по мнению части российской бюрократии, являлись католические священники)<sup>15</sup>.

Характерно, что в то же время польским и литовским национальными движениями этот край воспринимался как «исконная» территория поляков или литовцев соответственно<sup>16</sup>.

Такое сочетание непроработанности указа о веротерпимости вкупе с доминирующим восприятием этого края в этнических категориях как имперской администрацией, так и представителями национальных движений, с нашей точки зрения, в итоге и приводило к фреймированию возникавших в то время случаев проявления религиозности, а также религиозных конфликтов как случаев этнического и национального противостояния.

Примером того, как конкретно проводилось такое фреймирование, может служить судьба рапорта Виленскому, Гродненскому и Ковенскому генерал-губернатору о встрече виленского католического епископа барона Эрнста фон Роппа в Кобринском уезде. В изначальном рапорте агента департамента полиции министру внутренних дел от октября 1906 года говорилось о том, что в ходе данной встречи поляки-католики стремились «показать народу не только торжество католицизма, но и торжество польской национальности». Однако в окончательной версии рапорта от 9 ноября 1906 года, отправленного заместителем министра внутренних дел Макаровым Виленскому, Гродненскому и Ковенскому генерал-губернатору этот текст был изменен: вместо «торжества не только католицизма, но и польской национальности», говорилось о «торжестве католицизма *и польской национальности над православием и русским народом*» (курсив автора – Н.Е.)<sup>17</sup>.

Точно так же и случаи проявления религиозного насилия изображались чиновниками в своих рапортах и сообщениях как этнический конфликт, разоженный «по наущению» местного духовенства. Так, в июне 1906 года литовские крестьяне напали на местных старообрядцев Ковенской губернии, при этом, как указывалось в рапорте, в толпе были крики «долой русских, полицию и стражников, не нужно нам царя, у нас должна быть Литва».

Особое внимание в рапорте уделяется тому, что, по слухам, озлоблению литовцев способствует ксендз Петр Войтекун, который в своих проповедях подстрекает литовцев к нападению на русских<sup>18</sup>. Случаи перехода из православия в католицизм, в свою очередь, конструировались как «полонизация» местного населения: ксендза Адамчика обвиняли в

---

<sup>12</sup> (Верт 2005: 452).

<sup>13</sup> (Волхонский 2005: 51).

<sup>14</sup> РГИА. Ф. 1263. Оп. 2. Д. 5748. Л.446.

<sup>15</sup> Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1902 год. СПб., 1903. С.104-105.

<sup>16</sup> (Сталюнас 2021: 246–268).

<sup>17</sup> ГА РФ. Ф. 102 Д3, оп. 104, д. 1. Ч. 25Б.

<sup>18</sup> ГА РФ. Ф.102 Д3, оп. 104, д. 1. Ч. 59. Б.

«полонизаторской деятельности», поскольку при переходе одной из своих прихожанок в католичество он сменил её фамилию с Бондарчук на Бендарук, что было воспринято как отягчающее обстоятельство в ходе судебного дела<sup>19</sup>.

Таким образом, различные проявления католической религиозности, а также религиозные конфликты православных и католиков чиновниками Северо-Западного края изображались как проявления «полонизма», «полонизаторской деятельности» и стремления принизить русский народ.

Подобное фреймирование было характерно не только для членов имперской администрации, но и для участников национальных движений. Так, в распространяемой среди католиков брошюре «уничтожение костелов москалями» говорится, что «тот, кто хочет удержаться в вере отцов, тот должен удержать и родной язык», и что «тот, кто обороняет святую веру от поруганий, тот в конце концов должен оборонять и язык отцов»<sup>20</sup>. Именно поэтому «московская власть запретила учить в школах по-польски, чтобы мы забыли язык отцов и то, что мы – поляки»<sup>21</sup>. В брошюре «польскость» и принадлежность к католицизму становится единым целым – ее авторы пишут, что «надо полюбить веру католическую, а также язык отцов, говорить везде по-польски»<sup>22</sup>.

Таким образом, можно сделать вывод, что происходившие в Северо-Западном крае конфликты между представителями разных вероисповеданий, а также возникавшие в то время новые проявления религиозности изображались и конструировались имперской бюрократией и местными националистами как этнические конфликты и проявления польской или русской этничности. Такой способ описания реальности, по нашему мнению, являлся одним из факторов, повлиявших на то, что в итоге имперские власти сохранили конфессию как основной маркер этнической идентичности<sup>23</sup>.

## Библиография

7. Žaltauskaitė V. Interconfessional rivalry in Lithuania after the Decree of tolerance // *The Tsar, the Empire and the Nation: dilemmas of nationalization in Russia's Western Borderlands, 1905–1915*. Budapest-New York, 2021. P.115–116.
8. Барабашин М.Ю. Современные социологические подходы в изучении этничности // *Социально-гуманитарные знания*, №4. 2005. С.178–180.
9. Брубейкер Р. Этничность без групп. М., 2012. С.40–42.
10. Верт П. Трудный путь к католицизму: Вероисповедная принадлежность и гражданское состояние после 1905 г. // *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis*, vol. 26. 2005. P. 452.
11. Волхонский М.А. Национальный вопрос во внутренней политике правительства в годы Первой русской революции // *Отечественная история*, 2005, № 5. С. 51.
12. Сталюнас Д. Северо-Западный край в ментальных картах имперских властей и недоминирующих этнических групп // *Регионы Российской империи: идентичность, репрезентация, (на) значение*. М., 2021. С.246–268.
13. Сталюнас Д. Польша или Русь? Литва в составе Российской империи. М., 2022. С.312.

<sup>19</sup> РГИА. Ф. 821 Оп. 3 Д. 813. Л. 49.

<sup>20</sup> РГИА. Ф. 821 Оп. 3 Д. 822. Л.15.

<sup>21</sup> Там же. Лл. 15–17.

<sup>22</sup> Там же. Л.20.

<sup>23</sup> (Сталюнас 2022: 312).

## СОВЕТСКИЕ ИКОНЫ И СЕМИОТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ: ПОСТСОВЕТСКАЯ СУДЬБА РЕЛИГИОЗНЫХ АРТЕФАКТОВ АТЕИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

Так называемые советские иконы – это иконы-«киотки», создававшиеся в эпоху СССР. Киоткой называют религиозный образ, помещенный в деревянный киот и украшенный разнообразным декором из фольги, рукодельных цветов и др. Такой тип религиозного артефакта распространился ещё в XIX в. благодаря появлению расхожих икон – печатных хромолитографий – и недорогой, удобной в работе фольги. В середине XIX в. артели ремесленников начали в промышленных масштабах производить иконы-киотки. После революции традиция их создания продолжалась, однако, несмотря на схожесть форм, мы имеем дело уже с другим феноменом. Его особенности определила социальная, политическая и экономическая специфика Советского союза. Во-первых, создавать иконы нужно было нелегально в государстве, которое проводило атеистическую политику, преследовало Церковь и пыталось искоренить религиозные практики. Инфраструктура иконного промысла была разрушена. Во-вторых, советское село и колхоз практически всегда находились в состоянии дефицита товаров – в том числе необходимых для создания и декорирования икон. Ремесло нужно было переизобретать в условиях тотальной нехватки материалов, невозможности свободной торговли и распространения религиозных артефактов.

Иконы начали изготавливать кустарно мастера-надомники, «образовники». Для декора они использовали доступные материалы (лыко, советские газеты и проч.). Образовники использовали либо самодельные инструменты, либо вовсе пользовались подручными предметами: так, для нанесения орнамента на фольгу могли использовать патроны, колесики от часового механизма, доньшко от рюмки или стакана и т.д. Появление в селах новых материалов – цветной и гофрированной бумаги, фольги, матерчатых цветов и др. – было «приглашением» использовать их в декоре иконы<sup>24</sup>: мастер мог дополнять прежний убор новыми элементами, в результате чего икона превращалась со временем в сложный бриколаж.

С 2021 г. Центр визуальных исследований Средневековья и Нового времени РГГУ под руководством Д. И. Антонова проводит крупный проект по изучению советских икон<sup>25</sup>, являюсь его постоянной участницей. До начала 2023 года нами были обследованы многие российские регионы. Мой доклад основывается на результатах около 15 проведенных экспедиций.

После 1991 г. советские иконы оказываются в новом социальном и религиозном пространстве. На территории бывшего Советского Союза происходит стремительный ренессанс

---

<sup>24</sup> В этом плане киот, воспринимаемый как ниша, приглашает человека заполнить его новыми, ценными, значимыми предметами и украшениями. Такое восприятие иконы-киотки показывает ее схожесть со многими религиозными артефактами Средневековья, например, с «запертыми садами», которые исследовательница Барбара Байерт описывала как ниши или «гнезда» (Baert 2018).

<sup>25</sup> См. подробнее о проекте в (Антонов 2022; Антонов, Доронин 2022).



церковных искусств и ремесел – помимо того, что открываются иконописные мастерские, предприятие Софрино заполняет растущий рынок тиражированными печатными иконками. Из-за этого в постсоветской России от старых рукодельных икон часто стремятся избавиться – они переходят в категорию «священного мусора» и требуют утилизации, но не профанной, а ритуализированной<sup>26</sup>. Как комплексный объект советская икона подвергается сложной многоступенчатой утилизации: подверженные горению элементы могут сжигать, а другие – закапывать или топить в воде. Этим занимаются церковные служители или работники после того, как икону приносит в храм или монастырь ее владелец. Часто советские киотки перемещают на родник, где они постепенно разрушаются и «умирают», сливаясь с природной средой. Впрочем, ритуализированная утилизация – не единственный сценарий. Иногда в храмах и монастырях советские иконы превращаются в евлогии или занимают пространство на стенах церквей и прицерковных помещений.

Таким образом, в постсоветской судьбе советских икон участвует несколько акторов. Это частные владельцы, священники, церковные и монастырские служители и работники, наконец сами мастера-«образовники», создававшие иконы. Реже рукодельные киотки оказываются в региональных музейных фондах или частных коллекциях, становятся объектом торговли товарами, бывшими в употреблении (на платформе «Авито», интернет-аукционе «Мешок.нет» и др.). Далее я буду применять термин «модератор» для обозначения тех акторов, которые так или иначе распоряжаются советскими иконами.

Доклад преследует цель проследить взаимосвязь между судьбой советской иконы и теми семиотическими идеологиями, которые стоят за действиями и практиками модераторов. Под семиотическими идеологиями вслед за американским антропологом Уэббом Кином я буду понимать «допущения, как негласные, так и эксплицированные, которые руководят людьми в том, как они ищут знаки в мире, воспринимают их и отвечают на них – или как они этого не делают»<sup>27</sup> (перевод мой – А.З.). Эти допущения могут быть вербализованы и записаны, но могут оставаться лишь ментальными предрасположенностями к интерпретации знаков. Тогда они отчетливо проявляются в ситуациях столкновения с другими, противоположными семиотическими идеологиями.

В ряде работ Кин связывает идею о предрасположенности к определенной интерпретации знаков с отношением к материальным реликвиям. Он пытается проследить, как материальность реликвий по-разному может быть означена внутри одного и того же сообщества, и предполагает, что сама реликвия провоцирует разные способы толкования ее как знака. Некоторые предметные и культурные характеристики реликвий становятся триггерами для социальных акторов, порождая различные концептуализации одного и того же объекта. Такие особенности религиозных артефактов Кин называет аффордансами.

В нарративах о советских иконах мы встречаемся с различными оценками и стратегиями осмысления этого религиозного объекта. Даже представители одних и тех же категорий модераторов (владельцы, хранители, продавцы и т. д.) по-разному воспринимают и означивают советские иконы. Они помещают их в различные контексты и включают их в разные практики.

---

<sup>26</sup> Подробнее об этом см. (Антонов 2022).

<sup>27</sup> «By semiotic ideology, I mean people's assumptions, either tacit or explicit, that guide how they do, or do not, perceive or seek out signs in the world, and respond to them» (Keane 2014: 314).

В итоге различные интерпретативные стратегии определяют конкретные модели поведения в зависимости от ценности или не-ценности таких икон с точки зрения модераторов.

Примечательно, что аффордансами, порождающими разные дискурсы и разные действия, могут оказаться одни и те же качества этих предметов. В первую очередь, триггером для интерпретаций становится дешевизна, профанность используемых в декоре икон материалов (конфетные фантики, фольга, обои). С одной стороны, низкостатусность этих материалов порождает негативные оценки, включая наблюдения об аляповатости, примитивности таких икон. С другой – эти же визуальные и материальные особенности советской иконы могут провоцировать позитивные, эмоционально окрашенные нарративы памяти. Воспоминания о трагических событиях советского времени и о гонениях на Церковь сочетаются с рассказами о родственниках, семейных святынях. Иконы из конфетных фантиков оказываются символом народного благочестия, сохранной веры в трудные времена и т. п. Соответственно, акцентируется либо пиететное, либо уничижительное отношение. Это провоцирует у разных групп модераторов или практики сохранения, или практики утилизации.

Аффордансом также может стать ветхость икон и плохая сохранность материалов. Для многих владельцев советская икона попадает в категорию старых вещей, которые неизбежно подлежат замене. Руинированность советской иконы вступает в конфликт с мнением, что в обиходе – в том числе религиозном – нужны новые, качественные предметы. Это предсказуемо вызывает отрицательные оценки и действия. Для других модераторов советская икона, напротив, оказывается намоленной вещью, которую следует благочестиво сохранять. Наконец, восприятие икон как «старых» может создавать новых модераторов: старина определяется как «древность» и ценность, за счет этого советскую икону пытаются позиционировать как антикварную вещь и вовлечь в торговлю редкостями.

Но не только материальные особенности советской иконы оказываются аффордансами для разных интерпретаций. Как триггеры означивания часто срабатывают элементы социальной биографии этой вещи. То, что старая икона принадлежала другому человеку, провоцирует полярные мнения и практики. Одни оценивают икону как «намоленную», и в этом плане более ценную, чем новая. Другие актуализируют популярное представление о том, что любая вещь накапливает негативную энергию от прежних владельцев и поэтому оказывается опасной, а значит, от нее лучше благочестиво избавиться.

Вокруг изучаемых артефактов мы видим формирующуюся сеть мнений: она включает противоположные, но пересекающиеся семиотические идеологии, причем отличные от бытовавших в советский период. Зачастую позиция священства определяет тот набор практик с советскими иконами, который доминирует в регионе. Среди модераторов, распоряжающихся советскими иконами, сейчас могут оказываться и исследователи, работавшие в провинции. Интерпретативные модели и практики сегодня находятся в состоянии становления – подробнее об этом я расскажу в рамках доклада.

## **Библиография**

1. Baert B. Art and mysticism as horticulture: Late Medieval Enclosed Gardens of the Low Countries in an interdisciplinary perspective // *Art and Mysticism: Interfaces in the Medieval and Modern Periods*; ed. By H. Appleton, L. Nelstrop. New York: Routledge, 2018. p. 104–127.

2. Keane W. Rotting Bodies: The Clash of Stances toward Materiality and its Ethical Affordances // *Current Anthropology*. – 2014. – V. 55. – S. 10. – P. 312–321.
3. Антонов Д. И. Священный мусор: практики ритуализированной утилизации в современной церковной традиции // *Живая старина*. 2022. № 1. С. 21–24.
4. Антонов Д. И. Советские иконы как исследовательский проект // *Вестник РГГУ. Сер. «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*, 2022. № 9. С. 155–164.
5. Антонов Д. И., Доронин Д. Ю. Советские иконы: история и этнография Нижегородской традиции. – Москва: Индрик, 2022.

*Екатерина Закревская*  
*Российский государственный гуманитарный университет (Москва)*  
*Центр типологии и семиотики фольклора, аспирантка, 2 курс*  
*eazakrevskaya@gmail.com*

ФОЛЬКЛОРНЫЕ НАРРАТИВЫ И КЛИШЕ В УСТНЫХ РАССКАЗАХ О  
ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ И ХОЛОКОСТЕ: СООТНОШЕНИЕ С  
РЕАЛЬНОСТЬЮ И ЯЗЫК ОПИСАНИЯ<sup>28</sup>

Российская и – шире – постсоветская память о Великой Отечественной войне довольно хорошо исследована с позиций исследований памяти. При этом в таких исследованиях речь чаще всего заходит о мемориальной политике государства, о роли войны в конструировании идентичности граждан, месте войны в мемориальном «каноне», практиках коммеморации, образах войны в СМИ и искусстве – и лишь в последнюю очередь о «низовых», вернакулярных нарративах, которые меня и интересуют.

Есть несколько способов концептуализировать вернакулярные нарративы о прошлом: с ними работают фольклористика, исследования памяти, устная история. При этом, анализируя такие нарративы, приверженцы этих направлений концентрируются на определенных аспектах. Так, фольклористы почти не обращают внимания на культурный контекст бытования нарративов и на разовые тексты, а исследователи памяти, напротив, концентрируются в основном на контексте, притом чаще всего политическом и идеологическом. Разделение памяти на разделяемую большинством граждан культурную/коллективную память и «частную», низовую память зачастую дает своеобразный перекосяк: механизмы работы коллективной памяти (СМИ, пропаганда, праздники и траурные дни, музеефикация, репрезентация в искусстве) хорошо исследованы и описаны, а вернакулярные нарративы зачастую понимаются эссенциалистски, как некоторая «естественная», нетронутая память. Такой подход обусловлен общей левой ориентацией европейской гуманитарной мысли: исследователи пытаются деконструировать государственные практики и государственный мемориальный канон, а к «низовой» памяти обращаются для того, чтобы понять взгляд «маленького человека» (или даже представителя какой-либо маргинализованной группы). То же самое касается и приверженцев устной истории, которая, на их взгляд, является способом увидеть исторический процесс с точки зрения рядового человека. Теоретики этих направлений рассматривают «низовую» память как нечто, имеющее мощный эмансипаторный заряд, но при этом мало внимания уделяют конкретным механизмам ее работы и зачастую воспринимают воспоминания не критично.

В отличие от находящихся в многолетнем кризисе терминологии и предметного поля исследований памяти, фольклористика предлагает достаточно однозначный взгляд на устные истории о прошлом. В устном бытовании исторические факты (реальные или вымышленные) могут встраиваться в разные фольклорные жанры – эпос, сказания, исторические песни, утопические легенды и анекдоты, фабулаты и мемораты. Устойчивые, клишированные нарративы об исторических деятелях или событиях принято называть квазиисторическим

---

<sup>28</sup> Исследование подготовлено в рамках гранта РНФ «Каталог текстов и сюжетов о Холокосте (на материалах экспедиций, соцмедиа и СМИ)» 28-00796, реализуемому по направлению Стратегии технологического развития Российской Федерации «Н5»

фольклором. С такими текстами работал, например, Сергей Неклюдов, который показал, что истории о Степане Разине формируются по моделям историй о колдунах<sup>29</sup>.

Осмысление методологии, которая позволит полно и непротиворечиво описать механизмы формирования и законы бытования вернакулярных историй о прошлом является одним из вопросов моей кандидатской диссертации. Что мы понимаем под фольклоризированными квазиисторическими текстами, а что – под нарративами семейной памяти или постпамяти? Это два разных способа описания одних и тех же нарративов – или разные виды вернакулярных нарративов? Если это разные типы нарративов, то как они соотносятся между собой, какими особенностями они обладают и почему? В связи с этой методологической неоднозначностью я предлагаю рассмотреть следующие вопросы:

1. Как отличаются по своему содержанию, структуре и средствам выразительности фольклоризированные рассказы и нарративы семейной истории об одном и том же событии?
2. Почему истории на одни темы порождают множество фольклорных текстов и бытуют широко, а истории на другие – передаются только в узком кругу? Как и в каких обстоятельствах происходит трансмиссия обоих видов текстов?

Такая постановка вопроса актуальна для фольклористики, так как позволяет очертить границы фольклора «от противного», рассмотрев его в сравнении с разовыми текстами на похожие темы и сопоставив особенности их структуры и прагматики. С другой стороны, привнесение методов фольклористики обогатит и традицию исследований памяти, представители которых зачастую останавливаются на том, что противопоставляют вернакулярные нарративы «культурной памяти» и «социальной памяти». В планируемом докладе я отвечу на эти вопросы, используя материал проекта Еврейского музея и центра толерантности «Еврейские коммеморативные практики и современный культ Победы». Проект посвящен памяти о Великой Отечественной войне и Холокосте в современной России – одним из направлений его работы является сбор устных историй и составление каталога нарративов об оккупации и Холокосте. Во время работы над проектом мною и коллегами были собраны 511 интервью с жителями Брянской, Ростовской и Смоленской областей, Краснодарского края, Северного Кавказа, а также городов, которые не были в оккупации, но имеют большие еврейские общины – это Екатеринбург и Омск. Другим источником являются материалы из архива центра иудаики «Сэфер» – там хранятся интервью, записанные в пределах бывшей черты оседлости в 2000–2021 гг.

По моей предварительной гипотезе, главными «триггерами» фольклоризации становятся наличие социальной прагматики и наличие некоторой миромоделирующей функции, нравственного сообщения. Последний механизм заметен на примере историй о доносите́льстве: в фольклорных текстах доносчик всегда оказывается наказан<sup>30</sup> а в нарративах семейной памяти за таким поступком может не следовать никакого наказания. Изменяясь под воздействием множества пересказов, фольклорный сюжет приобретает черты истории о правильном поведении<sup>31</sup>, тогда как семейная история такую ценностную ориентацию может и не приобрести.

---

<sup>29</sup> (Неклюдов 2016).

<sup>30</sup> См. (Закревская 2021).

<sup>31</sup> (Кербелите 2001).

При этом кажется очевидным, что четкого разделения на фольклорные тексты и тексты семейной памяти быть не может: поле вернакулярных нарративов о прошлом можно представить скорее в виде спектра, на разных концах которого находятся эти два типа историй. Между ними – множество пограничных случаев: например, нарративы постпамяти или даже личные свидетельства, построенные по фольклорной схеме или с применением фольклорных клише и средств выразительности. «Картографирование» этого поля промежуточных вариантов и объяснение причин их появления тоже входит в задачи моего исследования.

### **Библиография**

1. Неклюдов С. Ю. Легенда о Разине: персидская княжна и другие сюжеты. М.: Индрик, 2016.
2. Закревская Е. А. Фольклорные модели в биографических нарративах об оккупации. Магистерская диссертация. Защищена 06.06.2021. Москва, РГГУ, 2021
3. Кербелите Б. Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб.: Европейский дом. 2001.

## ПОНЯТИЕ ТИШИНЫ/ШУМА В ЗВУКОВОМ СООБЩЕСТВЕ СОСЕДЕЙ ПО СЪЕМНОЙ КВАРТИРЕ

Целью моего исследования было изучить, как в звуковом сообществе соседей по съемной квартире определяются понятия тишины и шума и какую роль в жизни сообщества они играют.

Звуковое сообщество (термин основоположника sound studies Рэймонда Мюррея Шафера) – это группа людей, находящихся в одном звуковом пространстве (саундскейпе), регулярно слышащих одни и те же звуки, которые влияют на их образ жизни, формируют их повседневность. Общий слуховой опыт и понимание смысла этих звуков объединяет людей в сообщество (Schafer 1994).

В разные периоды работы по sound studies посвящались преимущественно изучению саундскейпа как экосистемы звуков (Schafer 1994), звука как источника информации (Goldsmith 2012), звуковых практик и дискурсов (Katz 2004), места звука в архитектуре (Kimmelman 2015). Предмет этого исследования – не звуковая среда, не саундскейп как совокупность звуков или звуковое сообщество, но ключевое для жизни этого сообщества понятие тишины, та часть, саундскейпа, что им описывается, и те условия материальной среды, что его формируют.

Звуковое сообщество соседей по съемной квартире, как мне кажется, позволяет изучить, как люди понимают домашнюю тишину и шум в наиболее чистом, свободном от наслоения внешних факторов и социальных отношений виде. Микромасштаб сообщества и компактность, даже герметичность его среды обитания дает возможность детально рассмотреть объект изучения, в отличие от исследований, где ставится задача описать целый район (Чубукова 2015) или двор нескольких домов (Возьянов 2014). Отношения между соседями, равными друг другу, дружелюбно настроенными и свободными в возможности переезда лишены долго скрываемого недовольства, отношений власти и подчинения, как это может быть в семье, коммунальной квартире или общежитии. Случи соседства студентов были выбраны по причине схожести образа жизни жильцов (гомогенности сообщества) и из желания проверить распространенный стереотип о том, что в студенческой квартире всегда стоит шум и гам.

Исследование проводилось весной 2022 года, материалом послужили 3 кейса квартир, снимаемых студентами-друзьями (одна трехкомнатная и две двухкомнатные квартиры в Адмиралтейском, Центральном и Приморском районах Санкт-Петербурга). Было проведено восемь интервью (средняя длительность – 40 минут) отдельно с каждым жильцом. Анализ данных осуществлялся в индуктивной логике. Интервью были транскрибированы и закодированы при помощи тематического анализа. В результате исследования удалось сформулировать, какой звуковой фон и при каких условиях называется жильцами съемной квартиры тишиной, а какой – шумом, какие существуют правила для соблюдения режима тишины.

Многокомнатная съемная квартира – пространство, поделенное на общие зоны (кухня, ванная и туалет, коридор) и личные (отдельные комнаты жильцов). Если квартира находится в старом фонде, в коридоре скрипит паркет, в ванной дует ветер в трубах, а ключ в замочной скважине соседей по лестничной площадке слышен так же хорошо, как собственный. В ванной мерно шумит стиральная машина, на кухне по собственному расписанию начинает гудеть холодильник – в квартире под сдачу техника обычно старая. Утром течет вода в кранах и душе, звенит посуда на кухне и ведется разговор, вжикают молнии на верхней одежде и звякают ключи в руках тех, кто уже уходит, но днем квартира затихает: оставшиеся дома расходятся по своим комнатам. Из-за дверей может доноситься музыка, включенная на фоне, голоса, измененные динамиками компьютера. Иногда кто-то (всегда слышно кто) пройдет по коридору до ванной и туалета, откроет одну (тоже ясно какую) из дверей. После ужина квартира и ее жильцы могут не сразу погрузиться в сонную тишину из-за прихода друзей. Тогда на кухне слышна вечеринка: музыка, включенная на телефоне не слишком громко, голоса гостей, смех, шиканье хозяина или хозяйки вечера – не надо мешать остальным соседям. Квартира в многоэтажном доме, в которой живет несколько человек с разным образом жизни и каждодневным расписанием, всегда наполнена звуками. В ней не бывает абсолютной тишины. Однако соблюдение тишины является для всех, кто снимает жилье с другими людьми, таким же важным аспектом жизни и сюжетом для обсуждений, как поддержание чистоты. Мне было интересно узнать, что в таком случае подразумевается под тишиной.

Тишина и шум – антонимичная пара понятий, но часто ими обозначают одни и те же звуки в разных контекстах. Похожую семиотическую связь между чистотой и грязью описывает антрополог Мэри Дуглас в книге «Чистота и опасность». Грязь – относительное явление, существующее только в сравнении с чистотой, которую Дуглас определяет как порядок (Дуглас 285: 64–72). Например, еда не считается грязной, но попав на стираную футболку, где ей не место, пища становится грязью. Так же и звуки квартиры и ее обитателей становятся то тишиной, то шумом в зависимости от обстоятельств. Параллель между шумом и грязью по теории Дуглас впервые провел исследователь Питер Бейли (Bailey 2004), а подробный обзор этого сравнения в *sound studies* приводят Хью Пиккеринг и Том Райс в *Journal of Sonic Studies* (Pickering&Rice 2017).

Информанты описывали тишину в доме как привычный порядок понятных, знакомых звуков. Шум закипающего чайника, тихое техно из комнаты соседки, шум деревьев, пиканье светофора на улице, разговоры на кухне и так далее. Подчеркивалось, что бытовые звуки создают ощущение уюта и упорядоченности, а разговоры или музыка не мешают днем сосредоточиться на работе, но дают чувство дружеского присутствия. В качестве раздражающих шумов назывались те же смех и разговоры, музыка на кухне, телефонные звонки и шаги в коридоре, звон посуды. Эти звуки вызывали неприязнь тогда, когда информанты не хотели бы их слышать – рано утром, во время напряженной работы или перед отходом ко сну. Они оказывались неуместны в это время и потому неприятны.

Анализ ответов из разных интервью позволил триангулировать данные и выяснить, что для сохранения тишины соседи по съемной квартире руководствуются двумя неписаными правилами. Первое – правило проговаривания: если человека раздражает шум, он должен это озвучить и попросить других быть тише. Жильцы одной квартиры обычно обладают разной степенью чувствительности к звукам и находятся в разных условиях (например, чья-то комната ближе к кухне), поэтому нельзя самостоятельно понять, как слышит другой человек. Второе –



правило «немешания»: каждый старается не мешать другим и не позволяет другим мешать себе по первому правилу. Соседи всегда стараются не шуметь и считают, что им это удастся, пока никто не сказал им об обратном. Вдобавок к этому, поскольку они существуют независимо друг от друга и находятся в дружеских или близких к тому отношениях, жильцы предпочитают не замечать звуки своих соседей ради сохранения мира и личных границ. Потому что в небольших звуковых сообществах, как показывают исследования, например, деревни (Богданова 2017), звук – это источник личной информации.

Вопрос соблюдения личных границ остро ощущался при проведении исследования. Несмотря на гарантированную анонимизацию интервью, тема дома, личного пространства, сокрытой от посторонних приватной жизни остается чувствительной. Вероятно, то, что интервью с жильцами проводились отдельно, не помогло добиться полной искренности – информанты знали, что их соседи также согласились на разговор. Еще одним ограничением исследования стала невозможность провести прямое наблюдение, не нарушив распорядок жизни дома. Сами же информанты с трудом вспоминали привычные звуки, на которые обычно не обращают внимание. В качестве итогов исследования можно назвать концептуализацию понятий тишины и шума через дихотомию чистоты и грязи, применение оптики *sound studies* на микроуровне и описание саундскейпа обычной съемной квартиры, населенной студентами.

## Библиография

1. Bailey P. Breaking the Sound Barrier // *Hearing History: A Reader*. Athena, GA: University of Georgia Press, 2004. pp. 23-35.
2. Goldsmith M. *Discord: The Story of Noise*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
3. Katz M. *Capturing Sound: How Technology Has Changed Music*. Berkeley and Los Angeles , London. University of California Press, 2004.
4. Kimmelman M. Dear Architects: Sound Matters. 2015 / URL: Dear Architects: Sound Matters - The New York Times (nytimes.com) (дата обращения: 25.01.2023).
5. Pickering H., Rice T. Noise as “sound out of place”: investigating the links between Mary Douglas’ work on dirt and sound studies research. // *Journal of Sonic Studies*, 14, 2017. URL: <https://www.researchcatalogue.net/view/374514/374527/0/0> (дата обращения: 25.01.2023).
6. Schafer R. M. *The soundscape: our sonic environment and the tuning of the world* / R. M. Schafer, Rochester, Vermont: Destiny Books, 1994.
7. Богданова Е. Граница между публичными и частным в звуковом сообществе: исследование современного российского села // *Laboratorium*. 2017. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/granitsa-mezhdu-publicnymi-privatnym-v-zvukovom-soobshchestve-issledovanie-sovremennogo-rossiyskogo-sela> (дата обращения: 24.01.2023).
8. Возьянов А. «Коробка для звуков?» О саундскейпе городского двора // *Микроурбанизм. Город в деталях* / Сб. статей; под отв. редакцией О. Бредниковой, О. Запорожец. — М.: Новое литературное обозрение, 2014. С. 111–131.
9. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении табу. М.: КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле, 2000.
10. Чубукова М. А. Особенности звуковой среды Арбатского района г. Москвы // *Городские исследования и практики*. 2015. №Пилотный. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-zvukovoy-sredy-arbatskogo-rayona-g-moskvy> (дата обращения: 25.01.2023).

## ПРАКТИКИ И СМЫСЛЫ СИМУЛЯЦИИ БОЛЕЗНИ У РОССИЙСКИХ ШКОЛЬНИКОВ 2010-Х: ВЗРОСЛЕНИЕ, ВИНА И ТАКТИКИ

Симуляция болезни в контексте российской образовательной системы – практика настолько повсеместная, что не столкнуться с ней, ходя в школу, практически невозможно. Дети притворяются больными, их подозревают в притворстве в медкабинетах и дома, в интернете они видят лайфхаки про симуляцию. Однако эта тема в социологии практически не изучена, большая часть академических работ про детскую симуляцию болезней относится к психологии и зачастую обращена к вопросам о том, как с ней бороться. В поп-психологическом дискурсе родительских форумов наблюдается тенденция патологизирования методик воспитания, которые якобы ведут ко лжи ребенка. Ложь больного изучается в рамках медицинской антропологии, здесь большое влияние имеют работы Сильвии Файнзанг (Fainzang 2002). Однако она концентрируется на взрослых больных, а для меня было важно понять, как и зачем о болезнях лгут дети школьного возраста. Я была уверена, что здесь есть своя специфика.

В рамках исследования я провела 10 полуструктурированных интервью с выпускниками школ 2018-2020-х годов. Я выбирала информантов, которые находились в системе общеобразовательных школ в период 2010-х годов, когда в жизни детей начал широко появляться Интернет и доступ к разнообразным ресурсам внутри него, в том числе посвященных симуляции болезни. Затем я анализировала интервью с помощью тематического анализа и рассматривала их через концепции Парсонса (Парсонс 1993) (и его поздней критики), Файнзанг и практик повседневности Мишеля де Серто (де Серто 2013). Кроме того, я обращалась и к своему опыту, так как интерес к исследованию вообще начался с моего вопроса к себе о том, почему я перестала притворяться больной в университете. Для меня было особенно важно понять эмоциональную составляющую симуляции, поэтому в интервью я большое внимание уделяла чувствам, связанным с симуляцией. На мой взгляд, это внесло свой вклад в результаты исследования, так как я поняла, как школьники переживают моральную амбивалентность своих действий, не прекращая их. По итогам работы я получила несколько важных результатов:

1. Обобщенную классификацию способов симуляции болезни. Среди практик, осуществлявшихся моими информантами, были: провоцирование реальной болезни (особенно часто применяющееся «хрониками» – людьми с хроническими заболеваниями), создание *безопасной* болезни с помощью актерской игры, с помощью подручных средств, воздействием как на свое тело, так и на предметы диагностики (градусники). Часто особенно талантливая актерская игра и особенно оригинальные практики отмечались гордостью со стороны симулянтов.
2. Переживание чувства вины за ложь. Симуляция болезни несет в себе негативные моральные коннотации – она по своей сути ложь. И школьники, все равно ее практикующие, ищут разные способы справиться с чувством вины, насаждаемым как внешне, так и внутренне. Одной из самых интересных практик здесь оказалось принятие

таблеток несмотря на то, что реальных причин сделать этого не было. Информантка объясняла, что «запивала таблеткой чувство вины». На мой взгляд, это иллюстрирует, как исполнение роли больного, сформулированной Парсонсом, со всеми ее плюсами и недостатками, в рамках практик симуляции приобретает черты ритуала.

3. Симуляция болезни для школьников часто является способом проявлять свою агентность. В основном она сосредоточена в средних классах (преимущественно 5–9 классы), когда дети не имеют возможности пропускать школу, потому что устали (у многих информантов к старшим классам эта возможность появилась), и является способом приоритизировать свои потребности над институциональной обязанностью идти в школу. Все информанты отмечали, что причиной симуляций была «задолбанность» либо нежелание портить оценку, придя на контрольную неготовым, говорили о недостатках общеобразовательной системы, которая вынуждала их лгать. Информанты проявляли самостоятельность – признак взрослости, по их словам – тем способом, который оказывался возможным в рамках институциональной системы. Здесь вписывается концепт *тактик 'слабых'* де Серто (де Серто 2013: 50). Симуляция болезни для них выступала в том числе и как практика взросления и сепарации. Благодаря этому многие информанты гордились своими успехами в симуляции, она символизировала их независимость в принятии решений. Но моральное вето, налагаемое обществом на ложь, добавляет в чувство гордости вину – за неправильные с точки зрения системы поступки, за проявление агентности там, где она неудобна.

Вопросы детской симуляции, на мой взгляд, требуют дальнейшего изучения (в том числе с рассмотрением влияния эпидемии коронавируса, которая должна оказать влияние на практики), но мое исследование позволяет понять, что ее нельзя изучать, не обращаясь к смыслам, которые вкладываются в нее симулянтами. Рассматривая симуляцию болезни как практику взросления, я отчасти деконструирую стигму, сформированную поп-психологическими ресурсами и дискурсом института образования, о детской лжи как грустных последствиях плохого воспитания. В рамках подхода к детскому возрасту как к социальному конструкту объяснение детской лжи в терминах взросления имеет большое значение.

## Библиография

1. Fainzang S. Lying, secrecy and power within the doctor-patient relationship // *Anthropol Med*, №9 (2), 2002.
2. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // *THESIS*, №2, 1993.
3. Серто Мишель де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.

## *КАВВАЛИ: МЕЖДУ РИТУАЛЬНОЙ И ПОПУЛЯРНОЙ МУЗЫКОЙ*

Культура Индийского субконтинента известна своим разнообразием. Одним из интересных объектов для исследования является культура и искусство мусульманской общины субконтинента. Именно здесь рождается и получает широкую популярность жанр *каввали* – суфийский религиозный вокальный жанр, зародившийся на Индийском субконтиненте. Первоначально исполнявшийся в суфийских святилищах или гробницах по всей Южной Азии, жанр *каввали* приобрел широкую популярность и международную аудиторию в конце XX века. Происходившие в это время стремительные социальные изменения и технологическое развитие средств массовой информации значительно изменили модели потребления, в том числе и в религиозной сфере. Использование «демократических» медиа нового поколения, допускающих разнообразие как в производстве, так и в потреблении, стало фактором, который не только не ослабил ауру сакральности определенных религиозных практик, но и способствовал их укреплению и популяризации (Manuel 1993). В результате этого жанр *каввали* в наши дни приобрел известность как один из флагманских жанров так называемой «мусульманской духовной музыки» (Kalra 2015: 99).

Предмет данного доклада – феномен секуляризации *каввали*. Мы рассмотрим возможные факторы, тенденции, а также результаты этого процесса, опираясь на записи традиционного и современного *каввали* и интервью трех слушателей *каввали*, принадлежащих к разным культурным контекстам и присутствовавших на традиционных исполнениях *каввали*. Все три респондента находятся в возрасте от 30 до 40 лет, знакомы с жанром *каввали*. Один из респондентов – урдуговорящий мужчина, индеец, мусульманин по вероисповеданию, вторая – хинди- и англоговорящая женщина, индианка, индуистка, третий – англоговорящий шотландец, много путешествовавший по Индии.

Для начала обратимся к сравнению классического *каввали* и его современных форм.

Традиционное *каввали* включает в себя куда больше компонентов, нежели пение и музыку. Термин *каввали* относится не только к музыкальному жанру, но и к традиционному процессу исполнения собственно *каввали*. В своей классической форме *каввали* исполняют на суфийских собраниях, называемых *сама* (слушание), публика в данном случае является активным участником происходящего, так как и процесс исполнения, и процесс слушания *каввали* считаются способом получения мистического опыта, ощущения духовной, мистической любви и единения с создателем. В наши дни *каввали* в традиционном виде исполняют мужчины и реже женщины на суфийских собраниях, мусульманских праздниках и у гробниц мусульманских святых.

В отличие от своего предка, современное популярное *каввали* не полагается на традиционную лирику как на центральный компонент (Kalra 2015). Куда большее значение придается музыкальной составляющей, которая из аккомпанемента превращается в основное пространство для творчества. В современных *каввали* текст скорее вторичен по отношению к

красоте исполнения. Смещение акцента между музыкой и текстом способствует изменению баланса между духовным и эстетическим компонентами жанра. По сути, элемент суфийского религиозного ритуала – *сама* – превращается в жанр популярной музыки, иногда с налетом «спиритуальности» (Qureishi, 2006).

Обратившись к опыту респондентов, попробуем разобраться, что же, собственно, делает *каввали* источником мистического опыта. На материале интервью мы можем рассмотреть, как непосредственный контекст и принадлежность к культуре влияют на восприятие *каввали*.

Все респонденты знакомы с творчеством современных исполнителей и также присутствовали на традиционных исполнениях *каввали*, то есть взаимодействовали с *каввали* и как часть традиционной публики, и как часть широкой публики в современном смысле. Все респонденты, независимо от вероисповедания и погруженности в культурный контекст, в интервью подчеркнули особенности восприятия *каввали*, связанные с непосредственным участием в ритуале *сама*, в частности чувство общности, единения и сопричастности.

Процесс *сама* подразумевает частичную импровизацию и постоянное взаимодействие между исполнителем, публикой и исполняемым произведением (Qureishi 2006: 13). Природа религиозного ритуала, как правило, подразумевает установление определенного порядка и иерархии его участников. Поэтому любое представление, являющееся частью ритуального собрания, происходит в рамках отношений между исполнителями и публикой, структурированных определенным образом, и *каввали* как пространства взаимодействия между ними.

По мере колонизации и индустриализации Индийского субконтинента начинают появляться новые как по своему составу, так и по устройству виды организации общества, появляется и новая публика. Безусловно, достижения в области печати, а затем и медиатехнологий сделали возможным существование массовой публики в новом смысле и позволили концептуализировать людей как эквивалентные и взаимозаменяемые единицы в более однородной массе. Таким образом, новая гомогенизированная публика по своей природе сильно отличается от ритуальной публики.

На материале интервью мы также видим, что опрометчиво утверждать, что сакральное либо профанное восприятие произведения основывается исключительно на том, к какому типу публики и культурному контексту принадлежит индивид, так как не все респонденты, присутствовавшие на *сама*, прочувствовали *каввали* исключительно как духовный опыт. В то же время со слов респондентов некоторые слушатели из более широкой аудитории и даже они сами могут испытать духовное переживание, услышав *каввали* вне традиционного контекста.

Важным аспектом также является изменение природы авторства и креативности в современном *каввали*. Светское восприятие жанра, возникающее по мере того, как множатся воображаемые публики и интерпретирующие сообщества, сказывается и на творческом процессе. Происходит создание нового пространства для творчества.

В традиционном *каввали* креативность существует для того, чтобы служить потребностям конкретной публики и собрания (Qureishi 2006: 75). В современном *каввали*, не ориентированном на ритуалы, несмотря на естественную потребность в удовлетворении слушателей, фокус и границы творчества определяет сам исполнитель. *Каввали* становится средством самовыражения и пространством для личного творчества и творческого поиска. Вместо симбиотического

процесса импровизации, который можно найти в оригинальном *каввали*, современный *каввали* – это индивидуалистический продукт с явным авторством (Manuel 1994; Chatterjee 2008).

Подводя итог, десакрализация ритуального жанра происходит в результате влияния трех основных факторов: появления воображаемых публик и их распространения, изменения непосредственного контекста потребления и, следовательно, стирания связи между первоначальным контекстом и интерпретирующими сообществами, возникающими в новой публике. Все три элемента трудно разделить, поскольку именно результат их взаимодействия определяет восприятие произведения как сакрального или светского. Результат этого влияния мы можем наблюдать в изменениях императивов творчества внутри жанра.

## **Библиография**

1. Chatterjee P. Critique of Popular Culture. *Public Culture*, 2008. P. 321–44.
2. Kalra V. S. *Sacred and Secular Musics: A Postcolonial Approach*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2015.
3. Manuel P. *Cassette Culture: Popular Music and Technology in North India*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
4. Qureishi R. B. *Sufi Music of India and Pakistan: Sound, Context and Meaning in qawwali*. Karachi: Oxford University Press, 2006.

## «ЕСЛИ МАТУШКА СОИЗВОЛИТ — ОНА ВЕРНЕТСЯ»: ПЕРЕМЕЩЕНИЕ ИКОНЫ КАК МЕДИУМ

### ***Введение***

Праздник Ильинской пятницы в селе Ильеши Волосовского района Ленинградской области празднуется в честь чудесного обретения иконы св. вмч. Параскевы Пятницы. Так, по легенде, рассказываемой моими собеседниками, пастух (по некоторым данным, пастух был цыганом), пасший коров близ села, заметил на березе девочку, а когда попытался снять ее с дерева, его кнут повис на одной из ветвей. Тогда он отправился за подмогой в село, а когда вернулся, то на дереве уже стояла икона с ликом святой Параскевы Пятницы, изображенной в виде той самой девочки. Со слов моих собеседников, то место, на котором произошло явление, стало восприниматься как святое, а те объекты, с которыми так или иначе взаимодействовала Параскева Пятница, почитаются как сакральные. Активное участие паломников в празднике Ильинской пятницы в конце XIX — начале XX вв. подтверждается архивными материалами. Однако в период моего проживания в селе летом 2022 года мои собеседники неоднократно утверждали, что сейчас ни святое место, ни храм не пользуются особой популярностью среди местных жителей и/или приезжих. Одна из моих информанток утверждала, что ничего выдающегося на святом месте нет, что «к сухому колодцу за водой не ходят» (ПМА).

В рамках данного доклада я попытаюсь представить некоторые собственные размышления относительно вопроса об отсутствии заинтересованности со стороны местных жителей в почитании местной святыни. Как кажется, заинтересованность людей в почитании святого места в с. Ильеши и активное посещение служб находится в зависимости в том числе от местоположения иконы святой. На протяжении нескольких десятков лет (с 1960-х гг.) икона на постоянной основе не находится в Николо-Пятницком храме, но привозится служителями церкви накануне праздника Ильинской пятницы. Остальное время года икона хранится в Троицком соборе Александро-Невской лавры (до 1988 г. — в Русском музее). Я ставлю перед собой следующий вопрос: каким образом перемещение иконы начиная с 1960-х гг. поспособствовало потере интереса к почитанию местных святынь, а также как в настоящее время актуализируются (и актуализируются ли) формы взаимодействия со святыми местами, когда икону «возвращают» в храм?

Вспомогательной теоретической базой при поиске ответов на обозначенные вопросы стали исследования приверженцев подхода «Material Religion». Религия, с точки зрения Б. Мейер, воспринимается как медиа, способное предоставить доступ к области трансцендентного, воплощая его в материальных объектах, понимаемых как различные вещи, тексты, изображения, тело и пр. (Meuer 2012). Д. Морган (Morgan 2014: 83-105; 2016: 14-32) разрабатывает подход на стыке искусствоведения и антропологии религии, анализируя роль различного рода религиозных изображений (иконы, скульптуры, фигурки и пр.) как своеобразных «мертвых форм» (Freedberg

1991) в возникновении определенных сенсуальных и эмоциональных реакций, которые мы могли бы обозначить как ощущение «присутствия» трансцендентного.

Сначала я предложу несколько дескриптивное, без теоретического осмысления описание перемещения иконы, апеллируя к словам моих информантов. Затем обращусь к материалам современного празднования Ильинской пятницы и постараюсь воспроизвести те конфигурации отношений, которые складываются вокруг почитания иконы в течение праздника. Это позволит нам взглянуть на статус иконы как медиума на празднике.

### ***Перемещение и «утрата» иконы св. Параскевы Пятницы***

Вплоть до 60-х гг., по утверждению моих информанток, икона оставалась в храме. М. в течение нашей беседы пересказывала историю своей прабабушки о перевозе иконы:

*«В 60-е годы взорвали часовню, до моего рождения, а икона оставалась в храме и вот несколько раз приезжали уполномоченные и несколько раз требовали со священника, чтобы он эту икону отдал. Но наши старики, вот моя прабабушка, соседи, они вставали на защиту и находились на защите иконы [...] И однажды они вернулись в храм утром — иконы нет на месте. Приступили к священнику: “Где икона?” — “Увезли”. Тут уже напали на священника: “Если бы мы были здесь, икону не отдали бы” [...]»*

Подобный мотив о «народной охране» иконы еще несколько раз воспроизводился в наших беседах. В частности, М. рассказывала, что «иконочка приезжать стала» на короткое время во время служения отца В. (предположительно 70-80-е гг.). Тогда на период празднования Ильинской пятницы и Ильина дня прихожане и паломники ночевали в храме, читали акафисты, в том числе и для охраны иконы. Уже во время служения отца Ю. (2010-е гг.) эта практика была приостановлена, так как, по словам М., он сам стал охранять икону, а нынешний священнослужитель, установил систему сигнализации в храме, так что потребность «народной» охраны иконы отпала.

Однако мы можем говорить о том, что местонахождение иконы могло интересовать не только жителей с. Ильеши. В XX в. на праздник Ильинской пятницы село посещали паломники из Ленинградской области и Ленинграда. Люди начинали идти пешком до села Ильеши уже со вторника, чтобы успеть к празднику, в то время как у местных жителей со вторника «уже скотина в поле не ходила», «баня не топилась» (Б.Ж.), т. е. велась активная подготовка к празднованию. Помимо прочего, на праздник Ильинской пятницы деревню посещали цыгане, живущие на территории Ленинградской области. Ввиду перемещения иконы в храм постепенно стало приезжать все меньше и меньше посетителей, что вызвало, как следствие, спад церковной благотворительности и в целом уменьшение доходов местного населения. Уже на данном этапе я полагаю, что икона выступала (и продолжает выступать) как медиум некоторого количества сетей отношений между группами людей, отдельными индивидами, предприятиями (например, до революции на Ильинскую пятницу в Ильешах купцы из Санкт-Петербурга устраивали ярмарку, помимо прочего, священник и прихожане устраивали трапезы для паломников, для чего было необходимо произвести и/или приобрести продукты) и т. д.



## **Современное переживание «утраты» и праздник Ильинской пятницы**

Когда я впервые посетила Ильеши вместе со своим научным руководителем, отец А., отвечая на наши вопросы относительно празднования Ильинской пятницы и почитания иконы св. Параскевы Пятницы, сказал:

*«Меняется атмосфера [когда икону привозят], чувствуется, что это ее [иконы] место, надеемся, что она вернется. Это уже изменит радикально, да, ситуацию. Одно дело – храм полуниций, неизвестный, никому не нужный, а другое дело – святыня. Но от нас это тоже требует многого»* (речь об установке сигнализации и отоплении храма зимой).

Сходства в значениях, придаваемых празднику в целом и взаимодействию с иконой в частности, могут быть связаны с дихотомией реликвии и биографической вещи, артикулируемой Р. Гилкрист (Gilchrist 2013: 170–182). Связь между укорененностью вещи в пространстве, воплощением «памяти места» (или, скорее, «знанием места») и личными воспоминаниями человека о чудотворной помощи иконы превращаются в своеобразный коммеморативный акт «вспоминания» о святой. При условии регулярного перемещения иконы из Ильеш в Лавру и обратно эти акты коммеморации и сети отношений перестают работать и возобновляются лишь в преддверии праздника Ильинской пятницы.

### **Заключение**

Возвращаясь к оппозиции, озвученной отцом А, относительно «полуницего» храма и «святыни», следует отметить, что в условиях отсутствия иконы в Ильешах святое место и сам Николо-Пятницкий храм перестают мыслиться как места, организующие формы взаимодействия с трансцендентным. С этой точки зрения, медиальное свойство иконы перестает быть столь невидимым, как это утверждала Б. Мейер в одной из статей (Meyer 2011: 23–39). Это продолжается до тех пор, пока не совершается поломка, которая проливает свет на наличие некоторого посредника в коммуникации. Как следствие, крестный ход, обетные подношения и пр. действия, возможные только в условиях наличия иконы в Ильешах, представляют собой «акт оживления» (Meyer 2015: 346) материального объекта, поскольку при допущении отсутствия какого-либо из этих и многих других элементов медиальной сущности иконы акт посредничества не будет реализуем в привычных условиях, которые организуются и поддерживаются благодаря актам коммеморации. С другой стороны, сам перевоз иконы предваряет последующее «оживление» и является его неотъемлемой частью, поскольку во время пребывания в лавре, по словам моих информантов, икона «не дома» (ПМА), она чужая и неприметная, т. е. она не выполняет заложенный в нее посреднический потенциал.

### **Библиография**

1. Freedberg D. The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response. 1991.
2. Gilchrist R. The materiality of medieval heirlooms: from biographical to sacred objects // Mobility, meaning and transformations of things: shifting contexts of material culture through time and space. 2013. P. 170–182.
3. Morgan D. The Ecology of Images: Seeing and the Study of Religion // Religion and Society: Advances in Research. 2014. №5. P. 83–105.

4. Morgan D. Material analysis and the study of religion // *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*. 2016. P. 14-32.
5. Meyer B., Morgan D., Paine C., Plate S. The origin and mission of Material Religion // *Religion*. 2010. №20 (3). P. 207–211.
6. Meyer B. Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium // *Social Anthropology*. 2011. №19 (1). P. 23–39.
7. Meyer B. Mediation and the Genesis of Presence. Toward a Material Approach to Religion (Inaugural lecture). 2012.

## КОСМЕТОЛОГИЧЕСКАЯ ХИДЖАМА: МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И БЬЮТИ-ПРОЦЕДУРОЙ

Хиджама – это мусульманское лечебное кровопускание, авторитет которого строится на ряде хадисов Пророка. Эта процедура стала набирать популярность в середине двухтысячных и приобрела широкий спектр применения. Для последних лет характерна «джентрификация» хиджамы, сначала полуподвально практиковавшейся мигрантами из мусульманских стран и регионов России, а затем обретшей популярность среди немусульман. Одним из следствий этого процесса стало появление косметологической хиджамы, также именуемой лицевой каппинг-терапией, капилляротерапией или хиджама лит-таджмилъ. В докладе я рассмотрю различия между оздоровительной и косметологической хиджамой, а также то, как в обеих процедурах артикулируется религиозная составляющая кровопускания.

Из всех девушек, с которыми я пытался связаться для интервью, наиболее отзывчивой оказалась Фатима. Мне удалось побеседовать с ней и поприсутствовать на учебном занятии по косметологической хиджаме для ее ученицы. Помимо хиджамы, Фатима занимается массажем, гирудотерапией и большим перечнем косметологических услуг. Раньше она делала таргетированную рекламу в инстаграме, но за последний год приток клиенток обеспечивается за счет «сарафанного радио», что является частым сценарием набора клиентов среди хаджамов<sup>32</sup>. Некоторые девушки интересуются хиджамой уже в процессе знакомства с Фатимой.

Чтобы объяснить смысл хиджамы немусульманкам, Фатима обращается к опыту своей русской бабушки, которая ставила банки с огнем, и почти не рассказывает о религиозном наполнении процедуры. Возможно, такая трансформация из религиозной в светскую и косметологическую обуславливает популярность капилляротерапии. На мой взгляд, сами названия процедуры, заменяющие арабское и ассоциируемое с исламом слово «хиджама» на более нейтральные, и, что немаловажно, английские термины – капилляротерапия или каппинг-терапия – способны интернационализировать процедуру и вымывать из нее религиозные контексты. Важно и то, что косметологическая хиджама не делается сама по себе, а включается в ряд разнообразных и варьируемых косметологических процедур.

*«Устранение видимых недостатков кожи, замедление ее старения, уменьшение морщин, тонус мышц, избавление от проблем с прыщами, пигментацией, неровностями кожи, улучшается цвет лица за счёт увеличения притока крови к коже лица, нормализуется обмен веществ, кожа становится здоровой и красивой, становится меньше разных морщинок, в том числе мимических, пропадают прыщи и пигментные пятна, общее состояние кожи становится лучше, пропадает отечность»<sup>33</sup>.*

Можно заметить, что в этом объяснении речь идет о неких общих улучшениях, а не о конечном результате или исцелении. Например, хаджамы, практикующие оздоровительную

---

<sup>32</sup> Хаджам – специалист по кровопусканию (хиджаме) – прим. ред.

<sup>33</sup> КАПИЛЛЯРОТЕРАПИЯ ЛИЦА. — Текст: электронный // Instagram: [сайт]. — URL: <https://www.instagram.com/p/BeGWUGNHGPt/> (дата обращения: 08.06.2022).

хиджаму, часто используют биомедицинский язык для описания результатов хиджамы. Иными словами, они обращаются к медицинским диагнозам и лечат обычные болезни, хотя и существует «общая» хиджама для профилактики и улучшения самочувствия. В отличие от такой хиджамы, капиллярная призвана справляться с менее артикулированными, в большей степени визуальными и немедицинскими проблемами, как минимум, терминологически. Немного отличается ситуация с акне, которое воспринимается не столько как косметологический дефект, сколько как заболевание, требующее иного подхода.

В остальном принцип работы капилляротерапии примерно такой же, как и в случае с оздоровительной хиджамой. Чаще всего хиджамы апеллируют к иммунитету и упоминают застоявшуюся кровь, когда заходит речь об объяснении действия процедуры:

*«Принцип действия хиджамы заключается в избавлении организма от ненужной крови, которая застоялась, сгустилась. После того как такая кровь покинула организм, включаются резервные источники, начинающие вырабатывать новую кровь, насыщенную кислородом и питательными веществами. Помимо того, что организм насыщается кислородом, оздоравливается, повышается иммунитет, также происходит воздействие на кожу»<sup>34</sup>.*

Рассказ Фатимы о том, как делается процедура и как она воздействует на организм, оказались очень схожими с примерами, которые я приводил выше. Во-первых, хиджама встраивается «вглубь» комплекса косметологических процедур, а во-вторых, на физиологическом уровне главной причиной выздоровления является укрепление иммунитета.

Мне удалось посетить одну процедуру капилляротерапии, на которой Фатима делала хиджаму своей знакомой, чтобы продемонстрировать технику своей новой ученице. Сначала информантка нанесла крем на лоб и покрыла его пластиковой пленкой. По прошествии 15 минут она сняла пленку и начала чистку ультразвуком, продлившуюся несколько минут. Затем девушка сделала массаж банками и нанесла лезвием неглубокие царапины. Далее Фатима помещала банку на места порезов и вытягивала из нее воздух при помощи вакуумного пистолета, тем самым понемногу высасывая кровь из порезов и не фиксируя банку на лице. В таком же порядке она сделала хиджаму поочередно и на щеки.

Как объяснила информантка, при косметологической хиджаме, в отличие от оздоровительной, банки не оставляют на лице во избежание синяков. В этом заключается еще одно существенное различие двух процедур: при оздоровительной хиджаме банки ставятся на конкретные точки, связанные с болезнью, например, на лицо. Могут делать и оздоровительную хиджаму от менингита, плохого зрения, гайморита и других болезней, связанных с лицом и головой. Как рассказала Фатима, даже в случае таких заболеваний первая процедура из курса хиджамы должна проходить на спине. *«Это седьмой шейный позвонок, это крестец и по середине. Четыре баночки, которые охватывают весь организм. Даже если курсом делают, первый делают на спину, а дальше уже то, что беспокоит человека»*, – рассказала она.

Хотя немало женщин одновременно практикуют косметологическую и оздоровительную хиджамы, одна из моих информанток высказала негативное отношение к капилляротерапии:

---

<sup>34</sup> Хиджама для лица: польза и вред. — Текст: электронный // Блог Alhajam: [сайт]. — URL: <https://blog.alhajam.ru/hidzhama/hidzhama-dlya-litsa-polza-ili-vred> (дата обращения: 10.06.2022).

*«Я не занимаюсь косметологией, релакс массажем и всей остальной фигней. Что такое косметологическая хиджама? Хиджама – это оздоровительная процедура, на лице у нас проекция всех органов и систем. Есть определенные правила работы с лицом и никоим образом это не косметологическая процедура, как говорят некоторые замечательные оздоровители или косметологи. Изначально это оздоровительная процедура. В первую очередь это оздоровление. Глаза, гайморовы и фронтальные пазухи, ангины, все что касается уха-горла-носа, мы работаем с лицом и не для красоты, а для здоровья».*  
(Вероника)

Как следует из цитаты, неприятие информанткой косметологической хиджамы вытекает из ее убеждения, что хиджама имеет только оздоровительный эффект. Вдобавок, будучи врачом китайской медицины, Вероника утверждает, что лицо представляет не столько самостоятельный субъект, на который может быть направлено действие хиджамы, а проекцию органов, что вытекает из представлений китайской медицины о точках и меридианах.

В основе оздоровительной хиджамы лежит болезнь, чаще всего оформленная в виде биомедицинского диагноза. Болезнь в представлении моей информантки – это нечто более важное и серьезное, чем красота и косметологические проблемы. Важно то, что Фатима относится к оздоровительной хиджаме как к форме мусульманского поклонения: она делает скидку в 50% по пятницам, не поднимает цену на оздоровительную хиджаму, в отличие от других процедур, а нуждающимся и детям может сделать ее бесплатно. *«Я это больше отношу к своей религии, я получаю за это награду. Что я исцелила человека, облегчило боль человеку и получила за это награду»*, – рассказала Фатима.

Помимо этого, во время косметологической хиджамы Фатима не включает суры из Корана, как в случае оздоровительной, и не делает мусульманское намерение – произнесение специальной формулы-обращения к Всевышнему. Информантка объяснила это тем, что не считает косметологическую хиджаму чем-то религиозным, более того, ее одинаково эффективно могут делать мусульманки и немусульманки.

*Иssl.: Кто лучше делает хиджаму в религиозном смысле?*

*Инф.: В религиозном... я не считаю, что косметологическая хиджама относится к религиозным этим, нет. Это больше делается для красоты, для очищения кожи, а оздоровительная, я думаю, что лучше, чтобы делала покрытая девушка, потому что она будет просить у Всевышнего исцеления за этого человека.*

Основопологающим различием является наличие болезни и цель хиджамы, а не сама практика. Фактически, это почти та же самая процедура с нанесением насечек и банок на лицо, но если мотивация процедуры не в выздоровлении, а в красоте, то из нее «вынимаются» религиозные составляющие. То же касается и роли Всевышнего: если в выздоровлении он принимает непосредственное участие, то в косметологической хиджаме его влияние будто бы менее значимо.

*Иssl.: Воля Всевышнего касается не только болезни, но и результативности косметологической хиджамы?*

*Инф.: Ну косметологическая... нет. Я к ней не так серьезно отношусь, как к оздоровительной, потому что это больше для красоты делается. Нет, косметологическая – это косметология, как говорится, недоврач. Я убеждена, что это совершенно разные процедуры. Оздоровительная хиджама пришла к нам от Пророка, а*

*косметологическая самое большое лет 10 как занимаются, и никакого отношения к религии не имеет.*

Таким образом, мне удалось выявить, что косметологическая хиджама стоит несколько особняком от оздоровительной, при том, что оздоровительное кровопускание также может проходить на лице – например, для лечения гайморита и других локализующихся в голове заболеваний. Несмотря на то, что технические расхождения между ними не столь велики, интервью и анализ социальных сетей показали, что в основе процедур лежат разные мотивации – красота или здоровье. Если первая категория подразумевает под собой менее определенный эстетический результат, то в основе второй категории лежит болезнь или медицинский диагноз, который и формирует вокруг себя религиозную значимость хиджамы. Вместе с тем косметологический эффект хиджамы может отвергаться практикующими китайскую медицину, так как на лице сосредоточены проекции органов, а значит, воздействие царапин направлено не на лицо, а на эти проекции.

### **Источники**

1. КАПИЛЛЯРОТЕРАПИЯ ЛИЦА. — Текст: электронный // Instagram : [сайт]. — URL: <https://www.instagram.com/p/BeGWUGNHGpt/> (дата обращения: 08.06.2022).
2. Хиджама для лица: польза и вред. — Текст: электронный // Блог Alhajam: [сайт]. — URL: <https://blog.alhajam.ru/hidzhama/hidzhama-dlya-litsa-polza-ili-vred> (дата обращения: 10.06.2022).

## ВОСПРИЯТИЕ «ТВОРЧЕСТВА» ПАЦИЕНТОВ ПСИХИАТРИЧЕСКИХ БОЛЬНИЦ СССР В 1920-Е ГГ.

Летом 1925 года в Пермской психиатрической больнице прошла выставка работ пациентов. Объявление о ней дали в городскую газету «Звезда», по городу расклеили десять афиш, оповестили «местные организации»<sup>35</sup>. Выставка продлилась неделю, и за это время её посетили более 300 человек. Копию с книги отзывов посетителей на эту выставку руководство больницы поместило в отчёт за 1925 год, и, если верить авторам отчёта (основным из которых был главный врач Е. Р. Клевезаль), скопированы были все оставленные отзывы – 24 заметки длиной от одного предложения до небольшого абзаца. Работы, представленные на выставке, продавались. Эта архивная находка заставила меня обратиться к вопросу восприятия и значения творчества и искусства пациентов психиатрических больниц в СССР в 1920-е. Чего ждали зрители от выставки работ пациентов, что позволяло зрителям оценивать её положительно или отрицательно? Какое значение творческой работе пациентов придавали психиатры, как оценивали её?

Термин «творчество» я употребляю в кавычках, так как за этим словом скрываются разные смыслы. В контексте психиатрической больницы творчеством часто называют не только те работы, которые пациенты создают по своему желанию, но и то, что пациенты делают по просьбе врача или в рамках трудовой терапии в мастерских. В случае пермской больницы работы были созданы в отделении «ремесленно-художественного труда», где пациенты производили в первую очередь необходимые для повседневного использования вещи, а также товары на продажу – например, плетеные сумки, шапки и корзины<sup>36</sup>. Однако «по возможности поощрялось и индивидуальное выполнение работ: рисование, лепка, выпиливание по дереву, художественная вышивка и др.»<sup>37</sup>. В план больницы входило «не только занимать больных и затрачивать на это и без того скудные средства, а еще кое-что и выручить»<sup>38</sup>. Организаторами выставки, таким образом, руководили во многом прагматичные финансовые мотивы. Нашли ли работы пациентов своего зрителя и покупателя в Перми? Кого интересовало «творчество» пациентов психиатрических больниц в 1920-е?

Искусствоведы обратили внимание на то, что в первой четверти XX века творческие работы «душевнобольных»<sup>39</sup> стали восприниматься как феномен искусства (Суворова 2018: 274–297). Если Ч. Ломброзо в середине XIX века воспринимал «творчество» пациентов психиатрических больниц как проявление патологии, то в начале XX века внимание на произведения людей с психиатрическими диагнозами обратили внимание не только врачи, но и искусствоведы и художники. Сами художники, в частности экспрессионисты, часто получали опыт пребывания в психиатрических больницах. Интерес к работам пациентов психиатрических больниц со стороны

---

<sup>35</sup> ГАПК. Ф. Р-132. Оп. 1. Д. 62. Л. 138 об.

<sup>36</sup> ГАПК. Там же. Л. 138.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же. Л. 138 об.

<sup>39</sup> Я использую термин «пациенты психиатрических больниц» или просто «пациенты».

художников, кураторов и коллекционеров можно связать с тем, что искусство начало XX века в целом обращалось к маргинальным ранее темам.

В это же время в Европе и в России появляются обширные коллекции работ пациентов (там же; Гальцова 2011). В России самым известным коллекционером и исследователем работ пациентов психиатрических больниц в 1920-е был П. И. Карпов. В 1926 году была опубликована его книга «Творчество душевнобольных и его влияние на развитие науки, искусства и техники». Она адресована «широкой публике», и П. И. Карпов заявлял, что стремится изменить мнение своей аудитории как о психиатрических больницах, так и о их пациентах. На протяжении книги он, с одной стороны, рассуждает о творческих проявлениях в рамках разных «патологий» и гениальности некоторых «душевнобольных» (или болезнях гениев) в духе Ч. Ломброзо, с другой – утверждает, что творческие механизмы одинаковы у здоровых и «душевнобольных». Творчество пациентов П. И. Карпов оценивает как по «гениальности», так и по утилитарности, рассуждая в случае с каждым заболеванием о возможности создания пациентами произведений, «обогащающих» искусство, науку и технику (Карпов 1926: 90). В то же время работы пациентов являются для него как практикующего психиатра материалом для диагностики, способным «объективно» показать состояние человека (там же: 140, 145, 150 и др.). Похожим образом видел «творчество» пациентов и другой психиатр, П. М. Зиновьев (Зиновьев 1927).

В Пермской же психиатрической больнице, как показывает исследование архивных документов, проявляются другие грани восприятия работ пациентов. Важно, что некоторые отзывы о выставке оставляли сотрудники больницы – например, надзиратели. Посетители выставки, оставлявшие отзывы, часто рассуждали о том, как изменились взгляды на «душевнобольных» и у них самих, и в обществе:

*«Впечатление от выставки даёт те заключения, что к душевнобольным относятся гуманне[е], как к больным людям, а не как к отрезанному от общества человеку, ни к чему <...> не способному»;*

*«...увидели работы, сделанные душевнобольными, у нас сразу впечатление о них стало другое, а именно, что труд нигде не задерживается, а идет вперед»;*

*«...на больных обращают большое и серьезное внимание, а не смотрят на них как на неспос[обных] и погибших людей для работы»;*

*«Не нужно думать, что это люди погибшие, в них очень много закрыто таланта, который они вспоминают после своей болезни»;*

*«...как настойчиво, терпеливо и талантливо могут работать люди, казалось уже совсем выброшенные за борт жизни и как еще можно сделать их полезными»<sup>40</sup>.*

Как мы видим, посетители выставки, как и её организаторы, смотрели на творчество с утилитарных позиций и видели в нём доказательство «способности», «полезности» пациентов. Сами работы в отзывах названы «изящными», отмечается их старательность и терпеливость создателей, однако на первый план выходит доказательство небезнадёжности пациентов, их «нормальность» относительно устоявшихся представлений. Вместе с трудом «душевнобольных» посетители обращали внимание и на старания инструкторов и организаторов:

---

<sup>40</sup> ГАПК. Там же. Л. 140–141 об.



*«...в восхищении не столько от искусства больных, сколько от умения руководства инструктора по ручному труду»;*

*«...во всем видна забота о больных»;*

*«...только можно удивиться ихнему [инструкторов и руководителей] умению приспособить больных людей, почти не способных ни к чему <.нрзб>»;*

*«Видно, что много внимания и заботы приложено со стороны руководящих работами»<sup>41</sup>.*

В некоторых отзывах, таким образом, восприятие работ пациентов фокусируется не на самих пациентах, но на их наставниках, руководящих этой работой.

## **Вывод**

В восприятии «творчества» (творческих работ) пациентов психиатрических больниц в 1920-е можно выделить следующие линии:

1. Гениальность и ценность с точки зрения искусства, внимание со стороны деятелей искусства;
2. Восприятие психиатрами как материала для диагностики заболеваний;
3. Восприятие как психиатрами и сотрудниками больниц, так и людьми, не связанными с психиатрией, с утилитарных позиций, но в то же время легитимирующими пациентов как способных к трудовой и художественной деятельности. Здесь важно отметить, что «полезность» пациентов нередко оказывалась в центре внимания психиатров в 1920-е годы: в той же Пермской больнице в 1921 году главный врач В. П. Протопопов доказывал облздравотделу эффективность лечения с помощью расчётов того, сколько денег выздоровевшие в больнице пациенты принесут за год государству<sup>42</sup>, а Е. Р. Клевезаль в том же отчёте за 1925 год приводил результаты работы трудовых мастерских в цифрах: на какую сумму пациенты изготовили или починили предметов как для внутреннего употребления в больнице, так и на продажу. В этом контексте «творчество» больных – лишь один из способов сделать их «полезными» больнице, обществу и государству.
4. Фокус на работе врачей, среднего и младшего медицинского персонала и инструкторов по труду, восприятие работ пациентов как достижений персонала больницы.

Рассмотрение отношения к «творчеству» пациентов психиатрических больниц может позволить исследователям делать выводы об изменениях и в психиатрической помощи, и в отношении к пациентам, и в восприятии пациентов и больниц другими людьми.

## **Источники**

1. ГАПК. – Ф. Р-132. – Оп. 1. – Д. 62. Медико-хозяйственной отчет Уральской облпсихолечебницы, сведения, акт обследования и переписка по психолечебнице.
2. ГАПК. – Ф. Р-15. – Оп. 1. – Д. 36. – Материалы о Липогорской психиатрической колонии.

---

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> ГАПК. Ф. Р-15. Оп. 1. Д. 36. Л. 47–47 об.

## Библиография

1. Гальцова Е. Д. Книга П. И. Карпова «Творчество душевнобольных и его влияние на развитие науки, искусства и техники» (1926) в европейском культурном контексте. Материалы к исследованию // Новые российские гуманитарные исследования, 2011. URL: <http://www.nrgumis.ru/articles/278/> (дата обращения: 30.04.2023).
2. Зиновьев П. М. Душевные болезни в картинах и образах: психозы, их сущность и формы проявления. М.: Издательство М. и С. Сабашниковых, 1927.
3. Карпов П. И. Творчество душевнобольных и его влияние на развитие науки, искусства и техники. М.; Л.: Государственное издательство, 1926.
4. Суворова А. А. Экспрессионизм и искусство душевнобольных // Искусствознание. 2018. №4. С. 274–297.

## *Я ХОЧУ ЛЕЧИТЬ ЧЕЛОВЕКА, А НЕ ЕГО ОРГАНЫ: ВЫБОР ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ПУТИ СПЕЦИАЛИСТАМИ «АЛЬТЕРНАТИВНОЙ» МЕДИЦИНЫ*

### ***Введение и поле***

С начала учебного года я занимаюсь изучением специалистов, практикующих «альтернативную» медицину, в частности китайскую традиционную медицину, в одной из частных клиник Санкт-Петербурга. В ней я провела невключенное наблюдение и взяла интервью у врачей и административного персонала.

При общении с информантами я часто пыталась выяснить, что является «биомедицинским», а что относится к «альтернативной» медицине, но каждый раз в зависимости от контекста обсуждения название медицинской системы менялось по отношению к конкретной практике или ситуации. Биомедицина становилась *официальной медициной*<sup>43</sup>, когда в обсуждении появлялось государство, а, например, китайская медицина могла становиться *обычной*, если контекст обсуждения сужался до клиники и методов, практикуемых здесь. Это важно учитывать при чтении тезисов, так как я использую понятия «альтернативная» медицина и биомедицина как удобные исследовательские категории, но информанты воспринимают разные медицины гораздо более сложным образом.

В клинике, где я провожу исследование, работает одиннадцать врачей, у всех высшее медицинское образование со специализацией и опытом работы в различных направлениях биомедицины. Одна из моих информанток ушла из хирургического отделения, где проработала несколько лет. Сейчас она ставит иголки и банки, больше не притрагивается к скальпелю и часто слышит от пациентов «*а это точно работает?*» или «*а вы можете это доказать?*». А генеральный директор, пытаясь выстроить рабочие отношения с биомедицинскими клиниками, сталкивается с отказами. Подобные наблюдения также можно встретить в множестве антропологических работ, рассматривающих иерархические отношения между биомедициной и альтернативными медицинами, постоянные попытки выстраивания границ (Penkala-Gawęska 2018) и эпистемологическое неравенство между ними (Rosenberg 2007: 125–127).

Я решила задаться вопросом: **почему врачи отказываются от биомедицинских специализаций, идут работать в «альтернативную» медицину и остаются в ней?**

### **Как попадают в альтернативную медицину?**

Путь информантов в китайскую и тибетскую медицину часто начинается еще на кафедре в университете. Туда приезжает преподаватель из Китая и ведет дополнительные курсы. С главным врачом клиники так и произошло:

---

<sup>43</sup>Здесь и далее курсивом обозначены цитаты информантов.

*«...я пошел учиться в первый мед, там чаще ходил на курсы китайской медицины вместе с другом, который тоже стал рефлексотерапевтом, к Халмурадта Упуре, – на традиционной медицине я всегда скучал...»*

Так, специалист может попасть на курсы, так или иначе связанные с «альтернативной» медициной<sup>44</sup>, еще будучи в университете, – это будет способствовать его переходу из «биомедицины» в «другие» медицины.

Некоторые информанты делают акцент не на личности преподавателя, а на тех практиках, которым обучают на курсах по «рефлексотерапии»<sup>45</sup> в университете. Врачи говорят о том, что подобные курсы редко связаны с *китайской философией* и скорее дают базу, с помощью которой ты потом самостоятельно развиваешь свои лечебные навыки:

*«да тебе преподают на рефлексотерапии только точки и как их найти...там дают основы, базу...а дальше все зависит от человека, если он хочет, то он идет развиваться дальше, если нет, то этих знаний будет недостаточно...не хватает действительно вот этой философии... что от чего идет и главное почему, почему точка фэн лун, E40, выводит у нас сырость из организма...»*

Погружение в рефлексотерапию может стать «точкой входа» в китайскую медицину, где большая часть лечебных практик связаны именно с воздействием на акупунктурные точки.

Однако одного сближения с «альтернативной» медициной в рамках университетских курсов недостаточно для того, чтобы начать ее практиковать. У моих информантов есть истории о том, как они увидели лечебный эффект<sup>46</sup>, воплощенный в теле пациента, – это помогло поверить в то, что *эта медицина реально работает*:

*«я работала на прошлом месте работы с доктором, которая занималась китайской медициной, ставила иглы...и я где-то года три присматривалась к её медицине...как и все врачи западной медицины я относилась к этому как к эффекту плацебо, ну не работает... переломным моментом, наверное, было то, что она привела ко мне своего ребенка с острым тонзиллитом, я видела горло этого ребенка...и каждый день она мне приносила фотографии зева своего ребенка, и я увидела, что за 4 дня без антибиотиков с лейкоцитозом 15 на 10 в девятой она вывела ребенка в полностью здоровое состояние только на одних иглах...»*

Так, врачи используют наблюдаемый в начале своего пути эффект «альтернативных» практик для легитимации «перехода» из биомедицины в другие медицины. Здесь важно, что в историях информантов этот эффект соседствует с биомедицинским. Их «столкновение» часто происходит в рамках работы врачей в поликлиниках и стационарах, – в интервью информанты постоянно сравнивают побочные эффекты от биомедицинского лечения и удивительный, безвредный эффект от альтернативного, которое они опробовали на своих пациентах.

---

<sup>44</sup> Чаще всего это курсы, связанные с «реабилитационной», или «восстановительной» медициной, которая в целом является неким «мостиком» между биомедициной и другими медицинами.

<sup>45</sup> Воздействие на определенные акупунктурные точки на теле человека.

<sup>46</sup> При этом далеко не всегда механизм воздействия им понятен, но главное, что *это работает*.

### *Почему там остаются?*

*Я не привязан ни к какой части тела, наконец-то можно видеть тело целиком и лечить его*, – говорят мне врачи. И действительно многие известные исследователи, занимающиеся альтернативной медициной, например, Татьяна Чудакова (Chudakova 2013), подчеркивают ее холистичность. Тело воспринимается как цельная система, где все взаимосвязано.

Для врачей это может быть ничуть не менее привлекательно, чем для пациентов, потому что дает возможность работать с разными органами, а не заикливаться на сердце или желудке. Врачи отмечают, что это предполагает больше влияния на течение болезни, — *действительно вылечить пациента, а не облегчить симптом*. Биомедицина проигрывает в глазах моих информантов, — ты как врач-кардиолог оказываешься бессилён, когда у пациента начинает болеть печень. Однако, если ты *китайский доктор*, то у тебя появляется власть над всем телом сразу.

Врачи клиники, будучи по биомедицинской специализации отоларингологами или педиатрами, принимают пациентов с гинекологическими, неврологическими и другими проблемами. Несмотря на это, биомедицинская специальность врача все же иногда влияет на то, как будут распределять пациентов между докторами клиники. Например, если женщина пришла с гинекологической проблемой, то ее могут отправить к гинекологу по специальности.

Холистичность альтернативной медицины отражается в инструментарии и методах лечения, которые используются в клинике. Иглы, банки, пиявки, моксы, скребки гуаша универсальны — ими можно воздействовать на все органы и патологии.

Эти инструменты врач может постоянно модифицировать, расширяя арсенал своих методов, или добавлять новые. По словам информантов, их в этом смысле не ограничивают клинические рекомендации или вообще система медицинского знания:

*«в официальной медицине такая история, что у нас сейчас клинические рекомендации, и у нас есть, у них есть точнее, определенный диагноз МКБ, и к нему рекомендация, какую диагностику и какое лечение... вы знаете, у нас, видимо, есть тоже клинические рекомендации... я туда не заглядываю, потому что это маразм...»*

Сейчас в моем поле такая ситуация, что практически у каждого врача есть практики, заимствованные из разных систем медицинского знания. Помимо этого, я постоянно наблюдаю различную гибридизацию биомедицины и китайской или тибетской медицины, то есть много различных практик, которые «пограничны» и не вписываются самостоятельно ни в одну из систем. Сами врачи могут причислять их к той или иной системе, смешивая, например, кровопускание и иглотерапию и объединяя их под зонтичным термином *восточная медицина*. Так, методы лечения приобретают свои очертания в зависимости от того, в какую систему их определит врач.

Некоторые привлекают к диагностике и лечению пациентов нумерологию и китайскую астрологию, кто-то вместо китайских фитопрепаратов использует только российские, к одной из докторов постоянно приходят на авторскую лечебную гимнастику. Каждый врач при желании, предварительно обсудив детали с генеральным директором, может внедрить свой метод или инструмент, если он соответствует *философии клиники*. Это во многом стирает границы между различными медицинами внутри клиники, предоставляя врачам большую свободу в выборе лечебных практик.

Интересуясь у врачей тем, почему они из множества различных методов и инструментов выбирают то, что используют сейчас, и, как это соотносится с китайской или тибетской медициной, я часто слышу подобные ответы:

*«никак не соотносится с этим... это со мной соотносится... это мне помогает в психотерапии... я это и использую».*

Так, врачи могут выбирать и использовать только те инструменты и методы, от которых они, например, чувствовали наибольший эффект при использовании<sup>47</sup>, собирая свой уникальный набор внутри клиники, вырабатывая свой собственный подход к лечению.

### **Выводы**

Как же все-таки биомедики приходят в «альтернативную медицину» и почему в ней остаются? Я постаралась показать, что многое зависит от того, как в рамках институции, где врачи получали образование, устроено обучение различным «реабилитационным» методам лечения, в частности рефлексотерапии. Однако не менее важна и риторика «эффективности», которая постоянно используется для обоснования перехода в «альтернативную» медицину.

Когда этот «переход» состоялся, врач имеет возможность, не закливаясь на своей специализации, с помощью универсальных инструментов работать с телом человека как с системой, не передавая его в руки других врачей. А отсутствие необходимости сосредотачиваться на конкретном методе в рамках этой клиники позволяет доктору собрать свой уникальный инструментарий, который не ограничен конкретной системой медицинского знания и постоянно может пополняться.

### **Библиография**

1. Chudakova T. Recovering Health: Tibetan Medicine and Biocosmopolitics in Russia. Illinois; University of Chicago, Division of the Social Sciences, Department of Anthropology. 2013. P.1–348.
2. Penkala-Gawęcka D. Enduring or Fragile Cooperations. Complementary Medicine and Biomedicine in Healthcare Systems of Post-Soviet Kazakhstan and Kyrgyzstan. Curare // Journal of Medical Anthropology. 2018. Vol. 41. No. 1. P.78–94.
3. Rosenberg C. Alternative to What? Complementary to Whom? On the Scientific Project in Medicine // Our Present Complaint: American Medicine, Then and Now. 2007. P. 113–138.

---

<sup>47</sup> Это может быть далеко не единственной мотивацией.

## УЧАСТНИКИ ЦВЕТАЕВСКИХ КОСТРОВ: ГРУППОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ<sup>48</sup>

Поэтический костёр — особый тип литературного мероприятия, посвященный памяти одного поэта. Ключевым моментом становится встреча у костра — настоящего или импровизированного — для чтения стихов. При этом весь комплекс мероприятий может занимать один или несколько дней. В течение всего костра участники вступают в формальную и неформальную коммуникацию. Среди поэтических костров наиболее широко распространён именно костёр, посвящённый М. И. Цветаевой: он проводится во многих городах России (напр. Таруса, Елабуга, Новосибирск, Петрозаводск, Сокол) и зарубежья (Павлодар, некоторые города Германии, США, Австралии). В каждой локации такое мероприятие организуется один раз в год. Первый Цветаевский костёр был проведён в 1986 г.

Мой доклад будет посвящён антропологическому описанию Цветаевских костров. Моя цель — понять, как формируется групповая идентичность участников не только каждого отдельного костра, но и общего «кострового» движения. В основу исследования легли глубинные полуструктурированные интервью, записанные с организаторами и участниками костров, мини-интервью с участниками, данные полевого наблюдения на 3 Цветаевских кострах (г. Сокол Вологодской области; г. Таруса Калужской обл.; г. Петрозаводск, р. Карелия). Кроме того, были проанализированы посты о Цветаевских кострах, опубликованные в интернете.

Несмотря на то, что участники костров, судя по данным интервью, обладают представлениями об общности, было бы неверно говорить о них как о субкультуре. Участников отличает не столько постоянная идентичность, сколько поведение и эмоции в ситуациях, связанных непосредственно с мероприятием.

### ***Атмосфера и чувствительность***

Наши собеседники неоднократно использовали слово «атмосфера» для описания главной ценности костров. С. Соколовский в тезисах доклада, посвящённого изучению эмоций, аффектов и чувств (Соколовский 2022) ссылается на немецкого социолога Германа Шмица, который определял атмосферы как «независимые от субъекта пространственно распределённые чувства». При этом атмосферы эвокативны: они способны продуцировать те или иные чувства у индивидов, находящихся внутри той или иной атмосферы. Это работает в случае анализируемых мной мероприятий: ситуация задаёт эмоциональную рамку для участников.

Я. Плампер, пересказывая монографию У. Рэдди «Navigation of Feeling» [Плампер 2018: 421], пишет о концепции эмоциональных убежищ. Они создавались как ответ на этические и эмоциональные кодексы, писанные или устные. Такие коммуникации, с одной стороны, позволяли проявлять настоящие, подлинные, искренние чувства; с другой стороны, это приводило к тому, что испытываемые чувства также постепенно усиливались. Литературный костёр видится мне

---

<sup>48</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 23-28-01717 «Цветаевские костры как ритуал, культурная сцена и эмоциональное убежище».

эмоциональным убежищем: он противопоставлен обыденной жизни; его участники говорят об особой силе и искренности проживаемых эмоций.

«Коммуникативные» эмоциональные практики, согласно М. Шеер, служат для обмена информацией между людьми (Scheer 2012: 214). Во время подобных практик важным измерением становится «искренность», которая включает в себя как словесное, и телесное выражение, соответствующее ситуации. Участники костров употребляли слово «искренность» наряду со словом «атмосфера»: искреннее общение, искреннее чтение стихов, искренние эмоции.

### *Гендер и возраст*

Целевая аудитория литературных костров — люди в возрасте от 40 лет и старше. Гендерный сдвиг более заметен в случае Цветаевских, нежели других литературных костров: женщины составляют подавляющее большинство участников. Исключения, конечно же, случаются, но вызывают интерес участников, представляющих большинство. Типичная аудитория становится предметом рефлексии для самих участников.

### *Единство костров*

Цветаевский костёр может организовать любой желающий в любой подходящей локации. При этом у людей внутри этой культурной сцены есть представление о единстве кострового движения. Участники цветаевских костров называют себя «цветаевками». В интернет-публикациях участников костров неоднократно встречается слово «костровитяне». Оба маркера идентичности упомянула и организатор костра в Соколе, проводя различия между ними: под «цветаевцами» подразумеваются те, кто глубоко погружён в творчество сестёр Цветаевых, а «костровитяне» — те, для кого скорее важен сам костёр и чтение на нём.

Связь между кострами важна и для организаторов: они разными способами подчёркивают преемственность между разными кострами (к примеру, символическая передача спичек от одного костра к другому).

### *Пространство и время*

География Цветаевских костров обширна: по данным интернета, они проводятся во многих городах России (Таруса, Сокол, Петрозаводск, Елабуга, Амурск, Казань и т. д.) и зарубежья (Германия, Эстония, США, Австралия и т.д.). Одна из – распространённых фраз в статьях о кострах – «Цветаевские костры горят на всех континентах». Этот же нарратив о континентах в интервью воспроизводили и мои собеседники.

Самые большие литературные костры проводятся в местах, наделённых символическим капиталом в глазах потенциальных участников. Согласно Бурдые, символический капитал приобретается в тот момент, когда общество узнаёт те или иные маркеры статуса (Бурдые 2002). Для Цветаевой таким пространством выступает город Таруса, где находился дом её родственников.

Организаторы Цветаевских костров в местах, не столь отмеченных памятью о Цветаевой, но тем не менее связанных с ней, различными образами подчёркивают эту связь. Так, большинство костров проходит в конце сентября и начале октября, в выходные: эти даты связаны с днём рождения М. И. Цветаевой. Но организаторы костра в Болшеве (г. Королёв, Московская



область) проводят костёр ежегодно 19 июня, так как в этот день Цветаева посетила это место. Организатор костра в г. Сокол (Вологодская область) в течение экскурсии старалась создать у слушателей связь между Мариной Цветаевой и Вологодской областью, при том, что доподлинно неизвестно, бывала ли Цветаева в Вологде. Ещё один из вариантов получения символического капитала – связь места и Цветаевой, но не Марины, а Анастасии (костёр в г. Сокол, костёр в г. Павлодар). Костёр в Петрозаводске (городе, не связанном с биографией Цветаевой) проводится 31 августа: участники объясняют это как памятной датой (дата гибели поэта), так и утилитарными причинами: в октябре может быть слишком холодно.

### ***Театральность и перформативность***

Чтобы охарактеризовать действия людей, будет уместным описать происходящее на литературных кострах через призму социальной драматургии. Здесь мы сталкиваемся с полисемией: «сцена» как постсубкультурное понятие и «сцена» в терминологии И. Гофмана могут быть связаны друг с другом, но не напрямую. В этом абзаце я обращусь ко второму значению. Всё, что происходит непосредственно на литературном костре, можно назвать передним планом (Гофман 2000: 54), а подготовку костра и общение между организаторами — задним планом. Для включённого наблюдения нам был доступен лишь передний план, но интервью с организаторами и их помощниками приоткрывают и другую часть.

Передний план во время костра может быть пространственно организован разными способами, но на кострах, которые наблюдала я, эти структуры были схожими. Костёр горит, вокруг него полукругом располагаются люди. Они могут как стоять, так и сидеть: на костре в Тарусе и Соколе для этого были заранее расставлены деревянные скамейки.

Главной точкой переднего плана становится выступающий: тот, кто в конкретный момент читает стихи или выступает с речью. Он пространственно выделен. Стили чтения могут быть разнообразными: эмоциональное, монотонное. При этом те, кто в момент выступления находятся в роли зрителей, также играют свою собственную роль. Она выражается в реакции после выступления и в поведении во время него. В особой роли находится человек с фотоаппаратом или камерой: ему позволено перемещаться во время чтения.

Фишер-Лихте пишет об обмене ролями как об одной из граней театральной перформативности (Фишер-Лихте 2015: 8). Эта же особенность находит своё отражение и в нашем поле. Перформативность делает социальные роли более проницаемыми. Непосредственно во время костра роли постоянно меняются: зрители на короткий отрезок времени во время чтения становятся акторами, к которым приковано всё внимание, и обратно — зрителями. Участники помогают организаторам и, тем самым, помогают проведению мероприятия. Это отличает костёр от мероприятия с жёсткими границами, где за всю техническую часть отвечают организаторы, за перформанс — выступающие, а задача зрителей — исключительно наблюдать.

### ***Костёр как тип мероприятия, физический объект и символ***

Большинство костров Цветаевских костров включают в себя живой огонь как неотъемлемую часть. Можно говорить о том, что он – обязательная часть.

Что делают в случае, если развести живой огонь невозможно? Важным становится сам символ: костёр может быть имитированным, но он должен быть. В качестве ещё одной имитации костра используются свечи: их безопасно зажигать в помещении, но, тем не менее, это настоящий огонь. Рядом с ними ставится фотография Цветаевой, которая зачастую украшена ветками рябины. Структуру этих конструкций можно сравнить со структурой красного угла: в центре находится икона, перед ней горят свечи; по бокам они могут быть украшены растительностью. Их роль также схожа. А. К. Байбурин пишет о структуре и функции красного угла: «В красном углу находились объекты, которым придавалась высшая культурная ценность: стол, образа, библия, молитвенные книги, крест, свечи, и позже и фотографии умерших членов семьи» (Байбурин 1993: 130). Стол с фотографией и свечами во время костра призван визуализировать почитание поэта.

Костёр (настоящий ли, импровизированный ли) позволяет создать особое пространство для коммуникации: как действительного общения между участниками, так и сакрального, с поэтом. Одна из участниц костра в Тарусе читала свои стихи во время мероприятия, аргументируя это тем, что именно благодаря костру Цветаева сможет услышать её. Коммуникация в этом контексте напоминает общение с духами и душами в традиционной культуре. Она может случиться только при соблюдении условий: одним из них является правильно выбранное время и место, другим — наличие специального инструмента — костра — передатчика сообщения. Неслучайно, что участница костра выбирает именно поэтическую форму: она отвечает на стихотворный текст, а, значит, кодировка должна совпадать.

### ***Гимны костров***

В качестве атрибутики каждого отдельного Цветаевского костра выступают гимны. Несмотря на общую «костровую» идентичность, гимны написаны так, чтобы подчеркнуть как общие места, так локальные отличия. Они могут включать в себя образы из стихотворений Цветаевой (рябина), упоминания имён и мест, важных для конкретного костра (Анастасия Цветаева), отсылки к первому – тарусскому – костру.

### ***Вывод***

Таким образом, участники Цветаевских костров формируют отдельную группу с собственными представлениями о «правильной» атмосфере, практиках и символике. Примечательно, что общая основа костровой идентичности одинакова для всех, хотя отдельные детали могут отличаться.

### **Библиография**

1. Scheer M. Are Emotions a Kind of Practice (and Is That Makes Them Have a History): A Bourdieuan Approach to Understanding Emotions // *History and Theory*. 2012. № 51/2. P. 193–220.
2. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
3. Бурдье П. Формы капитала // *Экономическая социология* (электронный журнал). 2002. Т. 3. № 5. С. 60–74.
4. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: «КАНОНпресс-Ц», «Кучково поле», 2000.

5. Фишер-Лихте Э. Эстетика перформативности. М.: «Канон+», 2015.
6. Плампер Я. История эмоций / пер. с англ. К. Левинсона. М.: Новое лит. Обозрение, 2018.
7. Соколовский С. В. Аффекты, переживания, чувства и атмосферы: Umwelt и эвокативные объекты // Материалы международной конференции «Эмоции и чувства в культурах жителей Америки» (Москва, 05–06 апреля 2022).

СТАРОЕ НЕРАВЕНСТВО ИЛИ НОВАЯ ВЕЖЛИВОСТЬ: АРГУМЕНТЫ ЗА И ПРОТИВ  
ОБРАЩЕНИЯ «НА ВЫ», ПРИВОДИМЫЕ НА ШВЕДОЯЗЫЧНОМ ИНТЕРНЕТ-  
ПРОСТРАНСТВЕ

Исследование, о котором я хотела бы сделать доклад, посвящено тому, как обсуждается в интернете феномен «нового выкания» (*det nya niandet*).

В 1960-70-е годы основная доля населения Швеции переходит со сложноустроенной системы обращений к обращению «на ты» (*du*) ко всем и во всех ситуациях, однако примерно двадцать лет спустя начинают появляться молодые люди, использующие обращение «на вы» как нейтрально вежливое, что, однако, вызывает резкое недовольство людей старшего возраста. Таково было моё первоначальное представление о происхождении интересующего меня явления. Предполагалось попробовать понять причины, по которым переход к использованию только одного местоимения не оказался успешным, как, например, в английском языке. Однако при знакомстве с исследованиями в этой области выяснилось, что исторический процесс видоизменения обращений был неизмеримо сложнее: обращение через третье лицо (через «он/она» и через титулы) и обращение через второе лицо («на ты», а также «на вы» в двух вариантах: через «I», «Ni») сосуществовали в шведском языке веками, и их комбинирование, по всей видимости, различалось не только в зависимости от исторического периода и социального положения говорившего, но и от диалектных особенностей. Последние различия практически не находят отражения ни в общественной дискуссии, где фигурирует шведский язык как нечто почти единое, ни в научной литературе, сосредотачивающейся на изучении социальных и ситуативных различий. Ярким исключением является «финский шведский», отличия которого, в том числе и в области обращений, являются предметом как общественной, так и научной рефлексии. Непосредственно к теме исследования относится то, что обращение «на вы» (*ni*) никогда не исчезало из языка, а «всеобщий» переход «на ты» относился скорее к образованному городскому населению. Ещё одним наблюдением, сделанным в ходе исследования, было следующее: писали о своём отношении к обращениям, подкрепляя своё мнение разнообразными аргументами, скорее те, кто предпочитал слышать и использовать обращение «на ты». Люди, по своему собственному свидетельству использующие обращение «на вы», высказываются гораздо реже и, как правило, не приводят идеологических аргументов, а чаще ссылаются на семейное воспитание.

Эта интересная однобокость общественной дискуссии и настоящее положение вещей в мире привели к смене исследовательского вопроса. Кого волнует использование местоимения *ni*? И какие аргументы приводятся за или против его использования? Исследование проводилось на материале общественных обсуждений в журналах, подкастах и социальных сетях (прежде всего в Твиттере и Фейсбуке), а также на материале 6 интервью, которые мне удалось взять у носителей шведского языка через интернет-звонки. Однако все информанты имели высшее образование и знали друг друга.

Результаты, полученные в ходе работы, были следующими: термин «новое выкание» используется, как правило, образованным городским населением верхушки среднего класса. Они же, как правило, настроены резко против него, воспринимая его использование как признак невежественности, нежелания знать историю (в таком случае, как правило, пишут о том, что раньше «на вы» обращались сверху вниз, в то время как подчинённые использовали титулы), неблагодарного пренебрежения трудом, которого стоило предыдущим поколениям привести общество к тому демократическому состоянию, в котором оно находится сейчас; ужесточения общественного климата и увеличения разрыва между бедными и богатыми. Эта группа аргументов объединяется нежеланием воспринимать это обращение как вежливое. Вторая группа аргументов объединяется вокруг готовности принять, что за обращением «на вы» стоит желание выказать уважение. В таком случае аргументами против использования *ni* служит то, что это обращение заставляет тех, к кому оно обращено, чувствовать себя старыми, поскольку должно выражать уважение к пожилым; а также то, что учитывание желания собеседника слышать по отношению к себе обращение «на ты» гораздо лучше передаёт уважение к их возрасту, чем обращение «на вы».

### **Источники**

1. Fremer M. (1998). Tilltal och omtal i samtal. Språkbruk, 2/1998. <https://www.sprakbruk.fi/-/tilltal-och-omtal-i-samtal>
2. Josephson O. (2017, March 19). Du gick före bland vanligt folk. Språktidningen. <https://spraktidningen.se/2017/03/du-gick-fore-bland-vanligt-folk/>
3. Melin, L. (2007, October 10). Du-reformen som blev en jag-revolution. Språktidningen. <https://spraktidningen.se/2007/10/du-reformen-som-blev-en-jag-revolution/>
4. Svensson A. (2021, June 14). Kommer NI igen? Språktidningen; Språktidningen. <https://spraktidningen.se/2021/06/kommer-ni-igen/>
5. Обсуждение под видео о том, почему недопустимо обращаться "на ni" в сфере услуг: <https://twitter.com/sinustakykard/status/1452262231866056720>
6. Обсуждение под видеорепортажем газеты "Svenska Dagbladet": "Молодое поколение воспринимает обращение "на ni" как вежливое": <https://www.facebook.com/watch/?v=10154544667066174>
7. Обсуждение статьи о побочных эффектах "реформирования" системы местоимений: <https://www.facebook.com/svdopinion/posts/1672368742792947/>

### **Библиография**

Brown R., Gilman A. The Pronouns of Power and Solidarity // Giglioni, P. P. (red.). Language and Social Context. Harmondsworth: Penguin Books, 1972. P. 252–282.

## ПЯТНАДЦАТЬ ЖЕН-МИРОНОСИЦ: НОВЫЕ ДАННЫЕ О РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДПОЧТЕНИЯХ ХРИСТОВЕРОВ

Культура христоверов не раз находилась в центре исследований<sup>49</sup>. Тем не менее, в архивах и опубликованных источниках все еще можно найти любопытные сведения о религиозной стороне жизни представителей этого христианского течения. Знаменитым является представление о том, что христоверы имели собственных воплощенных «христов» и «богородиц» в своих общинах. Но почитали ли христоверы другие библейские фигуры, сакральные для христианской культуры?

Когда для написания курсовой работы я читала дело Ивана Крупенникова<sup>50</sup>, одного из лидеров московской общины христоверов в 1730-1740-е гг.<sup>51</sup>, мое внимание привлек следующий момент. Во время очередного допроса ему был задан вопрос о том, «признает ли он за мечтание и приведение диавольское»<sup>52</sup> видение о 15 женах-мироносицах, посетившее его во время одного радения, на котором находилось около 20 человек. Более подробный рассказ об этом видении в деле не приводится, но его можно найти в 29-м томе «Описания документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода» (далее – ОДДС). Цитирую его полностью:

*«Внезапно у той светлицы, где оное сборище было, отворились двери сами и во оные вошли жены, например, лет в 30, а лицом белы, как набелены, в белых долгих одеяниях наподобие камчатых риз, и на головах убрусы белые и как ростом, так и лицом друг от друга ничем не разнятся, а было их человек до 15 и пошли они в ту светлицу, одна за другой, и по входе их в то его вертение язык его тех жен спросил, какие вы жены, и они отвечали (как он, Крупенников, тогда слышал и ныне памятно помнит): что мы де жены мироносицы, и потом в той светлице прежде сидевших никого видеть не стало, а сели и видны только были оные жены, и были они тут с четверть часа и сидя не говоря ничего, только на него, Крупенникова, в то время вертевшегося, глядели, а потом невидимы стали. Когда Крупенников пришел в сознание, бывшие на собрании спрашивали его, к кому он обращался с вопросом, так как они никого стороннего, кроме присутствовавших, не видали»<sup>53</sup>.*

Любопытно число жен-мироносиц, которое привел Крупенников. В Евангелиях дается разная информация об их количестве<sup>54</sup>, иногда точное число не называется вовсе, и с этой точки зрения число 15 не является противоречивым библейскому канону. С другой стороны, в православной иконографии неизвестно варианта с 15 женами-мироносицами: только в XV–XVI вв. их число на иконах с сюжетом «Явление ангела женам-мироносицам» было увеличено до 7<sup>55</sup>.

<sup>49</sup> См., например: (Панченко 2002), (Сергазина 2015), (Берман 2020).

<sup>50</sup> РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 8. 1748. Д. 150.

<sup>51</sup> Об Иване Крупенникове см. (Сергазина 2020, 63–83).

<sup>52</sup> РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 8. 1748. Д. 150. Л. 88.

<sup>53</sup> ОДДС. Т. 29. №18/296. С. 53–54.

<sup>54</sup> Жены-мироносицы // Православная энциклопедия. Т. 19. С. 143.

<sup>55</sup> Там же. С. 148.

Учитывая, что на собрании находилось около 20 человек, вероятно, такое множество жен-мироносиц можно было бы объяснить именно этим фактом: они садятся по лавкам и как бы подменяют присутствующих.

Из рассказа Крупенникова становится ясно, что он поведал радеющей аудитории о видении. Правда, из допросной речи остается неясной функция данного рассказа – тем более, никаких обрядов, свойственных радениям (верчение, распевание духовных стихов, вкушение хлеба), жены-мироносицы не исполнили, кроме того, что сели на лавки. Другой типичной сюжетной ситуации (сакральный персонаж приказывает поведать миру о необходимости соблюдения определенных правил) данное видение тоже лишено.

А. С. Лавров, изучавший видения в России первой половины XVIII века, считает, что визионерам того времени была свойственна грамотность, так как они описывали свой опыт, полагаясь на знакомство с литературными текстами<sup>56</sup>. Сам Крупенников утверждает, что он не был грамотен. Из описания видения Крупенникова неясно, был ли он знаком с книжной культурой описания видений: самые яркие клише, свойственные видениям XVII века, в его рассказе отсутствуют (например, «тонкий сон», встречающийся во множестве рассказов о видениях; но само по себе верчение уже служило цели изменения сознания, а значит, как будто подменяет «тонкий сон»). С другой стороны, Крупенников упоминает такой распространенный троп, как «белые одежды» – обычно одежды сакральных персонажей из видения действительно белые. Обычно явившихся персонажей так же характеризуют как носителей некоего сияния, но в данном случае Крупенников ограничился тем, что описал их лица как белые, будто побеленные. Кроме того, явившиеся женщины называют себя ему сами, что тоже часто встречается и в других описаниях видений как их имманентный элемент. Дома у Крупенникова был найден писанный от руки духовный стих, хранившийся в святцах, что также дает основание видеть в нем грамотного, а значит, знакомого с книжной культурой человека. Известно, что в своих показаниях о том, кто именно научил его христовщине, Иван Крупенников сообщает, что об основных ее постулатах Федор Сайка «ему читал в книгах»<sup>57</sup>. Значит, с книжной культурой Крупенников мог быть знаком по крайней мере косвенно, если принять на веру его неграмотность.

Упоминание видения о женах-мироносицах в деле Крупенникова ставит закономерный вопрос об особом почитании этих библейских персонажей у христоверов. Важно, что, хотя в ортодоксальной православной среде жены-мироносицы точно почитались на официальном уровне (существует «Неделя жен-мироносиц» и т. д.), православных видений с ними ни в XVII веке, ни в начале XVIII века<sup>58</sup> мне найти не удалось. Таким образом, данное видение представляет интерес не только как пример бытования рассказов о видениях в среде христоверов, но и как видение с редкими явленными героями. К сожалению, дата этого видения ни в деле, ни в публикации Синода не приводится, иначе можно было бы связать привидевшееся, например, с пасхальным циклом.

Стоит отметить, что в известных духовных стихах христоверов жены-мироносицы единожды, но упоминаются, что можно расценивать как еще одно подтверждение их особого почитания представителями христовщины:

---

<sup>56</sup> (Лавров 2000: 194).

<sup>57</sup> РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 8. 1748. Д. 150. Л. 117 об.

<sup>58</sup> (Лавров 2000: 193–194).

*«То причтет вас Господь Бог*

*<...>*

*Ко чистым девицам, к чистым непорочным, Греху недоточным,*

*Ко женам-мироносицам*

*И ко всем святым-праведным»<sup>59</sup>.*

В данном случае уместно вспомнить о вышеупомянутой традиции наделения некоторых из членов христоверческих общин статусами «богородиц» и «христов». Эта традиция подводит к вопросу, проливающему свет на особое почитание жен-мироносиц: могли ли члены общины воплощать кого-либо из христианских сакральных фигур, помимо Богородицы и Иисуса? В историографии я смогла найти пока лишь два упоминания о таких воплощениях. Во-первых, некая Прасковья Кожевникова в 1869 году на радениях заявляла, что она «то Варвара Великомученица, то Богородица»<sup>60</sup>. Во-вторых, в книге М. И. Пыляева «Старое житье...», впервые опубликованной в 1892 году, упоминается о секте «душителей», в которой «сам учитель изображал Христа, несколько мужиков были апостолами, несколько баб представляли Богородицу, жен-мироносиц...»<sup>61</sup>. А. А. Панченко считает, что легенда об этой секте могла «контаминировать» представлениями о христовщине<sup>62</sup>. Но значит ли это, что почитание жен-мироносиц христоверами входило в эти представления? Приведенное видение Ивана Крупенникова как минимум дает основание полагать, что это так, и может рассматриваться как один из его истоков.

Таким образом, видение Ивана Крупенникова о женах-мироносицах свидетельствует об особом почитании этих персонажей в христоверской среде, тем более что другие видения с подобным сюжетом в XVII–XVIII веках не бытовали в официальном российском православии.

### **Источники**

1. Оп. 1. Ч. 8. — 1748. — Д. 150. — Дело о московском купце Иване Крупенникове и о сестре его и о дяди их Иване Никитине и работнике, состоящих в квакерской ереси.
2. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. — СПб.: Синод. Тип., 1913. — Т. 29: 1749 г. — XI с., 1036 стб.

### **Библиография**

1. Берман А. Г. Секта хлыстов в России: ранняя история и религия Чебоксары: Чувашский государственный педагогический университет имени И. Я. Яковлева, 2020.
2. Дедов А. С. Христы и богородицы христоверов: ритуальная роль и сакральный статус как фиксация религиозного опыта // Религиоведение. 2019. № 1. С. 130–136.
3. Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М.: «Древлехранилище», 2000.
4. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М. ОГИ, 2002.
5. Сергазина К. Т. Об Анне Степановой, крестьянке Костромской губернии, почитаемой за богородицу // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2020. С. 63–83.

<sup>59</sup> Цит. по (Панченко 2002: 437–438).

<sup>60</sup> Цит. по (Дедов 2019: 133).

<sup>61</sup> Цит. по (Панченко 2002: 221).

<sup>62</sup> Там же.



6. Сергазина К. Т. «Хождение вокруг». Ритуальная практика первых общин христоверов. М.: РГГУ, 2015.

## МЕДИКАЛИЗАЦИЯ РОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В СООБЩЕСТВЕ «СЕМЕЙНЫЕ ГРУППЫ АЛ-АНОН»

«Семейные группы Ал-Анон» – это сообщество людей, объединенных по признаку зависимости от близкого человека, страдающего алкогольной или наркотической зависимостью. Эти люди часто называют себя «созависимыми». Члены сообщества встречаются в группах для того, чтобы делиться друг с другом опытом. По их мнению, такая практика, среди прочих, ведет к исцелению. Ал-Анон пользуется программой сообщества Анонимных Алкоголиков (АА) «12 Шагов» и другими стратегиями АА.

Доклад посвящен медикализации родственных отношений в сообществе «Семейные группы Ал-Анон». Материалом для доклада послужили встречи групп Ал-Анона в Санкт-Петербурге, посещенные мною в период августа — декабря 2022 г. и начале 2023 г. Исследование также проводилось с опорой на литературу Ал-Анона — своеобразные «ежедневники» о пути созависимой к исцелению. «Ежедневники» и другая литература Ал-Анона — основа сообщества и встреч групп: цитаты из них зачитываются на собраниях, там же любая участница может их приобрести.

Следует отметить два аспекта подбора слов в этом докладе. Во-первых, большинство членов Ал-Анона — женщины, поэтому в докладе преимущественно будут использованы слова женского рода («участница», «созависимая»). Во-вторых, под словом «алкоголик» часто будет пониматься человек обладающий любой зависимостью подобного рода (например, наркоман). Это слово употребляется в мужском роде, т. к. большинство историй, рассказанных участницами, касаются алкоголиков-мужчин.

В докладе будет уделено внимание смене идентичности, которую претерпевает родственница алкоголика с началом посещения групп Ал-Анона, а также практикам, которые предлагает сообщество для закрепления этой идентичности. Ал-Анон призывает родственницу (подругу) алкоголика воспринимать свои отношения с алкоголиком как зависимые (созависимые). Более того, как в сообществе Анонимных Алкоголиков алкоголизм понимается как неизлечимая болезнь, так и в сообществе Ал-Анона созависимость понимается как таковая. Такое понимание родственных (дружеских) отношений диктует женщине смену поведения в них. Созависимая также переживает смену идентичности: после начала восприятия своей связи с близким человеком как болезни она и себя начинает воспринимать как больную. Для многих участниц сообщества переживание таких изменений оказывается трудным, и помочь им в этом призваны группы и литература Ал-Анона.

Идея организации сообщества для родственниц и близких алкоголиков родилась в США в конце 1940-х. В России группы помощи созависимым стали появляться в 1990-х. Сейчас в Санкт-Петербурге и Ленинградской области действует около 20 групп, которые встречаются один или два раза в неделю. Появление сообщества для близких алкоголиков связано с появлением сообщества Анонимных Алкоголиков, поэтому практики и терминология Ал-Анона

заимствованы у АА. И АА, и Ал-Анон являются не только группами поддержки, но и программами, призванными помочь алкоголику/созависимой на пути трезвости (*трезвость* — одно из понятий, заимствованных Ал-Аноном у АА; в сообществе Ал-Анон *трезвость* понимается как воздержание от вредных паттернов в общении с алкоголиком). Эти программы состоят из шагов, которые участники должны последовательно предпринять. По их количеству программы и получили свое название — «12 Шагов». Различие между зависимостью алкоголика от алкоголя и зависимостью созависимой от алкоголика — в отсутствии вещества во второй паре. В остальном же пути «трезвости» алкоголика и созависимой, по мнению Ал-Анона, одинаковы.

Встречи Ал-Анона проходят следующим образом (такой план встреч характерен, и даже обязателен, для всех групп, на которых я побывала): в начале ведущая встречи спрашивает у присутствующих, если ли среди них новые участницы. Если такие есть, то им предлагают представиться. Чаще всего человек начинает рассказывать о том, кто среди ее близких алкоголик, как она узнала о группе, зачем пришла. После этого остальные участницы по очереди представляются, и новенькая тут же узнает правильный способ это делать. Этот способ заключается в персонализации формулы «Имя + связь с алкоголиком» (например: «Меня зовут Юлия, жена алкоголика», «Я Маша, дочь и жена алкоголика» и т.д.), иногда участницы говорят: «родственница алкоголиков». После представления одной из участниц остальные члены группы отвечают: «Привет, *имя*».

Важно понимать, что обычно участницы группы знают друг друга достаточно хорошо, т. к. видятся регулярно. Поэтому целью такого представления является не напоминание окружающим о своем имени и связи с алкоголиком, а напоминание самой себе об этой идентичности. Идентичность созависимой сводится к родственной (дружеской) связи с алкоголиком, и как минимум в течение встречи нельзя об этом забывать: именно поэтому каждый раз, когда участница группы хочет высказаться, ей следует вновь представиться по знакомой формуле.

Одного имени недостаточно для представления. Важнейшей его частью является идентификация связи с алкоголиком. И наоборот, как только группа узнаёт родственную связь участницы с алкоголиком, они готовы ее поприветствовать. Однажды девушка сказала: «Привет, меня зовут Анна, и мой отчим алкоголик и наркоман», но последняя часть ее высказывания о наркомании отчима была невольно прервана словами «Привет, Анна». Участницы группы привыкли к формуле приветствия, и эта формула требует определения своей связи с алкоголиком, а не его истории зависимости.

Новички в группе являются новичками в смысле приобщения к сообществу и принятия его мировоззрения. Люди, оказавшиеся на собрании впервые, могут иметь огромный опыт близкого общения с алкоголиком, но воспринимать это общение как болезнь они начинают уже в сообществе. При этом на собраниях не происходит диагностика состояния здоровья человека, потому что эта болезнь одинакова для всех в помещении, т. е. априорна. На собраниях лишь даются дальнейшие рекомендации.

Следующий этап встречи после знакомства-представления — зачитывание вслух по кругу принципов Ал-Анона и Двенадцати Шагов, а также страницы из «ежедневника» Ал-Анона, соответствующей сегодняшнему дню. После этого участницам предлагается высказаться о том, какие эмоции и воспоминания у них вызвало прочитанное. К литературе в сообществе относятся очень серьезно: встречу без нее невозможно представить, а высказывание несогласия по поводу изложенных в ней идей затруднено. Участницы группы не говорят: «я не принимаю эту идею/не

согласна с ней». При отсутствии совпадения мироощущения участницы с мироощущением «автора» ежедневника будут использованы следующие формулировки: «мне трудно принять эту идею», «прямо сейчас у меня не получается жить по этому правилу» и т. п. Ежедневники — это авторитет, в котором нельзя усомниться, а точка зрения, с которой они написаны, — та, к которой созависимая стремится.

На собраниях отношения между родственницей и алкоголиком иногда называют «созависимостью». Приставка «со-» здесь означает взаимность зависимости: оказывается, что не только родственница зависима от алкоголика, но и алкоголик зависим от нее. Понимание этого и противодействие этому со стороны родственницы может помочь не только в ее исцелении, но и в исцелении алкоголика.

В сообществах Ал-Анона и АА речь идет только об *исцелении*, но никогда — об *излечении* (*исцеление* понимается как построение жизни по новым принципам, вызванное глубокими душевными переменами). По представлениям сообществ, и зависимость, и созависимость — неизлечимые болезни. Это отражено в программе «12 Шагов»: уже первым из них является признание бессилия перед алкоголем («Первый шаг. Мы признали свое бессилие перед алкоголем, признали, что мы потеряли контроль над собой»). Такое бессилие сродни бессилию перед тяжелой болезнью. Во время представления на группах женщины всегда используют слово «жена» и никогда «бывшая жена» или «вдова». И «бывшая жена», и «вдова» указывают на прошедшее время, а для созависимости такого времени не существует. Созависимая всегда остается созависимой, даже после развода с алкоголиком или его смерти.

Для меня, как и для других участниц, самыми грустными были истории матерей о своих детях. Матери, которые верят, что должны оберегать своих детей, рассказывают о том, что чувствовали, узнав о наркомании своего ребенка. Вина — не единственная трудность, с которой они сталкиваются. Такие женщины не знают, как им поступать дальше. На удивление, на встречах они узнают, что больше не должны, точнее — им больше не следует оберегать или обеспечивать своего ребенка, потому что тот больше не ребенок, он *алкоголик*. Такие матери меняют восприятие отношений «мать–ребенок» на «созависимая–алкоголик».

Участникам Ал-Анона сложно, но очень важно разграничивать их отношения к алкоголику и к любимому, когда они объединены в одном человеке. По тому, какие слова они используют для описания своей жизни с близким-алкоголиком, четко заметно, о ком идет речь в данный момент. Нарратив истории также меняется в зависимости от того, что говорящая стремится подчеркнуть — алкоголизм близкого или его *близость*, в зависимости от того, какой эпизод из жизни она описывает — положительный или отрицательный. Примеры высказываний, иллюстрирующие эту идею, будут приведены в докладе.

Медикализация близких отношений вначале непривычна для участниц Ал-Анона. Большинство трудностей, которые ощущают созависимые, связаны именно с этой непривычностью. То, как они понимали супружество, материнство, дружбу или другие отношения, оказывается перевернутым с ног на голову, — и новое понимание отношений вступает в конфликт со старым.

В докладе будут выделены и проиллюстрированы особенности медикализации родственных связей в Ал-Аноне и проведен анализ того, как участницы сообщества осмысливают свои отношения с близким-алкоголиком.

## **Источники**

1. Ал-Анон. [сайт]. URL: <https://al-anon.org.ru/> (Дата обращения: 31.01.2023).
2. Двенадцать Шагов & Двенадцать Традиций Ал-Анона. Издание исправлено. М.: Семейные группы Ал-Анон.
3. Мужество меняться. День за днем в Ал-Аноне II. М.: Семейные группы Ал-Анон.

*Михаил Маклаков*  
*Тюменский государственный университет (Тюмень)*  
*Школа исследований общества и окружающей среды, магистрант, лаборант-*  
*исследователь*  
*maklakovm-99@yandex.ru*

## «ЧИСТОТА ДУШИ – С ЧИСТОТЫ ПРИРОДЫ»: АРГУМЕНТЫ НАУЧНОГО СООБЩЕСТВА В ОХРАНЕ ОЗЕРА БАЙКАЛ

Представители экологических движений являются значимыми акторами в сфере государственного управления. Они поднимают вопросы охраны здоровья, сохранения природных богатств и комплексного улучшения качества жизни, связывая друг с другом природные и социальные факторы. Предпосылки воззрений, соединяющих в единое целое представления о природном и человеческом, существовали уже в раннем Советском Союзе, например, концепция ноосферы Владимира Вернадского (Вернадский 1988), которая была сформулирована в 1922 году. Долгое время идея связи охраны природы и охраны здоровья существовала на границе маргинального и не артикулировалась, что описывается в исследовании советского атомного проекта, становление которого пришлось на конец 1940-х годов (Brown 2015).

К 1970-м годам Советский Союз совершил «экологический поворот» – парадигмальную смену изучения деятельности социума в ее взаимодействии с окружающей средой (Elie 2015). Была сконструирована корреляция уровня промышленного загрязнения и личного здоровья, экологический дискурс стал значимым для общества в СССР. Одним из первых кейсов по защите природы от загрязнения стала история, развернувшаяся вокруг строительства и работы Байкальского целлюлозно-бумажного комбината (БЦБК) и Селенгинского целлюлозно-картонного комбината (СЦКК). Пролоббированные местными элитами и представителями военной промышленности мощности, производящие целлюлозу и выбрасывающие промышленные отходы в озеро Байкал, просуществовали с 1966 до 2012 года и с 1973 года до настоящего времени соответственно (Корытный 2012).

Описание уникального для Советского Союза опыта взаимодействия научного сообщества с государством по вопросам загрязнения вод Байкала выбросами БЦБК и СЦКК составляет «Байкальскую дискуссию» – комплекс работ, описывающих способы, итоги и в конечном счёте характер отношений общества и власти на примере первого публичного институционального коллективного противостояния. На сегодняшний день исследователи сходятся во мнении, что Байкальская дискуссия была способом институциональной борьбы представителей различных отраслей за ресурсы и влияние в новом экологическом вопросе (Kochetkova 2021; Пискунов 2022).

Предполагается, что в это время происходит создание новых и единых для всей страны экспертных организаций, которые претендуют на роль рупора в переопределении значений уровня допустимых загрязнений. Значительную роль в этом движении продолжают играть представители академического сообщества, совершившие попытку «вторжения» в сферу государственного регулирования и выработавшие к современности особый язык аргументации, что дополняет Байкальскую дискуссию и мнения об институциональной борьбе.

Целью данной работы является выявление части современных форм экологической аргументации среди представителей научного сообщества в дискуссиях, связанных с вопросами загрязнения озера Байкал и окружающей его природы, а именно существующих коллективных и индивидуальных нарративов, направленных на дополнительную аргументацию защиты природы («*метааргументы*») среди научного сообщества. Теоретической рамкой исследования послужила концепция «реструктуризации природного пространства», предложенная Галиной Любимовой в монографии «Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой» (Любимова 2012).

Согласно концепции Г. Любимовой, в традиционных сообществах на территории Сибири можно выделить три природные стихии: «Лес-именинник», «Земля-именинница» и «Вода-именинница». Характер взаимодействия с ними сибиряков определялся множеством факторов, самыми значимыми из которых были экономические факторы, сакральные представления и образ природы в крестьянских сообществах. С 1930-х годов происходит распад традиционных воззрений о природе, на его место приходит сперва политика индустриализации и тяжелое военное время, а после, когда были отменены меры «чрезвычайщины», среди сибирского населения произошёл «откат» сначала к сакрализованным практикам природопользования, а после к «хищническим» практикам, обусловленным желанием улучшить своё материальное положение. В качестве дополнительной теоретической рамки была выбрана теория о загрязнении, разработанная Мэри Дуглас. Согласно ей, грязь есть материя, которая находится не на месте (Дуглас 2000), соответственно, определить «чистое» возможно через «уместное».

Основным источником при разработке темы стали собранные осенью 2022 г. интервью, составившие полевые материалы автора и посвящённые нарративу защиты вод озера Байкал и окружающей его природы. В ходе экспедиции в г. Байкальск было проведено два глубинных интервью в Музее природы Южного Прибайкалья, который находится под управлением общественной организации «Экологический патруль Байкала» местного научно-методического экологического центра. Дополнительным источником стал сайт «Эко патруль Байкала. Сохраняем Байкал вместе», принадлежащий той же организации, где размещены материалы и новости, посвящённые защите озера<sup>63</sup>.

Установлено, что активисты «Экологического патруля Байкала» обращают внимание на проблемы загрязнения и совершают активные действия по распространению бережного отношения к природе. Участники движения коллективно выходят в походы, приглашая с собой туристов, и предлагают дополнительные «*метааргументы*» для защиты окружающей среды: «*Богатство физическое не требуется, если у тебя есть богатство природное, а ты умеешь его видеть*» или «*чистота души начинается с чистоты природы*» (ПИМА 2022). Дополнительно подчёркивается связь человека и природы: «*Главное – почувствовать гармонию, единение с природой*» (Эко патруль... 2023).

В настоящее время вырабатываются новые формы экологической аргументации, связанные с непосредственным обращением к смешению сакрального опыта и опыта жизни в капиталистических реалиях. Дополнительные аргументы выдвигаются, чтобы поддерживать необходимую, по мнению активистов, чистоту. В первом варианте аргументации происходит выдвигание на первый план опыта рыночной оценки окружающей действительности, культивация потребительской культуры, сравнивающей материальное обеспечение с

---

<sup>63</sup> <https://ecopatrubbaikal.ru> (дата обращения: 30.04.2023).

количеством зримых природных объектов. Второй аргумент направлен на дополнительную мотивацию к «чистоте» природы через артикуляцию сакрализованных представлений о благополучии «души» и единстве человека и природы. Схожими характеристиками обладает аргумент, обнаруженный на сайте: апелляция к духовному опыту, включение человека в сферу природного.

Таким образом, современные экологические аргументы, которые используют представители научного сообщества в рамках Байкальской дискуссии, можно охарактеризовать метафорой «превращения» – переходного состояния, объединяющего в себе представления о стоимости, потребительской культуре, духовных принципах, сакральных знаниях и месте человека в этом мире. «Чистое», по мнению байкальских учёных-активистов, находится на пересечении духовного и материального. Место «чистой» природы находится в обеспеченном материальными благами социуме, довольствующимся эстетической стороной природы и находящимся с ней в духовной связи с помощью сакральных практик. Пограничное состояние экологической аргументации повышает значимость институциональной экспертности представителей «Экологического патруля Байкала».

### **Источники**

1. ПМА 2022 – Полевые материалы автора, Иркутская область, Слюдянский район, город Байкальск (информанты – муж. 1949 г.р., муж. 2011 г.р.).
2. Эко патруль Байкала. Сохраняем Байкал вместе. Иркутская региональная общественная экологическая организация детей «Экологический патруль Байкала». – URL: <https://ecopatrulbaikal.ru/> (дата обращения: 30.04.2023).

### **Библиография**

1. Brown K. Plutopia: nuclear families, atomic cities, and the great Soviet and American plutonium disasters. New York, 2015.
2. Elie M. Formulating the Global Environment: Soviet Soil Scientists and the International Desertification Discussion, 1968–91 // *The Slavonic and East European Review*, 2015, 93 (1), – 181–204 pp.
3. Kochetkova E. Baikal Waters: Industrial Development and Institutional Debates, 1950s–1970s // *Place and Nature: Essays in Russian Environmental History* / Eds.: D. Moon, N. Breyfogle, A. Bekasova. Winwick: White Horse Press, 2021. Ch. 13. P. 292–312.
4. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В. И. *Философские мысли натуралиста*. М.: Наука, 1988.
5. Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
6. Корытный Л.М. БЦБК: экологический сериал // *Всероссийский экономический журнал ЭКО*, №. 2 (452), 2012. С. 22–38.
7. Любимова Г. В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2012.



8. Пискунов М. О. Байкальская контроверза и советская научная экспертиза: история одного сейсмологического спора (1962–1963 гг.) // Уральский исторический вестник. 2022. № 2(75). С. 78–87.

## ГАДАНИЕ НА КАРТАХ ТАРО КАК СЕНСУАЛЬНАЯ ФОРМА: СЕМИОТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ И РЕЛИГИОЗНЫЕ РЕЖИМЫ

### *Актуальность*

Исследования последних лет показывают рост популярности мантических практик (прежде всего гадания на картах Таро) у молодежи в США<sup>64</sup>. В России, согласно статистике книгоиздателей, в 2021 году наблюдался рост продаж книг категории «Эзотерика»<sup>65</sup>. Все эти факты заставили меня заинтересоваться данным полем.

### *Исследовательская проблема*

Согласно социологу религии У. Г. Хаанеграфу, одними из основных черт, характерных для культуры New Age sensu lato (New Age в широком смысле) являются «сакрализация психологии» и «психологизация религии» (Hanegraaff 1996: 196–197). Сверхъестественные явления, существа и процессы в рамках такой парадигмы осмысляются как феномены человеческой психики, и наоборот, психические процессы и явления могут объясняться через сверхъестественное. Соединение оккультной и психологической (психотерапевтической) системы интерпретации характерно и для практики гадания на картах Таро. Однако, согласно некоторым исследованиям, отдельные практикующие склоняются либо к одной, либо к другой системе интерпретации (Jorgensen & Jorgensen 1982: 382). Это говорит о наличии напряжения между ними. С моей точки зрения, одним из главных источников напряжения является различие в уровне агентности, который приписывают себе тарологи в этих системах интерпретации. В оккультной системе интерпретации гадающий является медиумом неких трансцендентных агентов, а сам агентности лишен. В психотерапевтической системе таролог обладает большей агентностью, так как обращается к внутреннему психологическому состоянию, которое может быть изменено. Также я предполагаю, что использование разных (оккультных vs. психотерапевтических) систем интерпретаций зависит от ситуации, в которой происходит гадание: гадание себе чаще воспринимается как психотерапевтическая практика, а гадание другим – как оккультная практика (Jorgensen 1992: 208).

Исследовательская проблема заключается в изучении напряжения между оккультными и психотерапевтическими системами интерпретации гадания на Таро в New Age.

---

<sup>64</sup> Study: Gen Z doubles down on spirituality, combining tarot and traditional faith //Religions News Service//URL: <https://religionnews.com/2021/08/11/study-gen-z-doubles-down-on-spirituality-combining-tarot-and-traditional-faith/> (дата обращения: 31.01.2023)

<sup>65</sup> Карма - источник знаний//Коммерсант//URL: <https://www.kommersant.ru/doc/5193414?fbclid=IwAR2cZnQuh0NmpyqJaiuwei914RFCD1SZmGIB6gM9DAsZ1Sk6gXS2EaqFvWU> (дата обращения: 31.01.2023)

### *Исследовательские вопросы*

1. Присущи ли оккультной и психотерапевтической системам интерпретации разные представления об уровне агентности гадающего и вопрошающего (большая агентность в психотерапевтической системе интерпретации и меньшая в оккультной)?

2. От чего зависит выбор гадающим системы интерпретации? Зависит ли он от типа ситуации взаимодействия? Или же гадающий выбирает для себя одну систему интерпретации и придерживается ее в разных ситуациях гадания?

### *Концептуализация*

В рамках моего доклада практика гадания на картах Таро будет концептуализирована как сенсуальная форма по Биргит Мейер (Meurer 2011), а системы интерпретации (оккультная/спиритуальная и психотерапевтическая) – как семиотические идеологии по Вебу Кинну (Keane 2018).

У нас есть основания применять к практике гадания на картах Таро концепцию «сенсуальной формы» по нескольким причинам. Во-первых, эта практика сформировалась вокруг материального медиа (колоды карт), которое было взято из нерелигиозного контекста (игры) и помещено в религиозный (гадание). Во-вторых, она перешла из одной религиозной традиции (западный эзотеризм) в другую (New Age), и этот переход сопровождался изменениями в интерпретации практики. В-третьих, гадание создает социальные связи между верующими и конструирует религиозные моральные субъекты и сообщества («эзотерическую сцену»).

Составляющими «сенсуальной формы», которые будут проанализированы на материалах гадания на картах Таро, будут религиозные режимы, материальные медиа и медиальные модальности. Под «религиозными режимами» в этом исследовании будут пониматься ситуации гадания: самому себе и другому. Под «материальными медиа» – физическая колода карт Таро в двух ипостасях: при гадании вживую и опосредованном гадании, а также цифровые аналоги карт Таро (сайты, приложения).

Медиальные модальности, в терминологии Биргит Мейер, являются способами, с помощью которых материальные медиа обеспечивают доступ к трансцендентному. Отделять один вид медиальной модальности от другой на материале карт Таро мы будем на основе следующих критериев:

1. Восприятие карт Таро как сакрального объекта vs. восприятие их как утилитарного инструмента;
2. Восприятие практики гадания как формы медиумизма vs. восприятие гадания как получения информации из карт.

В центре внимания моего исследования будут следующие компоненты семиотических идеологий гадания на картах Таро: способ интерпретации гадания, рефлексия над процессом гадания и представления об агентности участников. Под способом интерпретации понимаются как общие принципы интерпретации (опора на интуицию/опора на предзаданные значения), так и «оккультная грамматика» (традиция интерпретации карт) и «оккультный вокабуляр» (конкретные значения карт). Под рефлексией над процессом гадания понимается как рефлексия над характером практики (восприятие гадания как

магической/религиозной/психотерапевтической/другой практики), так и рефлексия над трансцендентными источниками информации (боги, духи, бессознательное и т. д).

### ***Цель и задачи исследования***

Цель исследования: понять, как осмысляют практику гадания на картах Таро представители разных систем интерпретаций внутри New Age и выявить, как происходит выбор системы интерпретации.

#### ***Задачи:***

1. Описать на основе этнографического материала основные характеристики семиотических идеологий гадания, особенно в разрезе представлений об уровне агентности участников;
2. Выявить, осуществляет ли гадающий выбор между оккультной и психотерапевтической семиотической идеологией в зависимости от ситуаций гадания;
3. Выявить статус карт Таро и их цифровых аналогов в рамках разных религиозных режимов и семиотических идеологий.

### ***Методы***

Методами моего исследования были интервьюирование, включенное наблюдение за раскладами, эксперимент.

Эксперимент заключался в выявлении различных стратегий интерпретации провального предсказания у таролога.

В ходе полевого этапа работы я взял интервью у 23 информантов и пронаблюдал за 58 ситуациями гаданий (раскладов). В этих раскладах участвовали 15 информантов из 23. 10 информантов поучаствовали в эксперименте.

### ***Выводы***

1. Многие информанты выделяют два режима гадания: поверхностное гадание (по значениям) и гадание в состоянии Потока (интуитивное). Эти режимы характерны для разных семиотических идеологий;
2. Семиотическая идеология определяется рефлексией над характером практики гадания и рефлексией над трансцендентными источниками информации. Всего можно выделить три основные семиотические идеологии гадания на Таро: оккультную (спиритуалистическую), эзотерическую и психотерапевтическую.
3. Для оккультной СИ характерно обращение к богам или духам в процессе гадания и восприятие расклада в качестве религиозного ритуала, а карты имеют модальность сверхъясного медиа;
4. Для эзотерической СИ характерно обращение к эгрегору Таро или информационному полю в процессе гадания и восприятие расклада как

магической/медиумической практики, а карты могут иметь модальность исчезающего или сверхъявного медиа;

5. Для психотерапевтической СИ характерно обращение к бессознательному в процессе гадания, и восприятие расклада как психотерапевтической практики. В рамках этой СИ карты Таро могут иметь модальность как сверхъявного, так и оспариваемого медиа;

6. Цифровые аналоги карт Таро во всех семиотических идеологиях имеют статус оспариваемого медиа.

## **Библиография**

1. Jorgensen D.L., Jorgensen L. Social Meanings of the Occult // *The sociological quarterly*, vol. 23, №3, 1982.
2. Jorgensen D.L. *The Esoteric Scene, Cultic Milieu, and Occult Tarot*. London: Routledge, 1992.
3. Hanegraaff W.G. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* // *Numen Book Series*, vol. 72, 1996.
4. Keane W. *On Semiotic Ideology* // *Signs and Society*, vol. 6, №1, 2018.
5. Meyer B. *Mediation and immediacy: sensational forms, semiotic ideologies and the question of the medium* // *Social Anthropology*, vol. 19, № 1, 2011.

## ТЕЛЕСНО-ПСИХИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО НА ПРИМЕРЕ «БЕЛОЙ ТРОСТИ» НЕЗРЯЧИХ И СЛАБОВИДЯЩИХ: ОТ СИМВОЛА К РАБОЧЕЙ ТЕХНОЛОГИИ

Происходящие в настоящий момент изменения в социальных исследованиях инвалидности во многом схожи с тем, что происходило в изучении (не)равенства во второй половине 80-х гг. Что неудивительно, поскольку понятия эти перекликающиеся и очень зонтичные: речь прежде всего идет о феномене «инвалидности в движении»/«динамической инвалидности» (Курленкова 2017: 140). Если оттолкнуться от подобного понимания, то перед исследователем вместо имманентных характеристик возникает комплекс ситуаций и контекстов, в которых так называемая (ин)валидность актуализируется. «Повторим стандартный урок STS: если сети на месте, а протезы работают, тогда существует способность (валидность, ability). Если же нет — тогда, очевидно, существует ин/валидность» (Moser&Law 2007: 161–162). Сдвиг к материализму как запоздалый российский отклик на «материальный поворот» представляется актуальным в отношении незрячих: инвалидность здесь мыслится гибридным *объектом*, состоящим из тела, ассистивной технологии и конкретной ситуации человека (Торлопова 2018: 32). Так что незрячие с «тростями» очень легко сюда вписываются.

В своей «диалогии», материале из двух статей, американский психиатр Р. Бланк проводит четкое различие между незрячими с рождения и незрячими с приобретенной слепотой (Blank 1957; Blank 1958). Продолжая эту устойчивую дифференциацию, я остановилась на информантах с приобретенной слепотой, чья адаптация к инвалидности и процесс ее принятия представил для меня больший интерес. Именно в этом случае имеет место ярко выраженное переживание слепоты как травмы.

Слепота, как и любая личная травма<sup>66</sup>, отсылает к детским кастрационным<sup>67</sup> страхам наказания. Эти страхи аккумулируют архаичные конфликты и сопровождаются симптомами тревоги, депрессивного состояния. Преодоление травмы заключается в данном случае в ее символизации и возлагается на работу представления (включения в образ) и работу означающих (вписывания в язык). Все остальное, происходящее по ту сторону понимания субъекта, врачей и психоаналитиков, принадлежит реальному регистру (по теории трех регистров Лакана — воображаемого, символического и реального) (Беркутова 2019: 132).

В поле зрения автора попали прежде всего воображаемый и символический регистры, которые скрываются за социопсихической адаптацией незрячего к трости. Но тут можно

---

<sup>66</sup> Здесь я использую устойчивый триумизм из *trauma studies*, предложенный Алейдой Ассман: культурная травма (публичное пространство); трансгенерационная травма (приватное пространство) и личная травма (персональное пространство), и отношу потерю зрения к последней категории.

<sup>67</sup> Кастрация/кастрационный комплекс — метафорическое понятие, введенное Фрейдом для обозначения страхов, возникающих в детстве при первичном взаимодействии с «мамой» и «папой»; эти страхи в дальнейшем не отпускают субъекта и могут повторяться под воздействием внешних факторов, приобретая характер психологической травмы.

справедливо возразить, что адаптация к трости подразумевает ее встраивание не только в психический аппарат незрячего, но и в его тело.

Трость незрячих представляет особый интерес в рамках взаимоотношений «субъект — объект». Интервью, проведенные с незрячими сотрудниками структурных подразделений московского филиала ВОСа<sup>68</sup>, показывают движение от символа, обладающего негативными коннотациями, к пониманию трости как инструмента и способа передвижения: «Это ощущение как будто я чем-то управляю, переключилось на управление тростью. Трость — это предмет, который позволяет мне взаимодействовать с окружающим миром», — отметил информант. И далее он же: «Машина же тоже так действует...то есть это высокотехнологичное устройство, которым я проверяю, что впереди, пытаюсь придумать свою технологию этой проверки» (ПМА 2021–2023).

Оставаясь внешним по отношению к своему носителю объектом, «белая трость» становится его психофизическим продолжением. Это видно, например, из следующей цитаты: «Это просто несколько трубочек, которые вставляются друг в друга, главное, чтобы они удачно сидели» (ПМА 2021–2023). Здесь, с одной стороны, информантка описывает внешние характеристики предмета (строение складной трости), но добавляет, что ей важно, как она выглядит с тростью («удачно/красиво сидели»), которая таким образом становится аксессуаром – частью ее облика и внешнего вида.

«Белая трость» вторгается в жизнь человека через одно и то же травматическое событие/процесс — потерю зрения, а следовательно, неизбежно становится «биографическим объектом» по Джанет Хоскинс (Hoskins 1998: 190–194), — объектом, изменяющим вектор жизненного пути. Трость как объект с жесткой структурой (De Laet&Mol 2000: 176) «разговаривает» со своим обладателем через ультиматумы: «Либо я, либо зависимость от других людей»; или, как крайний вариант, при отсутствии сопровождения: «Либо я, либо сиди дома и никуда не выходи». Так можно перефразировать дилемму, поставленную перед незрячими и слабовидящими, потому что без трости одному выходить на улицу опасно.

Через интервьюирование незрячих информантов автор смогла уловить на вербальном уровне (через нарративы и рефлексивность) переход предмета из символического поля (атрибут слепоты, условный «костыль», который «выдает» тебя как человека с ограниченными возможностями) в утилитарно-прикладное пространство. Однако необходимо заметить, что этот переход от абстрактного символа к конкретному инструменту происходил только в случае *успешного* овладения тростью как технологией: психической «прошивке» во всех случаях сопутствовала телесно-физическая и наоборот.

Таким образом, автор использует особый логический ход — а именно буквализирует понятие (ин)валидности, сводя его к прямому значению слова: присутствие/отсутствие возможности что-либо сделать. «Белая трость» рассматривается в докладе как ассистивная технология инвалидности-объекта, у которой есть две крайности: интеграция в тело и психику субъекта или же ее неприятие и отторжение.

---

<sup>68</sup> КСРК ВОС (Культурно-спортивный реабилитационный комплекс ВОС), а также с сотрудниками других НКО, подведомственных ВОСу и находящихся в Москве: институт, который занимается реабилитацией и подготовкой кадров для ВОСа; предприятие по выпуску информационной продукции, предназначенной для реабилитации инвалидов по зрению.

## Библиография

1. Hoskins J. Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People Lives. London, 1998.
2. Moser I., Law J. Good Passages, Bad Passages // *Technoscience. The politics of intervention*. 2007. P.157–178.
3. De Laet M., Mol A. Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology // *Social Studies of Science*. 2000. Vol. 30. № 2. P. 225–263.
4. Беркутова В. Проблематика тела в психоанализе // *Дистанционные технологии в профессиональном психологическом образовании, психологии и психоанализе*. Сборник научных трудов по материалам международной научно-практической конференции, проведенной в ЧОУВО «Восточно-Европейский Институт психоанализа» 19.11.2019 г. / Под ред. проф. М. М. Решетникова. СПб. 2020. С. 125–139.
5. Курленкова А. С. Работа тела и технологий: анализ практик чтения и письма в Курском музыкальном колледже-интернате слепых. *Социология власти*. 2017. Vol.29. №3. С. 122–143.
6. Торлопова Л. Телесность, технологии и пространственность как оси существования инвалидности-объекта. *Сибирские исторические исследования*. 2018. № 3. С.32–46.



**Матвей Мордасов**

*Высшая школа экономики (Москва)*

*Лаборатория социогуманитарных исследований Севера и Арктики*

*matveimordasov@gmail.com*

**Анастасия Смирнова**

*Высшая школа экономики (Москва)*

*Лаборатория социогуманитарных исследований Севера и Арктики*

*a.a.smirnovaaaa@gmail.com*

## МЕСТНЫЕ И ПРИШЛЫЕ: ИДЕНТИЧНОСТИ В СООБЩЕСТВАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ КАМЧАТКИ

В полиэтничных сообществах вопрос идентичности стоит особенно остро. Смешанные категории, вопросы локальности сложно переплетаются. Одним из регионов со сложной социокультурной ситуацией является Камчатка. Предлагаемое исследование посвящено рассмотрению идентичностей (этнических, территориальных и других) в сообществах Быстринского района Камчатского края, а именно посёлков Эссо и Анавгай.

Данные были собраны в ходе коллективной экспедиции в Центральную Камчатку, прошедшей в сентябре — октябре 2022 года. Были проведено около ста полуструктурированных интервью. Также использовались методы наблюдения и *linguistic landscaping*.

Наше исследование основано прежде всего на идеях, предложенных социологом Роджерсом Брубейкером. В своей книге *Ethnicity without groups* (2004) он предлагает отойти от группизма и рассматривать этничность через разные категории и культурные и социальные явления: «It [ethnicity] works not only, or even especially, in and through bounded groups, but in and through categories, schemas, encounters, identifications, languages, stories, institutions, organizations, networks, and events. The study of ethnicity — even the study of ethnic conflict — should not, in short, be reduced to, or even centered on, the study of ethnic groups» (Brubaker 2004: 4). Следуя за Брубейкером, мы не исключаем группы из нашего антропологического анализа совсем, а сочетаем эти подходы к идентичности.

Идею Брубейкера дополняет подход к идентичности (и этничности в частности), предложенный политологом Канчан Чандра. Чандра развивает идею категорий и их атрибутов. Атрибуты — разнообразные свойства, которыми необходимо обладать, чтобы быть причисленным к какой-либо категории (Chandra 2012: 97–100). Индивид обладает множеством идентичностей, может быть приписан к разным категориям. В зависимости от ситуации и контекста, в которую попадает индивид, актуализируются те или иные идентичности. Актуализированные идентичности можно разделить на выбранные (самоидентификация) и приписанные (кем считают индивида другие). Эти идентичности могут не совпадать (Chandra 2012: 100–102).

Также мы опираемся на концепцию этнических границ, введённую антропологом Фредриком Бартом. Социальные границы возникают тогда, когда акторы выделяют разные этнические категории и по-разному воспринимают тех, кто входит в эти категории (Barth 1969). Далее этот концепт был развит социологом Андреасом Виммером, сфокусировавшимся, в

отличие от Барта, не на воспроизводстве и устойчивости границ категорий, а на их динамике: как они возникают и как затем трансформируются (Wimmer 2013: 4).

Локальный исторический нарратив о Быстринском районе часто начинается с заселения эвенками его территорий в XVIII веке с санкции властей Камчатки. Быстринские эвенки, «коренные» юридически и по сходству с похожими этническими группами, таким образом, часто не являются в глазах локального сообщества полностью «коренными»: подчёркивается, что «пришли» на Камчатку они даже позже русских. Другая важная группа, соболевские коряки, были принудительно переселены в нынешний Быстринский район в XX веке. Советское заселение началось в 30-х гг. XX века: были созданы стационарные поселения европейского типа, часть эвенков «осела», последовал приток населения из других регионов Советского союза.

Важнейшим для определения идентичности в Быстринском районе является атрибут «местный». Он включает в себя и локальность, и исторический порядок «освоения», и индигенность, и внешние признаки, и этничность — но в то же время не соответствует полностью ничему из перечисленного. Граница между «приезжим» и «местным» зачастую тонка и проницаема; так, переехавшие в начале 1990-х из Петропавловска-Камчатского и Елизово могут уже считаться «местными». Иногда используется и «местный-местный» — последнее, скорее, некий эвфемизм понятия «коренной» или «абориген», употребляемый теми, кого принято считать «приезжим».

Ещё одна важная идентичность на пересечении «русских» и «коренных» — у потомков старожилов-камчадалов, которые ведут свои родословные продолжительностью в несколько веков.

Категория «коренных», в свою очередь, часто воспринимается довольно цельно, несмотря на разнообразный бэкграунд тех, кому эта категория приписывается: так, это и эвенки, и соболевские коряки, и переехавшие с «северов», из Корякии нымыланы, чавчувены и чукчи. Часто «коренные» активисты и работники культуры осуществляют свою деятельность именно в категориях культуры быстринских эвенков — зачастую в качестве репрезентации своей индигенности. Локальность именно эвенской культуры для этих мест подчёркивается членами сообщества. Ситуация сравнивается с юго-востоком Камчатки, где встречаются «этнические стойбища», репрезентирующие нымыланскую, чавчувенскую или эвенскую культуру, что является явным анатолизмом. Минимализация характерных для населённого урбанизированного юго-востока анатолизмов, пусть и ценой репрезентации в первую очередь через эвенскую культуру, важна для сообщества.

Тем не менее, в общей современной «коренной» культуре Камчатки (в первую очередь городской) уже произошло взаимопроникновение различных этнических традиций — при их возрождении и конструировании. Безусловно, этот фактор тоже влияет на проницаемость границ разных категорий «коренных» в сообществах Быстринского района.

В социолингвистическом аспекте именно эвенский язык становится идентичностным маркером «коренных» и объединяющим символом, при этом далеко не первостепенным.

Таким образом, индигенность и этничность воспринимаются в сообществах Быстринского района особым образом: часто ни один атрибут не является однозначным из-за подчёркнутой историчности и «недавности» истории освоения и заселения территории. На первое место встают другие признаки — культурные, территориальные, «фенотипические».

## **Библиография**

1. Barth F. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference. London: Allen & Unwin, 1969. P. 1–38.
2. Brubaker R. Ethnicity without Groups. Harvard University Press, 2004.
3. Chandra K. Constructivist Theories of Ethnic Politics. Oxford University Press, 2012.
4. Wimmer A. Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks. Oxford University Press, 2013.

## ЦИФРОВАЯ ИСПОВЕДЬ КАК ОБРЯД ПЕРЕХОДА В МИГРАЦИИ ГОРОЖАН В ГУБЛИНКУ

Для внутренней миграции в России характерно безвозвратное движение по направлению «село-город». Возвратная миграция традиционно достигает значимых показателей в кризисные периоды, такими были начало и конец XX века (Быченко, Шабанов 2012). В новом веке в годы мирового финансового кризиса (2008–2011) начался очередной всплеск внутренней миграции «город-село» (Звягинцев 2015). Чуть позже драйверами этого процесса стали пандемия COVID-19 (Покровский 2020) и распространение удаленного формата работы. Люди стали оставаться дома в широком смысле, возвращаясь в малые города и села, с которыми их связывают корни, или даже вновь открывая для себя неведомую ранее глубинку. Социальные сети позволили наблюдать за причудливыми формами цифровой репрезентации новой, стремящейся к архаике бытийности «поуехавших» в глушь горожан. Со временем сельский блогинг стал своеобразной субкультурой.

Нередко в таких блогах публикуются посты, в которых автор, сменивший свою идентичность с городской на сельскую (или находящийся в процессе перемены), рассказывает о том, как жил до переезда, что побудило его к совершению этого акта и как он живет после. Целью данного исследования стало выявление закономерностей в таких текстах и определение их функции для авторов.

Были собраны и проанализированы методом этнографического контент-анализа 35 постов<sup>69</sup> указанного содержания, опубликованных в период с 2009 по 2023 год в социальных сетях, на форумах, площадках для блогинга и каналах в мессенджерах. Часть текстов обнаружена путем поиска и набора «снежным комом» ссылок на схожие публикации, другие прямо рекомендованы подписчиками таких тематических сообществ, как «CityLifeOut – Поуехавшие»<sup>70</sup> и др. Там же установлены контакты с некоторыми переселенцами-авторами постов, рефлексия которых в отношении этих публикаций фиксировалась в формате small-talk.

Количественный анализ полученных данных позволил сформировать социально-демографический контекст изучаемого корпуса текстов:

- Авторы большей части публикаций (64%) женщины.
- Среди авторов, чей возраст известен, основная доля приходится на поколение миллениалов, также известное как поколение Y в рамках концепции поколений Хоува-Штрауса (Гурова 2016).
- Почти все авторы переехали после начала мирового финансового кризиса (после 2008 года), при этом «исповедальный пост» публиковался либо в год переезда, либо в период от 1 до 18 лет после, в среднем через 5–6 лет.

---

<sup>69</sup> База данных: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1doo90-q3jOyOekG-J8VbUg9sNj1IgZg5unXBLQynrj4/edit#gid=0>

<sup>70</sup> Группа ВК: <https://vk.com/citylifeout> (дата обращения 30.04.2023)



3. **Испытание.** В центральной части повествования происходит эскалация заданной проблематики. Вводится тема, включающая описание социальных, финансовых или бытовых трудностей автора на пути окончательного разрыва с жизнью горожанина. Преодоление выпавших на долю переселенца испытаний является условием для перехода в новый мир жизни «на земле». В рамках исповедального сюжета это можно трактовать как условие искупления и отпущения грехов. Тема испытания имеет устойчивую тенденцию к повторяемости, многие авторы вводят ее дважды, реже трижды.
4. **Прыжок веры.** Кульминация повествования. Тема перехода точки невозврата: отказ от стабильной работы, продажа городской недвижимости, непосредственный окончательный отъезд в сельскую местность. Путь к состоянию свободы по Кьеркегору. Переход от состояния естественного человека к настоящему бытию самим собой, который невозможно совершить поступательно, а только лишь через радикальный поворот (Лылзов 2016).
5. **Лиминальная фаза.** Тема задержки в моменте неопределенности. Фаза острого размытия идентичности (Turner 1974). Время бытовой и социальной неустроенности: еще нет дома, нет социальных связей с новой группой. Непонятны местные правила поведения, особенности ландшафта и т.д.
6. **Проверка.** Повторение темы испытания. Новые испытания, часто выраженные в виде недоверия и/или отторжения принимающей группой. Также имеют место бытовые неурядицы и финансовые трудности, связанные с утратой привычных способов хозяйствования. Преодоление таких испытаний знаменует развязку повествования.
7. **Принятие.** Финальная тема связана с рефлексией в отношении нового положения и группы. Обозначение себя как члена новой группы. Переход к коммуникации с позиции местного жителя.

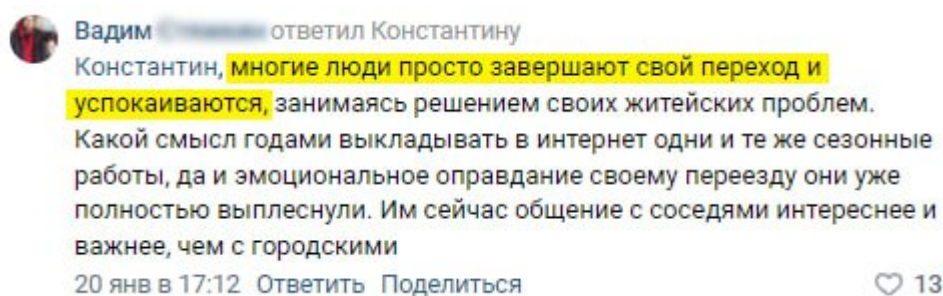


Рис. 2. Скриншот из социальной сети vk.com.

Описанная выше трехактная структура повествования, согласно выделенным тематическим кодам, отражает трехфазный процесс переходного обряда по А. ван Геннепу (1999). Покидая город, человек отделяет свою идентичность от городского сообщества, что прямо выражается в первой части большинства исследуемых текстов. Сделав это, он оказывается в так называемой лиминальной фазе, в двойственном состоянии: уже не городской, еще не деревенский. И проживать эту фазу городским мигрантам нередко приходится крайне долго. Одной из причин этого я вижу разрушение института крестьянской общины, а значит и утраты, выражаясь словами Л. В. Даниловой «...средства социальной защиты и самосохранения» (Данилова 1992) сельского сообщества. Крестьянская община имела устоявшийся порядок принятия нового члена путем

голосования на сельском сходе. Такой порядок наделял местных правами хозяев ситуации, давал инструмент контроля над происходящим и, кроме того, недвусмысленно обозначал факт перехода нового члена общины из статуса непричисленного чужака в статус причисленного, т. е. члена общества не только с правами, но и обязанностями (Волков 2021). Сегодня такая процедура отсутствует, и стороны вынуждены самостоятельно конструировать порядок перехода. De jure, чтобы стать частью сельского общества, достаточно приобрести на его территории недвижимость в виде дома или участка. Но de facto приобщения к общине не происходит: местные воспринимают новых поселенцев как чужаков, приехавшие чувствуют отторжение и невольно продолжают реализовывать жизненные сценарии, характерные для городского сообщества. Задержка в пограничном статусе доставляет переселенцам психологический дискомфорт и порождает бытовые трудности. Пытаясь преодолеть или замаскировать дистанцию с подлинно деревенскими, сельские неофиты декларируют серьезность своих намерений в привычном им цифровом пространстве. Таким образом, публикация «исповедальных постов» приобретает для новоиспеченного сельского поселенца силу обряда перехода, четко фиксируя утрату старого и приобретение нового статуса – как минимум, в собственном сознании автора.

## Библиография

1. Turner V. Liminal to liminoid in play, flow, and ritual: An essay in comparative symbology. Rice University Studies, 1974.
2. Быченко Ю. Г., Шабанов В. Л. Современная миграция сельского населения: особенности, направления, последствия // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2012. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennaya-migratsiya-selskogo-naseleniya-osobennosti-napravleniya-posledstviya> (дата обращения: 16.01.2023).
3. Волков А. П. Сельский сход второй половины 19 века как орган самоуправления крестьян (некоторые аспекты функционирования) / А. П. Волков, С. В. Галдобина // Вестник Екатеринбургского института. 2021. № 4(56). С. 143–148.
4. Геннеп А. ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999.
5. Гурова И. М. Теория поколений: современное развитие и прикладные аспекты / И. М. Гурова, С. Ш. Евдокимова // Актуальные вопросы инновационной экономики. 2016. № 14. С. 78–86.
6. Данилова Л. В. Сельская община и крестьянство в России // Крестьянское хозяйство: история и современность. Ч. 1. Вологда, 1992. С.31–33.
7. Звягинцев В. И., Неуважаева М. А. Переселенцы из города в сельскую местность: феномен «обратной миграции» в современной России // Мир России. Социология. Этнология. 2015. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pereselentsy-iz-goroda-v-selskuyu-mestnost-fenomen-obratnoy-migratsii-v-sovremennoy-rossii> (дата обращения: 24.01.2023).
8. Лызлов А. Переворот веры. Что значит быть самим собой по Кьеркегору? // HORIZON. Феноменологические исследования. 2016. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/perevorot-very-chto-znachit-byt-samim-soboy-po-kierkegoru> (дата обращения: 16.01.2023).
9. Покровский Н. Е. Обратная миграция в условиях пандемического кризиса: внегородские пространства России как ресурс адаптации / Н. Е. Покровский, А. Ю. Макшанчикова, Е. А. Никишин // Социологические исследования. 2020. № 12. С. 54–64.

10. Пригарина А. С. Исповедь как жанр и интенция // Известия ВГПУ. 2011. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/isproved-kak-zhanr-i-intentsiya> (дата обращения: 25.01.2023).



## МЕХАНИЗМЫ ФОРМИРОВАНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ ПАМЯТИ О ПРОШЛОМ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ

С самого зарождения фольклористики не ставилось под сомнение, что фольклор является хранилищем прошлого человечества. Ученые в большей мере интересуются тем, что именно можно узнать. Мифологическая школа, историческая школа, советская парадигма, структурно-семиотические исследования – это лишь общие, наиболее яркие вехи становления научной методологии, представлений о фольклорном материале и возможностях реконструкции истории. В рамках этой темы можно выделить проблему отношения эпоса к истории и в особенности вопрос о связи исторической песни с породившей ее действительностью.

Из обобщающих работ, посвященных исторической песне, в первую очередь стоит выделить работы Б. Н. Путилова (1960), В. К. Соколовой (1960), Н. А. Криничной (1974). В этих работах авторы проводят текстологический анализ вариантов исторических песен, выделяют общие идеи и версии воспеваемых историй; сопоставляют песни с данными письменных источников (летописей, повестей), на основе этого фиксируют вымысел и реальные факты; осуществляют поиск мотивов, стилистических приемов и иных влияний былин, сказок, лирических песен, характеризуют значение заимствованного элемента (возникает новый смысл или сохраняется старый от жанра-источника, каково соотношение элемента с исторической действительностью). Характер историзма исторических песен, то есть их обращенность к конкретным событиям и деятелям, особенности отражения (искажения) реальной действительности, считается ключевым жанровым признаком, важнейшим элементом его поэтики, и кажется, единственным общим элементом для множества песен.

Принцип историзма по отношению к исторической песне многие исследователи применяют систематически. Следуя ему, песни приурочиваются к тем или иным историческим событиям. Достоинством изучаемой песни (ее варианта) считается верное изложение исторических фактов, украшенное художественной стилистикой. В песнях выделяются имена, географические объекты, события и иные детали. Все это соотносится с известными историческими данными, песни на этом основании датируются, располагаются в хронологическом порядке в публикуемых сборниках. По такому принципу песни располагаются в сборниках, в том числе в академическом собрании русских исторических песен серии «Памятники русского фольклора»<sup>72</sup>.

Представление о том, что историческая песня является откликом народа на важнейшие события современной жизни, непосредственным очевидцем и участником которых он стал, предполагает, что, раз возникнув, «народный взгляд» остается неизменным, так как он выражает

---

<sup>72</sup> Исторические песни XIII - XVI веков (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. Б. Н. Путилов, Б. М. Добровольский. М.-Л., 1960; Исторические песни XVII века (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. О. Б. Алексеева, Б. М. Добровольский, Л. И. Емельянов, В.В. Коргузалов, А. Н. Лозанова, Б. Н. Путилов, Л.С. Шептаев. М.-Л.: Наука, 1966; Исторические песни XVIII века (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. О. Б. Алексеева и Л. И. Емельянов. Л., 1971; Исторические песни XIX века (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. Л.В. Домановский, О. Б. Алексеева, Э.С. Литвин. Л., 1971.

неизменные чаяния и идеалы. В целом, такой подход в исследовании исторической песни представляется замкнутым в оппозиции «действительность – ее отражение», где в «отражение» включается факт (более-менее (не)искаженный) и «мнение» народа о событии. В свете развития гуманитарного знания представляется возможным и необходимым переосмыслить указанную выше парадигму. Ее недостатком является спекулятивность: между текстом и действительностью постулируется прямая односторонняя связь, механизм этой связи не описан. Фольклористы давно обращают внимание на то, что существуют стереотипные формы, которые влияют на отбор фактического материала, но объясняется это идеалами и/или готовым для адаптации песенным репертуаром. Идеалы имеют внетекстовую природу, в тексте реализуются опосредованно. В самом тексте должны быть условия самовоспроизводства, через призму которых и стоит привлекать к рассмотрению имеющийся в распоряжении исполнителя репертуар.

Для описания механизмов формирования и трансляции воспоминаний о прошлом в исторических песнях привлекается структурно-семантическая методика анализа фольклорного текста. Методика была разработана Б. Кербелите (2001; 2005) на материале литовских народных сказок и мифологической прозы. Н. В. Петров адаптировал эту методику для анализа и классификации сюжетов севернорусской былины, введя понятие элементарного эпического сюжета – «завершенный и относительно самостоятельный фрагмент фольклорного повествования, состоящий из начальной ситуации, конъюнкции двух или более персонажей (среди которых один обязательно выполняет функцию “героя”) из-за какого-либо материального или нематериального объекта (центральная акция героя) и положительного или отрицательного результата этой конъюнкции» (Петров 2008). Семантически ЭЭС объединяются в типы, а типы в классы. Б. Кербелите выделила 5 классов элементарных сюжетов, которые демонстрируют, что цели героев элементарных сюжетов повествований всех жанров соответствуют вечным стремлениям всех людей.

Обнаружено, что в исторических песнях реализуются те же самые классы. Типы и классы элементарных сюжетов абсорбируют исторические реалии, сохраняя их или трансформируя сообразно своей логике. Имея определенный песенный сюжет, мы видим, что в каждом его варианте реализуется одна и та же семантическая модель. В основе модели лежит один и тот же конфликт, не только значимый для воображаемой реальности, но и имеющий реальную витальную ценность для коллектива.

Структура элементарного сюжета стремится воспроизвести себя текстуально, в том числе имплицитно, когда текст начинает разрушаться. Структура ЭЭС является каркасом текста, за счет него песня сохраняет свою семантику, даже если утеряны практически все исторические детали. Зная о заложенных в основание сюжета ЭЭС, можно проследить, как менялось понимание песни и отдельных ее элементов в конкретных вариантах.

Материалом для доклада выступают исторические песни с сюжетом «Князь Голицын возвращается в Москву» и «Чужеземный правитель пишет письмо с угрозой захватить страну». Ситуация возвращения, описанная в песнях, относится к концу XVII в., она связана с двумя неудачными походами в Крым, которые возглавлял князь В. В. Голицын. Исследовано 26 текстов, записанных в основном в течение XIX в. (один текст записан в сер. XX в.)<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Исторические песни XVIII века (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. О. Б. Алексеева и Л. И. Емельянов. Л., 1971. Номера песен: № 1–25.

Сюжет с угрозой получил распространение применительно к событиям XVIII–XIX веков. Он повествует о том, как чужеземный правитель пишет письмо русскому императору, в котором хвалится силой своего войска, требует от царя организовать прием «гостей» с щедрыми угощениями — то есть приготовиться к сдаче столицы. Расстроенного царя подбадривает генерал. Он обещает «встретить гостя» как положено: у русской армии сил достаточно, чтобы отразить нападение<sup>74</sup>.

## Библиография

1. Кербелите Б. Типы народных сказаний. Структурно - семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
2. Кербелите Б. Типы народных сказок. Структурно-семантическая классификация литовских народных сказок. М., 2005.
3. Криничная Н.А. Народные исторические песни начала XVII века. Л., 1974.
4. Петров Н. В. Богатыри на русском севере: сюжеты и ареалы бытования. М., 2008. С. 68.
5. Путилов Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков. М.-Л., 1960.
6. Соколова В. К. Русские исторические песни XVI–XVIII вв. М., 1960.

---

<sup>74</sup> Исторические песни XVIII века (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. О. Б. Алексеева и Л. И. Емельянов. Л., 1971. Номера песен: № 60, 284, 410–436. Исторические песни XIX века (Памятники русского фольклора) / Изд. подг. Л.В. Домановский, О. Б. Алексеева, Э.С. Литвин. Л., 1971. Номера песен: № 36–41, 263–273.

## МАТЕРИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПОЛИГОННЫХ РОЛЕВЫХ ИГР

Полигонная ролевая игра (ролевая игра живого действия, live action role-playing game, LARP) – вид ролевой игры, подразумевающий моделирование действительности конкретного сеттинга (игрового мира), непосредственное взаимодействие участников сообразно прописанным персонажам и системе мотивации<sup>75</sup>. Несмотря на то, что полигонные игры в России насчитывают давнюю историю (начиная с экспериментов 1920-х гг.), точкой отсчета ролевого движения в России считаются «Хоббитские игрища», проведенные летом 1990 г. в Красноярском крае по сюжету «Властелина колец» Дж. Р. Р. Толкина.

Несмотря на то, что мероприятия с элементами ролевого отыгрыша проводились в Советском Союзе и ранее (военно-полевые игры «Зарница»), именно к завершению коммунистического периода относится развитие ролевого движения, основанного на художественных произведениях. Среди причин популярности данного вида досуга исследователями называется постепенное разочарование в коммунистической идеологии в ее массовом воплощении, протест против все более техноцентричного мира<sup>76</sup>. Ролевые игры, основанные на реальных исторических событиях, позволяют пересмотреть ключевые исторические моменты, приведя к принципиально новому исходу («Константинополь. Еще одна весна», 2007 г. – отражение турецкого натиска во время осады 1453 г.; «Завоевание Рая», 1997 г. – моделирование событий Второго Крестового похода).

Феномен ролевых игр подвергается пристальному изучению как со стороны научного сообщества<sup>77</sup>, так и среди самих участников ролевого движения<sup>78</sup>. В фокусе внимания исследователей, как правило, находятся социальные отношения участников игр, практики ролевого взаимодействия в рамках игры. Данное исследование предлагает сосредоточиться не на анализе социального аспекта ролевой игры, а на ее материальной составляющей. Помимо участников игры (игроков и ее создателей – мастеров), в действие вовлекается ряд иных акторов, каждый из которых способен оказывать самостоятельное влияние на исход игры: экономическая система, конфликт роли персонажа и личности игрока, масштабы полигона, используемые строительные материалы, предлагаемый мастерами нарратив и философия игры, погодные условия и т. д. Так, предлагаемая мастерами в каждом конкретном случае экономическая система способна как стать основным фактором игрового конфликта (конкуренция за ресурсы), так и снизить мотивацию игроков в поиск конфликтных ситуаций. Неотлаженная экономическая система ПРИ<sup>79</sup> «Рокош» привела фактически к отсутствию рациональных причин для конфликта

---

<sup>75</sup> Полигонные ролевые игры живого действия, описанные в статье, как правило, охватывают большое количество участников (от десятков до сотен), занимают несколько дней и проводятся на определенной территории на природе (полигоне), в чем их принципиальное отличие от кабинетных ролевых игр, длящихся несколько часов и проводимых в закрытых помещениях для небольшой группы участников (до 30 человек) – *прим. ред.*

<sup>76</sup> (Лосинская 2015, 114).

<sup>77</sup> (Славко 2007, Лосинская 2015, Илиева 2014).

<sup>78</sup> (Ролевые игры... 2013)

<sup>79</sup> Полигонная ролевая игра – *прим. ред.*

между игровыми персонажами (но не самими игроками). В результате, осознавая рациональное отсутствие повода для масштабного конфликта между крупными фракциями, игроки были вынуждены сами провоцировать столкновение, действуя вне логики мира игры и своих персонажей.

Как показал опыт участия в одной из полигонных игр, а также ряд интервью с участниками ролевого движения, материальные объекты играют определенную роль в рамках полигона, однако отношение самих игроков к материальности игры сугубо инструментально. В то же время материальные объекты задают рамки ролевой игры, создавая лиминальное пространство полигона. Анализ данной функции материальности позволяет осуществить выход на ряд исследовательских проблем: организацию сообществ игроков и практики самодисциплинирования, работу исторического воображения, взаимовлияние профессионального исторического знания на ролевое сообщество игроков.

К наиболее важным материальным объектам в данной работе отнесены:

1. Ролевое оружие;
2. Постройки и объекты полигона, а также используемые стройматериалы;
3. Внутриигровые объекты;
4. Зонирование полигона (небоевые зоны, «сакральные» объекты, «мертвятники»<sup>80</sup>).

Исследование сфокусировано на эволюции ролевого оружия и его влияния на практики самоорганизации и самодисциплинирования игроков, а также внутриигровых объектах полигона.

Анализ событий полигонной игры «Рокош» (по мотивам произведений Г. Сенкевича), наблюдение за деятельностью одного из нижегородских клубов исторического фехтования, а также ряд интервью с участниками игр позволяют сделать следующие выводы:

1. Значительная эволюция игрового оружия привела к усложнению социальных связей в ролевой среде. Период становления ролевого движения в России характеризуется самодельным оружием (согласно проведенным интервью, буквально «мечи из лыжных палок»). С вовлечением в полигонные игры все большего количества людей происходит переход на дюралюминиевые («дюралевые»), текстолитовые, а затем и стальные клинки. Самостоятельно изготовить соответствующий требованиям фехтования и безопасности стальной клинок абсолютное большинство игроков не в состоянии, поэтому обращаются к многочисленным кузницам-мастерским. Кроме того, применение некоторых видов вооружения, требующих основ строевой подготовки, резко увеличивает шансы команды на победу в игровом противостоянии: строй из копейщиков/пикинеров, минимально обученных слаженным действиям, представляет грозную силу в массовых столкновениях.

2. Одной из значимых проблем, стоящих перед мастерскими группами<sup>81</sup>, является организация погружения игрока в роль персонажа. В некоторых случаях (напр. ролевая игра «Константинополь. Еще одна весна», 2007) организаторы прибегают к весьма сложным решениям как идейно, так и технически. Так, для более полного погружения игроков в роли

---

<sup>80</sup> Локация полигона, отведенное под временное размещение «умерших» персонажей. Мертвятники могут служить как местом мастерского учета выбывших из игры персонажей, так и выполнять более сложную (в том числе и внутриигровую) роль: посмертный суд, ознакомление игрока с обстановкой в игровом мире или моделируемой эпохой.

<sup>81</sup> Мастерская группа – группа организаторов игры, ответственная как за смысловое наполнение ролевой игры (сюжет, роли, правила), так и за ее физическую реализацию (выбор и подготовку места игры – полигона, проверку на безопасность и допуск к игре оружия игроков и т. д.) – *прим. ред.*

горожан осажденного турками Константинополя в наиболее драматичный момент противостояния в небо над городом с помощью системы блоков был поднят крест, а в «мертвятнике», помимо макета города, было реализовано иммерсивное «путешествие души» погибшего персонажа с присвоением новой роли. Сам город был расположен в озерной заводи, имитирующей залив Золотого Рога, и окружен построенными игроками крепостными стенами.

3. В некоторых случаях игровые постройки наполняются собственным, не предусмотренным замыслом мастерской группы смыслом. Так, культовые сооружения могут стать полем быстрой схватки (ПРИ «Рокош», 2021), а некоторые игровые локации самостоятельно приобрести роль торгового узла.

Как показывают исследования А. Голубева и А. Юрчака, акцент на материальной составляющей социальной жизни позволяет более полно изучать социальную и культурную историю<sup>82</sup>. Подобно тому, как предпринятый Алексеем Голубевым анализ коллекций масштабных сборных моделей предоставляет сведения о функционировании исторического воображения и исторической политики в Советском Союзе, изучение сюжетного набора современных РИ и их материальной составляющей способно прояснить детали исторического воображения уже современного российского социума.

## Библиография

1. Голубев А. Вещная жизнь. Материальность позднего социализма. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
2. Илиева А. Культурные языки ролевой игры // Сумма ролевых игр. 2012–2013: ролевой конвент «Комкон»; Москва, 13–16 марта 2014 г.: Сборник статей. М.: «Ваш полиграфический партнер», 2014.
3. Лосинская А. Ю. Специфика игрового начала в ролевой субкультуре. Тюмень, РИЦ ТГАКИиСТ. 2015.
4. Ролевые игры. Глядим назад, следов не видя там: ролевой конвент «Комкон». Сборник статей. М.: МАКС Пресс, 2013.
5. Славко М. А. Ролевое движение в России в 1990–2006 годах. Тверь: Твер.гос.ун-т, 2007.
6. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2017.

---

<sup>82</sup> (Юрчак 2017, Голубев 2022).

*Анна Чепурнова*

*Санкт-Петербургский государственный университет,*

*Филологический факультет, магистрантка, 1 курс*

*chepurnovaanna@mail.ru*

## «НУ ЕГО С ФЛАГОМ ПРОВОЖАЛИ...»: ФЛАГ КАК АТРИБУТ СОВЕТСКОГО ПОХОРОННОГО ОБРЯДА

Настоящий доклад основан на базе исследования похоронного ритуала Лешуконского района Архангельской области в динамике (мы прослеживали черты, характерные для советского и постсоветского обряда). Описание локального обряда составлено на анализе 554 файлов, хранящихся в тематической папке «Похоронный обряд» по Лешуконскому району фольклорного архива СПбГУ. Записи были сделаны в ходе фольклорных экспедиций 2009–2019 гг. и представляют собой фрагменты интервью, взятых от 288 человек, среди которых 235 женщин, рожденных в 1913–2008 гг., 53 мужчины, рожденных в 1930–1995 гг.

Построенная модель описания обряда была направлена на решение нескольких задач: во-первых, нам необходимо было составить полное описание похоронного обряда, чтобы проследить динамику изменений, во-вторых, описание должно стать удобным инструментом для анализа фольклорных текстов. Для решения этих задач была составлена модель, базирующаяся на концепции культурных тем, предложенных В. Тернером в работе «Символ и ритуал» (1983). Под темой Тернер понимает «постулат или положение — явное или подразумеваемое, — обычно контролирующее поведение или стимулирующее деятельность, которая молчаливо одобряется или открыто поощряется в обществе». Темы *выводятся наблюдателем* из фактов культуры, тогда как ритуальные символы и есть факты этой культуры. Ритуальные символы — то есть мельчайшие единицы ритуала, — по Тернеру, воплощаются в действиях, жестах, словах, объектах, особым образом подготовленном месте и ролях исполнителей.

Уделяя внимание описанию ритуальных символов в динамике, мы заметили некоторые изменения. Анализу одного из них будет уделено внимание в настоящем докладе: одним из предметных символов, специфичных для советского похоронного обряда, становится флаг. Умерших провожали в последний путь с флагом, а также закрепляли флаг на могильных столбиках. Примечательно, что информанты вспоминают эту особенность, как правило, не сразу, а после наводящих вопросов, поскольку флаг перестают использовать в 70–80-е гг. XX столетия. Однако похоронные фотографии хранят память о распространенности практики.

Вопрос о семантике флага в обряде заставляет нас обратиться к экзегетическим толкованиям символа, а также к более широкому культурно-историческому контексту. Изучая фольклорные материалы Лешуконского района, мы заметили, что флаг появляется в нескольких сказках, записанных на этой территории в 1928 г. И. В. Карнаухова (опубликованы в сборнике «Сказки и предания Северного края») и А. И. Никифоровым (сборник «Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова») в ходе той же экспедиции. Флаг как предметная реалья — нетипичный предмет для волшебной сказки: он не встречается в перечне предметных реалий, составленным В. Е. Добровольской в монографии «Предметные реалии русской волшебной сказки» (2009) и не анализируется в «Исторических корнях волшебной сказки» В. Я. Проппа (2000).

Цель исследования — рассмотреть механизмы заимствования сказкой и обрядом конкретной предметной реальности, привлекая локальный историко-бытовой контекст.

В докладе рассмотрены специфические значения флага как предметной реальности, артикулированные ритуалом и сказкой, и показано, как ритуальные символы постулируют смыслы, заложенные в обряде. Наблюдение за флагом — лишь частный пример анализа символов и культурных тем, ставший центром настоящего доклада. Этот пример примечателен тем, что значение символа, заложенное в ритуале (означаемое), актуально для заимствования сказкой, но сам символ (точнее, его означающее) — исторически обусловленное образование. Опираясь на знаковую теорию Ч. Пирса и концепцию семиотического статуса вещи А. К. Байбурина (1981), мы заметили, что флаг и в сказке, и в ритуале выполняет сходную функцию и является предметом-индикатором, служит пространственному сообщению между мирами. Флаг — один из символов, выражающих культурную тему связи между миром живых и миром мертвых, которая является базовой для сообщества. Кроме прочего, флаг — символ, актуальный для советского времени, отражающий культ тружеников и героев. Как нам представляется, исчезновение ритуального символа связано с процессами переосмысления идеологии.

### **Источники**

1. Карнаухова, И. В. Сказки и предания Северного края в записях И. В. Карнауховой. М.: Фонд поддержки экономического развития стран СНГ, 2008. 543 с.
2. Никифоров А. И. Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова / М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. (Памятники рус. фольклора / Ред. А. М. Астахова).
3. ФА СПбГУ, Arch\_Lesh-17-1— Arch\_Lesh-17-554.

### **Библиография**

1. Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология // Сборник музея антропологии и этнографии, 1981.
2. Добровольская В. Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009.
3. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000.
4. Тернер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.



## ЛЕКСИКА И ФРАЗЕОЛОГИЯ СОВРЕМЕННЫХ КОНФЛИКТОВ

Лексика и фразеология актуальных конфликтов представляет собой довольно широкий словарь, многие единицы которого могут применяться одновременно обеими сторонами конфликта. Кроме того, значительная часть языка вражды происходит от актуализации слов, которые применялись в прошлых конфликтах. Стоит отметить, что одним из важнейших источников, из которого заимствуется подобная лексика, стали образы и слова времен Второй мировой войны. Это можно объяснить тем, что это событие является одним из ключевых для формирования национальной идентичности россиян и всего постсоветского населения в целом.

Помимо Второй мировой войны, «ресурсом» для языка вражды в российско-украинском конфликте стала Вторая Чеченская война и в целом конфликт между чеченскими и российскими политиками и населением, однако некоторые слова, используемые тогда, утратили свое первоначальное значение или изменили часть речь.

Одной из основ, на которых строится множество этнофолизмов (Roback 1944), является также обвинение соперника в связи с фашизмом и нацизмом: такой техникой пользуются и проукраинская (см., например, «рашисты»), и пророссийская («бандеровцы», «украинацисты» и т.д.) стороны. Д. Радченко и А. Архипова отмечают, что «фашисты и сотрудничество с ними оцениваются однозначно негативно, поэтому дисфемизм, отсылающий к этой моральной универсалии, выигрывает в популярности» (Радченко, Архипова 2018), – пожалуй, этим можно объяснить обилие этнофолизмов, обыгрывающих связь соперника с фашизмом.

Также важно отметить, что значительная часть этнофолизмов заимствуется из фэнтези, и особенно популярны в этом случае романы «Властелин Колец» Дж. Р. Р. Толкина и «Гарри Поттер» Дж. Роулинг.

В этом языке вражды, как мы увидели выше, распространены заимствования из тюремных «понятий» о силе и морали. Бранная лексика (см. «боевые пидорасы», «отсосешь» и т. д.), во-первых, применяется по обе стороны конфликта (хотя апелляция, например, к традиционным ценностям присуща больше российской стороне), а во-вторых, встречается и в приближенных к власти, и в более низовых нарративах. Пропаганда пользуется заимствованиями из вернакулярных процессов, и последние в свою очередь эксплуатируют явления пропаганды в качестве аргументации своих позиций.

**«Русня».** У этого слова тот же корень, что и у этнонима (русский), и таким образом этнофолизм претендует на вытеснение этнонима. Основываясь не на этностереотипе, а на морфеме, он становится уничижительным прозвищем нации. Из-за суффикса «н» и одинакового количества слогов звучание слово напоминает другую сниженную лексику, обладающую тем же корнем (и окончанием) – *фигня*, *херня* и т.п.

Если создать запрос по этому слову в Google Trends, мы увидим, что этот этнофолизм не был популярным во время и сразу после Оранжевой революции (ноябрь 2004 – январь 2005 г.) в Украине. Кривая на графике растет в августе 2005 г., что, скорее всего, связано с российско-

чеченским конфликтом. Большинство результатов запроса в этом временном промежутке содержали либо интервью чеченского боевика Шамиля Басаева Андрею Бабицкому, которое показали на американском телеканале ABC в конце июля 2005 г., либо рассуждения о войне в Чечне в целом:

*«Далее последовала сатанинская террористическая агрессия **Русни** против молодого Чеченского Государства, вылившаяся в крупномасштабную бесчеловечную войну, продолжающуюся и по сей день»,*

*«Террористы из Кремля в течение последних двенадцати лет убедились, что “непобедимая армия” **Русни** не способна сломить Сопротивления чеченских добровольцев, борющихся за независимость и свободу своей Родины»,*

*«Тогда же Ходов, с подачи спецслужб **Русни**, предложил нам Шахидскую операцию с захватом парламента и правительства Северной Осетии».*

Из приведенных примеров видно, что «русня» в этом контексте часто обозначает не русских, а Россию. Русских могут называть «русистами». Этим словом российских военных называет Шамиль Басаев в уже упомянутом интервью А. Бабицкому: *«**Русисты** – сами террористы»,* – видимо, так объясняется и словообразование этого этнофолизма – через созвучие со словом «террористы».

Язык вражды российско-украинского противостояния интересен и тем, что в его состав входят слова, намеренно актуализируемые со времен Второй мировой войны. Обе стороны противостояния переносят борьбу с фашизмом на современность при помощи использования некоторых маркеров – слов и символов, за которыми закрепились ассоциации с войной против фашистской Германии. Проиллюстрирую это на примере слова **«геноцид»**. Сейчас можно также встретить<sup>83</sup> сочетание «геноцид украинского народа», что является актуализируемым клише «геноцид еврейского народа», взятого из контекста Второй мировой войны и Холокоста.

К тому же понятию отсылают обвинения украинской стороны в том, как она действовала на Донбассе начиная с 2014 г. Клише «геноцид на Донбассе» достаточно часто встречается и в российских государственных СМИ.

В дискурсе российско-украинского конфликта используется не только лексика, представляющая собой отдельные слова, которые были закреплены в языке вражды этого противостояния, но также и фразеология, т. е. устоявшиеся выражения, целые фразы или даже предложения. Мне бы хотелось обратить внимание на некоторые из них.

По крайней мере две фразы («Сила в правде» и «Своих не бросаем»), использующиеся в контексте российско-украинского конфликта, взяты из этих фильмов «Брат» (1997) и «Брат-2» (2000) А. Балабанова. Ниже я проанализирую одну из цитат.

**«Своих не бросаем».** Хотя эта фраза стала очень популярной именно сейчас, ее использование восходит еще к началу 2000-х годов, так что можно предположить, что именно фильм «Брат-2» стал поводом для ее бытования в (про)российском дискурсе. В кинокартине зритель наблюдает следующий диалог Данилы Багрова и Даши:

*«— Даша, Даш... Иди сюда!»*

---

<sup>83</sup> См., например, публикацию <https://www.pravda.com.ua/rus/news/2022/05/11/7345551/> (дата обращения: 10.02.2023).

- Тебе чё надо? Тебе по рогам мало дали?
- Привет.
- Ну давай быстро, чего тебе?
- Я за тобой. Русские на войне своих не бросают. Чё это у тебя?
- Чё-ё?.. На какой войне?.. По голове стукнули?»

**«На России».** У истоков этого словосочетания стоит спор о том, как правильно говорить: «в Украине» или «на Украине». (Про)украинская сторона настаивает на том, что предпочтительнее использовать вариант с предлогом «в», аргументируя это тем, что с предлогом «на» ассоциируется территория, не представляющая собой отдельного государства, а являющаяся просто областью другой страны. В то же время в пророссийском медиапространстве продолжают использовать вариант «на Украине», и именно поэтому соперники российской власти и пропаганды стали употреблять выражения «на России» (причем чаще всего в интернете встречается вариант со строчной буквой «Р») – в ответ на оскорбительное для них «на Украине».

В качестве источников для своей доклада я привлекаю посты различных пользователей из социальных сетей (*Twitter, LiveJournal, ВКонтакте*; в меньшей степени – ввиду преобладания визуального, а не текстового контента – *Instagram*) и видеоматериалы. Инструментом поиска материалов стал ресурс *Яндекс.Блоги*, с помощью которого можно искать упоминание того или иного слова в социальных сетях, не заблокированных в России: *ВКонтакте, Одноклассники, LiveJournal*.

## Библиография

1. Roback A.A. A dictionary of international slurs. Sci-Art Publishers, 1944.
2. Радченко Д., Архипова А. Укроп и ватник: «язык вражды» российско-украинского конфликта // *Ab Imperio*, №1, 2018.