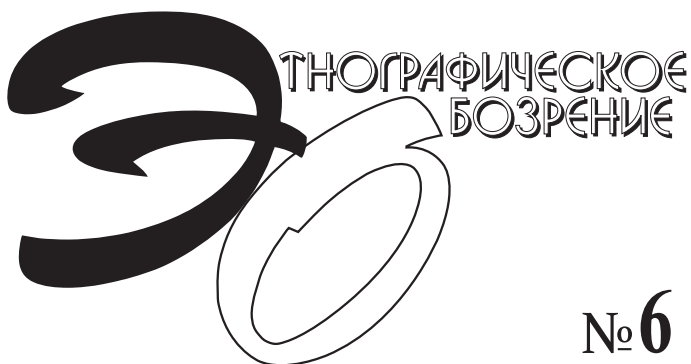




РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН



№6

НОЯБРЬ–ДЕКАБРЬ 2020

Журнал основан в 1889 г.

Выходит 6 раз в год

Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).

Журнал издается под руководством

Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.Н. Абашин (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва), **С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л. Елфимов, зам. гл. ред. (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),
С.А. Кан (Ph.D., Дартмутский колл., США), **П.С. Куприянов** (к.и.н., ИЭА РАН),
М.Ю. Мартынова (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),
И.А. Морозов (д.и.н., ИЭА РАН), **Е.В. Попова** (к. полит. н., Томский гос. ун-т),
С.В. Соколовский, главный редактор (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),
В.В. Трепавлов (д.и.н., Ин-т российской истории РАН, Москва),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Уральский федеральный ун-т),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН),
Й.О. Хабек (д.ф.н., Гамбургский ун-т, Германия)

НАУЧНО-КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESS, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссорин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чвырь (Ин-т востоковедения РАН, Москва), **П. Швайцер** (Венский ун-т, Австрия),
В.А. Шнирельман (ИЭА РАН, Москва)

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:

119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67, факс (495) 938-06-00

Интернет-сайт: <http://journal.iea.ras.ru>, e-mail: ethnorev@gmail.com



ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№ 6

NOVEMBER – DECEMBER 2020

Founded in 1889

Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (1926–1930); *Sovetskaja Etnografia* (1931–1991)

Publication frequency: 6 issues per year

Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Sergey Arutyunov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **J. Otto Habeck** (U. of Hamburg, Germany),
Sergei Kan (Dartmouth College, USA), **Pavel Kupriyanov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Dmitry Mikhel** (RANEP, Moscow),
Igor Morozov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Evgeniya Popova** (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy, *Editor-in-Chief* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vadim Trepavlov (Inst. of Russian History, Moscow), **Elena Trubina** (Ural Federal U., Ekaterinburg)

ADVISORY BOARD

Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Petersburg), **Liudmila Chvyr** (Inst. of Oriental Studies, Moscow),
Nadezhda Lebedeva (Higher School of Economics, Moscow),
Marina Mogilner (U. of Illinois at Chicago, USA), **Vladimir Mukomel** (Inst. of Sociology, Moscow),
Boris Pétric (EHESS, France), **Irina Popova** (Inst. of Oriental Studies, St. Petersburg),
Madeleine Reeves (U. of Manchester, UK), **Peter Schweitzer** (U. of Vienna, Austria),
Viktor Shnirelman (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Nikolai Ssorin-Chaikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Virginie Vaté (CNRS, France), **Dmitry Zamiatin** (Moscow State University)

Irina Kucherova Editorial Office Manager

Editorial Office Address:

Rm 1807, Leninsky prospect 32-a, Moscow, 119991, Russia; phone +7 (495) 938-1867;
fax +7 (495) 938-0600

Специальная тема номера: Новая сельскость в современной России: институты, практики, социальное взаимодействие
(отв. ред. — Е.А. Мельникова)

Е.А. Мельникова. Деревня в городских проекциях современных россиян	5
П.С. Куприянов, Н.А. Савина. Современный музей русской деревни: производство сельскости бывшими горожанами	12
М.Л. Лурье. Потерянный рай: ностальгия и коммеморация в песнях о родной деревне	31
Ю.О. Андреева. Модели сельской жизни в российских экопоселениях	52
Т.Б. Шеланская. Домик-в-деревне для бегства и выживания: утопия сельской автономии в популярной футурологии катастроф	70
Е.А. Мельникова. Биографии переезда из города в деревню и риторика самотрансформации в современной России	88

Интервью

А.Л. Елфимов. Полилокальная этнография вчера и сегодня: разговор с Джорджем Маркусом	106
--	-----

Визуальная антропология

И.А. Голованев. «Марксистская этно-фильма» Владимира Богораза	127
---	-----

Статьи и материалы

А.И. Карасева. О генеалогии готовности к угрозам повседневной жизни в России 1990-х годов	145
Е.С. Данилко. Музей Смерти как институт памяти: музеефицированное прошлое и современные мемориальные практики	163
А.Б. Оришев. От этнографического туризма к аграрному: азиатская деревня глазами европейцев	180

Рецензии

Ю.Н. Квашинин. Рец. на: Харючи Г.П. Вавлё Ненянг (Ваули Пиеттомин): историко-этнографические очерки. СПб., 2018.	194
И.А. Кучерова. Рец. на: Loftsdóttir K. Crisis and Coloniality at Europe's Margins: Creating Exotic Iceland. Oxon, 2019	198

In memoriam

**Special Theme of the Issue: New Rurality in Present-Day Russia:
Institutions, Practices, and Social Interaction**
(guest editor – E.A. Melnikova)

<i>Melnikova, E.A.</i> The Village in Urban Projections of Modern Russians [Derevnia v gorodskikh proektsiakh sovremennykh rossiian]	5
<i>Kupriyanov, P.S., and N.A. Savina.</i> Modern Museums of the Russian Village: Production of Rurality by Ex-Urban Residents [Sovremennyyi muzei russkoi derevni: proizvodstvo sel'skosti byvshimi gorozhanami]	12
<i>Lurie, M.L.</i> Paradise Lost: Nostalgia and Commemoration in the Songs about the Native Village [Poteriannyi rai: nostalgii i kommémoratsiia v pesniakh o rodnoi derevne]	31
<i>Andreeva, Ju.O.</i> Models of Rural Life in Russian Ecovillages [Modeli sel'skoi zhizni v rossiiskikh ekoposeleniakh]	52
<i>Shchepanskaia, T.B.</i> House-in-the-Village for Escape and Survival: Utopia of Rural Autonomy in the Popular Futurology of Disasters [Domik-v-Derevne dlia begstva i vyzhivaniia: utopiia sel'skoi avtonomii v popul'arnoi futurologii katastrof]	70
<i>Melnikova, E.A.</i> The Biographies of Urban-Rural Move and the Rhetoric of Self-Transformation in Present-Day Russia [Biografii perezda iz goroda v derevniu i ritorika samotransformatsii v sovremennoi Rossii]	88

Interview

<i>Elfimov, A.L.</i> Multi-Sited Ethnography Yesterday and Today: A Conversation with George Marcus [Polilokal'naia etnografiia vchera i segodnia: razgovor s Dzhordzhem Markusom]	106
--	-----

Visual Anthropology

<i>Golovnev, I.A.</i> The “Marxist Ethno-Film” of Vladimir Bogoraz [“Marksistskaia etno-fil'ma” Vladimira Bogoraza]	127
---	-----

Research Articles

<i>Karaseva, A.I.</i> On the Genealogy of Preparedness for Daily Threats in Russia in the 1990s [O genealogii gotovnosti k ugrozam povsednevnoi zhizni v Rossii 1990-kh godov]	145
<i>Danilko, E.S.</i> The Museum of Death as an Institution of Memory: The Museumified Past and Modern Memorial Practices [Muzei smerti kak institut pamyati: muzeifitsirovannoe proshloe i sovremennye memorial'nye praktiki]	163
<i>Orishev, A.B.</i> From Ethnographic to Agricultural Tourism: Asian Village in the Eyes of Europeans [Ot etnograficheskogo turizma k agrarnomu: aziatskaia derevnia glazami evropeitsev]	180

Book Reviews

<i>Kvashnin, Yu.N.</i> Review of <i>Vavle Neniang (Vauli Piettomini): istoriko-etnograficheskie ocherki</i> [Vavle Naniang (Vauli Piettomini): Historical and Ethnographic Essays], by G.P. Khariuchi	194
<i>Kucherova, I.A.</i> Review of <i>Crisis and Coloniality at Europe's Margins: Creating Exotic Iceland</i> , by K. Loftsdóttir	198

In memoriam

Galina Aleksandrovna Komarova (24.08.1948 – 12.07.2020)	203
---	-----

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА: НОВАЯ СЕЛЬСКОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: ИНСТИТУТЫ, ПРАКТИКИ, СОЦИАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ (отв. ред. — Е.А. Мельникова)

© Е.А. Мельникова

ДЕРЕВНЯ В ГОРОДСКИХ ПРОЕКЦИЯХ СОВРЕМЕННЫХ РОССИЯН

Ключевые слова: этнография сельской жизни, сельская идентичность, граница между городом и деревней, образы деревни, повседневные практики, экопоселения, туризм, современная культура, сельская экономика

Статья посвящена новым формам сельской жизни, возникшим в результате модернизационных процессов последнего столетия. Феномен, который активно обсуждается в различных социальных науках в последние годы, является также и предметом этнографии, позволяющей открыть дополнительные перспективы в изучении особенностей современных миграционных процессов, социальных идентичностей и локальных экономик. В статье рассматриваются особенности “новой сельскости” в России и различные ее проявления в популярной культуре, маркетинге и территориальном брендинге. Автор дает краткую характеристику научной терминологии, используемой сегодня для описания подобных феноменов, и ставит вопрос о том, что “новая сельскость” — это не только идеология деревенской романтики и близости к природе, ставшая хорошо продаваемым брендом, но также новая модель сельской жизни и новая идентичность, создаваемые и востребованные в городах. В работе представлены результаты исследований, проведенных в 2019–2020 гг. коллективом авторов, и дается краткий обзор статей, вошедших в тематический блок журнала “Этнографическое обозрение”, посвященный “новой сельскости” (авторы: Андреева Ю.О., Куприянов П.С и Савина Н.А., Лурье М.Л., Мельникова Е.А., Щепанская Т.Б.).

Екатерина Александровна Мельникова | <https://orcid.org/0000-0001-6764-9240> | melek@eu.spb.ru | к. и. н., заведующая отделом этнографии восточных славян и народов Европейской части России | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-09-00381]

Этнографическое обозрение. 2020 № 6. С. 5–11. <https://doi.org/10.31857/S086954150013117-8>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН

ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

Социально-экономические процессы второй половины XX столетия — урбанизация, индустриализация, развитие информационных технологий, миграции и т.д. — привели к размыванию границы между городом и деревней. Многие жители мегаполисов перебрались за город, они работают удаленно или отправляются каждый день на службу в ближайшие города. Так наз. возвратные миграции, связанные с периодическими поездками загород и возвращением обратно, достигли огромных масштабов. Жители деревень нередко работают на крупных производствах, открытых в сельской местности, которая больше не ассоциируется исключительно с сельским хозяйством, а ресурсы городов благодаря развитию интернета и телекоммуникаций стали доступными во многих деревнях.

Размывание “естественной” границы между городом и деревней, однако, не приводит к ее исчезновению. Наоборот, она становится все более значимой, а новая сельская идентичность оказывается предметом сознательного выбора и активного конструирования. Сообщество “Деревня”, созданное “ВКонтакте” в 2009 г. и объединяющее ценителей сельского образа жизни, насчитывает сегодня более 100 тыс. человек, а клип на песню И. Растеряева “Комбайнеры”, стилизованный под домашнюю запись в деревенской избе и эксплуатирующий шаблонный образ деревенской маскулинности, набрал почти 11 млн просмотров. За последние пять лет российские телеканалы выпустили несколько десятков сериалов, посвященных деревенской жизни (“Соседи”, “Первый парень на деревне”, “Галина”, “Повороты судьбы”, “Так далеко, так близко”, “Деревенская история” и др.), а использование выражения “деревенские продукты” стало одним из самых успешных маркетинговых ходов.

Активное создание экопоселений и развитие агротуризма, переезд в деревню на постоянное место жительства, новый всплеск интереса к фольклору и традиции, устойчиво ориентированный на деревню, наконец, повышение спроса на фермерские продукты и рост соответствующего сегмента рынка — все это свидетельствует не только об актуальности и востребованности “сельского” в современных представлениях и практиках, но и о формировании новой концепции сельскости.

“Новая сельскость”, как мы условно называем рассматриваемое явление, причудливо совмещает такие разные мировоззренческие течения, как почвенничество и экологизм. С одной стороны, она очевидно наследует “деревенскому мифу”, существовавшему в России с XIX в. и реанимированному в конце XX (*Parts* 2018: 29–30; *Разувалова* 2015: 32–33; *Дмитриева, Купцова* 2008), а с другой — явно вписывается в тренд аграрного популизма, получившего широкое распространение во всем мире в последние годы (*Курочкина* 2016; *Brass* 2013; *Karaömerlioğlu* 1998; *Wolford* 2010; *Jacob* 1997).

“Новая сельскость” — это не только идеология деревенской романтики и близости к природе, ставшая хорошо продаваемым брендом, но также новая модель сельской жизни и новая сельская идентичность. Для одних “жить в деревне” означает “работать на земле”, получая все, что необходимо, своими силами. Для других — иметь вдали от мегаполиса комфортабельный дом, оснащенный по последнему слову техники, позволяющий жить круглый год за городом и работать, к примеру, в транснациональной IT-компании. Понятие “деревенская жизнь” нередко связано с идеей экологической чистоты и религиозным подвижничеством. А для кого-то оно ассоциируется с деятельностью по возрождению села путем создания местных музеев и организации деревенских мероприятий.

Как бы то ни было, “новая сельскость” уже давно перестала быть умозрительным образом, наблюдаемым лишь в кино и рекламных роликах молочных продуктов. Сегодня мы уже можем говорить о многочисленных проектах горожан, воплощающих в жизнь свое видение села и сельского быта. Помимо относительно

изолированных поселений, к которым присоединяются или которые создают последователи нью-эйдж и различных экологических движений, некоторых горожан привлекает деревня в том виде, в каком она сейчас существует. Многие из них находят здесь приложение своим умениям и энергии: создают школы и музеи, открывают клубы, реставрируют старые дома.

Исследования, посвященные поиску новых концепций и терминов для описания современных форм жизни деревни, стали появляться уже с начала 1990-х годов, а в последнее десятилетие их число существенно увеличилось. Размышления о кризисе и упадке деревни сменились обсуждением вопросов о том, что собой представляет современная сельскость, как выстраивается граница между городом и деревней, как живут и как воспринимают себя и других сельские жители, которых уже давно нельзя назвать крестьянами.

Одним из результатов поиска подходов и теоретических рамок для описания современной ситуации стало появление новых терминов: “поструральный” (*post-rural*) (Cloke, Goodwin 1992; Murdoch, Pratt 1993), “индустриализированная деревня” (Освальд 2013), “посткрестьянство” (*post-peasantism*) (Buzalka 2008), “постаграрная деревня” (Щепанская 2014), “рурализация” (Павлов 2017; Бон 2009; др.), “рурбанизация” (Нефедова, Пэллот 2006) и др. В то же время само исследование сельскости попало в орбиту изучения других – более общих – явлений, таких как постмодерные формы нomaдизма, распределенный образ жизни, миграции, обусловленные сменой стиля жизни (*lifestyle migration*), туристизация и индустрия наследия, глобальные экономики и новые формы социальности (Chio 2017; Vasantkumar 2017).

Таким образом, не только само село перестало быть замкнутым пространством каких-то специфических сельских практик, институтов и идентичностей, но и его изучение также постепенно переросло субдисциплинарные границы, обозначенные формулой *Rural Studies* на западе или понятием “крестьяноведение” в России. Означает ли этот процесс колонизацию деревни одновременно и через ее освоение и присвоение городскими жителями, и через описание с помощью исследовательских моделей, сложившихся на примере анализа городов?

У авторов тематического блока данного номера “Этнографического обозрения” нет ответа на этот вопрос. Но опубликованные здесь материалы позволяют сделать шаг в направлении его решения и увидеть деревню как сложный, рельефный объект желаний и устремлений современных россиян, для которых она оказывается и вполне реальной точкой на карте, и воображаемым пространством идиллии, утопии и спасения, и собственным проектом нового, правильного мира.

Во всех пяти статьях блока речь идет о городских проекциях сельского, о поиске и создании села как земли обетованной, воплощающей ключевые и зачастую противоречащие друг другу ценности современного жителя мегаполиса: автономность и социальность, природность и технологичность, национальный патриотизм и мультикультурность, любовь к старине и увлечение новейшими разработками. Стратегии реализации этих проектов также являются результатом современных городских отношений и технологий, а их основными потребителями становятся в первую очередь горожане.

В статье Павла Куприянова и Натальи Савиной рассматриваются музеи деревни, созданные выходцами из крупных городов или при их непосредственном участии и организованные с оглядкой на музейные формы, широко востребованные в мегаполисах. Экопоселения, которым посвящена работа Юлии Андреевой, также создаются горожанами, большинство которых продолжает сохранять связь с городом. Деревня становится убежищем для так наз. выживальщиков, разделяющих убеждение в том, что миру угрожает опасность, – это еще одно новое урбанистическое движение, все более заметное и в России. Ему посвящена статья

Татьяны Щепанской. Песни о деревне, в которых также реализуется современная сельская мифология, стали предметом анализа Михаила Лурье, демонстрирующего принципиальную обращенность этих текстов из города в деревню: все они в первую очередь о ностальгирующем эмигранте, покинувшем родную деревню и с горечью вспоминающем и одновременно поминающем ее. Екатерина Мельникова обращается к индивидуалистическим практикам переезда и лежащих в их основании современной идее работы над собой и терапевтическом дискурсе, находящем все больше последователей в российских городах.

“Новая сельскость” в ее наиболее узнаваемых чертах — это городской продукт, получающий наибольшее признание среди интеллектуалов крупных мегаполисов. Но городской взгляд на село интериорируется жителями деревень, открывая возможность участия в глобальной экономике туризма и на рынке культурных проектов, как это происходит с музеями д. Учмы. С другой стороны, “сельский проект себя”, позволяющий ощутить собственную значимость и востребованность, сделать себя видимым в “Инстаграме” или других социальных сетях, все чаще востребован и деревенской молодежью, никогда не уезжавшей из родного села. Точно так же песни о деревне, ставшие “городскими” шлягерами, исполняются потом в сельских клубах и домах культуры. Популярным поэтам вторят местные сочинители со своими одами деревне, повторяющими мотивы утраты и постоянного возвращения горожанина в родной дом.

Еще одна особенность “новой сельскости”, отразившаяся на содержании всех исследований, вошедших в этот блок, заключается в незначительной роли, которую играет в жизни деревни собственно сельское хозяйство. Постпродуктивистский поворот сельских экономик вполне замечен сегодня и в России, где деревня перестает быть в первую очередь местом производства сельскохозяйственных продуктов, а становится предметом культурного производства и эмоционального потребления — ее любят, ею любуются, ее чувствуют, за нее переживают, к ней стремятся душой и телом. И практики создания сельскости в современных музеях, и жизнь в родовых поместьях, и подготовка убежища за городом, и поиск себя вдалеке от шума мегаполиса — все это новые формы актуализации деревни, не предполагающие и не требующие непрямого сельскохозяйственного труда. Само понятие “труд” в контексте “новой сельскости” претерпевает глобальные изменения, теряя связь с идеей коллективного производства и становясь синонимом личных усилий.

Статьи, вошедшие в этот блок “Этнографического обозрения”, представляют первые результаты совместного проекта “Новая сельскость в современной России: институты, практики, взаимодействия”. В ходе нашего исследования мы планировали проанализировать с помощью антропологических методов новые формы жизни деревни и понять механизмы, определяющие эту жизнь и меняющие границу между городом и селом. Нас объединяло желание дистанцироваться от изучения деревни как бренда и от жесткого противопоставления городского и сельского (пространств и сообществ), в котором первое колонизирует второе. Все мы в той или иной степени ориентировались на поиск и анализ различных гибридных форм не-городской и не-сельской жизни и точек порождения этих социальных гибридов.

Мы провели несколько совместных и индивидуальных поездок, наблюдая за героями наших историй сначала вживую, а потом через социальные сети. Пандемия 2020 г. и вызванные ею ограничения привели к тому, что нам пришлось практически полностью отказаться от полевых экспедиций, запланированных на это время. Но вынужденное изменение планов позволило взглянуть на поставленные в начале исследования вопросы с новой стороны. В статье Татьяны Щепанской описываются личный опыт самоизоляции в деревне и особенности социальной

реакции местных жителей на карантинные меры и наплыв горожан. Екатерина Мельникова обращается в своей работе к цифровым дневникам новых сельчан — источникам, которые предоставили неожиданно богатый и интересный материал о современных формах субъектности и идеологии переезда.

Не преследуя цели составить систематическое и полное описание жизни современной деревни, мы хотим предложить антропологический взгляд на “новую сельскость” как одну из форм, которую принимают чаяния и устремления жителей современных российских мегаполисов.

Научная литература

- Бон Т. “Социалистический город” или “европейский город”: урбанизация и рурализация в Восточной Европе // *Российская история*. 2009. № 1. С. 65–76.
- Дмитриева Е.Е., Купцова О.Н. Жизнь усадебного мифа: утраченный и обретенный рай. М.: ОГИ, 2008.
- Курочкина К. “Новые фермеры” в современной Японии // *Антропологический форум*. 2016. № 28. С. 260–275.
- Нефедова Т.Г., Пэллот Д. Неизвестное сельское хозяйство, или Зачем нужна корова? М.: Новое изд-во, 2006.
- Освальд И. Индустриализированная деревня. К трансформации сельского образа жизни в постсоциалистических обществах // *Вдали от городов. Жизнь постсоветской деревни* / Под ред. Е. Богдановой, О. Бредниковой. СПб.: Алетейя, 2013. С. 8–27.
- Павлов А. Рурализация: сущность, проявления, классификация // *Наука и инновации*. 2017. № 12. С. 31–35.
- Разувалова А. Писатели–“деревенщики”: литература и консервативная идеология 1970-х годов. М.: НЛО, 2015.
- Шепанская Т.Б. Традиционная материальная культура в контексте социальных изменений современного села: функционирование и переопределение // *Историческая этнография*. Вып. 5 / Ред. И.И. Верняев, А.Г. Новожилков. СПб.: Институт истории Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2014. С. 158–162.
- Brass T. Peasants, Populism, and Postmodernism: The Return of the Agrarian Myth. L.: F. Cass, 2013.
- Buzalka J. Europeanisation and Post-Peasant Populism in Eastern Europe // *Europe-Asia Studies*. 2008. Vol. 60. No. 5. P. 757–771.
- Chio J. Introduction: Rural as Space and Sociality // *Critique of Anthropology*. 2017. Vol. 37. No. 4. P. 361–363.
- Cloke P., Goodwin M. Conceptualizing Countryside Change: From Post-Fordism to Rural Structured Coherence // *Transactions of the Institute of British Geographers*. 1992. Vol. 17. No. 3. P. 321–336.
- Jacob J.K. New Pioneers: The Back-to-the-Land Movement and the Search for a Sustainable Future. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Karaömerlioğlu M.A. The People’s Houses and the Cult of the Peasant in Turkey // *Middle Eastern Studies*. 1998. Vol. 34. No. 4. P. 67–91.
- Murdoch J., Pratt A.C. Rural Studies: Modernism, Postmodernism and the “Post-Rural” // *Journal of Rural Studies*. 1993. Vol. 9. No. 4. P. 411–427.
- Parts L. In Search of the True Russia: The Provinces in Contemporary Nationalist Discourse. Madison: University of Wisconsin Press, 2018.
- Vasantkumar C. From World Cities to World Sites: Strategic Ruralism and the Case for an Anthropology of Actually Existing Connectivity // *Critique of Anthropology*. 2017. Vol. 37. No. 4. P. 364–382.
- Wolford W. This Land Is Ours Now: Social Mobilization and the Meanings of Land in Brazil. Durham: Duke University Press, 2010.

Editor’s Introduction

Melnikova, E.A. The Village in Urban Projections of Modern Russians [Derevnia v gorodskikh proektsiakh sovremennykh rossiian]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 5–11.

<https://doi.org/10.31857/S086954150013117-8> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences
© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ekaterina Melnikova | <https://orcid.org/0000-0001-6764-9240> | melek@eu.spb.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

ethnography of village life, identity, urban-rural boundary, images of rural, everyday practices, eco-villages, tourism, modern culture, rural economy

Abstract

The article is the guest editor's introduction to the special theme of the issue on the "New Rurality in Present-Day Russia: Institutions, Practices, and Social Interaction", which focuses on new forms of rural life shaped by the modernization processes of the last century. The phenomenon is widely discussed in social sciences including anthropology which opens broader perspectives on the interpretation of modern migration, social identities, and local economies. The focal point of attention is the specificities of "new rurality" in Russia and its diverse manifestations in popular culture, marketing, and territorial branding. I briefly outline the theoretical and methodological approaches to studying the phenomenon and argue that "new rurality" is not limited to the ideology of rural and nature romanticism that has become a highly profitable product, but reveals itself as a new model of rural life and new identity produced and valued mostly among Russian urbanites. The contributions reflect the outcome of the collaborative project carried out in 2019–2020 and include the articles by Ju.O. Andreeva, P.S. Kupriyanov and N.A. Savina, M.L. Lurie, E.A. Melnikova, T.B. Shchepanskaia.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [19-09-00381]

References

- Bon, T. 2009. "Sotsialisticheskii gorod" ili "evropeiskii gorod": urbanizatsiia i ruralizatsiia v Vostochnoi Evrope ["Social City" or the "European City": Urbanization and Ruralisation in the Eastern Europe]. *Rossiiskaia istoriia* 1: 65–76.
- Brass, T. 2013. *Peasants, Populism, and Postmodernism: The Return of the Agrarian Myth*. London: F. Cass.
- Buzalka, J. 2008. Europeanisation and Post-Peasant Populism in Eastern Europe. *Europe-Asia Studies* 60 (5): 757–771.
- Chio, J. 2017. Introduction: Rural as Space and Sociality. *Critique of Anthropology* 37 (4): 361–363.
- Cloke, P., and M. Goodwin. 1992. Conceptualizing Countryside Change: From Post-Fordism to Rural Structured Coherence. *Transactions of the Institute of British Geographers* 17 (3): 321–336.
- Dmitrieva, E.E., and O.N. Kuptsova. 2008. *Zhizn' usadebnogo mifa: utrachennyi i obretennyi rai* [The Life of the Backyard Myth: The Lost and Found Paradise]. Moscow: OGI.
- Jacob, J.K. 1997. *New Pioneers: The Back-to-the-Land Movement and the Search for a Sustainable Future*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Karaömerlioğlu, M.A. 1998. The People's Houses and the Cult of the Peasant in Turkey. *Middle Eastern Studies* 34 (4): 67–91.
- Kurochkina, K. 2016. "Novye fermery" v sovremennoi Yaponii ["New farmers" in Modern Japan]. *Antropologicheskii forum* 28: 260–275.
- Murdoch, J., and A.C. Pratt. 1993. Rural Studies: Modernism, Postmodernism and the "Post-Rural". *Journal of Rural Studies* 9 (4): 411–427.
- Nefedova, T.G., and D. Pallot. 2006. *Neizvestnoe sel'skoe khoziaistvo, ili Zachem nuzhna korova?* [Unknown Agriculture, or What do You Need the Cow for?]. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Osvald, I. 2013. Industrializirovannaia derevnia. K transformatsii sel'skogo obraza zhizni v postsotsialisticheskikh obshchestvakh [Industrialized Village: To the Issue of the Country Lifestyle]

- Image Transformation in the Postsocialist Societies]. In *Vdali ot gorodov. Zhizn' postsovetskoi derevni* [Far from the Cities: The Life of the Post-Soviet Village], edited by E. Bogdanova and O. Brednikova, 8–27. St. Petersburg: Aleteia.
- Parts, L. 2018. *In Search of the True Russia: The Provinces in Contemporary Nationalist Discourse*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Pavlov, A. 2017. Ruralizatsiia: sushchnost', proiavleniia, klassifikatsiia [Ruralisation: The Meaning, Manifestations, Classification]. *Nauka i innovatsii* 12: 31–35.
- Razuvalova, A. 2015. *Pisateli-“derevenshchiki”: literatura i konservativnaia ideologiia 1970-kh godov* [Writers-“Villagers”: Literature and Conservative Ideology of the 1970s]. Moscow: NLO.
- Shchepanskaia, T.B. 2014. Traditsionnaia material'naia kul'tura v kontekste sotsial'nykh izmenenii sovremennogo sela: funktsionirovanie i pereopredelenie [Traditional Material Culture in the Context of Social Changes of the Modern Village: Functioning and Reshaping]. In *Istoricheskaia etnografiia* [Historical Ethnography], edited by I.I. Verniaev and A.G. Novozhilov, 5: 158–162. St. Petersburg: Institut istorii Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Vasantkumar, C. 2017. From World Cities to World Sites: Strategic Ruralism and the Case for an Anthropology of Actually Existing Connectivity. *Critique of Anthropology* 37 (4): 364–382.
- Wolford, W. 2010. *This Land Is Ours Now: Social Mobilization and the Meanings of Land in Brazil*. Durham: Duke University Press.

СОВРЕМЕННЫЙ МУЗЕЙ РУССКОЙ ДЕРЕВНИ: ПРОИЗВОДСТВО СЕЛЬСКОСТИ БЫВШИМИ ГОРОЖАНАМИ

Ключевые слова: исследования сельской местности, новая сельскость, сельский музей, сельский туризм, русская деревня, миграция из города в село

Авторы статьи рассматривают, как конструируется образ русской деревни в современных частных сельских музеях, создателями которых становятся недавние переселенцы из города. В качестве кейсов представлены этнокомплекс “Деревня Тыгдым” и музейный комплекс “Учма музейная” (Ярославская обл.). Сопоставление двух случаев позволяет выделить как показательные различия между ними, так и ряд общих черт, характерных для данного типа культурного учреждения. Среди последних — акцент на собирательном образе деревни, “антропологический” фокус экспозиции, ориентация на внешнего посетителя, установка на эмоциональное воздействие и др. Отмечается важная роль подобных музеев в производстве репрезентаций “деревенского”, соответствующих современным российским и глобальным тенденциям.

Одним из следствий глобальных процессов XX в. — индустриализации, миграции, развития информационных технологий — стало изменение культурных, социальных и экономических границ между городом и деревней. В Европе переосмысление культурного статуса и функций сельской местности связывают с формированием и внедрением в 1980–1990-е годы принципов бережного неинтенсивного хозяйствования, направленных на сохранение биоразнообразия и традиционных сельских ландшафтов. В этой новой постпродуктивистской парадигме сельская местность становится не местом производства агропродукции, а территорией досуга, пространством отдыха и культурного потребления (Ilbery, Bowler 1998; Grande 2004: 40; Нукифорова 2012: 147). Схожие процессы в последние годы происходят и в России. Природное и культурное наследие все чаще предстает основным ресурсом, а туризм — главной стратегией регенерации экономически депрессивных поселений¹. Идея развития территории за счет наследия сегодня пользуется широкой популярностью как в теории, так и в практике социокультурного проектирования. Ее продвигают эксперты и культурные менеджеры, транслируют медиа, поддерживают благотворительные фонды².

Павел Сергеевич Куприянов | <https://orcid.org/0000-0001-9856-3159> | kuprianov-ps@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Наталья Алексеевна Савина | <https://orcid.org/0000-0001-7517-8899> | nsavina@eu.spb.ru | магистр антропологии и этнологии, аспирант факультета антропологии | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-09-00381]

Данная стратегия подразумевает превращение деревни в объект туристического потребления — но это только одна сторона медали. Есть и другая, также относящаяся к сельскому наследию и культурным институтам: она касается не столько потребления, сколько производства и связана не только с туристами, но и с иной категорией приезжих — *новыми* местными жителями (как сезонными, так и постоянными). “Дачники”, “невидимые люди”, “владельцы вторых домов” (Grande 2004: 55; Ранникко 2015; Ильин, Покровский 2016: 198–199) — в разных местах и текстах они называются по-разному, но во всех случаях речь идет о переселенцах из городов — бывших горожанах (*exurban inhabitants*) (Bailoni et al. 2012: 154), или “новых деревенских” (*neo-rural*) (Glevarec, Saez 2002: 125). Повсеместно именно они (не исключительно, но преимущественно) оказываются наиболее активными предпринимателями в сфере культуры. И хотя исследователи предостерегают от абсолютизации их роли в развитии сельских территорий, в т.ч. в охране и продвижении наследия (Veschambre 2008: 89), все же активность приезжих несравненно выше, чем местных жителей³ (Bailoni et al. 2012: 153–154).

Эта закономерность трактуется двояко. Прагматическое объяснение состоит в том, что для приезжих такие заинтересованность и деятельность есть способ “укорениться” на территории, почувствовать себя “местным”, легитимизировать свое “право” на данное место (Veschambre 2008: 88, 91). Иногда даже говорится об особой стратегии “присвоения” места через наследие⁴. Другая линия объяснения, особенно важная в контексте нашей статьи, основывается на специфическом взгляде приезжих на сельскую территорию. Именно они оказываются носителями и агентами той самой новой постпродуктивистской парадигмы, в которой *сельское* сближается, с одной стороны, с *природным*, а с другой — с *традиционным* (Bailoni et al. 2012: 154). Вдохновляясь идиллическим (как правило, весьма отличным от реального) образом деревни, “новые деревенские” прилагают усилия к его воплощению на практике. Это непосредственно проявляется в отношении сельского наследия: дело не только в большей чувствительности к нему новых жителей по сравнению с коренными, но и в разных представлениях тех и других о содержании этого понятия (Ильин, Покровский 2016: 200). Расхождения в том, что следует считать местной традицией/наследием/культурной ценностью, часто приводят к непониманию, а иногда и конфликтам (Bailoni et al. 2012: 156–157; Сеницын 2020: 41–45). Особенно наглядно эти расхождения могут проявляться в музеях, созданных приезжими, поскольку представленная в них версия местной культуры порой весьма плохо известна (а то и вовсе не известна) местным жителям и, соответственно, не воспринимается ими как своя. Как правило, подобные ситуации интерпретируются в культуртрегерском ключе: музей здесь выступает как институт сохранения и ретрансляции местной традиции — забытой и утраченной аборигенами, но изученной и восстановленной пришлыми энтузиастами.

Как бы то ни было, музей — не просто одно из культурных учреждений. Отмечая особую роль музеев в туристизации малого города, А. Максимова описывает их как важные элементы новой культурной экономики, в которой они становятся “новыми заводами” (Максимова 2014: 17). В немалой степени это относится и к сельской местности. Как показывают недавние исследования антропологов (Маслов 2017; Кузнецова 2017), сельские музеи сегодня довольно плотно вплетены в социальную ткань местной жизни и не просто демонстрируют местную культуру, но и сами являются ее значимой частью. В нынешних условиях нового конструирования деревни, формирования ее новой субъектности (Бредникова 2012) музеи оказываются важнейшей составляющей этого процесса, пространством, где происходит предъявление, экспликация, артикулирование образа села/деревни, институтом производства сельскости в ее современном понимании.

Говоря о сельских музеях, отметим, что этим понятием объединяются разные виды культурных учреждений, отличающиеся по типу организации, правовому статусу, тематической направленности, целевой аудитории, стилистическим особенностям и другим признакам. В силу своего местоположения к сельским музеям могут относиться и государственные мемориальные музеи-усадьбы, и краеведческие музеи, созданные общественными организациями, и самостоятельные экспозиции, располагающиеся при школах, в библиотеках или домах культуры, и частные музеи, основанные отдельными активистами в качестве объектов туристической индустрии. Предметом этой статьи являются именно последние.

В фокусе нашего внимания — отмеченная выше функция сельских музеев, заключающаяся в производстве образа деревни, соответствующего современным представлениям о жизни за пределами городов. Какая именно сельскость создается в частных сельских музеях? Что становится объектом музейного показа и рассказа, каковы принципы музеефикации? Какие техники и инструменты используются в музейном конструировании деревни? Наконец, кто создает эти музеи, почему, для чего и для кого?

Следует заметить, что такая постановка проблемы определяет некоторую специфику нашего текста на фоне существующей (и ожидаемой) “сельско-музейной” антропологии (предполагающей рассмотрение музея в локальном контексте и анализ в первую очередь его социальных функций, места и роли в структуре местного сообщества). В нашем случае речь идет не столько о “музее в селе”, сколько о “селе в музее”. Поэтому такой легитимный и традиционный объект антропологического взгляда, как местные жители, оказывается если не за пределами исследовательского внимания, то на его периферии. Вместе с тем это не значит, что мы ограничиваемся анализом музейных экспозиций; наше исследование основано на полевых материалах 2019 г. (наблюдениях и интервью), а также на публичных высказываниях в разных медиа наших основных героев — создателей и руководителей двух частных музеев в Ярославской области: этнокомплекса “Деревня Тыгыдым” (д. Мухино Рыбинского р-на) и комплекса музеев “Учма музейная” (с. Учма Мышкинского р-на)⁵.

Сопоставление этих двух кейсов представляется нам весьма продуктивным для освещения заявленной темы. Мы подробно рассмотрим каждый из них и в заключении обозначим ряд общих черт, характерных для интересующего нас типа сельского культурного учреждения — созданного недавними переселенцами из города частного музея, посвященного репрезентации русской деревни.

“Деревня Тыгыдым”

Этнокультурный туристический комплекс “Деревня Тыгыдым” расположен на берегу Рыбинского водохранилища в 30 км от Рыбинска на обширной территории (около 4 га) и состоит из нескольких небольших музеев: “столярни и плотничества”, “крестьянской кухни”, “мелочной лавки”, “нужника”, а также “крестьянского подворья”, “парка деревянных качелей” и часовни Петра и Февронии. Гостям предлагаются авторские тематические экскурсии “Бабий кут”, “Качули да игрули”, “Байки деревни Тыгыдым” и др., а также мастер-классы по столярному и гончарному делу, ткачеству и пряжению, набойке и кулинарии. Создатели проекта — Олеся и Александр — бывшие успешные юристы, несколько лет назад переехавшие из города в сельскую местность. Первоначально “Тыгыдым” располагался в Пошехонском районе, однако в 2017 г. из-за конфликта с местной администрацией был вынужден переместиться на новое место, в фешенебельную курортную зону “Ярославское взморье”. Здесь делают остановку прогулочные теплоходы, пассажиры которых и составляют основную аудиторию

“Тыгыдыма”. Другая важная категория посетителей — группы школьников из Ярославской области и Москвы. “Неорганизованные” туристы приезжают небольшими группами; посещение без предварительной записи и экскурсионного обслуживания не предусмотрено. Такой режим работы, по словам Олеси, объясняется ограниченным штатом музея: кроме нее, ее мужа и детей в “Тыгыдыме” лишь несколько временных работников.

Название этнокомплекса отсылает к широко известному речевому клише “тыгыдымский конь”, поскольку сама “деревня” позиционируется как место проживания этого квазифольклорного персонажа и была создана по аналогии с “резиденциями” других сказочных персонажей, как фольклорных, так и литературных (см.: *Петрова* 2013). Роль Тыгыдымского коня здесь играет любимец семьи ганноверский скакун Падеграс (по-домашнему Паша), благодаря которому супруги и решились на переезд. После того как Олеся и Александр узнали, что Пашу не обеспечивают в конюшне должным уходом, они стали искать подходящее место сначала под дачу, а затем и для постоянного проживания. В процессе поиска и обустройства нового места супруги неоднократно задумывались о каком-то собственном культурно-туристическом проекте вроде базы отдыха или музея (“показывать людям что-то интересное”), но конкретная идея возникла у них после посещения резиденции Бабы-Яги в с. Кукобой Ярославской обл.

Ориентация проекта на сказочный контекст позволила существенно развить центральный образ: у Паши появилась “супруга” Сивка-Бурка, “тыгыдымские жеребята” — козлята, а также целая сказочная биография, проигрываемая в ходе квестов-экскурсий “Тайна Тыгыдымского коня” и “Тайна Сивки-Бурки”.

Между тем сказочная резиденция — лишь одна из базовых моделей “деревни Тыгыдым”. Другой такой моделью служит скансен — этнографический музей под открытым небом: практически все постройки на территории комплекса — это либо перевезенные из нескольких деревень и отреставрированные деревянные здания конца XIX — начала XX в., либо их реконструкции. Все они представляют разные “уголки жизни деревни” и, как объясняют хозяева, расположены в соответствии с некоторыми “традиционными” правилами: мелочная лавка — “на входе” в деревню, часовня — “в священной роще”, амбары — “стойками” по периметру и т.д. Размещение на ограниченной территории всех значимых и привлекательных деревенских объектов и практик (продиктованное как личным желанием создателей, так и чисто музейными потребностями) создает эффект концентрированного выражения (распространенное свойство репрезентационных текстов разных видов) (*Kirshenblatt-Gimblett* 1991: 419). Он дополняется другими типичными чертами музейной репрезентации традиции: системностью и упорядоченностью. Все это позволяет (и заставляет) воспринимать “Тыгыдым” как макет деревни. Специфической особенностью этого макета, отличающей его от многих других подобных музеев, является то, что он действующий: что бы мы здесь ни увидели — русскую печь, портомойню или драночный станок, — все работает по своему прямому назначению. Эта особенность не в последнюю очередь дает основания настойчиво позиционировать “Тыгыдым” как *живой* музей (ВК Тыгыдым).

Если идея сказочной резиденции восходит к Кукобою, то образцом скансена, помимо зарубежных примеров, для “Тыгыдыма” выступает архитектурно-этнографический музей Семёново (Вологодская обл.): “Они восстанавливают говор, вологодский. Они там песни всевозможные... Они шьют невероятные костюмы, самые настоящие, самые заправдашные. Танцы, традиции, обряды. И у них... Музей, он... он тоже такой немножко живой. Он живой, музей!” (ПМА 1).

В этой реплике достоверность музейных реконструкций акцентируется не случайно — внимание к аутентичности понимается и транслируется создателями

“Тыгыдыма” в качестве важного принципа проекта, воплощенного в его позиционировании как “настоящей русской деревни”:

И мы стараемся делать аутентичным <...> То есть вот этот слоган, который мы брали — “сие есть настоящее” — стараемся полностью соответствовать. То есть у нас нет, как вы заметили, может, кокошников, да? Блестящих. Блестящих костюмов. Мы прямо категорически против этой клюквы. Ну, нельзя так преподносить русскую традицию... (ПМА 1).

В понимании Олеси и Александра искомая подлинность состоит в максимально точном воспроизведении материальных объектов и связанных с ними практик (от изготовления пищи или, напр., дегтя до ритуалов сбора и применения трав). Основанием аутентичности тыгыдымских реконструкций считаются также использованные для этого источники: во-первых, “старые книги” (краеведческие и этнографические издания XIX в., в частности упомянутые в интервью работы ярославского краеведа и этнографа А.В. Балова или О.П. Тян-Шанской), а во-вторых, самостоятельные экспедиции в деревни к местным старожилам: “Бывает, уезжаем далеко. Бывает, на снегоходах. <...> Там, деревня, в которой одна бабушка живет. Вот, например, вот этот обряд... с ребеночком (записали. — П.К., Н.С.). Ехали реально через... не понимая, не пойми чего, до этой бабушки. И... вот такие вот вещи! И вот там записываем, собираем. То есть так ездим” (ПМА 1). Собранные материалы используются в экскурсиях и других творческих продуктах этнокомплекса (описание упомянутого обряда “допекания” младенца довелось услышать и нам) и пересказываются на страницах проекта в соцсетях, что способствует подкреплению достоверности музейных реконструкций.

Вместе с тем, как и в других местах, стремление к точному воспроизведению оригинала в практике “Тыгыдыма” не носит абсолютного характера и корректируется объективными обстоятельствами и собственными представлениями: где-то критерий аутентичности действует, а где-то нет, и граница между тем и другим неочевидна и порой неожиданна. Скажем, во время мастер-класса по изготовлению жаворонков из теста исключительное значение придается “правильным” ингредиентам (как выясняется, довольно труднодоступным и дорогим), но при этом из соображений удобства туристов используются пластиковая посуда и перчатки. За тыгыдымскими животными, “как и положено”, ухаживает ребенок, однако имеющиеся в хозяйстве лошади принципиально не используются ни на каких работах, очевидно вопреки крестьянскому обыкновению (в этом — особое бережное отношение к лошадям Олеси и Александра как сторонников популярного идеологического движения “естественных отношений между человеком и лошадью” [*Natural Horsemanship*]). С одной стороны, в “Тыгыдыме” с вниманием относятся к сакральным и ритуальным элементам народной культуры, а с другой — придумывают новый праздник “День русской лени”. Такого рода моменты демонстрируют принцип “комбинирования традиции и креативности”, который выделяют исследовательницы Э. Восу и Х. Соовали-Сеппинг, описывающие эстонские сауны по-черному для туристов. По их наблюдениям, креативное обращение предпринимателей с “традицией” включает три подхода, один из которых предполагает индивидуальное переосмысление наследия по принципу бриколажа: собственная реконструкция специально перевезенных старых срубов или полная реконструкция “с нуля” с использованием “авторитетных источников” и с учетом потребностей владельцев и туристов (*Võsu, Sooväli-Sepping* 2012).

По нашим наблюдениям, в “Тыгыдыме” доминирует именно этот подход, наиболее выразительно он отражается в следующей реплике: “Так и живём. Каждую частицу деревни прежде чем сделать, мы изучаем на предмет правильности старого исполнения, влюбляемся в мудрость и рачительность дедовых способов

и воссоздаем как мера и красота подскажет!)” (ВК Тыгыдым). Здесь показательным образом соединяются опора одновременно на достоверные источники и собственное чутье, а также эмоциональная вовлеченность в процесс. На практике эта комбинаторика проявляется в самых разных случаях. Например, один из здешних домов (в настоящее время занятый под музей) сделан на основе старого сруба из Вологодской области, а украшения воспроизведены по рисункам мастера-плотника (изобразившего свой затопленный дом в г. Мологе). Другой дом — копия пряничного трактира, который Олеся и Александр увидели в Рыбинске и воспроизвели на основе старого сруба (сюда они вскоре планируют переехать на постоянное жительство). Третий дом, в котором прежде варили мед и пиво, перевезли в “Тыгыдым” и собрали, заменив лишь несколько бревен, в нем в ближайшее время Александр хотел бы сам заниматься этим же промыслом. Такой разноплановый подход действует и в отношении амбаров: один из них отдан под “традиционное” столярное дело, а в другом планируется открыть... деревенский кинотеатр.

Идея бриколажа оказывается основополагающей и для проекта в целом, поскольку он построен на соединении, казалось бы, онтологически разных вещей, “наложенных друг на друга”, — резиденции сказочного персонажа и “аутентичной” деревни — в результате чего складывается феномен “сказочной деревни”, которая в то же время “есть настоящее”:

Сказку мы сами придумали. И вот на основе этой сказки... Ой, на основе реальной истории, собственно, сказка придумана. Так как нам повезло. Когда мы придумали Тыгыдым, стало понятно, что никто не знает, что это такое. И у нас появилась возможность, что хотим накладывать сверху. И мы стали сказки накладывать сверху. Потому что была идея того, что русскую культуру вроде как из сказочной деревни можно очень легко передавать как взрослым, так и детям. В легкой форме, в доступной. И у нас... хоть деревня и сказочная, но слоган наш: “Сие есть настоящее”. Мы пытаемся полностью по-настоящему, да, дать гостю вот это ощущение. Не знаю, получается у нас или нет. Чувствуешь, что пришел в гости. Чувствуешь, что ты побывал в деревне в гостях (ПМА 1).

Такое вроде бы противоречивое сочетание на поверку вполне укладывается в общую тенденцию: фольклор в обыденном представлении воспринимается как часть истории, поэтому категории сказочности и историчности (или аутентичности) не вступают в противоречие, а, наоборот, поддерживают друг друга (Мельникова 2016). Более того, в силу устойчивого представления о фольклоре как форме этнической культуры “сказочность” и “аутентичность” дополняются еще “этничностью” (“национальностью”). Несмотря на декларируемое Олесей внимание к локальному/региональному (ярославскому) компоненту, получающийся продукт все равно оказывается репрезентацией прежде всего “русской” культуры. В музейных слоганах, названиях, экскурсиях, постах в интернете, в интервью — повсюду упоминается *русское*: русские традиции, культура, деревня, душа и т.д. В этом процессе воображения, производства и потребления “Тыгыдыма” как русской деревни участвуют и посетители (Leite 2007), безошибочно считывающие соответствующий посыл.

Судя по отзывам в интернете, потребление “сказочной” и “исторической” составляющих комплекса “Деревня Тыгыдым” происходит если не за счет этнического компонента, то с его неременным участием, что позволяет посетителям испытать чувство причастности русской культуре и истории, осознать свою этническую/национальную идентичность.

В контексте интересующей нас темы особенно важно подчеркнуть, что при всей “фундированности” и ориентации на эмпирические данные и опыт

“Тыгыдым” и “производится”, и “потребляется” не как какое-то конкретное место, а как некая обобщенная русская деревня. Создаваемый на основе этнографических материалов из конкретной местности этнокомплекс тем не менее не имеет локальной привязки ни к региону (Ярославщина, Верхняя Волга), ни к месту (д. Мухино, на территории которой он формально находится). Типичность здесь доминирует над локальностью. Это репрезентация деревни вообще, деревни как таковой. В этом смысле можно говорить, что “Тыгыдым” и составляющие его элементы (дома, утварь, практики) репрезентируют деревню метафорически, выступая в качестве представителей деревенской культуры (но не в качестве ее части) (*Баранов 2007*).

“Учма музейная”

Комплекс музеев в с. Учма, с недавних пор получивший общее название “Учма музейная”, расположен в получасе езды от Углича на трассе в направлении Рыбинска. Эти музеи созданы силами супружеской пары — Елены Наумовой, москвички из профессорской семьи, бывшего топ-менеджера банка, и Василия Смирнова, коренного жителя, лесника и любителя местной истории.

Нынешнему комплексу из четырех экспозиций предшествовал музей, который Василий начал обустройства самостоятельно еще в 1990-е годы, вдохновившись знакомством с краеведом В. Гречухиным, известным не только в Ярославской области, но и за ее пределами благодаря созданному им народному музею в Мышкине. Совершая туристическую поездку по этому региону, Елена, по совету того же В. Гречухина, оказалась в Учме, где Василий не только показал ей свой музей, но и помог починить сломавшуюся машину: поставил деревянную пробку на пробитый картер. Спустя несколько лет Елена решила оставить престижную должность в Москве и вместе со своей мамой переехала в Учму — место, где, по ее словам, “исполняются самые потаенные мечты”.

Замысел создать музей возник у Василия в связи с желанием восстановить память о жившем в этих местах во второй половине XV в. преподобном Кассиане Греке (в миру — византийский князь Константин Мангупский), который основал на берегу протекавшей неподалеку р. Учмы Кассианов Учемский монастырь. В советское время монастырь был разрушен, а его территория оказалась почти полностью затоплена после заполнения Рыбинского водохранилища. В перестроечные и первые постсоветские годы на месте разрушенной Успенской соборной церкви, благодаря Василию, появились поклонный крест и памятная часовня, а спустя несколько лет — музей, призванный сохранить историю старинного села и знаменитого святого. С приездом Елены в 2006 г. и началом ее деятельности экспозиция была реорганизована и расширена, музей получил свое нынешнее название — “Учемский музей истории Кассиановой Пустыни и судьбы русской деревни” — и теперь располагается в двух амбарах. В одном из них размещены материалы, рассказывающие о Кассиановой пустыни и преподобном Кассиане, а в другом — более объемное собрание, представляющее сельскую повседневность советского времени (предметы быта, одежда, сельскохозяйственные принадлежности). В 2018 г. в отдельном амбаре открылась музейная экспозиция “Своя лодка. Старухи о любви”, построенная на материалах интервью о любви и семье, взятых у пожилых местных жительниц, и дополненная их личными или воссозданными по их описанию вещами.

В том же году в д. Кирьяново в 3 км от Учмы в здании бывшей школы Елена и Василий открыли “Музей дыр и заплат”, наполненный самыми разнообразными предметами сельского и городского быта, которые когда-то были заштопаны или починены их владельцами, — от одежды, одеял и рыболовных сетей местных

жителей до старого кожаного дивана с кафедры физики одного московского университета. Случайно обнаружив в старом доме оставшуюся от прежних жителей одежду и разнообразные предметы текстиля с поставленными заплатами, Елена задумалась о художественной ценности этих вещей, а затем сформулировала и целую философскую конструкцию, построенную на швейной метафоре, которая стала концепцией музея: “Из дыр и попыток их залатать состоит вся жизнь” (Захваткина 2018). В соответствии с этой логикой история знакомства Елены и Василия, которая произошла благодаря поставленной затычке на пробитый картер и коренным образом изменила жизнь обоих, приобретает в глазах Елены особое символическое значение:

Мы как-то сидели вместе за обедом. И я вспомнила, как мы с Васей познакомились. Он починил машину. Поставил заплатку, — рассказывает Елена. — И я вдруг поняла, что заплатка — это не только материальное понятие. <...> А в эту секунду я думала, что моя личная история тоже связана с дырой и заплатой — и буквальной, и фигуральной... (Нехлебова 2019).

В богатой прежде Учме — о чем можно судить по обилию хорошо сохранившихся старых больших деревянных домов с затейливой резьбой, мезонинами и другими архитектурными элементами — теперь постоянно проживают всего несколько десятков человек. В летнее время приезжают дачники, как правило, потому что прежних местных жителей либо москвичи. Несмотря на то что основная часть музейных экспозиций, помимо “Музея дыр и заплат”, размещена на огороженном участке, принадлежащем Елене и Василию, они позиционируют свой проект как часть пространства села и местного сообщества, поддерживая популярный дискурс о музее как “драйвере развития территории”, что отвечает упомянутой выше идее преобразования деревни за счет наследия и туризма.

В качестве желанного результата своей просветительской и культуртрегерской деятельности Елена и Василий рассматривают включение местных жителей в проекты музея и социальную жизнь села, для чего они создают специальные возможности: к примеру, детям разрешается свободно находиться на музейной территории, а желание отдать в музей какую-то вещь или поделиться своими воспоминаниями всегда встречает поддержку и одобрение, поскольку эта практика видится создателям музеев не только способом пополнения коллекций, но и формой психотерапевтической поддержки пожилых сельчан.

Один из механизмов “развития территории” — включение Учмы и ее жителей в разнообразные связи с глобальным миром и повышение видимости села для внешних акторов. Создатели учемских музеев ориентированы на постоянное совершенствование своего проекта и его продвижение в профессиональном музейном и культурном сообществах. Среди наиболее заметных событий в биографии учемского комплекса — ежегодные студенческие экспедиции в Учму, организуемые историческим факультетом МГУ⁶; выставка “Русская история в тихой речи северной деревни Учма. Путешествие из Греции в Россию” в московской галерее “Беляево”; получение грантов от Российского фонда культуры и Благотворительного фонда Елены и Геннадия Тимченко; попадание в шорт-лист престижной международной музейной премии “Европейский музей года”. Помимо этого Елена регулярно выступает на профессиональных мероприятиях (музейных и культурологических конференциях и семинарах) регионального и федерального уровней, а также рассказывает о своей истории и музее авторам многочисленных медийных материалов, так что Учма часто становится объектом не только публикаций в прессе и онлайн-изданиях (Нехлебова 2019; Захваткина 2018), но и телепередач, и документальных фильмов⁷.

С недавних пор Елена регулярно приглашает в Учму художников, архитекторов, музыкантов и представителей других творческих профессий для создания новых креативных проектов и проведения мастер-классов для местных жителей (взрослых и детей). В результате в Учме появились, например, арт-песочница, украшенная стеклянной мозаикой, и скамейка для любования закатами на берегу реки. Многочисленные творческие инициативы, возникающие в селе, смогли, по словам Елены, произвести необходимый эффект и привели к благоприятным изменениям, среди которых стремление местных жителей ухаживать за своими домами и участками, избегая современного сайдинга и железных заборов, зародившаяся практика создания клумб и рукодельных объектов наивного творчества на усадебных участках, отказ нескольких сильно пьющих семей от социально неодобряемого поведения («Учма превратилась в “непьющую” деревню» [Наумова 2019: 45]). Как признание ценности музея местными жителями Елена и Василий рассматривают возникшую со стороны нескольких героинь выставки “Старухи о любви” “ревность” по отношению к одной из них (“ее-то больше, чем нас”). Кроме того, Елена и Василий с воодушевлением отмечают, что местное сообщество стало более расположено к появляющимся в селе туристам и участникам художественных проектов:

Мы мечтаем о том, чтобы Учма расцвела в новом измерении, чтобы традиционные старинные избы жили в мире с произведениями современного искусства. Мы — это не только работники музея, это многие местные жители. Они готовы помогать художникам технически: копать, заливать фундаменты, монтировать объекты. Но больше всего они хотят чему-то научиться и оказаться в компании профессионалов, интересных людей. В свою очередь, жители Учмы готовы поделиться и своим опытом: провести экскурсии по лесу, показать способы рубки бревен и многое другое (FB Учма).

Учемские музеи отличаются друг от друга: если музей Кассиановой пустыни последовательно рассказывает об истории монастыря и села (с акцентом на включенность Учмы во всемирную историю благодаря фигуре преподобного Кассиана), то экспозиции “Судьбы русской деревни” и “Старухи о любви” представляют попытку музеефикации почти полностью исчезнувшей “деревенской природы” преимущественно советского, но отчасти и дореволюционного времени, или “русской Атлантиды”, как метафорически говорят о ней Елена и Василий. При этом все музеи нацелены на создание атмосферы умиротворения и особого ностальгического настроения от встречи с сельской местностью и, как следствие, на “погружение” зрителя в глобальное размышление о судьбе русской деревни, которое достигается благодаря воздействию на все органы чувств.

Так, экскурсия по экспозиции “Судьбы русской деревни” начинается на входе в большой деревянный амбар, на двери которого мелом написано известное стихотворение Н. Мельникова “Поставьте памятник деревне на Красной площади в Москве...”. Посетителям предлагается присесть на своеобразную завалинку — стоящие у порога деревянные лавки, покрытые домоткаными половичками, и полужгать семечки, слушая потрескивающую запись, на которой председатель местного колхоза “Дружба” раздает задания (“наряды”) колхозным бригадам, а затем пожилые жители села вспоминают свою прежнюю жизнь. После этого отдергивается занавеска, скрывавшая пространство амбара, поделенное на несколько тематических комнат, представляющих разные стороны сельского быта: жилая комната в избе; магазинный прилавок; повесть с рыболовными снастями, сельскохозяйственными и строительными инструментами; пионерский уголок со школьной формой, партой и детскими игрушками; комната председателя колхоза с печатной машинкой на большом столе и растянутым на стене красным

знаменем; наконец, в последней комнате — еще одно жилое пространство с диваном, швейной машинкой и горкой с посудой, в котором собраны своеобразные коллекции одежды, глиняной посуды и утюгов. Во время просмотра экспозиции продолжают звучать записи голосов пожилых учемцев или песни советского времени, а у посетителей есть возможность потрогать все предметы и увидеть лица прежних местных жителей на многочисленных фотографиях, размещенных по всему амбару.

В отличие от предыдущей экспозиции, посвященной Кассиановой пустыни и самому преподобному Кассиану, рассказ Василия или Елены не выстраивается в этом пространстве в линейный нарратив: хозяева предоставляют гостям возможность самим ознакомиться со всеми предметами и обращают внимание лишь на отдельные примечательные вещи или отвечают на возникшие вопросы. Такой же сценарий используется в экспозиции “Старухи о любви”, фактически не требующей экскурсовода, поскольку она рассчитана на самостоятельное знакомство посетителей с историями героинь: можно послушать записи их голосов, прочитать истории в буклетах, прикоснуться к собранным предметам.

Одной из ключевых фигур для создателей учемских музеев является мать Василия, Лидия Петровна, переселенная, как и значительная часть учемцев, из Мологи, затопленной при строительстве Рыбинского водохранилища. Лидия Петровна всю жизнь проработала в учемском колхозе и рыболовецкой артели, ее личные вещи и биография как типичной жительницы Учмы представлены и творчески переосмыслены во всех музейных экспозициях (Наумова 2019).

Повышенное внимание к личным историям отдельных людей и специальным контекстам, которые сложились вокруг вещей, ставших экспонатами, — намеренная политика Елены и приглашенного куратора новых экспозиций, антрополога А. Бородулиной. По словам последней, этот подход позволяет перейти “от однонаправленного монолога к диалогичности культурного нарратива”, благодаря чему “зритель может соотнести увиденное со своим личным опытом” (Бородулина 2019). Этот особый эмоциональный и экзистенциальный опыт Елена и Василий описывают в категориях “зацепило”, “потрясло”, “произошла перезагрузка”. Подтрунивая над пафосом слова “миссия”, Елена в разговоре с нами призналась, что главную задачу музея она видит в том, чтобы “дать человеку возможность остановиться”, “не загружать насильственно информацией” и предоставить пространство для появления собственных мыслей и свободного созерцания (“наш сценарий — это отсутствие сценария”).

Елена и Василий ратуют за индивидуальное общение со своими гостями, поэтому автобусным и теплоходным туристическим группам предпочитают самостоятельно приехавших заинтересованных посетителей из Москвы и других городов, стремящихся “разобраться и в себе, и в своей истории” (ПМА 2) — и наш личный опыт, и эмоциональные отзывы посетителей свидетельствуют о том, что учемские музейщики вполне достигают поставленной цели.

От частного к общему

Сопоставляя рассмотренные кейсы, подчеркнем, что оба музея возникли в результате переезда горожан в деревню. Это очевидно в случае “Тыгыдыма”, но, на наш взгляд, справедливо и для Учмы — притом что здесь автором первой экспозиции был местный житель Василий, приезд Елены не просто придал мощный импульс музею, но и определил его дальнейшее развитие и нынешнее состояние. Существующие экспозиции — это, безусловно, плоды именно их совместного труда, со-трудничества, но очевидно, что без Елены учемский комплекс сегодня был бы иным.

Так или иначе, рассмотренные музеи-деревни — это преимущественно *городской продукт*, они созданы горожанами (или при активном их участии). Созданы, как мы видим, по-разному: разными людьми, из разных материалов, с помощью разных инструментов. Радикальное отличие учемского комплекса от “Тыгыдыма” бросается в глаза — тем интереснее и важнее те сходства, которые обнаруживаются при ближайшем рассмотрении, именно они, очевидно, и отражают искомые черты современного “ново-сельского” музея.

Казалось бы, в рассматриваемых случаях конструируются совершенно разные объекты. Если “Тыгыдым” — вымышленная, “искусственно” (вос)созданная деревня, воплощающая собирательный и идеальный образ, то учемские музеи посвящены конкретному месту с его непростой, но богатой историей. Если инвентарь “Тыгыдыма” состоит из типичных предметов материальной культуры, то в Учме почти каждый экспонат индивидуален, имеет свою историю и своего владельца.

В то же время название учемского комплекса не случайно содержит слова “судьбы русской деревни”; темой деревенской экспозиции (и в этом принципиальная сознательная установка ее авторов) является отнюдь не локальная история, а как раз деревня как таковая. Настойчиво подчеркивая “не-краеведческий” характер музея, Елена отмечает типичность представленного предметного ряда и универсальность деревенских сюжетов, образов, нарративов, присутствующих в музейном пространстве. Именно благодаря этому обстоятельству экспозиция так отзывается в сердцах посетителей из самых разных мест, “узнающих” в учемских топорах, сетях, игрушках и гармошках “свои” вещи. Таким образом, локальная привязка — лишь повод и инструмент для разговора о судьбе деревни *вообще* как специфического уникального типа поселения, сообщества, культуры. В Учме этот разговор ведется иначе, чем в “Тыгыдыме”, однако сам факт общего *внимания к деревне per se* представляется чрезвычайно показательным.

Столь же примечателен и хронологический аспект рассматриваемой темы. В обоих случаях мы имеем дело с исторической экспозицией в том смысле, что предметом музейного показа является прошлое. В одном кейсе оно показано через сохранившиеся “остатки” и “следы”, в другом — посредством реконструкции, но и там и там речь идет о том, чего уже не существует. Современная деревня не становится объектом музеефикации: ни в “Тыгыдыме”, ни в Учме мы почти ничего не узнаем о ней в ее нынешнем состоянии.

Важный элемент конструирования деревни для обоих музеев — *противопоставление городу*, хотя выстраивается оно в них немного по-разному. В “Тыгыдыме” деревня противопоставляется городу как пространство правильного и разумного жизнеустройства — месту, в котором все неправильно и которое обречено. В Учме такой демонизации города нет, но положительный полюс тоже очевидно закреплён именно за сельской местностью.

В обоих случаях важной составляющей деревни и маркером деревенского слуха *природа* — конституирующий элемент и смыслообразующая тема новой сельскости (Бредникова 2012: 56; Никифорова 2012: 146; Bailoni et al. 2012: 154). Для наших собеседников единение с природой является важнейшей ценностью и основной составляющей сельской жизни. Вместе с тем, если в тыгыдымской концепции сельскость определяется главным образом существованием в естественной природной и предметной среде, то в Учме она не исчерпывается природным, а включает и социальный компонент: деревня — это еще и сообщество. Именно это обстоятельство, по мнению Василия и Елены, делает невозможным восстановление/возрождение деревни, поскольку дачники (приезжающие всего на несколько месяцев и живущие за высокими заборами, а потому изолированные от природного и социального окружения) никогда не станут деревенскими. “Тыгыдым” же, напротив, представляет собой именно попытку *возрождения* деревни: Александр

то и дело воссоздает утрачиваемые навыки и умения, а также постройки, инструменты и приспособления. И ключевая идея этого проекта для его авторов заключается как раз в восстановлении деревенской жизни и попутной демонстрации ее туристам.

Итак, сами концепции сельскости, производимые в рассматриваемых музеях, во многом схожи (хотя далеко не тождественны). То же самое касается средств этого производства — механизмов и инструментов музейного конструирования деревни. Один из таких механизмов, используемых в практике и “Тыгыдыма”, и Учмы, можно было бы с некоторой долей условности обозначить как *антропологизацию*. Имеется в виду особое внимание, во-первых, к повседневности в самых разных ее проявлениях — от материальной культуры и уклада жизни до обыденных представлений и фольклора, а во-вторых, к человеку — персональным историям, телесности и эмоциям. Этот “антропологический” фокус — характерная, но не специфическая черта именно сельских музеев, таков общий тренд в музейном деле (Гринько 2019). Гораздо более специфична другая черта — *самомузеефикация*. Речь идет о включении самого автора в музейную репрезентацию в качестве одного из объектов — это происходит и в “Тыгыдыме”, и в Учме, но в разных формах. Василий и Елена (а также их родители) являются одними из персонажей экспозиции в “Музее дыр и заплат”, а Олеся и Александр сами выступают в качестве музейных объектов, поскольку они единственные жители демонстрируемой деревни. Причем в данном случае это вписывание себя в конструируемую руральность — не просто туристический перформанс (Бредникова 2012: 50), а искренняя попытка интериоризации создаваемого образа. Как бы то ни было, и Олеся с Александром, и Василий с Еленой выступают не только как создатели музеев, но и как их неотъемлемая часть.

Данную ситуацию можно рассматривать как пример самокоммодификации, о которой говорит А. Бантен (Bunten 2008). Исследовательница описывает ежедневную работу тлинкитских экскурсоводов на Аляске по выстраиванию такой идентичности, которая отвечала бы ожиданиям туристов и в то же время не противоречила собственным представлениям о себе и не приводила бы к самоотчуждению и объективации. Для концептуализации этого явления А. Бантен предлагает понятие “коммодифицированная персона” (*commodified persona*), по аналогии с которым в нашем случае, вероятно, следует говорить о “музеефицированной персоне” как отражении стратегий управления и контроля самого себя в качестве объекта музейной репрезентации.

Примечательное проявление самомузеефикации состоит в том, что важной частью рассказа о музее (и о “Тыгыдыме”, и об Учме) становится *история переезда* в деревню его создателей. Более того, этот биографический нарратив, похоже, имеет свои особенности, отличающие его от других подобных историй (см. статью Е. Мельниковой в настоящем номере), в частности присутствие мистических мотивов — промысла, совпадения, предопределения и т.п., позволяющих интерпретировать факт переезда как неслучайный шаг, реализацию некоей осмысленной и предписанной программы: “Она, деревня, должна была появиться. Мы так считаем. Мы вот действительно искренне верим. Что там сверху посмотрели и решили: вот так должно быть. Вот оно появилось. И что должно появиться здесь, это-то у нас появляется” (ПМА 1). Вспомним также, насколько в рассказе Елены о создании “Музея дыр и заплат” связаны ее личная история знакомства с Василием и сформулированная ею концепция: музей оказывается частью истории супругов, а они — частью музея.

Еще одной общей чертой музейного производства деревни является *визуализация* — распространенная стратегия современной репрезентации сельскости (Никифорова 2012). Она проявляется не только в активной и последовательной

трансляции фотографий и видеороликов в интернете, но и в специальном внимании к визуальным аспектам музея: предъявляемым ландшафтам, образам и видам. Характерно также почти синхронное появление и у “Тыгыдыма”, и у Учмы собственных карт. Их дизайн и содержание предсказуемо различаются, но показательно, на наш взгляд, само решение обзавестись картой (а также опубликовать ее в сети).

Хотя стилистика двух музеев довольно существенно разнится (в “Тыгыдыме” доминирует “народный” стиль, а Учме, кажется, ближе разнообразные современные творческие практики⁸), им в равной мере присуща *эстетизация* демонстрируемого явления. И там и там деревня является объектом не только реконструкции или воспоминания, но и любования, художественного восприятия. И в медийных репрезентациях, и в самой экспозиции нередко подчеркивается *красота деревенского* — дома, быта, ландшафта. Подчеркивается она по-разному: фотосессия в этно-фолк-стиле на “деревенском” фоне (ВК Тыгыдым) и печной изразец на глухой стене старого амбара (ПМА 2) — очевидно различные художественные высказывания, но и то и другое — способы художественного конструирования и освоения деревни.

При сопоставлении кейсов то и дело обнаруживается, что для обоих музеев одинаково значимы одни и те же категории, но интерпретируются они порой совсем по-разному. Это справедливо, например, для одного из центральных как в музейной, так и в туристической практике понятия *подлинность, аутентичность* (Каган 1994; Юдин, Колошенко 2014: 10–11). Подлинность весьма важна и для “Тыгыдыма”, и для Учмы, однако если в первом случае она определяется через противопоставление условной стилизации деревенской культуры (“клюкве” и “кокошникам”) и понимается как максимально точная реконструкция, то во втором — связывается, скорее, с утраченным опытом гармоничного сосуществования деревенского человека с природой и другими людьми.

И учемский, и тыгыдымский музей настойчиво позиционируется как *живой*: “Мы создаем деревню-музей! Но не статичный, а живой, наполненный душой и историей! Здесь всё настоящее!” (ВК Тыгыдым). Но в Учме “живость” обусловлена прежде всего “человеческим” ракурсом экспозиции, а “Тыгыдым” живой в силу того, что здесь “...всё живет, как сотню лет назад, всё работает” (Там же).

Наконец, оба музея “в один голос” отрицают “поточный” туризм и подчеркивают свою ориентированность на *осознанного посетителя*. Но при буквальном совпадении этой установки фактические стратегии прямо противоположны: Учма принципиально нацелена на индивидуальное посещение, а “Тыгыдым”, напротив, принимает преимущественно туристов с теплоходов, избегая тем самым потока “случайных” гостей.

Среди прочих общих черт двух обсуждаемых репрезентаций деревни следует особо отметить ориентацию не просто на сообщение информации, а именно на *эмоциональное воздействие*, что вполне соответствует глобальным музейным тенденциям и установкам новой музеологии (Бонами 2018: 45–46). В особенности же это характерно для мемориальных экспозиций, посвященных трагической истории XX в. (Хлевнюк 2019); принципы, лежащие в их основе, такие как обращенность к эмоциям зрителей или интериоризация опыта жертвы, успешно реализуются и в музеях деревни.

В первую очередь это, конечно, касается Учмы, поскольку исчезновение деревенской “цивилизации”, переживаемое Василием и Еленой как невозполнимая утрата, является лейтмотивом всех экспозиций и задает трагическо-ностальгический модус их восприятия: “Ну а несколько человек вообще ничего не говорят. Они выходят и плачут. Вот тогда я понимаю, что все... это мы делаем не зря” (ПМА 2). В “Тыгыдыме” же разговор о деревне ведется в гораздо более бодрой и

оптимистичной модальности (что также не исключает эмоций), но с 2018 г. посетителям предлагается тематическая экскурсия о затоплении Мологи, во время которой реализуются те же принципы организации нарратива и достигается схожий эффект: “(Туристы. — П.К., Н.С.) плакали сидели. На экскурсии. В конце экскурсии вообще реально рыдали” (ПМА 1).

Не останавливаясь здесь на конкретных музейных технологиях, применяемых для достижения соответствующих эмоциональных реакций посетителей, обратим внимание на то, что помимо собственно впечатлений им “предлагается” также и новый *опыт*, но в каждом музее — свой. В “Тыгыдыме” это главным образом разные кулинарные, рукодельные, хозяйственные и прочие “деревенские” навыки, получаемые в формате мастер-классов. В Учме же все нацелено на то, чтобы на основе услышанного и увиденного человек мог подумать о себе. Очевидно, это совсем иной род опыта: скорее рефлексивный и экзистенциальный, чем практический и телесный, ориентированный не на перевоплощение в другого (деревенского жителя), а на познание самого себя. Оба музея, судя по всему (в частности, по отзывам посетителей), в полной мере удовлетворяют основному туристическому запросу: позволяют ощутить разрыв с повседневностью и почувствовать аутентичность (Urry 2002), однако в одном случае речь идет, скорее, о *впечатлении* (совокупности эмпирических данных), а в другом — о *переживании* (значениях, встраиваемых в собственный мир воспринимающего) (Юдин, Колошенко 2014: 7).

* * *

А. Хюссен, рассуждая о сегодняшних статусе и функциях музея, полемизирует с распространенной его концептуализацией как института сохранения прошлого, герметично консервирующего уходящее наследие. Взамен он предлагает свое видение музея как элемента современной культуры, не противостоящего модернизации, а участвующего в ней, открытого и отзывчивого к актуальным общественным запросам (Huysen 1995: 24–30). При первом взгляде на рассмотренные выше сельские музеи может показаться, что они аккуратно распределяются по этим двум моделям: “Тыгыдым” являет собой образец “консервирующего” музея, Учма же воплощает “открытый” его вариант. Подтверждением этому может служить хотя бы закрытость, изолированность “Тыгыдыма” от его непосредственного окружения и, напротив, включенность Учмы в пространство деревни. Однако, судя по нашим наблюдениям, это не так. И утонченный учемский музей, бережно работающий с памятью, и подкупающе искренний “Тыгыдым”, культивирующий традицию, являются феноменами современной культуры, концептуально весьма различными, но структурно и функционально очень близкими.

Как выясняется, изолированность “Тыгыдыма” весьма относительна, поскольку он, как и Учма, активно включен в разнообразные внешние сети — профессиональные, культурные и деловые, причем на разных уровнях — от районного и регионального до национального и мирового. И тот и другой музей присутствуют не только на своих местах в Ярославской области, но и на многочисленных конференциях, конкурсах, ярмарках, праздниках, форумах и фестивалях, не говоря уже о “всемирной паутине”. Они принимают иностранных туристов, черпают вдохновение в т.ч. в зарубежных практиках. А пока учемский музей участвует (и побеждает) в европейских конкурсах, “Тыгыдым” занимается поиском аутентичной русской вышивки для парижских кутюрье (ПМА 1).

Но в то же время при всей включенности в глобальный контекст оба музея тщательно оберегают и поддерживают свою локальность, удаленность и камерность, создавая тем самым необходимое культурное “напряжение” между разными “полюсами” — большим миром и маленькой деревней. В этой схеме музеи

играют свою уникальную роль культурного медиатора, функция которого состоит не только в обеспечении взаимосвязи этих двух полюсов, но и в постоянном поддержании и воспроизводстве границы между ними. Поэтому сельский музей сегодня не просто репрезентирует деревню городу и миру, он еще и обеспечивает саму возможность, необходимость и успешность этой репрезентации, формируя и подпитывая внешний запрос на *деревенское* и обеспечивая его удовлетворение самыми разными средствами.

Примечания

¹ Яркое проявление этого процесса — созданная в 2014 г. “Ассоциация самых красивых деревень России”, нацеленная среди прочего на “лучшее задействование” наследия, развитие сельского туризма, вовлечение в него сельских жителей и повышение привлекательности сельских территорий (<https://krasaderevni.ru/association>; дата обращения: 07.09.2020).

² См., напр., публикации: http://heritageclub.ru/wp-content/uploads/2018/03/Ojnas_Ekonomika-kulturnogo-turizma.pdf; <https://iz.ru/834182/evgeniia-priemskaja/vernut-zhizn-ukhvatom-zachem-zhiteli-sozdaiut-muzei-umiraiushchikh-dereven>, а также сайты благотворительных фондов: <http://cultmosaic.ru/about>; <https://www.fondpotanin.ru/competitions/muzey-sila-mesta>

³ Последние, напротив, зачастую выступают не субъектами, а объектами изменений (Максимова 2014: 20): “работа с местными сообществами”, “вовлечение местных жителей” — популярные темы для обсуждения на экспертных сессиях и дискуссионных площадках (см., напр.: программа Форума сельских инициатив — http://nasledie-sela.ru/media/uploads/%D0%9F%D1%80%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%BC%D0%BC%D0%B0_%D0%A4%D0%BE%D1%80%D1%83%D0%BC.pdf и круглый стол “Сельский туризм как средство развития сельских территорий” — <http://cultmosaic.ru/info/turizm-kak-sredstvo-razvitiya-selskikh-territoriy>).

⁴ См., напр., интервью А. Лисицкого на портале ProРазвитие: <https://www.facebook.com/prorazvitie.pro/videos/745777856223040/?t=16>

⁵ Искренне благодарим создателей музеев Олеся Дегтяреву и Александра Мазалецкого, а также Елену Наумову и Василия Смирнова за доброжелательный прием нашей исследовательской группы и любезно уделенное время на продолжительные и обстоятельные интервью.

⁶ См. об этом на странице исторического факультета МГУ: <http://www.hist.msu.ru/departments/8813/news/53273>

⁷ См. телепередачу “Письма из провинции” (https://tvkultura.ru/video/show/brand_id/20920/episode_id/1186656/video_id/1162597), а также документальные фильмы М. Новиковой (https://artdoc.media/ru/movie/beg_vremeni_2016_38/watch) и М. Труш (<https://www.xn--80aeecebbq4bgthk2e.xn--p1ai/work/%D0%9D%D0%95-%D0%A3%D0%A5%D0%9E%D0%94%D0%98-%D0%9E%D0%A2%D0%A1%D0%AE%D0%94%D0%90>).

⁸ Помимо уже упомянутых проектов, созданных приглашенными художниками, стоит отметить логотип “Музея дыр и заплат”, заказанный студии известного дизайнера Артемия Лебедева.

Источники и материалы

Бородулина 2019 — Бородулина А.В. Антропологические методы в музейном проектировании // Сборник материалов всероссийской конференции “Инновационные направления деятельности музеев под открытым небом”. Шушенское, 2019. С. 33–34.

ВК Тыгыдым — Страница сообщества “Деревня Тыгыдым”, 2019–2020 // Социальная сеть “ВКонтакте”. <https://vk.com/derevnya.tygydym>

Захваткина 2018 — Захваткина А. Музей дыр и заплат души русской // Агентство социальной информации. 04.09.2018. <https://www.asi.org.ru/article/2018/09/04/muzej-dyr-i-zaplat-dushi-russkoj>

Наумова 2019 — Наумова Е.А. Миска и две ложки как экспонат музея // Сборник материалов всероссийской конференции “Инновационные направления деятельности музеев под открытым небом”. Шушенское, 2019. С. 37–45.

- Нехлева Н. 2019 — Нехлева Н. Любовь и лодка: как в маленькой рыбацкой деревне появилось пять музейных экспозиций // Журнал “Огонек”. 20.05.2019. № 19. С. 10–13. <https://www.kommersant.ru/doc/3960103>
- ПМА 1 — Полевые материалы авторов. Этнокомплекс “Тыгыдым”, д. Мухино Рыбинского р-на Ярославской обл. Июнь 2019 г. Наблюдение, фото, интервью (информант: О. Дегтярева).
- ПМА 2 — Полевые материалы авторов. Музейный комплекс “Учма музейная”, с. Учма и д. Кирьяново Мышкинского р-на Ярославской обл. Июнь, октябрь 2019 г. Наблюдение, фото, интервью (информант: Е. Наумова).
- FB Учма — Страница сообщества “Учма музейная”, 2019–2020 // Социальная сеть Facebook. https://www.facebook.com/UchmaMuseums/?ref=page_internal

Научная литература

- Баранов А.Д. Музей и репрезентации этнографической реальности // АБ-60: Сборник к 60-летию А.К. Байбурина. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2007. С. 384–395.
- Бонами З.А. Игры разума с предметом: в поисках дефиниции музейной коммуникации // Музей — Памятник — Наследие. 2018. № 3. С. 41–50.
- Бредникова О. Деревня умерла? Да здравствует деревня! // Вдали от городов. Жизнь постсоветской деревни / Под ред. Е. Богдановой, О. Бредниковой. СПб.: Алетей, 2012. С. 28–58.
- Гринько И.А. Музейная антропология и музейный менеджмент // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2019. № 1. С. 113–123.
- Ильин В.И., Покровский Н.Е. (ред.) Горожане в деревне. Социологические исследования в российской глубинке: дезурбанизация и сельско-городские сообщества. М.: Университетская книга, 2016.
- Казан М.С. Музей в системе культуры // Вопросы искусствознания. 1994. № 4 (94). С. 445–460.
- Кузнецова О.В. Репрезентация локальной идентичности в сельских музеях (Пинежский район Архангельской области). Дис. ... магистра антропологии и этнологии. Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, 2017.
- Максимова А. Формы и следствия музеефикации малого города: кейс Мышкина и Каргополя // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. № 5. С. 15–24.
- Маслов Д.В. Локальные музеи и репрезентации этнической культуры алтайцев. Дис. ... канд. ист. наук. Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, 2017.
- Мельникова Е.А. Историзация фольклора и визуальное пространство “народности” // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 58–71.
- Никифорова Е. “Торговцы красотой”: заметки о ребрендинге эстонской деревни // Вдали от городов. Жизнь постсоветской деревни / Под ред. Е. Богдановой, О. Бредниковой. СПб.: Алетей, 2012. С. 144–167.
- Петрова Н.С. Кикимора Вятская и Кошей Тверской, или Фейклорная карта России // Фольклор XXI века: герои нашего времени / Сост. М.Д. Алексеевский. М.: Гос. республиканский центр русского фольклора, 2013. С. 30–38.
- Ранникко П. “Невидимые люди” — непостоянное население отдаленных сельских районов Восточной Финляндии / Пер. д. и. н. Ю.М. Килина // CARELICA: Научный электронный журнал. 2015. № 2 (14). http://carelica.petsu.ru/2015/Rannikko_2_15.pdf
- Синицын В.В. О чем помнит город? Мемориальный ландшафт малого города (на примере Белозерска) // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2020. Т. 12. № 2. С. 29–48. <https://doi.org/10.19181/inter.2020.12.2.2>
- Хлевнюк Д. Почувствовать права человека: аффект в музеях памяти // Политика аффекта / Под общ. ред. А.И. Завадского, В.М. Склез, Е.И. Суверинной. М.: НЛО, 2019. С. 106–122.
- Юдин Г.Б., Колошенко Ю.А. Стратегии производства туристического опыта в малом городе: локальное сообщество и символическое конструирование в городе Мышкин // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. № 5. С. 5–14.
- Bailoni M., Edelblutte S., Tchékémian A. Agricultural Landscapes, Heritage and Identity in Peri-Urban Areas in Western Europe // European Countryside. 2012. No. 4 (2). P. 147–161. <https://doi.org/10.2478/v10091-012-0020-9>
- Bunten A.C. Sharing Culture or Selling Out? Developing the Commodified Persona in the Heritage Industry // American Ethnologist. 2008. Vol. 35. No. 3. P. 380–395.

- Glevarec H., Saez G.* Le Patrimoine saisi par les associations. Paris: La Documentation française, 2002.
- Grande J.I.* Papel de la identidad en el desarrollo. Logroño: Fundación Caja Rioja, 2005.
- Huyssen A.* Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia. N.Y.: Routledge, 1995.
- Ilbery B., Bowler I.* From Agricultural Productivism to Post-Productivism // *The Geography of Rural Change* / Ed. B. Ilbery. Harlow: Longman, 1998. P. 57–84.
- Kirshenblatt-Gimblett B.* Objects of Ethnography // *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display* / Eds. I. Karp, S.D. Lavine. L.: Smithsonian Institution Press, 1991. P. 386–343.
- Leite N.* Materializing Absence: Tourists, Surrogates, and the Making of “Jewish Portugal” // *Things That Move: The Material Worlds of Tourism and Travel*. Leeds: Centre for Tourism and Cultural Change, 2007.
- Urry J.* The Tourist Gaze. L.: Sage, 2002.
- Veschambre V.* Autour du patrimoine: des enjeux d’ancrage spatial et de construction identitaire // *Ces lieux qui nous habitent. Identités des territoires, territoires des identités* / Dir. F. Guerin-Pace, E. Filippova. Paris: L’Aube, 2008. P. 83–98.
- Võsu E., Sooväli-Sepping H.* Smoking Out Local Traditions: Identity and Heritage Production in South East Estonian Rural Tourism Enterprises // *Folklore*. Electronic Journal of Folklore. 2012. Vol. 51. P. 77–108. <https://doi.org/10.7592/FEJF2012.51.vosu-soovali>

Research Article

Kupriyanov, P.S., and N.A. Savina. Modern Museums of the Russian Village: Production of Rurality by Ex-Urban Residents [Sovremennyyi muzei russkoi derevni: proizvodstvo sel'skosti byvshimi gorozhanami]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 12–30. <https://doi.org/10.31857/S086954150013118-9> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Pavel Kupriyanov | <https://orcid.org/0000-0001-9856-3159> | kupriyanov-ps@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Natalia Savina | <https://orcid.org/0000-0001-7517-8899> | nsavina@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1A Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

rural studies, modern rurality, rural museum, rural tourism, Russian village, urban-to-rural migration

Abstract

In this article, we discuss the ways in which an image of the Russian village is constructed in today's private museums that are located in rural areas and that are established by ex-urban residents. We take the center for ethnic/cultural tourism “Tygydym Village” and the museum complex “Museum Uchma” (Yaroslavl region, Russia) as cases for comparison, which lets us highlight both indicative differences between them and a number of common features typical of this type of cultural institution. Among those are the emphasis on the collective image of the village, the “anthropological” focus of the exposition, the orientation towards the external visitor, the attitude towards emotional impact, and others. We argue that museums of the type play an important role in the production of representations of the “village” which go in line with contemporary trends both in Russia and elsewhere.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [grant no. 19-09-00381]

References

- Bailoni, M., S. Edelblutte, and A. Tchékémian. 2012. Agricultural Landscapes, Heritage and Identity in Peri-Urban Areas in Western Europe. *European Countryside* 4 (2): 147–161. <https://doi.org/10.2478/v10091-012-0020-9>
- Baranov, A.D. 2007. Muzei i reprezentatsii etnograficheskoi real'nosti [Museum and Representations of Ethnographic Reality]. In *AB-60: sbornik k 60-letiiu A.K. Baiburina* [AB-60: Collection for the 60th Anniversary of A.K. Bayburin], 384–395. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Bonami, Z.A. 2018. Igry razuma s predmetom: v poiskakh definitsii muzeinoi kommunikatsii [Mind Games with the Subject: In Search of a Definition of Museum Communication]. *Muzei – Pamiatnik – Nasledie* 3: 41–50.
- Brednikova, O. 2013. Derevnia umerla? Da zdravstvuet derevnia! [Is the Village Dead? Viva the Village!]. In *Vdali ot gorodov. Zhizn' postsovet'skoi derevni* [Faraway from Cities: Post-Soviet Village's Life], edited by E. Bogdanova and O. Brednikova, 28–59. St. Petersburg: Aleteia.
- Bunten, A.C. 2008. Sharing Culture or Selling Out? Developing the Commodified Persona in the Heritage Industry. *American Ethnologist* 35 (3): 380–395.
- Glevarec, H., and G. Saez. 2002. *Le Patrimoine saisi par les associations* [Heritage Seized by Associations]. Paris: La Documentation française.
- Grande, J.I. 2005. *Papel de la identidad en el desarrollo* [Role of Identity in the Development]. Logroño: Fundación Caja Rioja.
- Grinko, I.A. 2019. Muzeinaia antropologiya i muzeinyi menedzhment [Museum Anthropology and Museum Management]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* 1: 113–123.
- Huyssen, A. 1995. *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge.
- Ilbery, B., and I. Bowler. 1998. From Agricultural Productivism To Post-Productivism. In *The Geography of Rural Change*, edited by B. Ilbery, 57–84. Harlow: Longman.
- Ilin, V.I., and N.E. Pokrovskii, eds. 2016. *Gorozhane v derevne. Sotsiologicheskie issledovaniia v rossiiskoi glubinke: dezurbanizatsiia i sel'sko-gorodskie soobshchestva* [Urban-Dwellers in a Village: Sociological Research in Russian hinterland: Desurbanisation and Rural-Urban Communities]. Moscow: Universitetskaia kniga.
- Kagan, M.S. 1994. Muzei v sisteme kul'tury [Museum in the System of Culture]. *Voprosy iskusstvovedeniia* 4 (94): 445–460.
- Khlevniuk, D. 2019. Pochuvstvovat' prava cheloveka: affekt v muzeiakh pamiati [Feeling Human Rights: Affect in Memory Museums]. In *Politika affekta* [Affect Politics], edited by A.I. Zavadskii, V.M. Sklez, and I.E. Suverina, 106–122. Moscow: NLO.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1991. Objects of Ethnography. In *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, edited by I. Karp and S.D. Lavine, 386–343. London: Smithsonian Institution Press.
- Kuznetsova, O.V. 2017. Reprezentatsiia lokal'noi identichnosti v sel'skikh muzeiakh (Pinezhskii raion Arkhangel'skoi oblasti) [Representation of Local Identity in Village Museums (Pinezhsky District of the Arkhangelsk Region)]. MA Dis. European University at St. Petersburg.
- Leite, N. 2007. Materializing Absence: Tourists, Surrogates, and the Making of “Jewish Portugal”. In *Things That Move: The Material Worlds of Tourism and Travel*. Leeds: Centre for Tourism and Cultural Change.
- Maksimova, A. 2014. Formy i sledstviia muzeifikatsii malogo goroda: keis Myshkina i Kargopolia [Forms and Consequences of Museumification of a Small Town: Cases of Myshkin and Kargopol]. *Labirint. Zhurnal sotsial'no-gumanitarnykh issledovaniy* 5: 15–24.
- Maslov, D.V. 2017. Lokal'nye muzei i reprezentatsii etnicheskoi kul'tury altaitsev [Local Museum and Representations of the Altai Ethnic Culture]. PhD Dis. Institut of Ethnology and Anthropology RAS.
- Melnikova, E.A. 2016. Istorizatsiia fol'klora i vizual'noe prostranstvo “narodnosti” [The Historicization of Folklore and the Visual Space of “Narodnost”]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 58–71.
- Nikiforova, E. 2012. “Torgovtsy krasotoi”: zametki o rebrandinge estonskoi derevni [“Beauty Traders”: Notes on Rebranding of an Estonian Village]. In *Vdali ot gorodov. Zhizn' postsovet'skoi derevni* [Faraway from Cities: Post-Soviet Village's Life], edited by E. Bogdanova and O. Brednikova, 144–167. St. Petersburg: Aleteia.
- Petrova, N.S. 2013. Kikimora Viatskaia i Koshchei Tverskoi, ili Feiklornaia karta Rossii [Kikimora Vyatskaya and Koschey Tverskoy, or Fake Map of Russia]. In *Fol'klor XXI veka: geroi nashego*

- vremeni* [Folklore of the 21st Century: Heroes of Our Time], edited by M.D. Alekseevskii, 30–38. Moscow: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora.
- Rannikko, P. 2015. “Nevidimye liudi” – nepostoiannoe naselenie otdalennykh sel'skikh raionov Vostochnoi Finliandii [“Invisible People” – the Fickle Population of the Remote Rural Areas of Eastern Finland]. *CARELICA: Nauchnyi elektronnyi zhurnal* 2 (14). http://carelica.petrus.ru/2015/Rannikko_2_15.pdf
- Sinitsyn, V.V. 2020. O chem pomnit gorod? Memorial'nyi landshaft malogo goroda (na primere Belozerska) [What Does the City Remember? Memorial Landscape of the Small Town (the Case of Belozyersk)]. *Interaktsiia. Interv'iu. Interpretatsiia* 12 (2): 29–48. <https://doi.org/10.19181/inter.2020.12.2.2>
- Urry, J. 2002. *The Tourist Gaze*. London: Sage.
- Veschambre, V. 2008. Autour du patrimoine: des enjeux d'ancrage spatial et de construction identitaire [Around Heritage: Issues of Spatial Anchoring and Identity Construction]. In *Ces lieux qui nous habitent. Identités des territoires, territoires des identités* [These Places that Inhabit Us: Identities of Territories, Territories of Identities], edited by F. Guerin-Pace and E. Filippova, 83–98. Paris: L'Aube.
- Võsu, E., and H. Sooväli-Sepping. 2012. Smoking Out Local Traditions: Identity and Heritage Production in South East Estonian Rural Tourism Enterprises. *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 51: 77–108. <https://doi.org/10.7592/FEJF2012.51.vosu-soovali>
- Yudin, G.B., and J.A. Koloshenko. 2014. Strategii proizvodstva turistskogo opyta v malom gorode: lokal'noe soobshchestvo i simvolicheskoe konstruirovaniye v gorode Myshkin [Strategies of Tourist Experience Production in a Small Town: Local Community and Symbolic Construction in Myshkin]. *Labirint. Zhurnal sotsial'no-gumanitarnykh issledovaniy* 5: 5–14.

ПОТЕРЯННЫЙ РАЙ: НОСТАЛЬГИЯ И КОММЕМОРАЦИЯ В ПЕСНЯХ О РОДНОЙ ДЕРЕВНЕ

Ключевые слова: песни о деревне, лирика, деревня, родина, ностальгия, коммеморация, новая сельскость

Статья посвящена песням 1970–2010-х годов о родной деревне. Тексты этих песен характеризуются высокой стереотипностью образов и мотивов, что позволяет рассматривать их как особую эстрадную и литературную традицию. В рамках этой традиции повествование ведется с позиции горожанина, чье детство и юность прошли в деревне. Лирический герой – эмигрант, отношения которого со “страной исхода” фреймируются императивами двойной зависимости: эмоциональной (любовь и ностальгия) и моральной (долг и вина). Таким образом в песнях конструируется биографический нарратив о деревне как о потерянном рае. В песнях 2010-х годов этот нарратив дополняется национально-историческим измерением: покинутая своими уроженцами, вся российская деревня обречена на исчезновение. В контексте текущего тренда “новой сельскости” традиция песен о родной деревне получила небывалое развитие. Однако на фоне дискурса ревитализации села она выглядит специфично: песни направляют вектор воображения деревни в сторону (утраченного) прошлого и могут быть интерпретированы в терминах ностальгической коммеморации.

Идея присмотреться поближе к песням о деревне была, как любят говорить антропологи, “подсказана полем”. В июле 2018 г. в Муезерском р-не Карелии я посещал деревенские музеи, клубы, этнокультурные центры, разговаривал с их сотрудниками, ходил на культурные мероприятия с намерением узнать, как, кем и зачем в практиках сельских культурных институций производится локальность, этничность и сельскость. На праздновании Дня деревни Ондозера мое внимание привлекла песня, прозвучавшая со сцены дома культуры в исполнении местного фольклорного ансамбля “Ома ранта” (карел. “Свой берег”). Она начиналась словами: “А мы и не скрываем, что из деревни родом”, – и завершилась горделивым предъявлением сельской идентичности: “Родились мы в деревне, и нам хвала и честь!” Участие в других подобных мероприятиях, в т.ч. и за пределами Карелии, показало, что обязательной составляющей их программы, наряду с локальными гимнами сочинения местных авторов, являются песни о деревенской жизни, о деревенском детстве, о любви и привязанности к деревне, исполненные обобщенного деревенского патриотизма и пафоса руральности. Эти наблюдения подтвердили материалы, которые удалось обнаружить в сети. Как видеоролики с записью фрагментов сельских праздников, так и составляемые сотрудниками

Михаил Лазаревич Лурье | <https://orcid.org/0000-0001-5874-0835> | mlurie@inbox.ru | канд. искусствоведения, доцент | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-09-00381]

сельских и районных домов культуры в самых разных регионах сценарии конкретных и типовых “дней села” содержат по несколько подобных песен¹. При этом немногочисленные на тот момент тексты, которые мне удалось услышать или увидеть, обнаруживали в своей поэтической топике много сходного, создавая впечатление некоего единого цикла, или категории песен.

При этом оставалось совершенно неясным, какая реальность производства и потребления этой специфической песенной продукции остается за рамками сельских праздников. Кто поставляет их на клубные подмостки — самодеятельные или профессиональные авторы? Ограничен ли арсенал песен о деревне несколькими постоянно эксплуатируемыми текстами, или же это более широкое поле? Какие существуют (если существуют) формы, контексты, аудитории и прагматики бытования песен о деревне, кроме ситуации деревенской самодеятельности? И какое место эта категория песен занимает (если занимает) на общем рынке современной песенной индустрии? Наконец, насколько вообще репрезентация, рефлексия и пропаганда сельской жизни посредством песни присутствуют вне сельских по своей тематике и/или месту проведения мероприятий (дней деревни, концертов и фестивалей фольклорных ансамблей, ярмарок ремесел, программ сельского туризма и т.д.), и, если присутствуют, как это соотносится с другими, более заметными, влиятельными и социально значимыми практиками и дискурсами в рамках текущего тренда “новой сельскости”²?

Дальнейшие эмпирические разыскания показали, во-первых, что этот пласт современной популярной музыки значительно объемнее, чем можно было предположить, и что он продолжает постоянно пополняться. Я далеко не исчерпал его, заставив себя временно остановиться, когда число песен в моей коллекции перешло за пятьдесят. Качественные критерии ограничения материала были связаны исключительно с содержательными характеристиками песен и не включали, в частности, время их создания и музыкальные жанрово-стилистические особенности. Я рассматриваю такую группу текстов, в которых *деревня/село* позиционируется в качестве темы и объекта, вокруг которого разворачивается лирическое повествование, а не является элементом сюжетного контекста или антуража действия³. Песни, в которых *деревня* не названа, но подразумевается, также использовались в исследовании (см. о них особо в следующей части).

Во-вторых, песни о деревне представляют собой совокупность не просто тематически близких произведений, но произведений исключительно высокой стереотипности, начинающейся уже с их названий. Так, среди песен, которые будут рассмотрены в настоящей статье, две называются “Моя деревня” (и одна “Деревня моя”), три — “Деревня”, пять — “Родная деревня” и пять — “Деревенька моя” (а также по одной “Деревенька моя милая”, “Деревенька моя старая”, “Деревенька моя деревянная” и “Деревенька моя у реки”). Не менее впечатляющая воспроизводимость обнаруживается и при рассмотрении самих текстов: это относится к лексике, используемым тропам, набору и комбинациям мотивов, топике, лирическому сюжету, транслируемым идеям. Столь высокую плотность сходжений нельзя объяснить иначе как действием механизмов “внутренней” литературной традиции: ориентируясь на уже существующие образцы, авторы текстов работают с ограниченным арсеналом смысловых и выразительных единиц⁴. Это дает основания — если избегать необоснованных генерализаций — анализировать песни о деревне как единый массив текстов.

В-третьих, сочинение и исполнение песен о деревне, рассматриваемых в этой статье в синхронном срезе их современного бытования, имеет свою полувековую историю. Первые образцы таких песен, причем сразу несколько, появились в начале 1970-х годов⁵. С этого времени песенная индустрия и эстрада производили и воспроизводили песни о деревне с завидной регулярностью. Их включали в

свой репертуар “топовые” и только начинавшие карьеру в советские и ранние постсоветские годы ВИА и исполнители: “Верасы”, “Сябры”, “Самоцветы”, Л. Зыкина, В. Толкунова, С. Беликов, А. Герасимова, Н. Кадышева и “Золотое кольцо”, Н. Бабкина и “Русская песня” и др. Ретроспективный взгляд позволяет говорить о том, что основные составляющие этого “жанрового канона” — от доминирующей лирической коллизии до типовых названий — были сформированы уже в песнях 1970–1980-х годов. При этом количество песен, созданных за три финальных десятилетия прошлого века, значительно меньше, чем за одно последнее (не говоря уже о количестве разных исполнений как старых, так и недавних песен). Начиная с 2000-х, а в особенности в 2010-е годы песни о деревне становятся очевидным трендом в демократическом сегменте музыкальной индустрии. Эту продукцию производят и любители, и профессионалы: музыкальные группы, народные ансамбли при провинциальных и сельских домах культуры (многие из которых ведут достаточно активную концертную и фестивальную деятельность и имеют свою аудиторию), авторы-исполнители, в т.ч. работающие в стилистике “русского шансона” (как правило, они вдохновляются готовыми стихотворными текстами, которые черпают на литературных сайтах “Стихи.ру”, “Изба-читальня”, “Неизвестный гений”).

Возможность использовать диахроническое измерение позволяет говорить о внутренней динамике традиции, предполагая обусловленность изменений в песнях изменениями в культурных контекстах их сочинения и потребления.

В-четвертых, эта группа песен в последнее десятилетие оказалась исключительно востребованной и продуктивной в практиках сетевой коммуникации на поэтических сайтах, в социальных сетях и в особенности на платформе YouTube. Здесь появились десятки любительских клипов к песням о деревне, составленных из видео- и фотокадров, было создано несколько тематических каналов и плей-листов⁶. Самодельные ролики становятся предметом взаимодействия владельца, подписчиков и гостей канала и собирают, в зависимости от песни, а главным образом от популярности самого канала, до нескольких сотен тысяч просмотров и до нескольких тысяч комментариев.

Клипы к песням о деревне и массивы комментариев к ним, с одной стороны, дают возможность видеть эти песни в режиме реального бытования, делать наблюдения относительно их аудитории и их рецепции, а с другой стороны, сами по себе представляют не менее (а в чем-то и более) выразительный и содержательный источник для изучения актуальных дискурсивных идеологических паттернов конструирования сельскости теми, кто активно участвует в подобных практиках. Однако начать следует с самих песен, которым и посвящена эта статья.

Деревня как родина, родина как деревня

Общая для песен о деревне пресуппозиция состоит в том, что воспеваемая *деревня* — *родина* лирического героя. Помимо регулярных эпитетов “родная” и “моя”, вынесенных в названия и обильно рассыпанных по текстам, многие песни содержат и прямые манифестации этого факта (“Это родиной я называю” [“Деревня моя дорогая”, 2010-е]; “Я в этой деревне родился счастливый” [“Родная деревня”, 1970-е]), нередко усиленные тавтологическими конструкциями:

Моя родина — здесь, край любимый, деревня,
Край берез, тополей, край отчизны моей⁷ (“Моя деревня”, 2000-е);

Вот и деревня, родные края.
Здесь моя мама меня родила.

Родная деревня, родное село,
Сторонка родная, это было давно (“Родная деревня”, 2016).

Показательна повторяющаяся комбинация двух устойчивых характеристик деревни по отношению к фигуре лирического героя: как места, с которым он пожизненно связан, и как места, в котором прошло его детство/юность; причем вторая из этих характеристик строго детерминирует первую:

Здесь вручили мне землю в наследство —
Ни за что не прожить без нее...
Здесь навеки прописано детство,
Деревенское детство мое! (“Деревенское детство мое”, 1972);

Я с этой землею навек породнился,
Здесь ранней весной впервые влюбился (“Родная деревня”, 1970-е).

Говоря о песнях, посвященных *родной деревне*, нельзя не указать на одну семантическую особенность самого этого конструкта, которая бросается в глаза при сопоставлении их с песнями о родном городе. Урбанистические детали в последних столь же стереотипны, как сельские в первых (и значительно более скудны), в т.ч. города в большинстве песен совершенно неузнаваемы и неразличимы (см.: Лурье 2001, 2005). И тем не менее каждая из “городских” песен воспевает определенный город, поименованный в тексте или хотя бы в названии⁸. Этой модели соответствуют самодеятельные “гимны” деревень и сел, сочиняемые местными авторами и рассчитанные на локальное употребление. В песнях о деревне, производимых “на сбыт”, которым посвящена эта статья, ситуация с идентификацией места обратная: о каждой из этих деревень мы знаем только то, что там родился и провел детские годы лирический герой.

В обе стороны есть исключения. Так, о “городке районном” текст одноименной песни не сообщает ничего, кроме административного статуса: “Где бы мы, товарищ, ни были с тобой, / Все же нам из детства, из туманной дали, / Городок районный, городок родной, / Часто в сны приходит на свиданье” (“Городок районный”, 1970-е). В свою очередь, одна из песен о деревне, начинающаяся вполне типично (“Где роса с горошину, трели соловья, / Есть село хорошее — там родился я”), завершается неожиданной (и оттого эффектной) локализацией: “Есть сторонка русская — я в нее влюблен. / Адрес: область Курская, Солнцевский район” (“Родное село”, 1970-е). Но это в буквальном смысле единичные случаи, делающие еще более очевидным и несомненным общее правило.

Разумеется, условность лирического объекта типична для лирической поэзии вообще. Но в случае когда речь идет о деревне, это производит эффект референциального сдвига: не имея ни имени, ни географии, *деревня* в песне отсылает не только к подразумеваемой единичной деревне — родине лирического героя, но и к типологической деревне, в целом к сельскому образу жизни⁹. Актуализация одного или другого референта определяется не только рецепцией, но и непосредственным ближайшим контекстом. Так, если в строках “Вот она деревня у реки, / Что засела в сердце у меня” (“Эх, деревня”, 2010-е) определенно идет речь об условно конкретном населенном пункте, то в припеве той же песни “Эх, деревня, родимые края! / Эх, деревня, голубушка моя!” — ничто не мешает отнести эти выражения восторга и нежности к русской деревне как таковой.

Концептуализация деревни как родины настолько укоренена в песнях (и, как мы упоминали, в более широкой культурной традиции), что возникает эффект обратного действия: малая родина “по умолчанию” мыслится как деревня. К песням о *родной деревне*, где все, начиная с названия, указывает на сельский фокус

лирического повествования, вплотную примыкают песни *о родном доме*, который на поверку во многих случаях оказывается домом в деревне:

Мне снился сон, я в отчем доме,
Передо мною дивный сад,
Кусты крыжовника зелены,
Хрустящих яблок аромат.

А вот смородина чернеет,
И ветки в ноги тяготит.
На сердце у меня теплее,
Деревню Бог еще хранит (“Отчий дом”, 2015).

Прямые лексические указания на то, что речь идет о деревенском родном доме, в этом случае факультативны. В песне “Родимый дом”, появившейся на излете советского времени и благодаря запоминающемуся припеву воспринимавшейся публикой, скорее, как “песня про маму”, основной объем текста куплетов тем не менее заполнен идиллическими маркерами сельского дома и сельского быта:

Как хорошо, что есть родимый дом,
Что в нем еще не прохудилась крыша,
И словно в детстве печка хлебом дышит,
И в доме пахнет теплым молоком (“Родимый дом”, 1980-е).

В более поздней песне (один из хитов актера, певца и политика Михаила Евдокимова), в которой разлука с родным домом переживается героем как экзистенциальная драма, использован другой ряд знаков не названной, но столь же отчетливо обозначенной деревенской природы оставленного гнезда:

Я ушел, я уехал
От родных милых мест.
От погоста, где вехой
Покосившийся крест,
От избы на пригорке,
Где в углу на стене
Божья мать все смотрит
Вслед ушедшему мне (“Я уехал, я ушел”, 2000-е).

В тексте песни “Уголок России”, написанной в начале 1970-х годов (“Уголок России”, 1972), нет знаков деревенского ландшафта, быта и социума, однако “отчий дом” и здесь локализован в сельской местности, на что недвусмысленно указывают природный антураж (“простор небесный”, “тишина кругом”, “березкам шлю привет”, “туманы сини за окном”) и упоминание “больших городов” как пространства сегодняшней жизни лирического героя, которым противопоставлен заветный уголок. Примерно то же можно наблюдать в песнях о (прошедшем) детстве. Например, в “Песне о детстве” (1978) лирический герой/героиня просит журавлей унести его/ее в “милые края” детства и юности, где остался родной дом, где “в лугах зарю встречала” его/ее молодость и где без него/нее “взошла новая березка”. О деревне в песне нет ни слова, но есть луга и березки — наиболее употребительные маркеры сельского пространства (характерно, что несколько лет назад эту песню включила в свой репертуар Надежда Крыгина, исполняющая ее в народном костюме, в сопровождении ансамбля народных инструментов).

Можно говорить о своеобразном эффекте *имплицитной деревни*: даже когда деревенская тема не артикулируется, песня о родном доме, о далеком детстве,

а в пределе — любая песня, реализующая в том или ином виде нарратив о возвращении к истокам, с высокой вероятностью подразумевает деревню либо намекает на нее более или менее явно. Мимо этих намеков никогда не проходят создатели любительских клипов. Имплицитную деревню, спрятанную в текстах, они вытаскивают наружу, объективируют посредством видеоряда, смонтированного из сельских видов и картин деревенской жизни, что задает однозначное “руральное” прочтение песни многочисленными зрителями этих роликов.

Песни о деревне как эмигрантская лирика

Если базовое качество деревни — быть родиной лирического героя, то базовое качество самого лирического героя — быть горожанином, который на момент повествования давно и навсегда уехал из родной деревни. Таковы предлагаемые обстоятельства в большинстве песен:

И однажды утром в суматошный город
Я уехал, чтобы песни городские петь (“Снится мне деревня”, 1987);

Деревня, деревня, деревня моя,
Родные просторы, родные края,
Когда-то в деревне мы жили с тобой,
А нынче томимся судьбой городской (“Деревня моя”, 2010-е).

Герой песни дистанцирован от своей деревенской родины не только пространственно, но и во времени — от прожитых там лет своего детства и юности, и в образе жизни — от сельского мира с его укладом и ценностями. В эту рамочную диспозицию встроены и репрезентации сельскости, что в некоторых случаях обретает непосредственное текстуальное выражение:

В доме, где давно ты не был,
Пахнет молоком и хлебом (“Русская деревня”, 2002);

Как будто в детстве оказался снова:
Наш круглый стол качается слегка,
Румяный хлеб, поджаристый, подовый,
Большой кувшин парного молока (“Возвращение”, 2016).

Этой же диспозицией определяется основной диапазон используемых в песне модальностей, эмоциональных маркеров и моральных категорий, включающий различные оттенки любви, благодарности, влечения, сожаления, тоски и чувства вины:

Родная моя деревенька-колхозница
Смушенной улыбкой меня обожгла.
К тебе мое сердце по-прежнему просится,
А я все не еду — дела и дела (“Деревенька моя”, 1972);

Я в таком перепутье со своею тоскою.
Виноватым считаю и себя, и судьбу.
Навсегда ты, деревня родная, со мною,
Птичий гомон и песни в том медвежьем углу (“Родная деревня”, 2013);

Прости меня, деревня, — виновата!!!!
С судьбой своей я спорить не могла.
Ты ждешь меня с рассвета до заката,
Спешу к тебе, покуда ты жива!!! (“Прости меня, деревня”, 2018)

Но и сама *деревня* последовательно позиционируется не только в качестве объекта, но и в качестве субъекта отношений. На уровне грамматики это реализуется в пристрастии к употреблению местоимений и глагольных форм 2-го лица, обращений (см. выше и далее многочисленные примеры в цитатах), на уровне поэтики — в использовании параллелизмов, сравнений и метафор, соотносящих деревню с фигурами матери и возлюбленной (“А деревне, как девчонке, признавался я в любви, / Под гармошку ей звучали песни первые мои” [“Деревня”, 2012]; “Деревня, тебе я, родная, / Как маме, добра пожелаю, / Как милой, любви пожелаю / Всем сердцем, деревня родная” [“Родная деревня”, 1970-е]).

Приписываемая деревне субъектность встроена и в эмоциональные изъяснения самого лирического героя как подтекст или проекция. Так, в приведенных выше фрагментах за использованием темпоральных наречий “по-прежнему” [к тебе сердце просится] и “навсегда” [ты со мною] можно увидеть указание на невозможность освободиться от внутренней связи с покинутой родиной. Деревня, по формулировке одной из песен, “не хочет отпустить” своего уроженца, наделяя его непреходящим чувством сыновней привязанности и морального долга.

В этом отношении показательно исключительное пристрастие авторов текстов к мотиву, который можно обозначить как *обсессивное сновидение*:

Деревня, ты мне часто снилась!
Мой дом родной, мое крыльцо! (“Слеза скатилась”, 2013);

И снятся мне луга твои, поля,
Я очень скучаю, деревня (“Деревня моя дорогая”, 2010-е);

Так упрямо и напевно
Снится русская деревня (“Русская деревня”, 2002);

Снится деревня, снится родная (“Родная деревня”, 2013);

Деревенька моя, ты стоишь пред глазами (“Деревенька моя”, 2012).

Родная деревня регулярно является лирическому герою в снах и видениях, что наделяет *деревню* собственной агентностью в отношениях с покинувшим ее уроженцем. Отчасти такое пристрастие авторов к воспроизведению данного поэтического клише объясняется влиянием знаменитого эстрадного шлягера “Снится мне деревня” (1987), огромная популярность которого сделала его прецедентным текстом, и этот функционал, как и известность песни, не исчерпан до сих пор¹⁰:

Сам себя считаю городским теперь я,
Здесь моя работа, здесь мои друзья.
Но все так же ночью снится мне деревня —
Отпустить меня не хочет родина моя (“Снится мне деревня”, 1987).

Но и сам успех этого шлягера объясняется не в последнюю очередь тем, что в нем транслируются два тезиса, оказавшихся востребованными в контексте социальной рефлексии по поводу типовых траекторий сельско-городской миграции и ее “побочных эффектов” — экономических, социальных, культурных и психологических: 1) уехавший в город из деревни обречен оставаться в метафизической связи с ней; 2) отношения нового горожанина с покинутой им деревенской родиной возможны лишь как воображаемые отношения с воображаемой родиной.

Эти тезисы разрабатываются и всей традицией песен о родной деревне. В частности, посредством общего для них центрального лирического сюжета возвращения, точнее — *постоянного возвращения*. Постоянного, поскольку возвращение в деревню — или, в логике ее последовательной персонификации, *к деревне* —

не может мыслиться и тем более совершиться как окончательное, а отказаться от этой навязчивой идеи герой не властен. В одной из песен циклический и, более того, сезонный режим возвращения в деревню формулируется с трогательной непосредственностью:

Дорогая моя деревенька
На высоком речном берегу,
Я с тобою побуду маленько
И опять от тебя убегу.
<...>
И приеду, куда же я денусь,
Когда яблоня вспыхнет в саду ("Деревенька моя", 2011).

За визуальную и эмоциональную топографию постоянного возвращения в песнях отвечает образ сельской дороги, по которой на встречу с родной деревней идет — и уже не раз проходил, и еще не раз пройдет — герой песни:

От станции нашей дорога знакома,
Исхожены здесь все тропинки-пути.
К родному крыльцу деревенского дома
Веди меня, сердце, как в детстве веди ("Деревенская дорога", 1995);

Выйду на причале. Закружит тропинка,
Уведёт полями в царство из берёз.
А потом оврагом, а потом ложбинкой,
Прямо до калитки, где в любви я рос ("Деревня", 2017);

Снова солнце взошло,
И висит над землёй в небе радуга.
Километры легки,
Что приводят в родные края ("Домой", 2018);

Вот уже остались за спиной
Бывшие совхозные поля,
И меня встречает край родной,
Юность деревенская моя! ("Эх, деревня", 2010-е)

Однако чаще свидание с деревенской родиной, планируемое или чаемое, остается в интенциональном модусе, что получает грамматическое выражение в использовании глаголов в будущем времени:

Спешу к тебе в любое время года,
Делю с тобой и радость, и беду,
Ты мне мила в жару и непогоду,
Перед тобою на колени припаду ("Деревня", 2010-е);

Клин журавлей в небесах надо мной
Криком своим вновь в деревню помянит...
И я вернусь к тебе, в дом родной,
Деревня моя дорогая ("Деревня моя дорогая", 2010-е);

формы сослагательного наклонения:

Повернуть бы прожитое вспять
И, задумавшись, вновь оглядеться.
Я пешком прошагал бы опять
В этот край босоногого детства ("Деревенька моя у реки", 2016)

или модальных слов:

Ах, как хочется, как надо
Воротиться нам обратно,
В дом, где мать жила когда-то,
В мире с миром и с собой (“Русская деревня”, 2002).

В ностальгических песнях о деревне судьба улетевшего из родного гнезда линейна и не допускает реверсивного хода: единожды покинутая родина необратимо переходит в пространство памяти и эмоций, и воссоединение с ней возможно только в воображаемой реальности. В наиболее драматичном варианте эта фаталистическая программа реализована в песнях, где герой, приехав в родное село, застаёт там руины и запустение:

Вернулся к тебе я, деревня моя,
Покинув навеки чужие края.
Но нет той деревни, кругом пустота,
Лишь память хранит дорогие места (“Родная деревня”, 2010-е);

И мой [дом] стоит заброшенный, разбитый,
Поодаль, тут же рядом, в стороне.
Покинут всеми, мною позабытый,
Но он, как прежде, очень дорог мне!!! (“Слеза скатилась”, 2013)

Блудному сыну деревни некуда вернуться, и все, что ему остается, это любить, помнить и плакать. Даже в тех единичных случаях, когда песне не чужда вера в настоящее и будущее сельской жизни и лирический герой намеревается жить в родной деревне постоянно, это намерение формулируется глаголами “вернуться” и “остаться”, которые в данном контексте считаются как манифестации преодоления доминирующей социально-биографической траектории, предписанной деревенскому уроженцу, или сопротивления ей:

Повидал добро и худо, посмотрел на белый свет
И вернулся вновь в деревню — мне милее места нет (“Деревня”, 2012);

Закрыли небо тучи злые,
Ну а в душе моей светло.
Я остаюсь навек с тобою,
Мое любимое село (“Живет село родное”, 2010-е).

В этом отношении показательна песня, с которой началась эта статья, — “Мы из деревни родом” (2015), одна из самых популярных и востребованных современных песен о деревне. Текст ее построен как последовательная апологетика сельской жизни и ценности этого опыта: “А мы и не скрываем, что из деревни родом, / Что бегали по лужам, мы в детстве босиком. <...> Что деревянной ложкой хлебали суп и щи. <...> Что в бедности, в работе пришлось когда-то жить”, и т.п. (“Мы из деревни родом”, 2015). В отличие от многих других, в этой песне лирический герой (в данном случае коллективный¹¹) однозначно, декларативно и даже несколько фрондируя идентифицирует себя со своей деревенской природой: “Меняться мы не станем кому-то там в угоду, / Родились мы в деревне — и нам хвала и честь!” Что мешало вложить этот манифест в уста жителя, а не только уроженца деревни? Более того, первые несколько куплетов располагают именно к такому прочтению, в особенности когда песню с подмостков деревенского клуба задорно исполняют участницы местного фольклорного ансамбля,

одетые в народные костюмы. Но нет, мы видим здесь ту же дистанцию, тот же биографический разрыв, отчетливо обозначенный в предпоследней строфе:

А мы и не скрываем, что из деревни родом.
Теперь таких закатов нам видеть не пришлось.
И не сотрут из памяти деревню наши годы.
Спасибо тебе, Господи, что жить там довелось (“Мы из деревни родом”, 2015).

Прелесть деревенского детства, суровая школа сельской жизни, деревня как милая родина — все это обретает ценность, да и вообще становится предметом разговора, лишь будучи помещенным в рамку пожизненной памяти и благодарности. Вопреки поэтическим и музыкальным интонациям, в этой песне заложено, очевидно не предусмотренное автором, зерно ностальгии, которое будет успешно пророщено создателями клипов и их аудиторией. Чтобы петь о рае, этот рай нужно потерять или как минимум бояться потерять: родная деревня в песнях видится раем преимущественно из перспективы переселения в город.

Деревня, которую мы потеряли

В песнях 1990-х годов в изъявления любви и привязанности к родной деревне и родному дому иногда встраиваются опасения лирического героя о грозящем им угасании, но эти опасения не формулируются, а присутствуют лишь имплицитно, в фоновом режиме (“Как хорошо, что есть родимый дом, / Что в нем еще не прохудилась крыша” [“Родимый дом”, 1980-е], “Как мало мне надо, как надо немного: / Жила бы деревня моя...” [“Деревенская дорога”, 1995]). По-видимому, не без влияния публичных дискуссий о судьбах российского села, часто с использованием травматического регистра, в новой волне песен мотив упадка (родной) деревни стал чрезвычайно востребованным и продуктивным. Можно говорить о появлении внутри традиции особого тематического ответвления — песен о заброшенной/умирающей деревне, тексты которых изобилуют образами разрухи и запустения сельских домов, дворов и угодий:

Деревенька моя, деревенечка,
Где крылечко мое, где ступенечка?
Покосилась изба, да ссутулилась,
Нас с поклоном встречая, нахмурилась.
И не слышно вокруг ни живой души,
В сердце боль разлилась, не унять тоски (“Деревенька моя”, 2018);

На окнах ставни,
Крестом забитые.
Нависли крыши
На избы серые.
На ветках вишни
Чернеют спелые (“Деревня русская”, 2011);

Сгорела школа, детский сад закрыли,
Дома пустые о былом грустят (“С деревней мы неперспективные”, 2017);

Опустел старый сад, покосилась калитка,
Не купает никто у реки лошадей (“Моя деревня”, 2007).

В некоторых песнях метафоризация запустения деревни в терминах смерти/умирания получает прямое лексическое выражение:

В деревне умирает старый дом,
Как будто умирает кто-то близкий... (“В деревне умирает старый дом”, 2013);

Где родное село, где родительский дом?
Нет его уж давно на пригорке крутом.
Покосившись, стоят, умирая, дома,
Вдаль с укором глядят, а вокруг тишина (“Родительский дом”, 2014);

Заброшены дворы стоят повсюду,
Колодец пуст, в нем даже нет ведра.
Три дома здесь жилых на всю округу,
Деревня вся как будто умерла (“Слеза скатилась”, 2013);

Как больно на такой развал смотреть,
Хотя у нас места, конечно, дивные.
Осталось только лечь да помереть,
С деревней мы давно неперспективные (“С деревней мы неперспективные”, 2017).

Один за другим авторы текстов используют и характерный для литературной и визуальной топики упадка образ: культурное пространство, из которого ушла человеческая жизнь, захвачено дикой растительностью (в этой роли ожидаемо лидирует бурьян):

Крыши перекошены, на полях бурьян.
Мужик без работы, ходит вечно пьян (“Деревеньки”, 2015);

Здесь у реки было много цветов:
Ромашек, фиалок и васильков,
Теперь все бурьяном здесь поросло (“Родная деревня”, 2016);

И не слышно по утрам петуха,
И не шелкает кнут пастуха,
Зарастает бурьяном земля.
Вышло так: никому не нужна (“Деревенька моя старая”, 2016);

Полыней поросли улицы и подворья,
Реже слышится смех озорной детворы (“Моя деревня”, 2000-е).

В качестве знаков одиночества и умирания в изображении заброшенной деревни используется ровно тот же набор деталей, что и в картинах деревни процветающей и наполненной жизнью. Можно составить целую коллекцию таких соответствий: “Просыпалась она поутру с петухами” — “И не слышно по утрам петуха”; “И пасутся усталые кони” — “Не купает никто у реки лошадей”; “Как хорошо, что <...> жив сверчок за печкой” — “Давно сверчок за печкою молчит”; “Здесь ведерки гремят у колодца” — “Колодец пуст, в нем даже нет ведра” и т.п.

На фоне такой плотности безрадостных картин и мрачных ожиданий манифестации веры в жизнестойкость и лучшее будущее села (они встречаются в т.ч. и в тех же самых песнях) выглядят больше похожими на заклинания или психотерапевтические упражнения, чем на оптимистичные прогнозы:

Но, я знаю, придет время, искренне верю,
Песни вновь зазвучат о любви и земле...
В деревенской избе счастье снова поселится,
Будет славиться труд, нужный так на земле... (“Моя деревня”, 2000-е);

Родная деревня на грешной земле,
Молюсь за тебя я, и верится мне,
Что ты возродишься всему вопреки
И вновь засияют в домах огоньки (“Родная деревня”, 2010-е).

Но вне зависимости от того, в травматических или оптимистических интонациях идет речь о настоящем и будущем родной деревни, эмоциональный спектр большинства современных песен определяется переживанием *утраты родины* — свершившейся или возможной. Композиция ряда текстов строится как чередование картин упадка, наблюдаемых посетившим родную деревню героем, и описаний его психосоматических реакций на эти картины:

Машина вдаль умчалась и пропала,
Я распахнул пошире воротник.
Мне что-то стало воздуха вдруг мало,
И задышаться начал, как старик.

<...>

Сказать по правде, братцы, дрожь пробрала,
Отнялась речь, я онемев стою.
А слева, сзади, спереди и справа
Дома вросли в густую крапиву.

<...>

Слеза скатилась, я отвернулся.
Давно я не был здесь, давно (“Слеза скатилась”, 2013).

Для этих песен характерна морализация эмоций. Перед лицом видимого и необратимого угасания родной деревни герой понимает, что его разлука с ней достигла “точки невозврата”, и боль утраты конвертируется в чувство собственной вины. Вина героя за то, что произошло с его родиной, концептуализируется в терминах “измены” и “долга”:

Я бреду по заросшей околице,
Где давно не колола стерня.
Никогда мы с тобой не поссоримся,
Деревенька родная моя.
И, пожалуй, уже не помиримся
За измену с моей стороны.
Ты отрада моя и кормилица,
Только годы твои сочтены (“Деревня”, 2010-е);

Я кланяюсь в пояс, деревня, тебе,
Грущу о твоей безответной судьбе.
И, слез не скрывая, сказать я смогу,
Что я пред тобой в неоплатном долгу (“Родная деревня”, 2010-е).

Таким образом, в фокус повествования, помимо судьбы лирического героя (как это свойственно ностальгическим романсам), попадает и судьба самой этой деревни. Не случайно, адресуясь к деревне, герой не только изъясляет ей свои чувства, но и задает вопросы о причинах ее неприятностей (“Что же стало с тобой, что случилось, деревня? / Опустели дома. Чем встревожена ты?” [“Моя деревня”, 2000-е]; “Ты что ж такая / Сегодня грустная?” [“Деревня русская”, 2011]; “И чего же ты вдруг приуныла?” [“Деревня”, 2010-е]). Между тем ответ на вопрос, что случилось с родной деревней, отсылает к локальной и/или к национальной истории. К биогра-

фическому нарративу о сельском уроженце, уехавшем в город, в песнях об умирающей деревне добавляется исторический нарратив о селе, из которого в город уехали все или почти все уроженцы. В большей части текстов этот сюжет, как и биографический, присутствует в свернутом виде — как подразумеваемая и очевидная предыстория нынешнего увядания. Однако в нескольких случаях он разворачивается в полноценное повествование. В этом отношении примечательна песня “Деревенька моя старая” (привожу три центральных куплета):

Черный ворон пролетел над тобой,
 Стала ты сиротой и вдовой,
 Опустели твои закрома,
 Голод, холод постучался в дома.
 Но пришла весна, и ты расцвела,
 Зашумела по дворам детвора,
 Заиграла гармошка в ночи,
 Щи да каша закипели в печи.
 Как вода пробежали года.
 Разбежался народ кто куда.
 Каждый дом наклонился трубой.
 Стала полною ты сиротой (“Деревенька моя старая”, 2016).

В этом очерке локальной истории в качестве первого большого испытания в судьбе родной деревни иносказательно изображается война. Сопоставление упадка села с последствиями войны — ходовой прием в песнях о заброшенных деревнях (см., напр.: “Может враг прошел, ураган ли шальной...” [“Родительский дом”, 2014] и цитаты ниже). Этот параллелизм подразумевается и в приведенном выше тексте, на что указывает двойное использование по отношению к деревне предиката “стала сиротой”. И если в первом случае это метонимия: вдовство и сиротство в годы войны постигло жителей деревни, то во втором — метафора: без “разбежавшегося” населения осиротела уже сама деревня. Тотальная миграция оказалась губительней войны: именно ее последствия для деревни необратимы. Этот тезис в эксплицитном выражении присутствует и в других песнях:

И чего же ты вдруг приуныла?
 Как надгробия избы стоят.
 Будто всех на войну проводила,
 И никто не вернулся назад (“Деревня”, 2010-е);

Деревня наша много повидала,
 В года лихие продолжала жить,
 Но вот такого страшного развала,
 Похоже, ей уже не пережить (“С деревней мы неперспективные”, 2017).

В силу исторического измерения и социальной актуальности, встроенных в песни об умирающей деревне, а иногда и намеренно артикулируемых, для этих текстов в особенности характерен референциальный сдвиг, о котором шла речь выше. Сказанное о печальной судьбе условно конкретной в каждом случае деревни одновременно подразумевает общую ситуацию. Более того, этой группе песен не чужды эксплицитные обобщения. Так, в первом куплете одной из них повествователь плавно переходит от картины доживающей свой век деревеньки к картине социально-демографической катастрофы всей нации:

Деревенька старая, домик у реки.
 Раньше было время, были мужики,

А теперь старушки доживают век.
Вымирает деревенский русский человек, —

и в дальнейшем уже не отказывается от генерализации:

Никому ненужные деревеньки все,
Никому нет дела, что живут в нужде.
Ах, деревеньки, деревеньки,
Позаброшены дворы.
Ай, нету нынче в деревеньках
Босоногой детворы (“Деревеньки”, 2015).

В другой песне национальный масштаб обобщения задан тем же маркером (“русская”), который вынесен и в название:

Моя родная
Деревня русская,
Ты что ж такая
Сегодня грустная?
Совсем пустая,
Людьми забытая (“Деревня русская”, 2011).

Так предметом песенных lamentаций становятся не только безвозвратно ушедшее деревенское детство, не только жизнь, проходящая в разлуке с родной деревней, и не только печальная судьба своей малой родины — песня оплакивает деревню как общую родину и общую “страну детства”.

В этой связи стоит вернуться к разговору о моральном аспекте переживания утраты. Выше я приводил фрагменты, где устойчивый для песен о деревне мотив сыновней вины представлен индивидуальной рефлексией лирического героя, который корит самого себя за невнимание к отдельно взятой родной деревне, т.е. в том же виде, что и в ранних песнях (ср. в песне начала 1970-х: “А я все не еду: дела и дела...”), хотя и в более драматичной редакции. В песнях последних лет о гибнущей деревне все чаще используется другая конструкция: субъект вины становится коллективным, а инкриминируется ему упадок всего российского села:

Ты как зверь израненный, родина моя.
Протяните руку деревне, сыновья.
Разве можно родину малую твою
Не любить, как любишь матушку свою (“Деревеньки”, 2015).

Кроме последнего примера, во всех остальных известных мне случаях коллективный субъект вины говорит от первого лица, что, сохраняя лирическую позицию повествователя, задает вектор рецептивной проекции (*мы* — это в т.ч. и я, слушающий сейчас эту песню):

А на деревьях —
Вороны стаями.
Свою деревню
Мы им оставили... (“Деревня русская”, 2011);

Мы память предков глубоко зарыли,
Потомки нам такого не простят... (“С деревней мы неперспективные”, 2017).

Сдвиг в сторону обобществления вины перед деревней замечательно иллюстрируется припевом песни, которую я приводил выше в связи с разговором об историческом нарративе:

Деревенька моя старая,
 Поклонюсь я тебе до земли.
 Ты прости, что тебя мы оставили
 И корнями в тебя не вросли (“Деревенька моя старая”, 2016).

Переход от *я* к *мы* в рамках одной строфы имеет здесь совершенно отчетливую логику. Любовь и признательность своей деревне (“поклонюсь тебе”) лирический герой выражает от своего имени, в то время как вину и раскаяние (“ты прости”) — от имени некой человеческой общности. *Мы* в этом контексте может быть интерпретировано как совокупность жителей этой конкретной деревни, уехавших и тем самым осиротивших ее, а может и шире — как все позднесоветское поколение деревенских уроженцев, массовое бегство которого в города привело к “полному” сиротству всю сельскую Россию. Этому поколению в масштабе нации приписывается единая социально-биографическая траектория:

Все мы родом из детства, мы из гнезд разлетелись.
 Покидая деревню, не вернулись назад (“Родная деревня”, 2013).

Конструирование индивидуальной и коллективной вины очевидным образом соотносится с сюжетами личной и общей утраты деревни. Но эти два параллельных нарратива имеют точку пересечения — это лирический герой песни, а в плане рецепции — всякий, кто идентифицирует себя с ним. Подобно наказанным обитателям Эдема, каждый добровольно изгнавший себя из деревни в город повинен не только в том, что сам лишился рая сельской жизни, но и в том, что тем самым предопределил его безвозвратную утрату для всех будущих поколений.

* * *

Последняя песня и созданный на ее основе любительский клип, которые я включил в свой корпус материалов, появились в сети летом 2020 г.¹², когда работа над этой статьей уже шла полным ходом. Небывалый подъем традиции песен о родной деревне пришелся на последнее десятилетие и продолжается до сих пор, что сложно не связать с текущим трендом повышенного общественного интереса к селу, сельской жизни и ассоциируемым с ней ценностям и практикам. Помещая песни о деревне в этот контекст, можно увидеть их специфику на фоне проектов ревитализации деревни, развития сельской экономики и сельского туризма, переезда горожан в деревни, создания локальных брендов деревень, сельских музеев и т.п. В отличие от перечисленных и ряда других практик и сопровождающих их дискурсов, современные песни о родной деревне сегодня, как и полвека назад, *en masse* направляют вектор воображения деревни в сторону прошлого, представляя ее как прекрасную реальность, исчезнувшую или подверженную исчезновению из жизни индивида и из жизни нации.

Повышенная чувствительность к прошлому, развившаяся в эпоху позднего модерна, как хорошо известно, обернулась ростом спроса на прошлое и обнаружила в себе большой медийный и коммерческий потенциал. По афористичному выражению Д. Лоуэнталя, “ностальгия успешно продается” (*Лоуэнталь* 2004: 12)¹³. В символической экономике “ностальгическим” товаром становятся предметы и образы, (вос)создающие дух утраченных эпох, мест и стилей жизни, да и за пределами рынка ностальгия питается материализованными, прежде всего визуальными, образами¹⁴. В сфере ностальгического потребления прошлого эффективно действует и музыка, в т.ч. песни, ассоциирующиеся с прошедшими эпохами или собственным прошлым человека: в этом качестве выступают, например, песни

советского времени, песни из детских мультфильмов или песни из застольного репертуара былой студенческой компании.

Песни, о которых идет речь в этой статье, обслуживают сельскую ностальгию несколько иным образом. Как мы попытались показать выше, это прежде всего песни о ностальгирующем эмигранте, отношения которого со “страной исхода” фреймируются императивами эмоциональной и моральной зависимости. И главное, что они могут предложить своей аудитории (и, судя по спросу на них, самое ценное для этой аудитории), — это не образы “ностальгируемой” реальности, которая репрезентирована здесь лишь набором поэтических клише, а образы самой ностальгии, ее мотивации, ее язык и ее эмоциональные оттенки. Иными словами, песни о родной деревне дают не столько пищу воображению, сколько — разворачивая языковую метафору — столовый прибор для ее употребления, а также предопределяют весь букет возможных привкусов и послевкусий этого блюда.

Массовая песня чутко улавливает тиражируемые и разделяемые дискурсы. Возникнув в 1970-е годы, очевидно, в контексте почвеннического направления идеологических и творческих поисков советской интеллигенции, песни о родной деревне воспроизводили главным образом модель ностальгического любования деревней и сельской жизнью¹⁵, а в XXI в. дополнили ее катастрофическим нарративом об умирании российского села. Так песни о деревне последнего десятилетия, помимо ностальгического, обрели коммеморативный потенциал: песня провоцирует не только *вспоминать* деревню, но и *помянуть* деревню. Первое подразумевает апелляцию к личному опыту и, соответственно, актуализацию биографической памяти: предполагается, что слушатели песен вслед за их лирическими героями вспоминают собственные деревенское детство и юность. Второе задает рамку исторической памяти: провожая в небытие умирающую деревню, они отдают дань памяти эпохе, ассоциирующейся с процветанием сельской жизни. Встроенный в песню “коммеморативный нарратив”, в отличие от классической модели коммеморации, описанной Яном Зерубавелем, представляет собой не “рассказ о тех или иных исторических событиях”, а рассказ об утрате, но в полном соответствии с этой моделью объясняет “причины, по которым общество в ритуализированной форме вспоминает об этом эпизоде прошлого”, и заключает в себе “нравственный урок членам данного социума” (Зерубавель 1911: 15). Ритуализированной формой в нашем случае является сама песня, а актом воспоминания — каждое ее исполнение, каждая публикация, создание каждого нового клипа, дополняющего звучание видеорядом.

В формате же открытого комментирования на виртуальных платформах ностальгическая коммеморация обретает характер коллективного действия, не имеющего временных границ. Песня не только предоставляет повод и материал для разговора о деревне и предопределяет ностальгический и коммеморативный фреймы этого разговора, но и формирует тематическую коммуникативную площадку. “Мы”, которые в качестве коллективного субъекта присутствуют в ряде рассмотренных выше песен, на этих коммуникативных площадках материализуются в комментариях и диалогах. Так вокруг песен о родной деревне формируются “ностальгические сетевые сообщества” (Абрамов 2011), достойные отдельного разговора, в т.ч. и в контексте исследований “новой сельскости”.

Примечания

¹ Так, в сценарии-отчете с праздника «День деревни Обрадово. День покинутой деревни “Тихая моя родина”» (Вологодская обл.), проходившего в 2009 г., приведены полные тексты исполнявшихся там песен “Деревенька моя”, “Маленькая деревенька”, “Уголок России”, “Родная деревня”, “Я — деревенская” и “Снится мне деревня”.

² См. вводную статью к этому блоку: *Мельникова Е.А.* Деревня в городских проекциях современных россиян.

³ Такова, напр., группа песен с матримониальным сюжетом, в которых лирическая героиня связывает счастливые перспективы будущей семейной жизни с ее протеканием в деревне, а также с собственным сельским происхождением; см., напр., песни: “Я — деревенская” (1994), “Деревенька” (2001).

⁴ В рамках этой статьи я оставляю в стороне вопросы более глубокого литературного генезиса и литературных контекстов, требующие отдельного исследования. Так, источники некоторых поэтических клише в изображении сельской местности и сельской жизни, по-видимому, следует искать в пасторально-идиллической поэзии второй половины XVIII — начала XIX в., а истоки самых “крупных”, рамочных мотивов, во многом определяющих единство и специфику рассматриваемой категории текстов (деревня как родина, деревня как место детства, тоска по деревне переехавшего в город селянина), в творчестве так наз. поэтов-самоучек, или народных поэтов, второй половины XIX — начала XX в. (И. Сурикова, С. Дрожжина, М. Леонова и др.).

⁵ Одна из них (“Деревенское детство мое”, 1972), прозвучавшая в телевизионном фильме “Вот моя деревня” (1972), впоследствии исполнялась Людмилой Зыкиной; другая (“Деревенька моя”, 1973) была создана сыктывкарскими авторами для Валерия Леонтьева, тогда мало кому известного солиста ВИА “Эхо” при Сыктывкарской консерватории; еще одну (“Деревенька моя”, 1972) написал новосибирский композитор Н. Кудрин на стихи целиноградского журналиста и начинающего поэта В. Гундарева, в 1973 г. песня вошла в репертуар Нины Пантелеевой, а в 1976 г. Ольга Воронец вышла с ней в финал конкурса “Песня года”.

⁶ См., напр., YouTube-канал “Валентина Деревенские напевы” (дата регистрации 04.03.2018, 4950 подписчиков): https://www.youtube.com/channel/UCZ13g7A2MUxriDTr_c3oMAw; плейлист “Про деревню” (139 композиций): https://www.youtube.com/channel/UCZ13g7A2MUxriDTr_c3oMAw/about. Эти и другие площадки сетевого бытования песен о деревне во многом подсказали логику поиска материала.

⁷ Здесь и далее орфография и пунктуация текстов приведена к норме (за исключением очевидных случаев авторской пунктуации).

⁸ О специфике бытования песен о городах в локальных городских сообществах в социальных сетях см.: *Алексеевский* 2011.

⁹ Эти два несовпадающих референта с некоторыми оговорками можно соотносить с двумя первыми значениями слова “деревня”, приведенными в Малом академическом словаре: 1) крестьянское селение; 2) только ед.ч. — сельская местность (СРЯ 1985: 388).

¹⁰ Этой песне посвящен один из выпусков программы “Песня с историей”, вышедший в декабре 2018 г. (<https://www.m24.ru/shows2/60/191980>). См. также два локальных сельских сообщества в сети “ВКонтакте” “Снится мне деревня” (<https://vk.com/club18372987>; <https://vk.com/club192766258>), тематический канал на “Яндекс.Дзен” с тем же названием (<https://zen.yandex.ru/moyaderevnya>), многочисленные использования этой формулы в заголовках материалов СМИ, связанных с сельской тематикой.

¹¹ Песня получила распространение в этой редакции, между тем в оригинальном авторском тексте, сохраненном лишь в немногих исполнениях, на месте “мы” — “я”, повествование ведется от лица лирической героини.

¹² “Возвращаюсь домой”, 2020; клип на YouTube-канале Елены Сериковой (<https://www.youtube.com/watch?v=KAWEx3w0CwCI>); публикация песни и клипа на странице автора слов Фриды Полак на сайте “Имба-читальня” 16.08.2020 с тематическими метками “деревня”, “дом”, “родители живы — иллюзия...” (<https://www.chitalnya.ru/work/2875522>).

¹³ Чрезвычайно интересные рассуждения о капитализации и потреблении ностальгии см.: *Chrostowska* 2010.

¹⁴ О значении материальных “свидетельств”, изображений и эмблем прошлого в контексте исследования ностальгии как социального феномена см., напр.: *Chase, Shaw* 1989; *Bartmanski* 2011.

¹⁵ Ср. исследования ностальгического регистра в “деревенской прозе” того времени: *Lewis* 1976; *Parthé* 1992.

Песни, цитируемые и упоминаемые в статье

В списке представлена основная информация о цитируемых и упоминаемых в статье песнях: год/десятилетие первого исполнения, авторы слов и музыки, исполнитель/исполнители

(если песня входила в репертуар нескольких артистов в разные годы). Песни расположены в алфавитном порядке. В случае если печатный сборник песен или аудиоальбом исполнителя, включающий композицию, выходил на рубеже десятилетий, песня датирована предыдущим десятилетием (напр.: “Городок районный”, 1970-е), поскольку концертное исполнение, как правило, предшествует публикации или записи альбома. Тексты песен, которые не удалось найти по доступным источникам, были расшифрованы, в частности, с видеозаписей любительских концертов (напр.: “Родная деревня”, 2010-е). Если известно, что стихи были написаны и опубликованы до появления песни, в скобках после фамилии автора указывается дата их публикации.

В деревне умирает старый дом, 2013 (“Где запах трав, где ивы над прудом ...”). Сл. Бориса Прахова, муз. Михаила Фирюлина, исп. Михаил Фирюлин (г. Москва).

Возвращаюсь домой, 2020 (“Возвращаюсь домой... — гулким стуком колотится сердце...”). Сл. Фриды Полак (2019), муз. Виктора Бекка, исп. Виктор Бекк (с 2000 г. живет в Германии).

Возвращение, 2016 (“Раскинув свой пасьянс на листьях клена...”). Сл. Фриды Полак (2015), муз. Виктора Бекка, исп. Виктор Бекк (с 2000 г. живет в Германии).

Городок районный, 1970-е (“Где бы мы, товарищ, ни были с тобой...”). Сл. Михаила Пляцковского, муз. Владислава Букина. Сб. песен для эстрадных вокальных ансамблей “Россия-ночка”. Вып. 12. Л.: Советский композитор, 1980. С. 24–26.

Давай в деревню! 2010-е (“Над колеей летим качаемся в Уазе...”). Сл. и муз. Юрия Постарнова, исп. фолк-рок-группа “После 11”.

Деревенская дорога, 1995 (“От станции нашей дорога знакома...”). Сл. Владимира Степанова, муз. Александра Костюка, исп. Надежда Кадышева и ансамбль “Золотое кольцо” (альбом “Печальный ветер”, 1995).

Деревенское детство мое, 1972 (“Заблудились в тумане деревня...”). Сл. Михаила Пляцковского, муз. Евгения Птичкина, исп. детский хор в телефильме “Вот моя деревня” (1972), Людмила Зыкина.

Деревенька, 2001 (“Маленькая деревенька за горой...”). Сл. и муз. Лены Василек, исп. Лена Василек и группа “Белый день” (альбом “Деревенька” [2001]).

Деревенька, 2013 (“Сердцу дорогая деревушка...”). Сл. Марины Элис, муз. Евгения Keystudio, исп. Вера Царева.

Деревенька милая, 2015 (“Заплетает зорька луч да хмельным туманом...”). Сл. Владимира Холлода, муз. Петра Ситкина, исп. Лидия Орехова (Мединская) (г. Ростов-на-Дону).

Деревенька моя, 1972 (“Деревня моя, деревянная, дальняя...”). Сл. Владимира Гундарева (1971), муз. Николая Кудрина, исп. Нина Пантелеева (1973); Ольга Воронец (в 1976 г. в финале конкурса “Песня года”).

Деревенька моя, 1973 (“Край далекий, край суровый...”). Сл. Виктора Кушманова, муз. Якова Перепелицы, исп. Валерий Леонтьев и ВИА “Эхо”.

Деревенька моя, 2011 (“Дорогая моя деревенька...”). Сл. Николая Аксенова, муз. Геннадия Воронина, исп. народный коллектив «Ансамбль русской песни “Рябинushка”» (г. Курган).

Деревенька моя, 2012 (“Деревенька моя, ты стоишь пред глазами...”). Сл. Мари Гордеевой, муз. Владимира Федорова (Билунского), исп. Владимир Федоров (Билунский).

Деревенька моя, 2018 (“Деревенька моя, деревенечка...”). Сл. Татьяны Абдумаминовой, муз. Николая Жукова, исп. Николай Жуков (г. Приволжск Ивановской обл.).

Деревенька моя деревянная, 2014 (“В это раннее утро студеное...”). Сл. Евгения Богданова, муз. Сергея Шубного, исп. Сергей Шубный.

Деревенька моя старая, 2016 (“Было время, ты была молодой...”). Сл. и муз. Ольги Дранцен-Дамбраускене, исп. «Народный фольклорный ансамбль “Сибирячка”» (г. Кяхта).

Деревенька моя у реки, 2016 (“Деревенька моя у реки / Доживает в обычаях древних...”). Сл. и муз. Виктора Иванова, исп. вокальный народный ансамбль “Сельские зори” (с. Малая Грибановка Вонезжской обл.).

Деревеньки, 2015 (“Деревенька старая, домик у реки...”). Сл. Владимира Усольцева-Слободского, муз. Владимира Опарина, исп. Владимир Опарин и ансамбль “Прикамская гармония”; Александр Ганичев; вокальный народный ансамбль “Сельские зори” (с. Малая Грибановка Вонезжской обл.).

Деревня, 2010-е (“Я бреду по заросшей околище...”). Сл. и муз. Николая Жукова, исп. Николай Жуков (г. Приволжск Ивановской обл.).

- Деревня, 2012** (“Тише едешь, дальше будешь, говорила мама мне...”). Сл. и муз. Владимира Караблина, исп. Валерий Семин и группа “Белый день”.
- Деревня, 2014** (“Помню отчий дом в деревне, где качала мать меня...”). Сл. и муз. Владимира Караблина, исп. Валентина Рязанова.
- Деревня, 2017** (“Я давно в деревне, где родился, не был...”). Сл. Федора Вакуленко, муз. Николая Жукова, исп. Николай Жуков (г. Приволжск Ивановской обл.).
- Деревня моя дорогая, 2010-е** (“Где б мне ни быть, но знаю, я всегда...”). Сл. Елены Астаховой, муз. Константина Дерра, исп. Ольга Иванова.
- Деревня моя, 2010-е** (“Деревня, деревня, деревня моя...”). Сл. и муз. неизвестного автора, исп. Игорь Русских; семейный ансамбль Карташовых “Радость” и Геннадий Аксенов.
- Деревня русская, 2011** (“Иду босая, простоволосая...”). Сл. Ольги Козловцевой, муз. Ольги Селиверстовой, исп. Евгений Валиков.
- Домик на Руси, 2014** (“Домик старинный, бревенчатый...”). Сл. Любови Болдаренко, муз. Романа Омеляненко, исп. Галина Погорельская.
- Домик у колодца, 2017** (“По линии судьбы пройдуся однажды...”). Сл. Надежды Дреберт, муз. Виктора Бекка, исп. Виктор Бекк (с 2000 г. живет в Германии).
- Домой, 2018** (“Снова солнце взошло...”). Сл. и муз. Александра Новгородцева, исп. Александр Новгородцев.
- Живет село родное, 2010-е** (“Метут снега, бушуют вьюги...”). Сл. и муз. Виктора Иванова, исп. вокальный народный ансамбль “Сельские зори” (с. Малая Грибановка Вонезской обл.).
- Моя деревня, 2000-е** (“Одиноко стоит, чуть пригнувшись, береза...”). Сл. и муз. Виктора Бекка, исп. Виктор Бекк (с 2000 г. живет в Германии).
- Моя деревня, 2007** (“Я прикрою глаза и увижу деревню...”). Сл. Валентины Яковенко, муз. Игоря Тычины, исп. ансамбль патриотической песни “Группа СССР” (г. Минск, Беларусь, альбом “О любви, о верности, о чести”, 2007).
- Мы из деревни родом, 2015** (“А мы и не скрываем, что из деревни родом...”). Сл. Валентины Савоничевой, муз. Михаила Ворсина, исп. ансамбль современной народной песни “Гуляночка” (Айкинский Дом культуры, Красноярский край).
- Отчий дом, 2015** (“Мне снится сон, я в отчем доме...”). Сл. Марии Беляевой, муз. Николая Жукова, исп. Николай Жуков (г. Приволжск Ивановской обл.).
- Песня о детстве, 1978** (“Унеси меня журавлями, ветер...”). Сл. и муз. Александра Аверкина, исп. Надежда Крыгина и Государственный академический русский народный ансамбль “Россия”; Лидия Орехова (Мединская) (г. Ростов-на-Дону).
- Прости меня, деревня, 2018** (“Как долго о тебе я тосковала...”). Сл. Валентины Буланцевой, муз. Николая Жукова (г. Приволжск Ивановской обл.), исп. Галина Погорельская.
- Родимый дом, 1980-е** (“Как хорошо, что есть родимый дом...”). Сл. Светланы Смолич, муз. Бориса Емельянова, исп. Алена Герасимова (1980-е); Ольга Зарубина (1994).
- Родительский дом, 2014** (“Где родное село, где родительский дом?”). Сл. Лидии Феоктистовой, муз. Надежды Коваленок, исп. Надежда Коваленок.
- Родная деревня, 1970-е** (“Край отчий, край древний, где травы, как ливни...”). Сл. Анатолия Поперечного, муз. Олега Иванова, исп. ВИА “Сябры”, солист Виталий Червонный (мини-диск “Песни Олега Иванова”, 1980).
- Родная деревня, 2010-е** (“Вернулся к тебе я, деревня моя...”). Сл. и муз. неизвестных авторов, исп. В. Сиваков.
- Родная деревня, 2013** (“Все мы родом из детства, мы из гнезд разлетелись”). Сл. Ольги Озеринной, муз. Сергея Трусова, исп. Сергей Щеглов.
- Родная деревня, 2016** (“Вот и деревня, родные края”). Сл. Марии Кайновой, муз. Александра Кайнова, исп. Александр Кайнов.
- Родное село, 1970-е** (“Где роса с горошину, трели соловья...”). Сл. Николая Шумакова, муз. Алексея Мажукова, исп. Юрий Олезаров (пластинка “Не разлюблю тебя”: песни на стихи Николая Шумакова, 1980); Владимир Кузнецов (2010).
- Русская деревня, 2002** (“В доме, где давно ты не был...”). Сл. Екатерины Шантгай, муз. Сергея Касторского, исп. Валентина Толкунова.
- С деревней мы неперспективные, 2017** (“Деревня наша много повидала...”). Сл. и муз. Александра Ганичева, исп. Александр Ганичев.
- Слеза скатилась, 2013** (“Притормози, водитель, ну постой же...”). Сл. Руслана Косача, муз. Александра Закшевского, исп. Александр Закшевский (альбом “К тебе иду”, 2013).

- Снится мне деревня, 1987** (“Не такой уж звонкий мне достался голос...”). Сл. Леонида Дербенева, муз. Бориса Емельянова, исп. Сергей Беликов, солист ВИА “Араксы” и “Самоцветы”.
- Уголок России, 1972** (“Простор небесный сизокрыл...”). Сл. Екатерины Шевелевой, муз. Владимира Шаинского, исп. ВИА “Песняры” (1972); ВИА “Самоцветы” (1977); Людмила Зыкина (1990-е); дуэт Валентина Толкунова и Витас (2000-е); Сергей Беликов (2000); Надежда Кадышева и ансамбль “Золотое кольцо” (2010-е) и др.
- Эх, деревня, 2010-е** (“Над рекою стелется туман...”). Сл. и муз. Лены Василек, исп. Лена Василек и группа “Белый день” (альбом “Босиком по России”, 2015).
- Я — деревенская, 1994** (“Я помню, прошлым летом ты мимо проходил...”). Сл. Петра Черняева, муз. Виктора Темнова, исп. Валентина Толкунова (впервые песня прозвучала на концерте “Песня 1994”, вошла в альбомы “Великие исполнители России. Валентина Толкунова” [1996], “Я — деревенская” [1997]).
- Я ушел, я уехал, 2000-е** (“Я ушел, я уехал, от родных милых мест...”). Сл. Анатолия Поперечного, муз. Александра Пляченко, исп. Михаил Евдокимов (мемориальный альбом “Надо жить”, 2006); Сергей Куликов (2010-е).

Источники и материалы

- СРЯ 1985 — Словарь русского языка: В 4 т. (Малый академический словарь). Т. 1, А—Й / Ред. А.П. Евгеньева. М.: Русский язык, 1985.

Научная литература

- Абрамов Р. “Советский чердак” российской блогосферы: анализ ностальгических виртуальных сообществ // INTER. 2011. № 6. С. 88–102.
- Алексеевский М. Музыка нашего города. Версия 2.0 // Антропологический форум online. № 15. С. 288–329.
- Зерубавель Я. Динамика коллективной памяти // Империя и нация в зеркале исторической памяти / Ред. А. Семенов, И. Герасимов, М. Могильнер. М.: Новое издательство, 2011. С. 10–29.
- Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Лурье М.Л. Образ города в советской лирической песне // Образы России в научном, художественном и политическом дискурсах / Отв. ред. И.О. Ермаченко. Петрозаводск: Петрозаводский гос. ун-т, 2001. С. 214–225.
- Лурье М.Л. URBS ET TERRA: Поэтика локального патриотизма в песнях о городе // Литературные явления и культурные контексты / Ред.-сост. М.Л. Лурье. СПб.: Санкт-Петербургский гос. ун-т культуры и искусств, 2005. С. 42–50.
- Bartmanski D. Successful Icons of Failed Time: Rethinking Post-Communist Nostalgia // Acta Sociologica. 2011. Vol. 54. No. 3. P. 213–231.
- Chase M., Shaw C. The Dimensions of Nostalgia // The Imagined Past: History and Nostalgia / Ed. M. Chase, C. Shaw. Manchester: Manchester University Press, 1989. P. 1–17.
- Chrostowska S.D. Consumed by Nostalgia? // SubStance. 2010. Vol. 39. No. 2. P. 52–70.
- Lewis P. Peasant Nostalgia in Contemporary Russian Literature // Soviet Studies. 1976. Vol. XXVII. No. 4. P. 548–569.
- Parthé K. Village Prose: Chauvinism, Nationalism or Nostalgia? // New Directions in Soviet Literature / Ed. S.D. Graham. L.: Palgrave Macmillan, 1992. P. 106–121.

Research Article

Lurie, M.L. Paradise Lost: Nostalgia and Commemoration in the Songs about the Native Village [Poteriannyi rai: nostalg'iia i kommemoratsiia v pesniakh o rodnoi derevne]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 31–51. <https://doi.org/10.31857/S086954150013120-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Mikhail Lurie | <https://orcid.org/0000-0001-5874-0835> | mlurie@inbox.ru | European University at St. Petersburg (6/1A Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

songs about the village, lyrics, village, homeland, nostalgia, commemoration, new rurality

Abstract

The article examines the songs of the 1970s–2010s about the native village. The lyrics of these songs include characteristic images and motives, which justifies seeing them as belonging to a certain popular and literary tradition. In line with this tradition, the story is being told from the viewpoint of a city dweller whose childhood and youth took place in the village. He is an emigrant whose relationship with the “country of origin” is unequivocally grounded in double dependence: emotional (love and nostalgia) and moral (duty and guilt). Thus, the songs under discussion construct a biographical narrative which presents the village as a paradise lost. In the songs of the 2010s, this narrative is complemented by a national history dimension: abandoned by its natives, the entire Russian village is doomed to disappear. In the context of the current trend of “new rurality”, the tradition of songs about the native village has undergone an unprecedented development. However, it stands alone in the framework of the village revitalization discourse: songs that steer imagining the village towards the (lost) past may be conceptualized in terms of nostalgic commemoration.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [grant no. 19-09-00381]

References

- Abramov, R. 2011. “Sovetskii cherdak” rossiiskoi blogosfery: analiz nostalgicheskikh virtual’nykh soobshchestv [“Sovetskii cherdak” of the Russian Blogosphere: An Analysis of Nostalgic Virtual Communities]. *INTER* 6: 88–102.
- Alekseevskii, M. 2011. Muzyka nashego goroda. Versiia 2.0 [Music of Our City. 2.0 Version]. *Antropologicheskii forum online* 15: 288–329.
- Bartmanskii, D. 2011. Successful Icons of Failed Time: Rethinking Post-Communist Nostalgia. *Acta Sociologica* 54 (3): 213–231.
- Chase, M., and C. Shaw. 1989. The Dimensions of Nostalgia. In *The Imagined Past: History and Nostalgia*, edited by M. Chase, C. Shaw, 1–17. Manchester: Manchester University Press.
- Chrostowska, S.D. 2010. Consumed by Nostalgia? *SubStance* 39 (2): 52–70.
- Lewis, P. 1976. Peasant Nostalgia in Contemporary Russian Literature. *Soviet Studies* XXVII (4): 548–569.
- Lowenthal, D. 2004. *Proshloe – chuzhaia strana* [The Past Is a Foreign Country]. St. Petersburg: Vladimir Dal.
- Lurie, M.L. 2001. Obraz goroda v sovetskoi liricheskoi pesne [The Image of the City in the Soviet Lyric Song]. In *Obrazy Rossii v nauchnom, khudozhestvennom i politicheskom diskursakh* [Images of Russia in Scientific, Artistic and Political Discourses], edited by I.O. Ermachenko, 214–225. Petrozavodsk: Petrozavodskii gosudarstvennyi universitet.
- Lurie, M.L. 2005. URBS ET TERRA: Poetika lokal’nogo patriotizma v pesniakh o gorode [Poetics of Local Patriotism in Songs About the City]. In *Literaturnye yavleniia i kul’turnye konteksty* [Literary Phenomena and Cultural Contexts], edited by M.L. Lurie, 42–50. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet kul’tury i iskusstv.
- Parthé, K. 1992. Village Prose: Chauvinism, Nationalism or Nostalgia? In *New Directions in Soviet Literature*, edited by S.D. Graham, 106–121. London: Palgrave Macmillan.
- Zerubavel, Ya. 2011. Dinamika kollektivnoi pamiati [The Dynamics of Collective Memory]. In *Imperiia i natsiia v zerkale istoricheskoi pamiati* [Empire and Nation in The Mirror of Historical Memory], edited by A. Semenov, I. Gerasimov, M. Mogilner, 10–29. Moscow: Novoe izdatel’stvo.

МОДЕЛИ СЕЛЬСКОЙ ЖИЗНИ В РОССИЙСКИХ ЭКОПОСЕЛЕНИЯХ

Ключевые слова: экопоселения, село, родовые поместья, природа, антастасийцы, “Звонящие кедры России”

Экопоселения стали появляться в России в 1990-х годах. Так называются поселки, жители которых, в основном приехавшие из больших городов, объединены идеологией инвайроментализма, здорового образа жизни, органического земледелия и нередко духовными поисками. В России самым популярным вариантом таких сообществ стали поселения родовых поместий, описанные в серии книг В.Н. Мегре “Звонящие кедры России”. Отличаются друг от друга не только сами поселения, но нередко даже их части, поскольку здесь сходятся разнообразные интересы и цели участников. Для одних экопоселение — место любования природой и дачного отдыха, для других — территория фермерства, для третьих — площадка для духовного роста и творческой реализации, а для четвертых — “место рода”. Статья основана на полевых материалах автора, в ней на примере одного экопоселения рассматриваются разные модели сельскости.

Переезд из города в село значительно реже, чем из села в город, оказывается объектом изучения. Разумеется, это несопоставимые по размаху процессы: в настоящее время деревни в нечерноземных районах России сильно опустели и продолжают сокращаться и исчезать. Однако в 2000-е, а еще больше в 2010-е годы возникла и обратная, довольно заметная миграция — переезд горожан в сельскую местность (Звягинцев, Неуважаева 2015). Конечно, это чаще всего не окончательное оседание “на земле”: приезжие регулярно ездят в город, сохраняют там жилье, социальные сети, регистрацию, часто даже место работы. Реальный переезд горожан в сельскую местность, хоть и является “статистической редкостью”, но вовсе не возник вдруг, прецеденты прослеживаются на протяжении многих десятилетий, меняется лишь форма такого перемещения (Виноградская 2019: 142). Многообразные варианты социальной мобильности (в направлении из города), процессы дезурбанизации и трансформации сельской повседневности рассматриваются в трудах социологов и географов (Ильин, Покровский 2016; Нефедова и др. 2016; Ермишина, Клименко 2016 и др.). Противопоставление города и деревни — привычная линза, через которую принято смотреть на изменение последней. Эта оппозиция нередко поддерживается как исследователями, так и представителями обеих сторон. Бывшие горожане транслируют несовпадение “ментальностей” и разную скорость жизни, а деревенские жители оценивают переезд как эксцентричный и подозрительный поступок.

Юлия Олеговна Андреева | <https://orcid.org/0000-0002-5704-4034> | julia.o.andreeva@gmail.com | к. и. н., младший научный сотрудник отдела этнографии Кавказа | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-09-00381]

Как указывают редакторы сборника “Вдали от городов”, село уже давно не автономно, не изолировано от глобальных процессов, а полноценно включено в общие социальные трансформации (Богданова, Бредникова 2013: 7). Оно не только тесно взаимодействует с городом, но и нередко не может быть ему полностью противопоставлено, потому что существует по городским законам. В данной статье я хотела бы остановиться не на индивидуальных инициативах “новых сельчан”, а на коллективном проекте экопоселений и, в частности, на наиболее распространенном его варианте в России — поселении родовых поместий. В центре моего внимания то, как представляют себе сельскую жизнь приезжие горожане, какой образ жизни связывают с селом и как они его воспроизводят.

Основой этой статьи стали полевые материалы, собранные в ходе моей поездки в одно из поселений Псковской области в 2019 г. Кроме того, я привлекла свои наблюдения предыдущих лет (2009–2018), сделанные в 10 поселениях родовых поместий в Республике Карелия, Белгородской, Владимирской, Ленинградской, Калужской и Псковской областях.

Поселения, в которых мне удалось побывать, не похожи одно на другое. Разным был и контекст их посещения. Иногда я брала интервью и наблюдала за жизнью поселенцев: где-то это был “день открытых дверей” для условно своих, где-то мой визит оценивался как приезд эксперта. Иногда это был фестиваль, куда съезжалось множество разных людей, а иногда я ездила в составе небольшой группы информантов, находящихся в поиске своей земли. То есть в одних местах меня воспринимали однозначно как чужака, в других как свою, а порой мой статус был амбивалентным.

Нужно отметить, что в псковской глубинке количество сельских жителей значительно уменьшилось за последнее столетие. На 1 января 2018 г. численность сельского населения региона составила менее 200 тыс. человек (Аничкова 2018). При этом Псковская область оказывается привлекательной для приезжих из города: по данным 2017 г. в сельскую местность переехало 10 тыс. человек (примерно столько же уехало) (Там же).

Экопоселения; глобальная сеть экопоселений

Научная литература, посвященная экопоселениям, в первую очередь активистская. Исследователи желают не просто изучать, но и менять окружающий мир (Lockyer, Veteto 2013: 2). Многие из таких работ проникнуты искренним желанием уменьшить свой экологический след, достичь устойчивого развития, построить здоровый и сознательный социум, основанный на равенстве. Другими словами, эти авторы рассматривают экопоселения как часть “экотопии” (Ibid.: 3–4). Ряд российских работ тоже строится на разделении экопоселений по степени устойчивости сообщества (Кулясова 2004: 93; Пчелкина 2004). Доминирование такого подхода неудивительно, учитывая амбициозность строителей экопоселений и мировые экологические проблемы.

Первые экопоселения стали появляться во многих странах мира в 1950–1970-е годы (задолго до возникновения самого термина) на гребне протестных движений как часть “зеленой волны” контрурбанизации. В 1980-е годы на Западе экопоселения ассоциировались с антиатомным движением. Экопоселенческий подъем стал реакцией на мейнстрим, его участники руководствовались стремлением к альтернативному, коммунальному образу жизни и “социальной устойчивости” (Magnusson 2018: 123). В то время это были чаще всего коммунитарные проекты с преобладанием коммунистической и анархической идеологий. Собственно экопоселения, т.е. деревни, основанные в экологически чистых местах, ориентированные на бережное отношение к природным ресурсам, возникли в 1970-х годах (Гоманова 2018:

45). Пермакультура¹, биорегионализм², органическое земледелие, альтернативная энергетика и методы экологического строительства — общие черты таких сообществ (Lockyer, Veteto 2013: 15). Отметим, что российские эkoopоселения появились в совершенно других социальных условиях, и зачастую их инициаторы имели иную мотивацию.

Согласно декларируемым проектам, жители большинства эkoopоселений обычно придерживаются ограничений в энергопотреблении, питании (как правило, они вегетарианцы), использовании химикатов и пестицидов. Один из первых принципов — гармоничное сосуществование с окружающей природой и снижение неблагоприятного воздействия на нее. Вместе с этим эkoopоселение — это еще и содружество единомышленников, объединенных общей идеей строительства будущего мира, основанного на идеологии “устойчивого развития”. В шведских и американских эkoopоселениях (впрочем, как и в российских) социальные вопросы важны не менее, чем экологические (Magnusson 2018: 128). Политолог К. Лифтин, посетившая 14 эkoopоселений на пяти континентах, замечает, что эта идея равно воплощается как в развитых, так и в развивающихся странах. Разумеется, в каждой из стран есть свои особенности, связанные с уровнем жизни и доступностью ресурсов. Исследовательница подчеркивает, что “эти сообщества — не изолированные анклав, они активно вовлечены в публичное образование и взаимное обучение” (Lifitin 2012: 130).

Процесс оформления разнородных эkoopоектов в сетевое сообщество стал происходить в Европе в 1990-х годах. В частности, в 1995 г. для координации деятельности, обмена информацией и опытом была создана международная организация “Глобальная сеть эkoopоселений” (*Global Ecovillages Network, GEN*). GEN проводит ежегодные конференции в действующих эkoopоселениях, семинары по обмену опытом, устраивает другие мероприятия; в нее входят большие сети “устойчивых деревень”, итальянская община “Федерация Даманхур” с 600 жителями и 50 тыс. туристами в год (Zoccatelli 2016: 147), экогорода (напр., “Ауровиль” в Индии), сельские поселения, пермакультурные места, образовательные центры (такие как “Финдхорн” в Шотландии, “Институт Эсален” в США). Таким образом, представление об эkoopоселении как каком-то специфическом явлении в разных странах мира сложилось только в 1990-е годы, когда была создана объединяющая их организация.

Несмотря на значительные отличия в мировоззрении, практиках и истории эkoopоселений России и Запада, можно сказать, что изучаемые родовые поместья вполне вписываются в международную канву. И там и там важны не только экологические вопросы, но и построение нового “здорового” социума, коллективные проекты, а также поддержание “социально ориентированной духовности”. Если посмотреть на программы строительства зарубежных эkoopоселений (см., напр.: Christian 2003), то можно увидеть те же задачи и этапы, о которых говорят инициаторы подобных российских проектов³.

Поселения родовых поместий

Экологические поселения появились в России в конце 1980-х — начале 1990-х годов⁴. Однако массовый характер движение приобрело после выхода серии книг В.Н. Мегре “Звенящие кедры России”⁵, где были описаны поселения родовых поместий. Данные социологов свидетельствуют о многообразной мотивации переезда “на землю”. В частности, в ходе исследования был сделан вывод, что в этом случае вопросы экологической тематики совсем не являются приоритетными, главные причины связаны с духовными поисками. Убеждения поселенцев “часто ограничиваются философией New Age и эзотерикой, которые как раз и рассчитаны на

думающих, ищущих, равнодушных, но все же доверчивых людей, не обладающих глубокими знаниями в духовной области и готовых обратиться к практически любой яркой идее в красивой оболочке” (*Задорин и др.* 2014: 70). Я бы не хотела представлять анастасийские поселения как сообщества маргиналов, готовых поверить в любую самую невероятную фантазию. Взгляды жителей поместий — это вовсе не хаотический микс из разных мировоззренческих и религиозных систем, а если и не закономерный, то вполне объяснимый комплекс идей. Исследователи религии не раз указывали на то, что нью-эйдж, хотя и кажется на первый взгляд смесью, включает в себя вполне устойчивый набор убеждений (*Тюхтяев* 2019: 48–49).

В движении экопоселений в России выделяют разные этапы. В одной из классификаций обозначены три волны, каждая из которых характеризуется собственным идейным течением. Первые экопоселенцы конца 1980-х — начала 1990-х годов — это наиболее разношерстная публика, увлеченная эзотерической литературой. Вторая волна (2000-е годы) — читатели книг “Звениящие кедры России”, а третья (2010-е годы) — люди, недовольные “новой демократией”, сторонники некоторых общественных движений или православные верующие (*Задорин и др.* 2014: 68). Такое деление в какой-то мере отражает пеструю картину процесса деурбанизации, но, разумеется, в этой типологии существует намного больше подвидов, в т.ч. и разные этапы и мотивы переезда.

Поселения родовых поместий — одна из главных идей, изложенных в серии книг В.Н. Мегре “Звениящие кедры России”, издававшихся во второй половине 1990-х годов. Благодаря этим текстам, к содержанию которых многие читатели относятся как к источнику знаний, сформировалось сетевое сообщество. В центре повествования — молодая женщина Анастасия, живущая в сибирском лесу и обладающая уникальными способностями. В частности, она может общаться с “высшим разумом”, владеет “знаниями первоисточков”, понимает все существующие языки, способна перемещаться в пространстве и времени.

Одно из предложений Анастасии по изменению несовершенного мира — создание “родовых поместий”. Буквально под “родовым поместьем” понимается участок земли, принадлежащий одной семье и имеющий площадь не менее одного гектара. Несколько близлежащих поместий образуют родовое поселение. Прототип находят не в XV–XVII вв., а в воображаемом прошлом — в далеком “ведическом периоде”. В движении нет единого организационного центра и строгой регламентации практик, поэтому взгляды анастасийцев на родовое поместье и родовое поселение достаточно сильно разнятся. Анастасийцы настроены на постоянное проживание в поселении, даже если это не всегда получается на практике, и в этом их специфика. В воображении участников движения родовое поместье располагается в конкретном месте и обязательно передается по наследству.

Все родовые поселения так или иначе выражают озабоченность текущим состоянием окружающей среды. Экологические тенденции, по сути, проявляются в двух аспектах: в склонности к “примитивизму”, т.е. максимальному отказу от всех благ цивилизации, и в использовании высокотехнологичного оборудования, наносящего минимальный вред природе. Говоря об экопоселениях в России, важно учитывать, что под экологией в данном случае, в отличие от европейских вариантов, понимаются прежде всего не энергосберегающие технологии или решение вопросов глобального потепления и переработки мусора, а такие блага, как свежий воздух, чистая вода, натуральные продукты питания и материалы, “родовая земля”. Исследователь украинского неоязычества М. Лесив полагает, что это отличие отражает отношение всего восточноевропейского общества к проблемам окружающей среды. Если западные язычники утверждают, что природа обладает собственными правами, то украинцы видят ее тесно связанной с “понятиями

этноса, нации, крови и священной традиции” (Lesiv 2013: 116–118). Такое видение связано не только с тем, что экопоселенческое движение возникло в России и странах Восточной Европы значительно позднее, но и, как обращает внимание А. Болотова, с экономическими факторами. В частности, жители российских поселений не могут использовать в повседневной жизни дорогие технологии для получения электроэнергии, очистки бытовых стоков, переработки и утилизации мусора, их главные “экологические стратегии” — простота, экономичность, самоограничение и отказ от использования “вредных” (для природы или для человека) товаров (Болотова 2002: 50, 51).

Поселения родовых поместий могут создаваться как на базе уже существующих деревень и, таким образом, встраиваться в действующее сельское сообщество, так и в пустом поле. Встречаются и переходные формы, когда поселение создается в вымершей деревне или на смешанной территории, т.е. в одном поселении (и даже поместье) могут быть земли разных категорий, например сельскохозяйственного назначения и населенных пунктов. Под родовые поместья часто выкупают землю у владельцев паев, поскольку она дешевая и облагается низкими налогами (Позаненко 2016: 184). Земельный пай — это участок сельскохозяйственного назначения⁶, выделенный в собственность отдельным гражданам в общем земельном массиве. Практически все площади, которые раньше принадлежали колхозам и совхозам, в результате земельной и аграрной реформ 1991–1996 гг. были распределены между работниками этих хозяйств. Категория “земли сельскохозяйственного назначения” не позволяет возводить на участках капитальные строения, поэтому жилые дома здесь оказываются незаконными, а большинство поселений находится на полулегальном положении (Там же). Все эти законодательные нестыковки приводят к проблемам с юридическим оформлением участков и к инспекциям соответствующих органов. Многие поселения, в которых я побывала, сталкивались, хоть и в разной степени, с проверками, штрафами за нецелевое использование земли и судебными процессами.

Существующие поселения функционируют в нескольких режимах: заявлены лишь номинально, в реальности же отдельные участки находятся далеко друг от друга, а их владельцы не объединены общими делами; образуют некоммерческие партнерства и пытаются разными способами контролировать своих жителей. Отличаются друг от друга не только сами поселения, но нередко и их части, поскольку здесь сходятся разнообразные интересы и цели участников. Даже если в какой-то момент была объединяющая всех идея, то постепенно она теряется или значительно трансформируется. Обращаясь, в частности, к моему последнему полевому опыту, могу заметить, что на данный момент у поселенцев нет никакого общего представления о сельской или загородной жизни. А, казалось бы, очевидное идеологическое ядро — учение Анастасии из книг В.Н. Мегре — со временем утратило свое консолидирующее значение.

Поселения создаются горожанами, часто не имеющими никакого опыта проживания в селе, поэтому они конструируют свое “село” на основании книжных образов, чужих рассказов и городского бэкграунда. При этом из-за значительной удаленности поместий друг от друга, долгой стройки, отсутствия заборов, необработанности участков и прочих причин поселение, как правило, имеет заброшенный вид. Его сложно снять на камеру как какой-то цельный объект, не так легко найти его границы и вообще распознать в разбросанных домиках, пусть и незарегистрированный, населенный пункт.

Информацию о создающихся поселениях сейчас удобно искать в интернете, там можно узнать как о частично реализованных проектах, так и о находящихся на стадии оформления. На официальном сайте Фонда “Анастасия” (“Anastasia.ru”) есть сведения о 389 российских⁷ и 134 зарубежных поселениях (Белоруссия,

Казахстан, Украина, Латвия, Польша, Германия и др.)⁸. На сайте “Поселения.ру” зарегистрировано свыше 500 поселений, в которых проживает почти 14 тыс. жителей⁹. Большинство из них расположено на территории России (наиболее популярны Владимирская, Нижегородская, Тульская, Ярославская, Свердловская области и Краснодарский край), далее следуют Украина, Белоруссия и Казахстан. Жители Санкт-Петербурга чаще всего обустраивают свои поместья в Ленинградской и Псковской областях. Приводимые сведения не отражают полноценно реальность: одни поселения/поместья по разным причинам не учтены (напр., часть населенных пунктов не пользуется интернетом, не регистрирует себя ни на каких сайтах или формируется из нескольких знакомых семей), а другие, наоборот, уже перестали существовать, но еще числятся в списках. Заявленные поселения неравноценны по количеству и “качеству” жителей: в перечне могут оказаться и чистое поле, только планирующееся к заселению, и деревня, где уже зимует порядка 70 семей.

Город vs село

Как указывает А. Позаненко, для большинства анастасийцев важно, чтобы город был досягаем. Это связано с зависимостью как от доходов, так и от системы образования и досуга (Позаненко 2020: 149). А.В. Филькина в своем исследовании 2012 г. также отмечает связь жителей сибирского поселения с городом: почти все продолжают там работать, а два крупных бизнес-проекта направлены на горожан (продажа иван-чая и сельхозпродуктов из поместий) (Филькина 2012: 109). Однако такие дихотомии, как “город—экопоселение”, “деревня—экопоселение” и “Россия—Запад”, крайне важны для жителей экопоселений (Болотова 2002: 46). В рассказах о себе и о переезде обязательно упоминаются если и не все три, то, по крайней мере, две оппозиции. Город демонизируется, ему приписывается нечистота — физическая (экологическая загрязненность), духовная (потеря традиционных ценностей) и ментальная (погружение в мир избыточных технологий). Противопоставляя свое место проживания городу, “помещики” определяют его как “Пространство Любви”, “место рода”, “кусочек родины”. Вместо городской суматохи, толпы, зависимости от разных социальных институций приобретает “гарантированный кров и основные продукты питания”, наслаждение красотами природы, возможность быть ближе к семье и, главное, простая и независимая жизнь на собственной земле (Brown 2011: 5; Jacob 1997: 22). Так, например, представляет свою городскую жизнь одна из жительниц экопоселения: “Жизни, можно сказать-то, и не было. Была одна работа. Жизнь вот уже здесь началась. Вот здесь я живу. Занимаюсь тем, что мне интересно. Занимаюсь тем, что мне нравится. Если мне не нравится, я перестаю это делать” (ПМА 2019: жен., 51 год).

Мотивы переезда “на землю” почти всегда не только связаны с экономическими причинами, но и затрагивают идейную сторону жизни. Этим поселенцы отличаются от фермеров и индивидуальных активистов, приезжающих поднимать село или раскручивать инфраструктуру. Не случайно экопоселения еще называют “идейными сообществами” (*intentional communities*). Так определяет цель переезда один из поселенцев: “Ну, скорее всего, у всех одно — создать такое место, в которое было бы всегда... приятно и мыслями, и телом возвращаться. Вот и все. Куда бы... как это? Малая родина, да? Или как это называется?” (ПМА 2019: муж., 43 года). Есть и те, кто успел переехать из города в деревню, вернуться обратно, а потом, сравнив оба “мира”, пусть не сразу, но выбрать экопоселение. Для моего информанта в сельской жизни открываются новые перспективы и для него самого, и для его дела:

Ну и, да, мне здесь нравится. Как-то в бетонных коробках не очень весело, честно говоря. Даже вот я все время рвался, будучи молодым — но я и сейчас не очень-то старый, — вот будучи совсем, ну, школьником, все время рвался в Питер жить. Ждал не дождался, когда я уеду. И, в общем, год прожив, понял, что, как бы вот, местные все отсюда валят, говорят, что там есть... как это называется-то... возможности, что ли. Хотя, по-моему, как раз таки там их меньше всего. Возможности там, где пусто. А не где все заполнено (ПМА 2019: муж., 21 год).

Модели сельской жизни

Кто же эти экопоселенцы и как они представляют себе “сельскую жизнь”? Начнем с того, что почти все приезжие — жители городов, обычно крупных мегаполисов, как правило, не имеющие связей с той местностью, куда переехали. У большинства есть высшее образование и городские профессии; преобладают семейные пары среднего возраста, однако есть поселения, где значительную часть жителей составляют пенсионеры. Основной доход многие переселенцы получают за счет сдачи городского жилья. После переезда некоторые работают вахтовым методом, иногда оставляя часть семьи в поместье, некоторые трудятся дистанционно или сохраняют бизнес в городе. Пользуются популярностью рабочие навыки: кто-то занимается строительством домов (в поселении и вне его), столярным, кузнечным и печным делом. Когда есть такая возможность, поселенцы встраиваются в существующие профессиональные ниши и работают школьными учителями, операторами котельных, администраторами гостиниц, тренерами по карате и даже руководителями сельских социальных учреждений.

Ограниченность способов заработка вне города приводит к тому, что переехавшие в поместье люди стараются изобретать всевозможные источники дохода, используя для этого подручные средства. Поэтому гостей (особенно интересующихся подобным образом жизни) приглашают на специальные платные семинары или привлекают в качестве волонтеров к строительству, обработке земли и т.п. Многие жители поселений ведут блоги от лица своей семьи или всего поселения, проводят онлайн-марафоны, посвященные саморазвитию, уходу за собой или женским практикам, делятся новостями и достижениями; они сбывают через интернет продукцию собственного изготовления (иван-чай, травы, грибы, ягоды, варенье из шишек и прочие заготовки), предлагают экспертные знания в области ландшафтного проектирования, пчеловодства, земледелия, строительства, семейных отношений, организации школьного образования в поселении. Почти в каждом поселении сдают “гостевые домики”, зазывая желающих насладиться свежим воздухом и чистой водой и предлагая ряд бонусов. Например, один из “помещиков” в Карелии разработал, опираясь на книгу В.Н. Мегре “Кто же мы?”, практику “освобождения мысли за девять дней” и сдает под это свой домик. В такой оболочке даже не особенно комфортное жилье приобретает большую привлекательность и даже загадочность.

Очевидно, что экопоселенцы — очень неоднородная группа людей из разных социальных слоев, с непохожими судьбами, приведшими их в сельскую местность. Для кого-то все это в первую очередь сельскохозяйственные практики, а село — фермерский проект, для кого-то — загородное жилье на свежем воздухе с дешевой землей и соседями-горожанами. Одни подчеркивают, что переезд и жизнь в экопоселении — это прежде всего эксперимент, где они свободны от многих ограничений и могут постоянно изобретать что-то новое, а другие видят в этом возвращение к традициям предков, поскольку, с их точки зрения, именно в деревне можно найти тот аутентичный опыт, который остается недоступным в городе.

Разное видение села ведет к разным способам проживания сельскости. Поселение в Псковской области, не имеющее устава, правил приема и некоммерческого партнерства, а поэтому собравшее людей, мало связанных друг с другом, как раз и демонстрирует разнородные ожидания разных групп переселенцев. Экопоселение возникло в середине 2000-х годов, сегодня в нем проживает более-мнее постоянно примерно 150 человек, почти все они переехали из Санкт-Петербурга; на данный момент нельзя говорить ни о каком идеологическом единстве людей: здесь и почитатели книг В.Н. Мегре, и православные христиане, но прежде всего это приверженцы разных идей нью-эйдж.

Экопоселение как аграрный проект

Традиционно восприятие села связано с сельским хозяйством, тяжелой работой по обработке земли и разведению домашнего скота. Большинство экопоселенцев — вегетарианцы, поэтому они заранее отказываются от части аграрных задач. Иногда они держат домашнюю птицу, коров и коз. Почти все семьи что-то сажают на своих участках — кто-то питается своими продуктами большую часть года, а кто-то выращивает только зелень. Многие экспериментируют с земледелием: пытаются создавать пермакультурные гряды и водоемы, культивировать необычные растения вроде амаранта, применять нетрадиционные орудия труда или способы посадки. В средней полосе (в отличие от южных плодородных регионов) редко какое поселение может быть поставщиком большого объема экологической продукции. Если и производятся излишки, они сбываются небольшими партиями через знакомых.

Незначительная по численности часть поселенцев занимается фермерством. Но даже в таком случае это почти всегда только молочное хозяйство, поскольку продажа мяса и убой скота для них неприемлемы. Например, в Псковской области из более чем 100 поместий только одно производит продукцию для внешних потребителей, но и оно распродает свои изделия (бездрожжевой хлеб, молочные продукты, яйца, иван-чай) преимущественно в интернете и среди соседей; товар хозяйство отправляет раз в две недели в Санкт-Петербург, а запись ведется через соцсети. А.В. Филькина подчеркивает, что изучаемые ею поселения анастасийцев и виссарионовцев лишь условно можно назвать сельскохозяйственными общинами, главным образом потому, что такая деятельность не является для них первоочередной (Филькина 2012: 62). То, что среди переселенцев мало кто занимается сельским хозяйством всерьез, подтверждают и данные других исследователей (Аничкова 2018; Позаненко 2020).

Как указывают социальные географы, если ранее негородской образ жизни воспринимался преимущественно через сельскохозяйственные практики, то теперь агропроизводство совмещается с другими экологическими и рекреационными факторами (Нефедова и др. 2015: 64). Так и для экопоселенцев ведение сельского хозяйства — обязательный элемент, но на практике едва ли многие из них получают значимые результаты, в т.ч. и потому, что у большинства нет почти никакого опыта и знаний в аграрной сфере.

Природа и земля

Наверное, первое, что упоминают переехавшие “на землю”, говоря о своем выборе места жительства, это природа. Социолог О. Бредникова заключает, что в общественном сознании под “сельскостью” понимается в первую очередь “природность”. Эта “природная деревня” не “испорчена” цивилизацией, и при этом она безопасна и дружелюбна. “Деревня-природа обрамлена рамкой и возведена в статус пейзажа, столь милого взгляду горожанина. И такая перспектива диктует

определенные правила взаимодействия — пейзаж предполагает прежде всего созерцание” (*Бредникова* 2013: 56–57). Именно поэтому и значительная часть деятельности этих людей не связана с сельским хозяйством. Природой любят, ее почитают и благодарят. При этом с ней регулярно контактируют в повседневности. Исследователь православного паломничества Ж. Кормина отмечает, что

проект экологического патриотизма предполагает деятельное, телесное участие тех, кому он адресован. Человек не просто учится распознавать в природном ландшафте свой родной пейзаж и переживать эмоцию сопричастности своей нации/народу/культуре; он также пьет эту воду или умывается ею, обустраивает колодец или родник, причем не из прагматических соображений — не для того чтобы пить, мыть или стирать, а чтобы радоваться и гордиться (*Кормина* 2019: 174–175).

Таким образом, с одной стороны, пейзаж — основа визуального и вербального любования, с другой — он предполагает проживание и осмысление.

С точки зрения анастасийцев, при общении с природой человек приобретает новые знания, а окружающее пространство начинает ему помогать. К земле относятся как к источнику вдохновения и сил, она дает почву для размышлений и открытий, снимает агрессию и страхи. Такой подход к природе

строится на понятии о ней как об источнике чистоты и моральной силы. Здесь природе толкуют как объект любования, прекрасный и возвышенный; как пространство для отдохновения и вольных скитаний; как возможность возврата из современного общества отчуждения в органическое малое сообщество; и как целостную экосистему, которую надо сохранить во всем ее разнообразии и взаимозависимости (*Макно-тен, Урри* 1999: 277).

Экопоселенцы полагают, что “обращение” к земле может произойти не с каждым, к нему нужно быть готовым: “И родовые поместья — это просто форма на самом деле. Это просто тоже форма. Естественная, живая, природная. Но до нее тоже нужно дозреть” (ПМА 2019: жен., около 40 лет).

Для одних анастасийцев экопоселение — это место дачного отдыха: они продолжают привычную жизнь в городе и приезжают на свой гектар по выходным и праздникам отдохнуть и немного поработать на участке для удовольствия. Другие восхищаются красотами каждый день, утверждая, что именно в поместье смогли наконец найти себя. При этом переезд “на землю” — это не автоматическое обретение себя “природного”, а только получение некоторых знаний на сложном пути: “Это еще нужно возвращаться к себе природному, к себе натуральному [смеется]. <...> Ну, то есть, просто переехать на природу — сама по себе природа не сделает ничего, если человек... если человек не будет помогать. Самоу себя возвращаться к себе живому” (ПМА 2019: жен., около 40 лет).

Экологический туризм — один из проектов поселенцев, обращающийся к природному началу. Обычно хозяева сдают небольшой дом или предлагают место под палатку для желающих получить свежий воздух и сельские радости. Как правило, никаких особенных бытовых удобств в таком туризме нет. Он связан не с осмотром достопримечательностей, а со встречей со “своими”, цель путешествия — набраться опыта, получить знания о переезде, строительстве, альтернативном образе жизни, а не наслаждаться удобствами и комфортом. В качестве завлекающих моментов предлагаются природные ландшафты, баня, “душевность” и хорошая компания.

Экопоселение как площадка для развития

Кроме сельского хозяйства и природы многие видят в родовом поместье площадку для духовного роста и творческой реализации. Жизнь на лоне природы

воспринимается ими как ежедневный эксперимент, здесь отсутствуют заданные кем-то шаблоны и навязанные ожидания. Село — место свободного труда, где существует естественная зависимость от природных биоритмов, а не от искусственного городского фона.

Информанты нередко упоминают, что в сельской местности приходится полагаться только на себя, нет возможности опираться на множественные иерархии, авторитеты и институты: “Все равно, в общем, здесь такое — если хочешь, чтобы было сделано хорошо, делай сам” (ПМА 2019: жен., 51 год). Нужно быть универсальным специалистом, т.е. владеть знаниями в области сельского хозяйства, строительства, ремонта и мн. др., быть готовым искать новые способы деятельности и пути развития:

Я вот сам жил в Питере, и меня все устраивало. Все мне нравилось. А как пожил здесь подольше, большие города меня перестали устраивать. Чисто... Я не знаю, как это объяснить. Ну вот выходите вы из квартиры, и ваше пространство заканчивается. Дальше грубый мир. А здесь выходите — и все еще оно ваше. И еще метров 200 пройдете — оно все еще ваше. <...> Вопрос в том, к чему вы привыкли. Если человек привык работать на каком-то месте, за оклад, конечно, здесь очень тяжело с этим. А если человек может что-то придумывать, вертеться, крутиться, как... то да, здесь возможностей больше (ПМА 2019: муж., 21 год).

Экопоселение оказывается актуальным только для тех, кто ищет и пробует какое-то дело, кто находит свое занятие и обеспечивает себя в условиях ограниченных возможностей:

В общем, пока люди себя здесь не найдут, им здесь вот реально делать нечего. Пенсионерам — возможно, согласен. А когда молодой, когда энергия бурлит, кишит, как бы вот, что здесь делать? Сложно сказать. Либо... ну вот, как некоторые в перспективе хотят. Кто-то хочет просто заниматься разведением... ну, растений, каким-то. Выращиванием. Разведением рыб. Может рыбхозияство какое-то вести. То есть надо что-то... ну, реально найти себе... (ПМА 2019: муж., 43 года).

В общем, человек обретает в родовом поместье свободу и независимость от многих ресурсов, в идеале — получает полную автономию. Конечно, стремление к самообеспечению и готовность пережить “катастрофу” — популярные в среде поселенцев нарративы. Поэтому здесь так востребованы и уважаемы рабочие профессии. Например, община вассарионовцев в Сибири славится своим “городом мастеров”. Там почти все мужчины (в прошлом городские жители) приобрели строительные навыки или овладели ремеслом; среди них есть печники, резчики по дереву, лозоплетельщики, столяры и т.п. Женщины заняты семьей и огородом, но также они пекут хлеб, делают вышивки, трудятся как ландшафтные дизайнеры, ведут кружки для детей и преподают в школах (Филькина 2012: 72). Такую же ситуацию можно наблюдать в родовых поместьях.

Иными словами, сами жители нередко характеризуют свое экопоселение как лабораторию¹⁰, где ставятся опыты и проводится эксперимент по созданию “живой деревни”, сочетающей плюсы городской и сельской жизни (Форум “Живые города” 2020).

Возвращение к корням

Идиллические картинки, растиражированные в интернет-сообществах, показывают нам сказочный дом на берегу реки, окруженный природными ландшафтами¹¹. Все это сопровождается, как правило, лозунгами о национальной идее России: смене городского образа жизни на сельский. Но обычно такие пейзажи

не имеют никакого отношения к жизни и быту в деревне, а, скорее, напоминают о сказочных домах и помещичьих владениях.

Помимо фермерства жители поселений реализуют и другие бизнес-проекты (напр., эко- и/или этнотуризм), привлекая локальную историю и фольклор. В частности, приезжим предлагается попариться в баньке, выпить чашку травяного чая и съесть ложку домашнего меда. Мастерство, ремесла и ручной труд — обязательные маркеры сельскости и одновременно русскости. Во многих поселениях предлагаются обучающие семинары, а в “Азь Граде” (Омская обл.) даже создана “Русская Академия Знаний, Умений, Мастерства” (РАЗУМ), где учат печному, строительному, кузнечному делу и т.п. Само поселение находится в полной изоляции от других населенных пунктов, однако оно ориентировано на развитие туризма, в нем построена гостиница, открыт Музей топора (Селезнев 2015: 555).

В деревнях именно сотрудники клубов, школ и библиотек ответственны за “традиционно русские” праздники, а «традиции (вос)производятся с привлечением “правильного” книжного, но отнюдь не “жизненного” знания» (Бредникова 2013: 50). Жители экопоселений нередко примыкают к культурным активистам¹², проводящим “народные” мероприятия, и предлагают участникам изделия из кедр, вегетарианские закуски и другую продукцию родовых поместий. В поселениях часто организуют коллективные праздники (Новый год, Масленица, Иван Купала, дни равноденствий и солнцестояний, День Земли¹³), время от времени устраивают костюмированные фестивали, встречи половинок. Одна из жительниц поселения так рассказывает о своей деятельности:

Естественно, он был направлен на... ну, как бы там, конкурс деревенского костюма, дворянского, там, образа жизни. То есть популяризация в общем-то сельской жизни. Поэтому что было... Мы игры устраивали: кто там дальше, там, сапогом, например, кинет; кто, там, дрова разрубит; кто, там, канат привезли, — перетягивание. То есть, вот эти все какие-то игрища, там (ПМА 2019: жен., 51 год).

Как указывает О. Бредникова, «“традиции” становятся перформансом, они откровенно помещены в досуговую сферу, сферу развлечений, то есть в особую нишу, где она оказывается вполне уместной» (Бредникова 2013: 50). Многие из элементов обряда и костюмов, воссоздаваемые в постановках праздников, цитируют не само “старинное русское сказочное прошлое”, а “принятые модели его изображения”, узнаваемые благодаря массовому тиражированию и цитированию в кино, изобразительном искусстве, художественных текстах (Мельникова 2016: 63, 68).

Экопоселенцы, как правило, ощущают себя ответственными за культурный капитал их новой “малой родины”, заботятся о сохранении исторического наследия. Они интересуются краеведением, собирают и продвигают рассказы об известных людях и событиях, связанных с местом их обитания. Поселенцы могут совместно с работниками культуры проводить “народные” праздники, основываясь на том, что “народ культуры своей народной не понял” (Гаврилова 2016: 38), или устраивать свои собственные. Я не раз сталкивалась с тем, что активисты, отвечающие за публичные мероприятия, — в прошлом профессиональные работники культуры. С другой стороны, поселенцы стараются коммодифицировать локальную и этническую историю, перевести ее в продукты, значимые сначала для сообщества находящихся в поиске своей земли людей, а далее и для более широкого круга потребителей. Поселенцы выступают в роли специалистов и нередко обучают, в т.ч. местных жителей, обычаям предков, показывая, что определенная дистанцированность от места позволяет им владеть большими знаниями.

Например, на празднике “Русский чай”, организованном при поддержке местной администрации, поселенцы объясняли сельчанам, как заготавливать иван-чай, рассказывали о его бытовании на Руси и о том, как был утерян обычай

его питания. До этого местные мало интересовались иван-чаем, редко заваривали, а если и готовили его, то называли просто “чай из трав”. Однако на фестивале они внимательно слушали рассказы приезжих о “своих” утерянных традициях (ПМА 2016). В данном случае поселенцы преподносят “сельскость” как продукт утраченного прошлого, пытаясь при этом вернуть историческое наследие в сегодняшний день. Как подмечает методист Дома народного творчества в статье К. Гавриловой: “Нам нужно все оставшееся собрать. Сохранить. Пересохранить. И вернуть” (Гаврилова 2016: 27). Удивительно, но чаяния экопоселенцев во многом совпадают с планами работников культуры, занимающихся народным творчеством: “старинное” (традиции) должно в результате их деятельности стать органичной частью современной действительности, и только они понимают, какие именно традиции являются правильными, а какие можно легко отбросить как поверхностное наслоение на аутентичную культуру (Там же: 31).

Впрочем, в любом поселении встречаются те, кому совершенно чужды любые этнопроекты. Эти люди могут интересоваться эзотерикой, но совершенно не хотят реставрировать обычаи неактуального для них прошлого, считая такую деятельность пустой тратой времени и игры.

* * *

Разнообразные проекты приезжих, их понимание сельского образа жизни и занятости зачастую не близки и не понятны коренным жителям. Если среди поселенцев есть разные группы, в т.ч. и люди, дистанцирующиеся от любой коллективной идентичности (даже и от отнесения себя к экопоселению) и связей с другими приезжими, то в глазах местных сельчан все они составляют заметное и во многом единое сообщество. В них нередко видят безумцев, корыстных людей или наивных романтиков.

Итак, как можно заключить из приведенных примеров, сельскохозяйственная деятельность вовсе не является источником основного заработка и главной целью экопоселенцев. И в текстах В.Н. Мегре, и в рассказах информантов обязательно упоминаются работа на земле и другие сельскохозяйственные практики, однако, по моим наблюдениям, родовые поместья даже в теории не могут считаться аграрными сообществами: их сторонники крайне мало вовлечены в сельское хозяйство, тем более что большинство их вегетарианцы и не приемлют убоя скота.

Переезжая “на землю”, эти люди не планируют копировать образ жизни местных жителей, они строят новое село с городскими практиками и понятиями. В частности, осуществляя “деревенские” проекты, приезжие в первую очередь ориентируются на город. Так, сбор и продажа трав, прежде всего иван-чая, — это целиком городская практика, местные крайне редко собирают и практически никогда не покупают его. Таким образом, село для экопоселенцев — это, конечно, сельское хозяйство, но это и природа, и площадка для творчества, и почти всегда возвращение к родной культуре/традициям. С последним связано и ощущение аутентичности и исконности. Приведенные интерпретации села редко существуют в чистом виде, обычно они комбинируются в разных сочетаниях. Иными словами, экопоселение объединяет крайне разнородные явления, это своего рода “ассамбляж”, находящийся в непрерывном процессе формирования и включающий в себя динамичные, сменяющиеся компоненты (DeLanda 2006: 10–12).

Примечания

¹ Пермакультура (от англ. *permaculture*, *permanent agriculture* — “перманентное сельское хозяйство”) — это система проектирования сельского хозяйства, которая декларирует

деятельность в гармонии с естественными процессами, требующую минимальных затрат труда и не наносящую вред экологии.

² Биорегионализм появился в 1970-е годы, он предполагает наличие “биорегиона” — территории, отмеченной географическим и культурным единством. Согласно этому учению, культурная, экономическая и политическая жизнь должна быть организована на основании экологических условий данного региона, а не в рамках границ случайных политических единиц (*Lockyer, Veteto* 2013: 8–9).

³ Сходство проблем российских и зарубежных поселений видят и анастасийцы, так, например, рекламировался семинар Д. Кристиан в России: “Предупреждая вопрос, который не раз слышали организаторы — насколько полезен в России зарубежный опыт, ответим, что ошибки и в наших поселениях и в зарубежных действительно похожие, типовые. Потому что поселения строят люди, приехавшие из городов. Какими бы прекрасными идеями мы ни были бы движимы, мы возьмем с собой в деревню городской индивидуализм, жесткость, неприемлемость, уверенность только в своей правоте, лень и внутреннее стремление к личному комфорту: все то наследие, которое откровенно мешает созданию отношений нового, Человеческого, уровня. И все эти чувства имеют свою инерцию, не меняются вот так, сразу, даже на Природе. Но — предупрежден, значит вооружен. И на промежуточном этапе перехода к нам Новым — понимающим, принимающим, слышащим, дающим больше чем берущим — советы Даяны очень и очень помогут!” (*Саблин и др.* 2014).

⁴ Самые известные из них: педагогическая община “Китеж” (Калужская обл.), “Нево-Эковиль” (Карелия), “Гришино” (Ленинградская обл.), “Тиберкуль” (Церковь последнего завета, или община Виссариона, Красноярский край).

⁵ Подробнее о движении “Звонящие кедр России” или “Анастасия” см.: *Андреева* 2015.

⁶ В Российской Федерации земли по целевому назначению подразделяются на следующие категории: 1) земли сельскохозяйственного назначения; 2) земли населенных пунктов; 3) земли промышленности, энергетики, транспорта, связи, радиовещания, телевидения, информатики, земли для обеспечения космической деятельности, земли обороны, безопасности и земли иного специального назначения; 4) земли особо охраняемых территорий и объектов; 5) земли лесного фонда; 6) земли водного фонда; 7) земли запаса (ЗК 2001).

⁷ См.: Список поселений России 2020.

⁸ См.: Список поселений зарубежья 2020.

⁹ Статистику по поселениям см.: Статистика б.г.

¹⁰ Впрочем, некоторые исследователи тоже характеризуют экопоселения как “лаборатории альтернативных политических экологий, их культурных и субъективных основ. Это эксперименты в альтернативных системах взаимоотношений с природой, человеческими сообществами, производственными процессами, более широкой экономической ситуацией и государственными структурами” (*Burke, Arjona* 2013: 235).

¹¹ См., напр.: *Левченко* 2015; Создать родовое поместье 2020.

¹² О репрезентации “деревенского” и “деревенского музея” в проектах горожан-переселенцев читайте статью П.С. Куприянова и Н.А. Савиной в этом номере.

¹³ День Земли описан в книгах В.Н. Мегре “Звонящие кедр России”, он празднуется 23 июля.

Источники и материалы

ЗК 2001 — Земельный кодекс Российской Федерации. Федеральный закон от 25.10.2001 № 136-ФЗ (в редакции ФЗ РФ от 13.07.2020. № 202-ФЗ) // Официальный интернет-портал правовой информации. <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102073184>

ПМА 2016 — Полевые материалы автора. Экспедиция на праздник “Русский чай” в Подпорожский р-н Ленинградской обл., июль 2016 г.

ПМА 2019 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Псковскую обл., сентябрь 2019 г.

Статистика б.г. — Статистика // Поселения.ру. <http://poselenia.ru/statistic> (дата обращения: 23.07.2020).

Левченко 2015 — *Левченко С.* Родовое поместье: счастливый образ жизни здесь и сейчас. 22.06.2015 // Поселения.ру. <http://ecoselo.ru/articles/4938>

Саблин и др. 2014 — *Саблин Р., Мирзагитова Л., Самойлова Е., Горенюк А.* Семинары Даяны Кристиан впервые в России: как создать успешное экопоселение (20–22 и 27–29 марта 2015 г., Санкт-Петербург и Москва). 23.11.2014 // Международная газета “Родовое поместье”.

- <http://gazeta.rodpomestye.info/novosti/3954-seminary-dayany-kristian-vpervye-v-rossii-kak-sozdat-uspeshnoe-ekoposelenie-20-22-i-27-29-marta-2015-g-sankt-peterburg-i-moskva>
- Создать родовое поместье 2020 — “Создать Родовое поместье в деревне — не лучшая идея”. 21.01.2020 // Яндекс-дзен. “Я деревенская”. <https://zen.yandex.ru/media/derevenskaya/sozdat-rodovoe-pomeste-v-derevne-ne-luchshaia-idea-5e258e1ac05c7100ae88143f>
- Список поселений зарубежья 2020 — Список поселений, состоящих из Родовых поместий Зарубежья. 15.08.2020 // Международный портал “Звонящие кедры”. www.anastasia.ru/static/patrimony_foreign.php
- Список поселений России 2020 — Список поселений, состоящих из родовых поместий России. 15.08.2020 // Международный портал “Звонящие кедры”. www.anastasia.ru/static/patrimony_list.php
- Форум “Живые города” 2020 — VII Форум живых городов. Экопоселения и живая планета // Youtube.com. 22.06.2020. https://www.youtube.com/watch?v=wYC_4dsyCZY&feature=youtu.be
- Christian 2003 — Christian D.L. Creating a Life Together: Practical Tools to Grow Ecovillages and Intentional Communities. Gabriola Island: New Society Publishers, 2003.

Научная литература

- Андреева Ю.О. “Творить рай на земле”: культ земли и природы в новом религиозном движении Анастасия // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2015. С. 163–185.
- Аничкова О.М. Потомственные и “новые” крестьяне Псковской области // Новые российские гуманитарные исследования. 2018. Т. 13. <http://www.nrgumis.ru/articles/archive/2018-13/novye-krastyane-rossii-sotsioantropologicheskoe-i-etnokulturnoe-issledovanie-zhiznennykh-strategy-s>
- Богданова Е., Бредникова О. Что же находится “вдали от городов”? Предисловие от редакторов // Вдали от городов. Жизнь постсоветской деревни / Ред. Е. Богданова, О. Бредникова. СПб.: Алетейя, 2013. С. 5–7.
- Болотова А.А. Формирование новых культурных кодов в современной России. Экологические поселения: между городом и деревней // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. V. № 1. С. 43–69.
- Бредникова О. Деревня умерла? Да здравствует деревня! // Вдали от городов. Жизнь постсоветской деревни / Ред. Е. Богданова, О. Бредникова. СПб.: Алетейя, 2013. С. 28–59.
- Виноградская О.Я. От-чего горожане едут в деревню: феноменология и практика // Крестьяноведение. 2019. Т. 4. № 3. С. 140–155.
- Гаврилова К.А. Возвращение народной культуры народу: правильная Масленица и методическое руководство сельской самодеятельностью // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 27–43.
- Гоманова С.О. Экопоселения в России: возникновение, функционирование, перспективы. Дис. ... канд. социол. наук. МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, 2018.
- Ермишина А.В., Клименко Л.В. (отв. ред.) Поиск постурбанистических моделей жизнеустройства. Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования, 2016.
- Задорин И.В., Мальцева Д.В., Хомякова А.П., Шубина Л.В. Альтернативные сельские поселения в России: стихийная внутренняя эмиграция или осознанный трансфер в будущее // Лабиринт. 2014. № 2. С. 64–77.
- Звягинцев В.И., Неуважеева М.А. Переселенцы из города в сельскую местность: феномен “обратной миграции” в современной России // Мир России. 2015. № 1. С. 101–135.
- Ильин В.И., Покровский Н.Е. (ред.) Горожане в деревне. Социологические исследования в российской глубинке: дезурбанизация и сельско-городские сообщества: коллективная монография. М.: Университетская книга, 2016.
- Кормина Ж.В. Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.
- Кулясова А. Эконоосферное поселение “Тиберкуль”: в поисках альтернативного образа жизни // Экопоселения в России и США. Вып. 10 / Под ред. М. Соколова. СПб.: ЦНСИ, 2004. С. 63–95.
- Макнотен Ф., Урри Д. Социология природы // Теория общества. Фундаментальные проблемы / Под ред. А.Ф. Филиппова. М.: Канон-Пресс-Ц “Кучково поле”, 1999. С. 260–291.
- Мельникова Е.А. Историзация фольклора и визуальное пространство “народности” // Этнографическое обозрение. 2016. № 6. С. 58–71.

- Нефедова Т.Г., Покровский Н.Е., Трейвиш А.И. Урбанизация, дезурбанизация и сельско-городские сообщества в условиях роста горизонтальной мобильности // Социологические исследования. 2015. № 12. С. 60–69.
- Нефедова Т.Г., Аверкиева К.В., Махрова А.Г. (ред.) Между домом... и домом. Возвратная пространственная мобильность населения России. М.: Новый хронограф, 2016.
- Позаненко А.А. Попытки институционализации поселений родовых поместий в России // Поиск постурбанистических моделей жизнеустройства / Отв. ред. А.В. Ермишина, Л.В. Клименко. Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования, 2016. С. 183–192.
- Позаненко А.А. Факторы, определяющие успешность поселения родовых поместий // ЭКО. 2020. № 2. С. 143–157. <http://dx.doi.org/10.30680/ЕКО0131-7652-2020-2-143-157>
- Пчелкина С. Социальные аспекты устойчивого развития: некоммерческое партнерство приемных семей (экопоселение “Китеж”) // Экопоселения в России и США. Вып. 10 / Под ред. М. Соколова. СПб.: ЦНСИ, 2004. С. 53–62.
- Селезнев А.Г. Горожане вне города: этнографическое изучение новых экопоселений на территории Омской области (по материалам экспедиции 2015 года) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2015. Т. XXI. С. 553–557.
- Тюхтяев А.Е. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 45–68.
- Филькина А.В. Новорелигиозные общины Сибири и контекст их изучения. Томск: Томское ЦНТИ, 2012.
- Brown D. Back to the Land: The Enduring of Self-Sufficiency in Modern America. Madison: University of Wisconsin Press, 2011.
- Burke B.J., Arjona B. Creating Alternative Political Ecologies through the Construction of Ecovillages and Ecovillagers in Colombia // Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages / Eds. J. Lockyer, J.R. Veteto. N.Y.: Berghahn Books, 2013. P. 235–250.
- DeLanda M. A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity. L.: Continuum, 2006.
- Jacob J.K. New Pioneers: The Back-to-the-Land Movement and the Search for a Sustainable Future. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Lesiv M. The Return of Ancestral Gods: Modern Ukrainian Paganism as an Alternative Vision for a Nation. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2013.
- Liftin K. A Whole New Way of Life: Ecovillages and Revitalization of Deep Community // The Localization Reader: Adapting to the Coming Downshift / Eds. R.D. Young, T. Princen. Cambridge: MIT Press, 2012. P. 129–140.
- Lockyer J., Veteto J.R. Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: An Introduction // Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages / Eds. J. Lockyer, J.R. Veteto. N.Y.: Berghahn Books, 2013. P. 1–34.
- Magnusson D. Going Back to the Roots: The Fourth Generation of Swedish Eco-Villages // Scottish Geographical Journal. 2018. Vol. 134. No. 3–4. P. 122–140. <https://doi.org/10.1080/14702541.2018.1465199>
- Zoccatelli P.L. “All the Heavens in Your Hands”: Oberto Airaudi and the Art of Damanhur // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 2016. Vol. 19. No. 4. P. 145–162.

Research Article

Andreeva, Ju.O. Models of Rural Life in Russian Ecovillages [Modeli sel'skoi zhizni v rossiiskikh ekoposeleniakh]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 52–69. <https://doi.org/10.31857/S086954150013119-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Julia Andreeva | <https://orcid.org/0000-0002-5704-4034> | Julia.o.andreeva@gmail.com | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

ecovillage, rurality, kin's domains, family homestead, nature, Anastasians, Ringing Cedars of Russia

Abstract

Ecovillages appeared in Russia in the 1990s. This is the name of the villages whose residents are united by the ideology of environmentalism, healthy lifestyle, organic farming, and often by spiritual search. Almost all of them live in big cities. In Russia, the most popular version of ecovillages are “kin's domains” described in Vladimir Megre's book series on “Ringing Cedars of Russia”. Not only do they differ from each other, but their internal divisions not infrequently differ as well, because it is here that the different interests and goals of the residents converge. For some, ecovillage is a place for admiring nature and spending a summer vacation; for others, it is a farm; for others still, it is a platform for spiritual growth and creative realization; and there are those who see it as “kin's place”. Drawn on the author's own field research, the article takes the case of a single ecovillage to discuss different models of rural life.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [19-09-00381]

References

- Andreeva, Ju.O. 2015. “Tvorit' rai na zemle”: kul't zemli i prirody v novom religioznom dvizhenii Anastasiia [“Create Heaven on Earth”: The Eath and Nature's Cult in the New Religious Movement Anastasiia]. In *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetском контексте* [The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context], edited by Zh.V. Kormina, A.A. Panchenko, and S.A. Shtyrkov, 163–185. St. Petersburg: Izdatel'stvo EUSPb.
- Anichkova, O.M. 2018. Potomstvennye i “novye” krest'iane Pskovskoi oblasti [Hereditary and “New” Peasants in the Pskov Region]. *Novye rossiiskie gumanitarnye issledovaniia* 13. <http://www.nrgumis.ru/articles/archive/2018-13/novye-krestyane-rossii-sotsioantropologicheskoe-i-etnokulturnoe-issledovanie-zhiznennykh-strategiy-s>
- Bogdanova, E., and O. Brednikova. 2013. Chto zhe nakhoditsia “vdali ot gorodov”? Predislovie ot redaktorov [What is “Faraway from Cities”? Preface from the Editors]. In *Vdali ot gorodov. Zhizn' postsovet'skoi derevni* [Faraway from Cities: Post-Soviet Village's Life], edited by E. Bogdanova and O. Brednikova, 5–7. St. Petersburg: Aleteiia.
- Bolotova, A.A. 2002. Formirovanie novykh kul'turnykh kodov v sovremennoi Rossii. Ekologicheskie poseleniia: mezhdru gorodom i derevnei [Formation of New Culture Codes in Modern Russia: Ecological Settlements: Between City and Village]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* V(1): 43–69.
- Brednikova, O. 2013. Derevnia umerla? Da zdravstvuet derevnia! [Is the Village Dead? Viva the Village!]. In *Vdali ot gorodov. Zhizn' postsovet'skoi derevni* [Faraway from Cities: Post-Soviet Village's Life], edited by E. Bogdanova and O. Brednikova, 28–59. St. Petersburg: Aleteiia.
- Brown, D. 2011. *Back to the Land: The Enduring of Self-Sufficiency in Modern America*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Burke, B.J., and B. Arjona. 2013. Creating Alternative Political Ecologies through the Construction of Ecovillages and Ecovillagers in Colombia. *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, edited by J. Lockyer and J.R. Veteto, 235–250. New York: Berghahn Books.
- DeLanda, M. 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum.
- Ermishina, A.V., and L.V. Klimenko. 2016. *Poisk posturbanisticheskikh modelei zhizneustroistva* [Search for Post-Urban Models of Life]. Rostov-na-Donu: Fond nauki i obrazovaniia.
- Filkina, A.V. 2012. *Novoreligioznye obshchiny Sibiri i kontekst ikh izucheniia* [New Religious Communities in Siberia and the Context of Their Study]. Tomsk: Tomskoe TsNTI.
- Gavrilova, K.A. 2016. Vozvrashchenie narodnoi kul'tury narodu: pravil'naia Maslenitsa i metodicheskoe rukovodstvo sel'skoi samodeiatel'nost'iu [The Return of Folk Culture to the People: Correct Maslenitsa and Methodological Guid of Village Amateur Art]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 27–43.

- Gomanova, S.O. 2018. *Ekoposeleniia v Rossii: vzniknovenie, funktsionirovanie, perspektivy* [Ecovillages in Russian: Emergence, Functioning, Perspectives]. PhD diss., Moscow State University.
- Ilin, V.I., and N.E. Pokrovskii, eds. 2016. *Gorozhane v derevne. Sotsiologicheskie issledovaniia v rossiiskoi glubine: dezurbanizatsiia i sel'sko-gorodskie soobshchestva; kollektivnaia monografiia* [Citizens in the Village. Sociological Research in Russian Province: Dezurbanization and Rural-Urban Communities: Collective Monograph]. Moscow: Universitetskaya kniga.
- Jacob, J.K. 1997. *New Pioneers: The Back-to-the-Land Movement and the Search for a Sustainable Future*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Kormina, Zh.V. 2019. *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Kuliasova, A. 2004. Ekonoosfernoe poselenie "Tiberkul": v poiskakh al'ternativnogo obraza zhizni [Eco-Noosfernoe Ecovillage "Tiberkul": In the Search of Alternative Way of Life]. In *Ekoposeleniia v Rossii i SSHA* [Ecovillages in Russia and in the USA], edited by M. Sokolov, 10: 63–95. St. Petersburg: TsNSI.
- Lesiv, M. 2013. *The Return of Ancestral Gods: Modern Ukrainian Paganism as an Alternative Vision for a Nation*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lifitin, K. 2012. A Whole New Way of Life: Ecovillages and Revitalization of Deep Community. In *The Localization Reader: Adapting to the Coming Downshift*, edited by R.D. Young and T. Princen, 129–140. Cambridge: MIT Press.
- Lockyer, J., and J.R. Veteto. 2013. Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: An Introduction. In *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*, edited by J. Lockyer and J.R. Veteto, 1–34. New York: Berghahn Books.
- Magnusson, D. 2018. Going Back to the Roots: The Fourth Generation of Swedish Eco-Villages. *Scottish Geographical Journal* 134 (3–4): 122–140. <https://doi.org/10.1080/14702541.2018.1465199>
- Maknoten, F., and D. Urri. 1999. Sotsiologiya prirody [Sociology of Nature]. In *Teoriia obshchestva. Fundamental'nye problemy* [The Theory of Society: Fundamental Problems], edited by A.F. Filippov, 260–291. Moscow: Kanon-Press-Ts "Kuchkovo pole".
- Melnikova, E.A. 2016. Istorizatsiia fol'klora i vizual'noe prostranstvo "narodnosti" [The Historicization of Folklore and the Visual Space of "Narodnost'"]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 58–71.
- Nefedova, T.G., N.E. Pokrovskii, and A.I. Treivish. 2015. Urbanizatsiia, dezurbanizatsiia i sel'sko-gorodskie soobshchestva v usloviakh rosta gorizontnoi mobil'nosti [Urbanization, Desurbanization and Rural-Urban Communities in a Horizontal Mobility Growth]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 12: 60–69.
- Nefedova, T.G., K.V. Averkieva, and A.G. Makhrova. 2016. *Mezhdum domom... i domom. Vozvratnaia prostranstvennaia mobil'nost' naseleniia Rossii* [Between Home... and Home: The Returnable Spatial Mobility of the Population of Russia]. Moscow: Novyi khronograf.
- Pchelkina, S. 2004. Social'nye aspekty ustoiчивого razvitiia: nekommercheskoe partnerstvo priemnykh semei (ekoposelenie "Kitezh") [Social Aspects of Sustainable Development: Nonprofit Partnership of Foster Families]. In *Ekoposeleniia v Rossii i SSHA* [Ecovillages in Russia and in the USA], edited by M. Sokolov, 10: 53–62. St. Petersburg: TsNSI.
- Pozanenko, A.A. 2016. Popytki institutsionalizatsii poselenii rodovykh pomestii v Rossii [Approaches to Institutionalize the Settlement of Family Homesteads in Russia]. In *Poisk posturbanisticheskikh modelei zhizneustroistva* [Search for Post-Urban Models of Life], edited by A.V. Ermishina and L.V. Klimenko, 183–192. Rostov-na-Donu: Fond nauki i obrazovaniia.
- Pozanenko, A.A. 2020. Faktory, opredeliayushchie uspeshnost' poseleniia rodovykh pomestii [Factors Determining the Success of Settlement of Family Homesteads]. *EKO* 2: 143–157. <https://doi.org/10.30680/EKO0131-7652-2020-2-143-157>
- Seleznev, A.G. 2015. Gorozhane vne goroda: etnograficheskoe izuchenie novykh ekoposelenii na territorii Omskoi oblasti (po materialam ekspeditsii 2015 goda) [Citizens Outside the City: Ethnographic Study of New Ecovillages on the Territory of the Omsk Region (Based on the Materials of the 2015 Expedition)]. In *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii* [Problems of Archaeology, Ethnography, Anthropology of Siberia and Adjacent Territories], XXI: 553–557. Novosibirsk: Izdatel'stvo IAT SO RAN.
- Tiukhtiaev, A.E. 2019. Telesnost' i sotsial'nost' v n'iu-eidzh palomnichestve [Corporeality and Sociality in New Age Pilgrimage]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 4 (37): 45–68.

- Vinogradskaia, O.Ya. 2019. Ot-chego gorozhane edut v derevniu: fenomenologii i praktika [Why and Urbanites Go to the Village: Phenomenology and Practice]. *Krest'ianovedenie* 4 (3): 140–155.
- Zadorin, I.V., D.V. Maltseva, A.P. Khomiakova, and L.V. Shubina. 2014. Al'ternativnye sel'skie poseleniia v Rossii: stikhiinaia vnutrenniaia emigratsiia ili osoznannyi transfer v budushchee [Alternative Rural Settlements in Russia: Spontaneous Internal Emigration or Deliberate Transfer to the Future]. *Labirint* 2: 64–77.
- Zoccatelli, P.L. 2016. “All the Heavens in Your Hands”: Oberto Airaudi and the Art of Damanhur. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 19 (4): 145–162.
- Zviagintsev, V.I., and M.A. Neuvazhaeva. 2015. Pereselentsy iz goroda v sel'skuiu mestnost': fenomen “obratnoi migratsii” v sovremennoi Rossii [Migrants from Cities to Rural Areas: The Phenomenon of “Reverse Migration” in Modern Russia]. *Mir Rossii* 1: 101–135.

ДОМИК-В-ДЕРЕВНЕ ДЛЯ БЕГСТВА И ВЫЖИВАНИЯ: УТОПИЯ СЕЛЬСКОЙ АВТОНОМИИ В ПОПУЛЯРНОЙ ФУТУРОЛОГИИ КАТАСТРОФ

Ключевые слова: сельскость, деревня, выживание, катастрофа, утопия, футурология, спасение, субкультура, преперы, выживальщики, нетнография

Статья написана по материалам нетнографического исследования обсуждений деревенского варианта выживания в случае катастрофических событий. В центре внимания социокультурная среда (выживальщики и преперы), для которой тематика выживания стала базой формирования коллективной идентичности, и популярная в этой среде концепция “Домика-в-Деревне” как средства спасения. На интернет-площадках выживальщиков концепция села-спасения обсуждается как вариант идеологического обоснования дезурбанизационного движения. Опираясь на представление об исходной “заброшенности” села и вакууме власти, среда выживальщиков генерирует конструкции кризисной социальности катастрофического будущего. Спецификой субкультурной идеологии выживания является ориентация на переезд как создание автономного социального мира, оборачивающегося утопией при попытке реализации его в настоящем. Во второй части статьи мы анализируем опыт людей, находящихся и в исследуемой среде, и вне ее, которые восприняли пандемию 2020 г. как кризис и отреагировали переездом в сельскую местность. Обе группы отмечают активизацию институтов контроля при переходе в режим кризисного функционирования, что трактуется в дискурсе выживальщиков как разрушение их проекта сельской автономии, который все в большей степени подвергается критике как утопия.

В основу этой статьи легло нетнографическое¹ исследование обсуждений деревенского варианта выживания в случае глобальной катастрофы. Основным источником стали интернет-площадки (форумы, сайты, группы в социальных сетях) русскоязычных выживальщиков (коллективная идентичность на базе ожидания катастрофы и подготовки к выживанию в ней) — откуда взято и обозначение ключевого для этой статьи понятия “Домик-в-Деревне” (и его сокращенное обозначение “Д-в-Д”), — где деревня интерпретируется как средство спасения в случае катастрофы. Кроме того, я привлекаю материалы очных интервью о современном понимании сельскости, где также затрагивалась эта тематика. В конце статьи проанализированы результаты ненамеренного эксперимента, позволившего автору и нескольким студентам оказаться наблюдателями внутри описываемой

Татьяна Борисовна Щепанская | <https://orcid.org/0000-0002-1545-9282> | poehaly@yandex.ru | к. и. н., ведущий научный сотрудник отдела этнографии восточных славян и народов Европейской части России | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-09-00381]

ситуации (отъезда в сельскую местность во время и по причине кризиса весны 2020 г.). Наконец, возвращаясь к форумам выживальщиков, мы анализируем их опыт переживания в селе пандемии, интерпретируемый как проверка сельской модели выживания.

Первоначальным стимулом к размышлениям о селе как спасении послужило упоминание о перемещении (возвращении, переезде) из города в деревню в биографических интервью, собранных в 2018–2019 гг. Переезд в сельскую местность люди описывали как способ пережить трудности и тревоги 1990-х годов. “Мы когда-то, в общем, просто ради детей в первую очередь поехали. В первую очередь, чтобы детей растить в деревне, на свежем воздухе”, — рассказывает жительница Москвы, многодетная мама, музыкант; ее семья в 1991 г. купила дом в деревне, где жил дед отца семейства. Покупка деревенского дома имела и некоторые идеологические основания, как это было в те годы среди многих воцерковленных, традиционалистски настроенных горожан:

И его (отца семейства. — *Т.Щ.*) тоже, кстати, вот эта идея о том, что там только можно пережить тяжелые времена, она его как бы очень сильно зацепила. Он там даже сделал такой погреб. Кроме подвала специального он сделал прям погреб метра на полтора вглубь, где можно все это класть. Он нашел такое место, в котором все есть рядом — и вода, и глина... он постоянно говорит: “Представь, вот, что-нибудь случится. У тебя отключат воду. И что ты там будешь, не знаю, на 13 этаже делать”. Да хоть бы и на первом (ПМА 2020: А-ва, 1964 г.р.).

Экономический кризис 1990-х годов стимулировал интерес жителей мегаполиса к обустройству в сельской местности. Возвращались в деревню и недавние сельчане, в молодости уехавшие в город учиться и работать. В д. Юловка Дальнеконстантиновского р-на Нижегородской обл. я разговаривала с местной жительницей в доме ее мужа. Сама она родилась и выросла в д. Осиновка (ныне заброшенной), работала в Нижнем Новгороде и приехала в Юловку (в дом мужа) после выхода на пенсию в 1994 г.: «Здесь покой дорогой, — говорит она мне. — А там (в Нижнем Новгороде. — *Т.Щ.*) я сейчас и жить-то боюсь — то взрывают; я говорю: “Господи, страх! Жить-то страшно в городе, погляди — могут подорвать и все”. Не-ет. Я там шас даже вот не могу» (ПМА 2019: В.И. С-ва, 1939 г.р.).

Концепт “село-спасение” задает не только образ, но и модель функционирования села, его реконструкции как института в урбанистической схеме (где город — норма). Село теперь производит не только аграрную продукцию, культурные традиции, этнические образы, но и выживание, самую жизнь в ситуации, когда она подвергается наибольшей угрозе. Вокруг идеологии спасения/выживания, как и в целом вокруг футурологии катастроф, сформировалась социокультурная среда, которая, в частности, актуализирует и идею села-спасения в коллективных представлениях и практиках. Обсуждения сельского эскапизма в этой среде проанализируем более подробно. Перед нами стоит задача выявить социальный проект (отношения, порядок взаимодействий, функционирование институтов), артикулируемый в рамках дискурса выживания/спасения, и, возможно, обнаружить сведения о потенциале влияния этого проекта на реальные практики, социальные структуры современного села либо его образные репрезентации.

Выживальщики и препперы: идентичность, субкультурный капитал, дискурсивное сообщество

В центре нашего внимания люди, для которых тема выживания в кризисе служит основой коллективной идентичности: их самоназвание — “выживальщики”, реже используется самоопределение “препперы” (от англ. *prepper* — тот, кто готовится).

В США принято терминологически различать выживальщиков (*survivalists*), чей девиз “выжить любой ценой”, и тех (*preppers*), кто желает наилучшим образом подготовиться к кризису преимущественно за счет создания запасов всего необходимого, обустройства хранилища и убежища, освоения навыков выживания в городе, сельской местности и дикой природе, а также приемов самообороны. Русскоязычные выживальщики используют оба самоназвания практически как синонимы.

Определение термина *survivalists* в социологическом плане неочевидно. А. Тапия предлагает рассматривать эту среду как субкультуру (Tapia 2003: 289–290), относя понятие субкультуры “к любой группе людей в рамках культуры, которая формирует способ поведения, включающий некоторые доминирующие черты этой культуры и некоторые ее особенности, не обнаруживаемые больше нигде в обществе” (Tapia 2003: 289)². Важной характеристикой субкультуры в этом понимании является ее свойство служить областью порождения значений вокруг культурных объектов. Определяя среду выживальщиков как культуру “патристического ополчения”, А. Тапия идентифицирует три маркера ее специфики: страх перед дезинтеграцией “старого мирового порядка”, вера в вероятный апокалипсис и недоверие правительству. Исследователь прослеживает связь этих представлений с христианской верой во Второе пришествие.

Д. Дрезнер (Drezner 2014) рассматривает выживальщиков (в одном контексте со сторонниками прав на гражданское оружие) как носителей особого менталитета, когда в ситуации кризиса любой “другой человек в мире мгновенно становится либо ресурсом, который нужно использовать, либо угрозой, которую нужно устранить” (Drezner 2014: 241), и с такой установкой часто связано желание иметь бункер, минные заграждения и другие средства защиты. Надо сказать, что темы бункера и самозащиты актуальны и среди отечественных выживальщиков, однако значительно более детализированно обсуждаются бегство (“драп”) и создание запасов: субкультура развивает на нашей почве скорее эскапистские, нежели агрессивные проекты. В качестве стороннего наблюдателя я бы определила выживальческое движение как специфический стиль потребления, который поддерживает довольно развитый рынок туристического, “тактического” (экипировка в стиле милитари) и *edc*-снаряжения (от англ. *every day carry* — носить каждый день). Среди самых известных и многолюдных русскоязычных интернет-площадок, где происходит общение на темы выживания и выживальщиков, оказались форумы любителей оружия, охоты, туризма и магазинов снаряжения (раздел “Катастрофы и выживание в кризисных ситуациях” на оружейном портале Guns.ru; раздел “Выживание” в его архиве; сайт и форум “Выживай.рф” и др.). Впрочем, такого рода потребительское поведение остается довольно мощным фактором генерации коллективной идентичности и солидарности.

Соб.: По-моему, препперство, — говорю я человеку, который только что два часа рассказывал мне о выживании, — это такая модель потребления: он начинает закупаться...

— Он начинает погружаться в этот мир, — поправляет меня собеседник. — Это отдельный мир. Это люди из другого мира. У каждого свой мир, но это — другой мир. Вот у алкашей свой мир. У выживальщиков свой мир. У бизнесменов свой мир (ПМА 2020: М1, 35 лет).

Это самоопределение указывает, скорее, на субкультуру. Однако мой собеседник не спешит признать себя выживальщиком, т.е. прямо не подтверждает соответствующую идентичность:

Соб.: Вот Вы себя считаете выживальщиком?

— Нет <...> Вот если, конечно, идеологически, то, я не думаю, что я такой уж профессионал великий.

Соб.: Но тем не менее идея выживания — она интересна Вам?

— Она очень мне интересна. Она выгоняет самого меня в дискомфорт... Ты вытаскиваешь свою шкуру — в дискомфорт помещаешь. И ты прокачиваешься (Там же).

Артикулируется мотив преобразования себя — улучшения, развития качеств своего тела — как достижения. Похоже, что мужчина опасается преувеличить свой “профессионализм” в выживании, но подтверждает интерес и погруженность в “мир”, который считает своим; можно предположить, что в этом мире идентичность недостаточно принять, ее должны признать другие, она воспринимается как достижение — достигаемая идентичность или субкультурный капитал (Thorn-ton 1995). Как всякий социальный капитал, капитал субкультурный может конвертироваться в другие виды “выгоды”: например, некоторые люди, такие как мой собеседник, водят группы в походы “на выживание”/“с элементами выживания” ради авторитета (развития социального капитала) либо для получения небольшого дохода (этот вариант обсуждается на форумах как “коммерциализация”). Конвертации субкультурного капитала в иные виды “выгоды” сопутствует и распространение идеологии выживания на самые разные среды (реконструкторы, туристы, краеведы, в последние годы — представители IT-отрасли и др.). Идентичность, связанная с выживанием, не изолирована: на интернет-форумах выживальщиков есть люди, известные как (нео)язычники, страйкболисты, охотники, инструкторы по туризму, спасатели, поисковики и др., причем их практики вписываются в дискурс выживания, а выживальческая тематика включается в актуальную проблематику перечисленных групп. В этом отношении выживание — диффузный дискурс, проникающий в разные социальные группы.

А.Д. Олмстед определяет выживальщиков как досуговое парамилитарное (военизированное) движение, для участников которого характерен интерес к таким сферам, как парашютный спорт, боевые искусства и оружие (Olmsted 1988). Если обратиться к российским реалиям, то офлайн-деятельность, связанная с развитием навыков (и идентичности) выживания, проходит в рамках разнообразных групп и институтов (поисковые отряды, стрелковые клубы, туристические неформальные сообщества и коммерческие фирмы, неоязыческие объединения, экопоселения и т.п.), где выживальческая среда как бы растворяется, становясь невидимой. Фактически эту среду, актуальные для нее темы и коллективную идентичность в видимой форме представляют именно онлайн-площадки. Поэтому мы и сосредоточили внимание на интернет-коммуникациях и выбрали для своей работы нетнографический метод. Информативность материалов форумов показали исследования выживальческого движения в США (см., напр.: Kabel, Chmidling 2014; Campbell et al. 2019). Я рассматриваю русскоязычных выживальщиков как сообщество, объединенное общим способом артикуляции тематики катастроф и выживания в случае их возникновения. Они формируют футурологический дискурс, который разворачивается главным образом в интернете, где участники коммуникации представлены своими аккаунтами: сетевым именем, репутацией, знаниями и способами их репрезентации. Реальность сообщества (ситуации, конструируемые в рамках выживальческого дискурса) лежит в будущем, т.е., скорее, виртуальна. Значимые взаимодействия в настоящем/прошедшем времени и физическом пространстве (потребительские практики, адаптивные упражнения — жизнь в селе, походы и тренировки) переопределяются как проекция будущего — в терминах “подготовки”, т.е. их значимость зависима от структур артикуляции будущего. Это позволяет нам рассматривать виртуальные площадки не только как

средство коммуникации в среде выживальщиков, но и как средство генерации самой этой (дискурсивной) среды.

Нетнография русскоязычного общения о выживании в деревне

Объектом исследования стали 11 посещаемых и известных площадок (форумов и групп) в русскоязычном сегменте интернета³, где проходит общение, на наш взгляд, большей части тех, кто интересуется темой выживания в кризисной ситуации, и где представлена (прямо артикулирована) идентичность “выживальщиков”. Были отобраны ресурсы, которые целиком посвящены выживанию или содержат соответствующие рубрики, в т.ч. разделы или достаточно объемные тексты о перемещении в сельскую местность. Также критериями отбора стали: многочисленная (от нескольких сотен до нескольких сотен тысяч зарегистрированных пользователей) аудитория, длительная (первые сообщения написаны в 2004—2013 гг.) и продолжающаяся до сего дня активность.

На форумах выживальщиков обсуждают три главных модели выживания в катастрофе: в городе, в дикой природе, в сельской местности. Для целей настоящего исследования мы отобрали тексты и обсуждения, посвященные последней модели.

“Домик-в-Деревне” — это эскапистский проект, базирующийся на представлении о невозможности выживания в городе после того, как будет разрушена инфраструктура. В докризисный период “Д-в-Д” реализуется как одна из стратегий *препперства* (подготовки, создания запасов на случай кризиса), состоящая в обустройстве деревенского дома в качестве будущей базы на случай бегства из города. Эта стратегия ориентирована на автономное выживание (но не только индивидуальное, может планироваться и автономное сообщество), независимое от поставок извне. В этом смысле она противостоит идеологии общества потребления, в то же время сама парадоксальным образом формируя особую потребительскую культуру.

Традиции. Опрос на сайте “Гнездо параноика”, проведенный его администратором, показал, что в центр сюжета выживания почти половина опрошенных помещает “Д-в-Д” как базу для автономной жизни вдали от цивилизации (Малик 2018). Концепт деревни-спасения базируется на нескольких источниках культурных образцов. Первый из них — модель поселения-убежища, заимствованная из американской субкультурной и масс-культурной (фильмы, литературные произведения) традиций. В русскоязычных сообществах она получила название Джокервилля (по местной легенде, от сетевого имени одного из пользователей — Джокера, который эту модель предложил). Однако основатель сайта “Гнездо параноика” заметил, что точно скопировать комплекс американского выживальщика (бункеры на собственном участке, свободное владение оружием и т.п.) в российских реалиях вряд ли возможно. В качестве других образцов этого проекта называют: практический опыт деревенских жителей, их советы; “традицию” в целом; опыт религиозных замкнутых сообществ (упоминаются “секты”, старообрядческие скиты, поселения мормонов, кришнаитов, неоязычников, последователей Виссариона и т.д.) и партизанских отрядов времен Второй мировой войны. Все эти варианты конкурируют с теоретическим конструктом Джокервилля, фактически вытесняя его.

Нельзя не учитывать и еще один фактор. Теоретические проекты переселения в деревню в форумных обсуждениях конкурируют с актуальным опытом тех, кто уже купил дом и живет в селе (на сайте “Гнездо параноика” таких особенно много), и тех, кто имеет опыт сельской (в детстве, на даче) жизни вне контекста выживания. Опыт сельской жизни позволяет наращивать субкультурный капитал: активно давать советы по жизнеобеспечению, обустройству, взаимодействию

с сельскими жителями и властью на местах. Эти советы вносят вклад в формирование образа деревни и корректировку обсуждаемых планов переселения. Если же говорить о реализации, то чаще всего она сводится к покупке деревенского дома и развитию его по образцу дачи, с периодическим посещением, реже — фермерского хозяйства. Препперство реализуется через формирование запасов и создание автономной системы водо- и теплоснабжения, иногда строительство “бункера” (подземных хранилищ и укрытий). Дачная традиция — едва ли не самый влиятельный источник культурных образцов, питающих мифологическую схему спасительного “Д-в-Д”, а в еще большей степени ее практическую реализацию.

Сельскость как объект сохранения в запас. Этнографический подход диктует нам способ прочтения анализируемых текстов в перспективе ключевых представлений порождающей эти тексты среды. Понимание смысла перемещения в сельскую местность должно выстраиваться в рамках дискурса препперства: препперы запасают средства жизнеобеспечения, надеясь перенести их отсюда, из благополучного времени, и сохранить для использования во время катастрофы. Деревенский дом в этом контексте имеет двоякий смысл. Первый — как место хранения материальных запасов — лежит на поверхности. Но есть и второй: сама деревня, деревенская жизнь с ее порядком доступа к ресурсам и типом социальных отношений также становится объектом запаса. В мирное время многим она не так уж и нужна: “Я вот приобрел домик в Воронежской области. Теперь не знаю, что с ним делать. Деньги-то зарабатываю всё равно в городе” (Ден Давыдов 2016). Покупка домика в деревне в рамках выживальческого дискурса — это не столько потребление, сколько запас, *схрон* (отложенное потребление). Что же именно запасают (какие качества, приписываемые деревне), что считают необходимым приватизировать, сформировать, накопить и сохранить?

Ключевой элемент конструкта “деревня-спасение” базируется на оппозиции ее городу. Модель катастрофы в футурологии выживания — это прежде всего отключение городской инфраструктуры (поставок тепла, воды, продуктов). Селу приписывается другой *порядок доступа к ресурсам*: вода из колодца или реки, печное отопление и дрова из леса, еда, добываемая своими силами (огород, рыбалка, охота, собирательство), — все это, предполагается, может обеспечить себе сам выживальщик, независимо от внешнего контроля через технологии или социальные институты общества потребления. “Деревня (село)” означает переход системы жизнеобеспечения в сферу личного контроля.

Вместе с тем возможность добыть ресурсы самому должна быть также “запасена” (обеспечена заранее) через покупку земли, устройство колодца и сам выбор места для поселения. Проектируются два способа сохранения контроля над ресурсами: через местоположение и через право (собственности). Обсуждая факторы доступности ресурсов, зависящие от природных (наличие реки, леса) условий, участники редко затрагивают институциональные (контролируемые социально) условия доступа. Исходят ли они из того, что в случае катастрофы никакие институты действовать уже не будут (но собственность сохранится)? Впрочем, представление об отсутствии или слабости институтов контроля в сельской местности актуально уже в “мирное время” (так в дискурсе выживания обозначают период до кризиса),

Заброшенность, пустота, вакуум власти — важный элемент конструкта “село-спасение”, также производный от оппозиции городу — “Вавилону” (генерирующему контроль). Характерна популярность на форумах и в соцсетях концепта “заброшенная деревня”. Рассказывают о “заброшках”, где будто бы обитают “сектанты, зэки и бомжи”, выращивающие запрещенные растения и ведущие натуральное хозяйство. Очевидно, что “заброшенность” здесь — указание на отсутствие контроля, а не жителей. Рассуждают о “пустых” деревнях — в смысле,

близком концепции “пустоты” Д. Дзеновска (*Dzenovska* 2019). В описаниях критериев выбора места для “Д-в-Д” заброшенность (отдаленность, труднодоступность) деревни выступает, скорее, положительным маркером. Пользователь Бородач рекомендует «найти два типа населенных пунктов (<...> “вымершие” или “вымирающие” ...): 1. те, в которых осталось 1-2 человека всего — то есть последние. 2. те, которые “осиротели” недавно, в этом году и на картах еще не обозначены как ликвидированные» (Бородач 2012). Другой пользователь купил несколько домиков “в глухой деревне на стыке двух областей, вдали от трасс. Как правило, что со стороны своей области — глушь, что со стороны другой такая же” (*Sancho62* 2017). Деревня, в которой будет домик выживальщика, в рамках описываемой идеологии *должна* быть заброшенной (свободной от контроля).

Считается, что присутствие власти в деревне (как, впрочем, и вообще в сельской местности) уже и сейчас минимально: “Да какая милиция в деревне, ПОМы давно сократили, участковые один на десять деревень, так что в деревне щас только своими силами” (*Dipweb* 2018). На базе представления о деревне как зоне свободы конструируется основная социальная модель “Д-в-Д” — *автономное выживание*. “А вот эта вот идея лично Вам пришла — про домик в деревне? Или потом Вы с кем-то обсуждали?” — спрашиваю я у своего собеседника, всерьез интересующегося темами выживания.

Да. Мне кажется, идет от того, что больше самостоятельности... свободы! Значит, свобода от магазинов... Нужно прийти к тому, чтобы мы перестали использовать магазины. Все свое. Хранение в погребе, организовать таким образом, чтобы все годами хранилось. Чтобы ничо не портилось. Сыры, колбасы копченые, вяленые. Рыбалка чтоб была рядом. И добывать эффективно — не надо с удочкой — сетями (ПМА 2020: М., 35 лет).

С другой стороны, отсутствие или слабая активность власти на местах обсуждается препперами и как один из факторов, затрудняющих адаптацию переселенца. Выясняется, что место официальных структур контроля занимают неформальные: деревенские драки, кражи, личные знакомства и связи. Пользователь в блоге на сайте “Выживай.рф”, описывая опыт урегулирования границ своего участка, замечает, что “бюрократия и бумажная волокита в деревне еще сильнее чем в городе, и это всё усугубляется, если вас не знают лично, иногда в таких вопросах фактор личного знакомства с местными чинами имеет решающее значение” (*Стенной* 2015). Речь идет о неэффективности государственных институтов и частичном замещении их институтами неформальными (личные связи). Драка тоже переопределяется и по мере вхождения выживальщика в сельскую жизнь предстает уже не как стихия, а как объект неформального контроля. Пользователь К/В пишет, как во время новогодних празднований “местные парни чего-то не поделили, подрались немножко, но сосед Серега сказал, что это нормально. Подерутся, потом выпьют и опять друзья. Но даже драку там мужики местные контролировали на мой взгляд, дали немножко пар выпустить, потом растащили всех в момент” (К/В 2013). “Пустота” (вакуум власти), предполагавшаяся на уровне проекта, по мере его реализации заполняется в ходе столкновения с местными институтами. На форумах предлагаются различные формы адаптации (через родственные, дружеские, трудовые, обменные отношения с местными жителями) как часть проекта выживания; это все тоже своеобразный “запас” — социальный капитал, подготавливаемый на случай кризиса.

Какого рода капитал следует запасать, зависит от футурологической модели деревни. Как будет функционировать власть в случае катастрофы? В рамках выживальческого мифа формальные институты в городе приобретают репрессивный характер (вооруженные патрули, заградительные кордоны и лагеря беженцев).

В отдаленном Джокервиле они исчезают, а их место занимают разнообразные вооруженные люди — от мародеров, посягающих на запас выживальщика, до “представителей новой демократии” (Nail116 2013). Производные от этой модели — социальные структуры, которые предлагается сформировать самим выживальщикам: “бригада размером с роту”, лучше всего из мужиков, имеющих опыт службы в силовых структурах и “способных тяжелым взглядом и добрым рыком застроить ропущую деревенскую толпу... только такие и смогут рулить на волнах хаоса” (bruja677 2011). Эффективность носителей неформальной власти (по праву силы), полагают участники обсуждения, позволит им по завершении периода анархии “и самим пристроиться к новой власти или принять участие в ее формировании” (vova230 2014), т.е. события катастрофы рассматриваются как возможный социальный лифт. Продолжая рассуждать в перспективе препперства, можно предположить, что адаптация к предполагаемому относительному “безвластию” деревни в мирное время позволит подготовиться заранее к жизни в условиях катастрофы: сформировать запас необходимых навыков — “накоплений” социального опыта.

Местное сообщество участники обсуждений описывают в терминах социального расслоения и локальной солидарности, базирующейся на родственных связях (“каждый сват или брат”) и на разделяемом знании, например связанном с добыванием необходимых ресурсов: “У местных все есть, они достают все через друг друга, потому что сжились годами. А ты как (нецензурно). В городе я все это куплю...” (Andruha 2015). Обратной стороной локальной солидарности является исключение “чужаков”, которое реализуется в вытеснении их из системы циркуляции знания, а также в кражах и порче их имущества, драках (впрочем, последнее некоторые выживальщики считают начальной ступенью интеграции).

Локальная солидарность настолько сильна, а выстраиваемая граница так надежна, что интеграция в сельскую среду представляется участникам обсуждений затрудненной и маловероятной. Тем не менее большинство из них считает необходимым “как-то вливаться”, в качестве средств интеграции предлагают развивать востребованные на селе знания (медицинские, технические, компьютерные), навыки (напр., ремонта техники), а также современные методы сельского хозяйства. Удачная их реализация может стать базой для роста социального капитала и “определить ваш деревенский статус на многие годы” (см.: сайт “Выживай.рф”). Средствами интеграции могут стать обмен услугами или другими ресурсами, участие в разговорах, несмотря на то что вопросы сельских жителей некоторыми воспринимаются как слишком приватные. Даже небольшое продвижение к статусу “свой” (пусть и в сравнении с приехавшими позже) расценивается как важный запасаемый ресурс, поэтому говорят, что “Д-в-Д” нужно готовить как можно раньше, задолго до катастрофы.

Социальные связи (значимые личные отношения участников проекта) в рамках проекта выживания — еще одна запасаемая ценность. Цель — сохранить семью и/или дружеские связи, т.е. самый минимум того социального капитала, которым обладает преппер в мирной жизни. Мы наблюдали, правда, единичные попытки повысить свой посткризисный статус, конвертировав в него докризисные достижения. Так, пользователь Степной на сайте “Выживай.рф” призывает накапливать знания и навыки (медицинские, технические), дефицитные на селе, поскольку потом, после крушения прежнего мира, можно будет их применить: “То как вы сделаете свою работу может определить ваш деревенский статус на многие годы вперед” (Степной 2015). Это попытка пронести через бытовое горлышко кризиса часть своего культурного капитала, чтобы конвертировать его в социальные (статус, авторитет), да и в материальные (услуги как средство обмена) ресурсы. Другой пользователь собирается накапливать дефицитные в данной местности товары, также пригодные для конвертации.

Однако в том, что касается социальных отношений, стандартным вариантом является их минимализация при переселении в “Д-в-Д”. Посмотрим, в каком составе собираются туда переселяться участники интернет-дискуссий. Основные варианты: выживальщик + семья; несколько дружественных семей (встречались варианты от 2–3 до 5–8); мужская (по преимуществу) “группа единомышленников” (семьи должны будут присоединиться позже). В обсуждениях были заявлены проекты кооперации выживальщиков уже на этапе покупки дома и участка, предлагался даже выкуп целой деревни. Пользователь imbris на форуме “Сохрани себя сам” ратует за создание объединения из трех-четырех семей (2011 г.). Его комментаторы замечают, что нужно уже в мирное время поочередно ездить туда и обслуживать дом по графику, предлагают оставить на постоянное жительство одну семью, которая занимается фермерством, а остальные компенсируют ей материально затраты на обустройство; один комментатор отметил утопичность этого проекта из-за вероятности конфликтов (imbris 2019). В группе выживальщиков “Схрон” сети “ВКонтакте” предлагали устроить “кооператив выживальщиков”, планируя выкупить вскладчину деревню и сочетать общие коллективные работы (посадка, уборка), общие затраты на энергообеспечение (ветрогенератор) с разделением труда (каждый, наряду со стандартными сельхозработами, выполняет еще специализированные функции: технические, медицинские, ремесленные и др.), что обеспечило бы натуральный обмен, взаимную заинтересованность, а тем самым сплоченность (MrAlex 2011). На сайте Deadland (“Мир после конца света”) обсуждали перспективы создания “клана единомышленников” на базе сельского проекта: автор поста сообщил, что вместе с друзьями выкупил пять домов в деревне и приглашал к нему присоединиться (Дядя Вася 2010). Тут же он пишет о постройке в деревне большого дома на восемь семей с общей системой жизнеобеспечения (скважина, канализация, генераторы, гаражи и техника). Предложение другого пользователя — составить план и прикинуть стоимость (вклад каждого участника) — не нашло понимания, что заставляет предположить утопичность этого проекта. Впрочем, тут же откликнулась группа — восемь мужчин с семьями, готовых ехать из Москвы, чтобы “развивать деревню”. О дальнейшей судьбе этих поселений после 2010 г. нам ничего не известно, поскольку на форуме больше сообщений о них не появлялось.

Кооперация предлагается не столько для распределения трудовых обязанностей (многие как раз резко выступают против “колхоза”), сколько в целях разделения затрат на покупку дома (или всей деревни) и — в будущем — в целях обороны. В описываемой среде есть общее убеждение, что в одиночку не выжить — не отбиться от мародеров. Этим участники обсуждения и обосновывают необходимость заранее сформировать группу, способную к самообороне (должно быть несколько владеющих оружием и специальными навыками мужчин). Обороноспособность — это еще один запасаемый ресурс. Она и определяет желаемую социальную структуру проекта выживания.

Соображениями готовности к обороне обосновывают и необходимость вступить в *кооперацию с местными* жителями. «Одному не сдюжить. Хоть обо**ись. Всё больше думаю о том, что надо “вливаться” в остатки социума. ДОЛОЙ ЭТУ ВАШУ УЕДИНЁННОСТЬ. Это путь во смерть. ЛЮБОЙ... Мало-мальски “прожженный” мародер, уничтожит ваш мирок...» (Толстый 2011). При этом в качестве запасаемого ресурса выступают социальные связи в сельском сообществе, а родственники в деревне — особая ценность, поскольку это облегчает интеграцию:

Надо не только вырастить урожай, но и суметь его спрятать. Здесь важнее всего иметь социальные связи среди местного населения, пока не стал своим в деревне, выжить будет не легче чем в городе. Обворуют, спялят запросто. Имея родственные и дружеские

связи в деревенской местности, можно туда переместиться в сложный момент (Искатели 2011).

В обсуждениях таких проектов упоминаются факторы, определяющие их утопичность (низкую вероятность реализации): отсутствие точного плана, неправильная оценка необходимых затрат, неурегулированность интересов и возможные конфликты внутри сообщества (как в рамках семей, так и между ними). Распад же коллективных проектов в обсуждаемых примерах вырождается в модель индивидуальной/семейной дачи. Следует, однако, принимать в расчет еще один фактор. Социальная структура выживальческой группы проектируется на базе представлений о внешней социальной среде в ситуации кризиса: вакуум власти; население частично вооруженное, частично запуганное; недостаток ресурсов; беженцы и мародеры. Исходя из этих представлений формируется состав, численность, размещение и распределение власти в сообществе. Как это все будет функционировать в мирное время? Судя по обсуждениям, актуальны разногласия, связанные с необходимостью переносить бытовой дискомфорт, трудовые нагрузки, подчиняться координаторам проекта и т.п. Все это при попытках реализации оборачивается конфликтами и распадом группы. Отсюда и возникающие время от времени у участников обсуждений предположения об утопичности проекта. Катастрофический мир будущего они пытаются конструировать в настоящем. Расхожая фраза выживальщиков: “[Ж]дешь БП — получишь БП” (БП — аббревиатура, указывающая на нецензурное обозначение грядущего конца света). Эффект утопизма возникает, как мы полагаем, от переноса кризисных конструкций социальности в повседневность, попытки рутинизирования их — хотя само обращение к теме кризиса есть сопротивление повседневности и рутине. Опыт переселения, артикулируемый на форумах, в некоторых случаях запускает процесс деконструкции мифологической схемы проекта “Д-в-Д”.

Дезурбанизация: миграция и формы мобильности. Конструкт села как спасения базируется на проекте бегства из города — миграционной стратегии дезурбанизации, запускающей целый ряд форм мобильности, таких как сельский туризм. Упомянувшийся выше вологодский походник рассказывает:

Какая существует практика в мире: ты приезжаешь в какое-то поселение уже готовое, да? И встаешь там в палаточном режиме, две-три-четыре-пять-шесть недель, живешь, общаешься с соседями, смотришь, как они: нравятся тебе? Какой у них образ жизни, к какой секте они принадлежат, так сказать. Вы выбрали. Сначала выбрали — юг, север, запад, восток. Потом выбрали точку на карте: какой-то город, область, регион. По каким-то понятным для Вас причинам — экопоселение или просто деревню — не важно. Хоть дачный поселок. Встаете в палаточном режиме, знакомитесь с их бытом, культурой... вместе встаете и начинаете строить — смотря что, какие условия для Вас при... Есть ли у Вас наличие одного миллиона рублей, чтобы домик возвести тут же (ПМА 2020: М1, 35 лет).

Проект развития “своего” (личного подсобного, фермерского) хозяйства как способ добиться контроля ресурсов для жизнеобеспечения конкурирует с собственным эскапистским проектом бегства:

Может быть, оно и хорошее дело, но это долго вот развивать. Нужно найти человека, который уже от пяти лет и выше работает. А ты пока там окупишься... Если ты решил заякориться — тогда можно. А вот если ты хочешь там... свободы, если ты кочевник — то нафиг тебе это нужно. А если ты земледелец — то пожалуйста. Тут или кочевник, или земледелец — выбирай (ПМА 2020: М1, 35 лет).

Автономия опять оказывается под вопросом, и это еще один фактор утопичности всего проекта. Впрочем, те, кто все же обосновался и завел хозяйство, иногда находят возможность сохранить автономию. Мой вологодский собеседник описывает такой случай из практики своих знакомых:

Выкупает какое-то сообщество участок... Может, у кого-то есть, они начинают продавать. Построят дом и говорят (другим горожанам, знакомым): “Ребята, не хотите? Мы вам продаем участок, и начинаете жить; там у нас есть конь, лошадь, производство сыра”. Местные (про них. — *Т.Щ.*) говорят: “Да вот, тут есть какие-то там, живут, мы у них покупаем медик, сырок, там, яички — они там живут”. И всё; это как люди из другого мира (ПМА 2020: М1, 35 лет).

Подведем итог. Чем же может обернуться мифология выживания в деревне для самой деревни? Если говорить конкретно о субкультурной среде, репрезентированной на упомянутых ресурсах, то она формирует свою стратегию дезурбанизации, оказывающую влияние: на 1) активность на рынке сельской недвижимости (новые предпочтения — интерес к домам в отдаленных деревнях, выкуп целых деревень, координация с уже существующими поселениями бывших горожан, напр., экопоселением); 2) сельский и экстремальный туризм — поездки по деревням с целью присмотреть домик; 3) миграцию — переселение в деревню горожан семьями или группами на постоянное жительство; 4) развитие рынка стройматериалов и обмен услугами в области сельского строительства и ремонта; 5) стиль потребления — подготовку запасов на случай катастрофы путем завоза необходимого из города или развития подсобного хозяйства; 6) дружеские, соседские, другие локальные или внелокальные (село—город) структуры сотрудничества (взаимопомощи, обмена, торговли).

Непреднамеренный эксперимент

Эта статья была задумана осенью 2019 г., а весна 2020 г. предоставила возможность оказаться внутри описываемой ситуации: я была в своем сельском доме на российском Северо-Западе, когда объявили о необходимости самоизоляции; в такой же ситуации оказались и некоторые студенты. Мне передали составленные по моей программе самоописания (свои или родственников) три студента из СПбГУ и один из МГУ. Таким образом, в моем распоряжении оказалось пять (включая мое) самоописаний опыта переживания кризиса в сельской местности (в Новгородской, Московской и Ленинградской областях). Их авторы — люди двух поколений: трое (две девушки и молодой человек) в возрасте около 20 лет и двое (женщины) — 61 и 62 лет. Самоизоляция проходила в дачном (1 случай), коттеджных (3) поселках и в деревне (1) — но сами авторы определяют эти локусы как сельскую местность. Никто из авторов не относит себя к выживальщикам, и мы можем сравнить их опыт и описания ситуации с артикулируемыми в блогах и на форумах выживальщиков, где сообщения о переживании кризиса в сельском доме появились уже с весны (как только была объявлена самоизоляция), ситуация с коронавирусом стала рассматриваться как облегченная версия настоящей катастрофы (“...не более чем репетиция к моменту, когда появится реальный БП-вирус” [Arty 2020]), а первые же сообщения медиа о пандемии послужили сигналом к реализации проекта “*драна* в Джокервилл” (“Я еще до объявления этого карантина спокойно переехал с семьей в свой Дж[окервилл], так и жили на свежем воздухе и не надо клеивать было общедомовую вентиляцию как делали в муравейниках” [Arkan137 2020]). Пользователь oshutov реализовал также программу создания запасов:

В марте сего года, где-то за две недели до начала “самоизоляции” мы свалили всей семьей в загородный дом. Небольшой, деревянный, сто км от города, есть вода, печка, баня. Вывезли из дома (городского. — *Т.Щ.*) всё: одежду, лекарства (закупали много), *запасы*, оружие, патроны, снарягу, детские игрушки, книжки, учебники итд итд. Недельку вывозили. *Запасов*, по расчетам, должно было хватить на полгода. Потом ездили и покупали (курсив мой. — *Т.Щ.*) (oshunov 2020).

Пользователь Medved075 представляет опыт самоизоляции как эксперимент: “Этой весной на даче засел, провел эксперимент — просто от скуки и для ротации *зОпасы*”. Эксперимент показал, что использование тушенки, запасенной в 2010 г., своей картошки, зелени, сныти и других дикоросов обеспечило относительно автономное существование семьи в течение 50–60 дней (Medved075 2020).

В целом опыт самоизоляции в “Д-в-Д” большинство выживальщиков оценивают позитивно, отмечая, что “Джокервилль в рамках 6 соток в этом году доказал свою эффективность” (Кабаныч 2020), а коронавирусные ограничения послужили стимулом задуматься о приобретении домика в деревне или о возобновлении проекта (тех, кто начал в нем разочаровываться). Владельцы загородных домов стали планировать усовершенствования, нацеленные на превращение дачи в убежище-Джокервилль. Во-первых, необходимо было пополнить, обновить запасы продовольствия, а иногда и соорудить для них специальные помещения: “...построить отдельно стоящий гараж или сарай с бункером на 4 человека” (Алексей 2020). Во-вторых, создать большие запасы воды в расчете на зимнее пребывание (когда не работает летний дачный водопровод). В-третьих, заняться обустройством автономного энергообеспечения (солнечные батареи, бензогенератор). В-четвертых, усилить защищенность домика от посягательств: поставить железную дверь, оконные решетки и т.д. Судя по интересу к обсуждению подобных мер, опыт самоизоляции способствовал актуализации проекта выживания “Д-в-Д”: вначале переопределению дачи в Джокервилль, а в перспективе и ее физическое преобразование.

Надо сказать, что отъезд из городов оказался актуальной реакцией на пандемию не только в среде выживальщиков. Как я уже писала, ее продемонстрировали студенты — авторы самоописаний (и их семьи): все трое отмечают, что перемещение в сельскую местность было именно результатом определения ситуации как кризисной:

Решение было принято сразу всеми членами семьи и было единогласно. Сигналом послужили сообщения в СМИ и известия от моего брата, который в данный момент живет в Австрии. На момент начала карантина у них, в Вене, ограничения действовали уже всюду, и как-то стало очевидно, что до нас это все тоже дойдет в скором времени (ПМА 2020: Ж1, 20 лет).

Все авторы самоописаний отметили в период самоизоляции заметное увеличение численности жителей в своих поселках, т.е. загородные домики оказались наиболее востребованы хозяевами именно в кризис. Специальных запасов на такой случай никто из них не создавал, но тут все сделали расширенные закупки. Молодая петербурженка, переживавшая самоизоляцию вместе с семьей в коттеджном поселке на Валдае, описала и кризисную трансформацию жилищ: «Некоторые из местных жителей, однако, укрепляют погреб, переделывают их в “бункеры”, мы настроены более спокойно и таких действий не предпринимаем» (ПМА 2020: Ж2, 20 лет). “Запасы”, “защита” становятся значимыми принципами в обустройстве сельского дома. Означает ли все это начало процесса перехода населения (и власти, о чем говорилось выше), а также жилого пространства в особое кризисное состояние?

Изменение в функционировании органов власти отметили как выживальщики, так и не принадлежащие к этой среде наблюдатели, отразилось оно и в прессе. Губернатор Новгородской области отметил увеличение в регионе числа временных жителей — “дачников”. На его страничке “ВКонтакте” появилось обращение к населению, датированное 30 марта: “Я уже поставил такую задачу главам муниципалитетов, но хотел бы обратиться и к жителям: если вы обнаружили проживающих рядом с собой незнакомых людей, то просьба сообщать о них по телефону 112 или главам поселений, главам районов” (Никитин 2020). Региональная пресса размещала тревожные новости с указанием количества “иногородних” граждан, прибывших в область. В областной печати публиковались заявления официальных лиц по поводу ограничений, накладываемых на передвижение легкового транспорта с номерами других регионов. В системе административного контроля, таким образом, была актуализирована граница между местными и иногородними как разными категориями населения. Основанием для разграничения “свои—приезжие” вначале стало наличие/отсутствие регистрации в регионе, позже стали принимать во внимание и документ о наличии недвижимости на территории региона — по нему собственники “Д-в-Д” получали, например, право передвижения автотранспортом, хотя все еще с некоторыми ограничениями. Новгородские кордоны по самоописанию одной из студенток выглядели так: “На перекрестках стоят патрули ДПС, которые останавливают машины с московскими и питерскими номерами, расспрашивают, как давно находимся в Новгородской области, потом с миром отпускают” (ПМА 2020: Ж2, 20 лет).

В Ленинградской области, как и в соседней Новгородской, также были введены ограничения. Губернатор объявил, что

с 31 марта вводится ограничение передвижения граждан по региону. Так, жителям районов можно будет перемещаться в границах муниципального района или городского округа, в котором они прописаны... Гости Ленобласти, приехавшие на дачи, должны находиться в границах городского округа или населенного пункта, в который они прибыли (Дрозденко 2020).

Мой опыт самоизоляции в новгородской деревне включает некоторое удивление по поводу изменившегося режима функционирования местной администрации. Мы жили уединенно, т.к. в нашем конце деревни других жителей не было. В начале апреля к нам в дом приехали глава сельского поселения и сотрудница полиции — участковый, с которыми мы познакомились впервые за восемь лет. В качестве “иногородних” (формулировка из распоряжений губернатора) мы оказались под подозрением как возможные носители инфекции.

Нас проанкетировали (относительно сроков и цели приезда), записали паспортные данные и порекомендовали не общаться с местными жителями. “Можно ли пригласить тракториста вспахать огород?” — уточнила я. — “Нельзя!” По распоряжению областной администрации “иногородние” должны были соблюдать двухнедельный карантин. И хотя к моменту визита этот срок уже истек, мы все еще оставались под подозрением. В кризисной ситуации власть обнаружила себя, причем совсем иначе, чем в докризисное время.

Изменившееся поведение представителей местной власти отметили и на форумах выживальщиков. Пользователь eгмас описывает опыт своих друзей, проживающих в труднодоступной горной местности в 56 км от ближайшего населенного пункта:

Там отродясь госорганов не было, как построились. А тут весной короновирус начался, и в один прекрасный день нарисовался урал с солдатами и врачами, “А кто такие, а почему не учтены, а все на анализы”. И амба. А это не БП, это так, главе

района долбануло что чтоб заразы не было карантин ввести. И весь джокервил в труднодоступном горном районе закончился сразу (egmas 2020).

Нам здесь важно отметить, что проявление интереса со стороны властей, по мнению участников обсуждения, разрушает миф Джокервиля как надежного убежища в отдаленном месте. “Пустота” в смысле вакуума власти оказалась также мифом “мирного времени”. В кризисной ситуации власть подтвердила свое существование, а Джокервил — утопичность.

В описаниях самоизоляции отмечается и изменение режима функционирования неформальных институтов. Студентка, самоизолировавшаяся в Новгородской области (на Валдае) вместе со своей семьей, пишет:

Заметно выросло количество людей в деревне, пожалуй, это единственное изменение, которое я заметила. На себе мы не испытали подозрительности местных жителей, хотя охранники (коттеджного поселка. — Т.Щ.) рассказывали нам, что на Валдае не жалуют “гостей” из Петербурга и Москвы, даже стучат на них администрации (ПМА 2020: Ж2, 20 лет).

Обычно информация о соседях не выносится за пределы локальной среды, администрация вовлекается в соседские отношения только в случае конфликта. Остается предположить, что кризисная трансформация (неформальных институтов вообще или только соседства?) аналогична конфликтной. Возросшую подозрительность сельчан отметила и женщина 62 лет, уехавшая на время самоизоляции из Санкт-Петербурга в Ленинградскую область: она вспоминает разговоры в очереди и сообщения на местном сайте, отмечая усилившееся разделение (и до этого ошутимое) между “местными” и “дачниками”, т.е. временными жителями:

Местные жители всегда негативно относятся к дачникам, обвиняя их в том, что весь мусор вдоль реки Оредеж и в близлежащих лесах от приезжих. А на сей раз остро велся разговор о том, что Питерцы привезут с собой и вирус. По большей части я всё это читала на местном поселковом сайте. Но недовольных и ищущих, на кого бы свалить вину за свои бедствия всегда и везде предостаточно. Причем сами продолжали ездить на работу в Гатчину и СПб, но виноватых хотели найти среди приезжих (ПМА 2020: Ж, 62 года).

В некоторых случаях сработал социальный капитал, накопленный до кризиса. Налаженные ранее соседские отношения способствовали развитию проекта Джокервиля. Пользователь oshutov на форуме Guns.ru пишет: “Дети учились, а я работал на удалёнке. Отношения с соседями давно уже хорошие. Взяли на лето участок в пользование, т.к. наш маленький а земля плохая. Бесплатно, кстати. Были обеспечены ягодами, фруктами, овощами, наделали ещё солений, варений, компотов” (oshutov 2020). Во время моей самоизоляции я также не ощутила пока никаких изменений в отношениях с односельчанами, пока в группе, где они общаются “ВКонтакте”, не появилось сообщение, что в районе обнаружился первый носитель вируса, и это оказалась женщина, приехавшая из Петербурга в одну из деревень. К этой записи появилось более 80 весьма эмоциональных комментариев, в т.ч. тех самых, которых заранее опасались выживальщики: призывающих городских сидеть дома, называющих их “прущими” (в село) баранами”, которых “скоро будут забрасывать камнями” (этот комментарий набрал больше всего лайков). Через два дня, правда, накал дискуссии спал, и комментарии перестали прибавляться, наоборот, стали появляться записи, направленные на снижение напряжения. Авторы самоописаний, чья изоляция проходила в дачном или коттеджных поселках, не заметили изменений в отношениях с местными жителями, с которыми, впрочем, как и в обычное время, общение было минимальным.

Опыт пребывания в сельском доме в ситуации кризиса показал, что в этих условиях социальная среда и место, уготованное в ней приезжим, изменились: политики исключения проявлялись сильнее обычного. В нашем случае это мало зависело от уровня интеграции в сельское сообщество, поскольку транслировалось скорее администрацией, нежели населением. Именно администрация прочертила границу, введя статус “иностранцев”, ограничивающий в правах (перемещения, коммуникаций).

* * *

Рассматривая прагматику представлений о селе как спасении, можно определить их как одну из форм идеологического обоснования дезурбанизации. Эти представления актуальны в культуре и порождают, наряду с общераспространенными практиками (стремления к перемещению в село в ситуации кризиса), субкультурные идентичности. Спецификой субкультурной идеологии выживания/препперства является ориентация на конструирование автономного социального мира, оборачивающегося утопией при попытке его реализации. В кризисной ситуации, связанной с пандемией 2020 г., мы имели возможность наблюдать актуализацию мифологемы “села-как-спасения”, причем социальные практики (переезд в сельскую местность, преобразование жилища в убежище, формирование запасов и т.п.), характерные для носителей идентичности выживальщиков, оказались распространены далеко за пределами их среды. Опыт реализации проекта бегства в деревню обнаружил признаки кризисной трансформации институтов власти на региональном и муниципальном (локальном) уровнях, изменение некоторых неформальных институтов (соседство), которые не всегда позволяли реализовать социальный капитал, сформированный горожанами в сельской местности до кризиса.

Примечания

¹ Нетнография (от англ. *netnography*) — метод этнографического исследования путем непосредственного наблюдения социальных коммуникаций в сети интернет (см.: *Kozinets* 2010).

² Цитаты из англоязычных источников даны в переводе автора.

³ Интернет-источники, использованные в нетнографическом исследовании (численность зарегистрированных пользователей приведена по состоянию на 08.08.2020 г.):

— “Выживай.рф” — “Сообщество и магазин выживальщиков” (21 632 пользователя; первая статья от 18 июня 2012 г.). <https://vzhivai.com>

— “Popgun.ru: популярное оружие” (309 142 пользователя; существует с 2008 г.). Тема: Выживание в кризисных ситуациях. <https://popgun.ru/viewforum.php?f=335&sid=52265c8d975d5c74cc85660a23052c50>

— “Выживший после БП” (6774 участника; с 2014[?] г.) // ВКонтакте. https://vk.com/topic-61941091_33378538

— “Гнездо Параноика — выживание: Выживание в условиях БП, чрезвычайных ситуациях, природных катаклизмов” (88 037 пользователей; с 2013 г.) // ВКонтакте. https://vk.com/gnezdo_paranoika

— “Guns.ru: Оружейный портал”. Тема: Прибежал в деревню жить. <https://forum.guns.ru/forummessage/151/1166214.html>

— “Survivalbook.ru — Книга выживания: Русскоязычное Сообщество Выживальщиков”. Форум о выживании и подготовке к БП, ЧС, постапокалипсису. Снаряжение для активного отдыха и туризма. Ножи, мультитулы, НАЗы (11 730 пользователей). <http://survivalbook.ru/forum>

— “Deadland.ru: Мир после конца света: постапокалипсис, постядерный мир, киберпанк, города-призраки” (вводная статья датирована 2007 г.). <http://deadland.ru>

- “Nepropadu.ru – Не пропаду: выживание в экстремальных условиях” (15 876 пользователей; с 2009 г.). <https://nepropadu.ru>
- “Русские выживальщики” (646 пользователей). <http://rus-sur.ru/forum>
- “Saveyou.ru – Сохрани себя сам: форум выживальщиков” (190 566 пользователей; с 2009 г.). www.saveyou.ru/forum/forumdisplay.php?f=87
- «Группа выживальщиков “Схрон”» (9408 участников) // ВКонтакте. <https://vk.com/club25660252>

Источники и материалы

- Алексей 2020 – Алексей. Реплика в обсуждении темы “Твой бункер (убежище)” от 17.08.2020 // ВКонтакте. Гнездо параноика. https://m.vk.com/topic-38598449_31454156?offset=40
- Бородач 2012 – Списки заброшенных деревень. Бородач. Реплика в обсуждении от 27.06.2012 // Saveyou.ru – Сохрани себя сам. <http://saveyou.ru/forum/showthread.php?t=2847#ixzz6URFAtGQ5>
- Ден Давыдов 2016 – Тема “Уезжайте в деревню или на хутор”. Ден Давыдов. Реплика в обсуждении статьи от 25.01.2016 // ВКонтакте. Гнездо параноика. https://m.vk.com/topic-38598449_33522497?post=17219#post17219
- Дрозденко 2020 – “Шатаний туда-сюда больше быть не должно”. Дрозденко вводит ограничение передвижения по Ленобласти. 30.03.2020 // Сетевое издание “47 новостей” (47news). <https://47news.ru/articles/171710>
- Дядя Вася 2010 – Дядя Вася. Готовлю деревню к выживанию (Сообщение на форуме от 03.08.2010) // Deadland. <http://deadland.ru/node/3783>
- Искатели 2011 – Искатели. Реплика в обсуждении от 07.05.2011 // Saveyou.ru – Сохрани себя сам. <http://saveyou.ru/forum/showthread.php?t=1328&page=10#ixzz6UQcBwo75>
- Кабаныч 2020 – Кабаныч. Реплика в обсуждении от 09.10.2020 // Guns.ru. <https://forum.guns.ru/forummessage/151/2628712-10.html>
- Малик 2018 – Малик С. Выживальщики России. 08.03.2018 // Гнездо параноика. <https://gnezdoparanoika.ru/podgotovka-k-vijivaniu/207-vyzhivalschiki-rossii.html>
- Никитин 2020 – Никитин А. Сообщение на странице “ВКонтакте” от 30.03.2020 // ВКонтакте. https://m.vk.com/wall434915124_627
- ПМА 2019 – Полевые материалы автора. Экспедиция в д. Юловка Старокопеевского р-на Нижегородской обл. 2019 г. (Информант: В.И. С-ва, 1939 г.р.).
- ПМА 2020 – Полевые материалы автора. 2020 г. (Информанты: 1) Н.В. А-ва, 1964 г.р., живет в Москве, имеет домик в деревне; 2) М1, 35 лет, водит желающих в походы на выживание, живет в Кадуysком р-не Вологодской обл.; 3) Ж1, 20 лет, живет в Санкт-Петербурге, самоизоляция – Выборгский р-н Ленинградской обл.; 4) Ж2, 20 лет, живет в Санкт-Петербурге, самоизоляция – Валдайский р-он Новгородской обл.; 5) Ж, 62 года, живет в Санкт-Петербурге, самоизоляция – Гатчинский р-он Ленинградской обл.; 6) М2, 20 лет, живет в Москве, самоизоляция – Московская обл.).
- Степной 2015 – Степной Б. Домик в деревне: особенности деревенской жизни и быта (Сообщение от 18.02.2015) // Выживай.рф. <https://vizhivai.com/blogi/selskoe-hozyaystvo/domik-v-derevne-osobennosti-derevenskoj-zhizni-i-byta>
- Толстый 2011 – Толстый. Реплика в обсуждении от 08.05.2011 // Saveyou.ru – Сохрани себя сам. <http://saveyou.ru/forum/showthread.php?t=1328&page=10#ixzz6UQctYZCE>
- Andruha 2015 – Andruha, Ростов-на-Дону. Реплика в обсуждении от 2015 г. // Не пропаду. <https://nepropadu.ru/blog/guestroom/10724.html#comment629163>
- Arkan137 2020 – Arkan137. Реплика в обсуждении от 03.10.2020 // Guns.ru. <https://forum.guns.ru/forummessage/151/2628712.html>
- Arty 2020 – Arty, Москва. Реплика в обсуждении от 19.02.2020 // Saveyou.ru – Сохрани себя сам. <http://www.saveyou.ru/forum/showthread.php?p=848287#post848287>
- bruja677 2011 – bruja677. Реплика в обсуждении от 31.01.2011 // Deadland. <http://deadland.ru/node/3783>
- Dipweb 2018 – Dipweb. Реплика в обсуждении от 29.12.2018 // Saveyou.ru – Сохрани себя сам. <http://saveyou.ru/forum/showthread.php?t=7174&page=17#ixzz6URE9LQhD>
- ermac 2020 – ermac. Реплика в обсуждении от 05.10.2020 // Guns.ru. <https://forum.guns.ru/forummessage/151/2628712-4.html>

- imbris 2019 — imbris. Реплика в обсуждении от 20.09.2019 // Saveyou.ru — Сохрани себя сам. <http://www.saveyou.ru/forum/showthread.php?t=9506#ixzz6URYj68tX>
- К/В 2013 — К/В. Реплика в обсуждении от 12.05.2013. Тема: Прибежал в деревню жить // Форум портала Guns.ru. <https://forum.guns.ru/forummessage/151/1166214.html>
- Medved075 2020 — Medved075. Реплика в обсуждении от 4.10.2020 // Guns.ru. forum.guns.ru/forummessage/151/2628712-m61480320.html
- MrAlex 2011 — MrAlex. Реплика в обсуждении от 17.04.2011 // Схрон. https://m.vk.com/topic-25660252_24979190?post=216#post216
- Nail116 2013 — Nail116. Реплика в обсуждении от 12.05.2013 // Guns.ru. <https://forum.guns.ru/forummessage/151/1166214.html>
- oshunov 2020 — oshutov. Реплика в обсуждении от 05.10.2020 // Guns.ru. <https://forum.guns.ru/forummessage/151/2628712-5.html>
- Sancho62 2017 — Sancho62. Какой он правильный джокервилль 151? Реплика в обсуждении от 10.01.2017 // Popgun.ru. Популярное оружие. <https://popgun.ru/viewtopic.php?p=28049327&sid=52265c8d975d5c74cc85660a23052c50#p28049327>
- vova230 2014 — vova230. Реплика в обсуждении от 10.03.2014 // Книга выживания. <http://survivalbook.ru/forum/viewtopic.php?f=81&t=768&p=9081&hilit=%D0%BF%D1%80%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B8%D1%82%D1%8C%D1%81%D1%8F+%D0%BA+%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B9+%D0%B2%D0%BB%D0%B0%D1%81%D1%82%D0%B8#p9081>

Научная литература

- Campbell N., Sinclair G., Browne S. Preparing for a World Without Markets: Legitimising Strategies of Preppers // Journal of Marketing Management. 2019. Vol. 35 (9–10). P. 798–817.
- Drezner D.W. Metaphor of the Living Dead // Social Research. 2014. Vol. 81. No. 4. HORRORS. P. 825–849.
- Dzenovska D. Notes on Emptiness and the Importance of Maintaining Life // Anthropology of East Europe Review. 2011. No. 29 (2). P. 228–241.
- Kabel A., Chmidling C. Disaster Prepper: Health, Identity, and American Survivalist Culture // Human Organization. 2014. Vol. 73. No. 3. P. 258–266.
- Kozinets R.V. Netnography: Doing Ethnographic Research Online. SAGE Publications, 2010.
- Olmsted A.D. Morally Controversial Leisure: The Social World of Gun Collectors // Symbolic Interaction. 1988. Vol. 11. No. 2. P. 277–287.
- Tapia A.H. Technomillennialism: A Subcultural Response to the Technological Threat of Y2K // Science, Technology, and Human Values. 2003. Vol. 28. No. 4. P. 483–512.
- Thornton S. Club Cultures: Music, Media, and Subcultural Capital. Wesleyan: Wesleyan University Press, 1995.

Research Article

Shchepanskaia, T.B. *House-in-the-Village for Escape and Survival: Utopia of Rural Autonomy in the Popular Futurology of Disasters [Domik-v-Derevne dl'a begstva i vyzhivaniia: utopiia sel'skoi avtonomii v popul'arnoi futurologii katastrof]. Etnograficheskoe obozrenie, 2020, no. 6, pp. 70–87. <https://doi.org/10.31857/S086954150013122-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS*

Tatiana Shchepanskaia | <https://orcid.org/0000-0002-1545-9282> | poehaly@yandex.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

rurality, village, survival, disaster, utopia, futurology, salvation, subculture, preppers, survivalists, netnography

Abstract

This article is drawn on a netnographic study of the discussion of the village as a means of survival in the case of disaster. The focus is on the sociocultural milieu (survivalists and preppers), for which the theme of survival has become the basis for the formation of a collective identity. I investigate the concept of “House-in-the Village” as a means of salvation, popular among the preppers. On their Internet sites and forums, the concept of village-as-salvation is discussed as a variant of the ideological justification of the desurbanization movement. Being grounded in the idea of the initial “abandonment” of the village and the vacuum of power, the survivalists/preppers generate structures for the crisis sociality of a catastrophic future. The specificity of the subcultural ideology of survival in the country is the orientation toward creation of an autonomous social world that turns into a utopia when trying to implement it in the present. In the second part of the article, I analyze the experience of people both from the studied milieu and from its outside, who perceived the 2020 pandemic as a crisis and responded by moving to the countryside. Both groups note the activation of control institutions as a result of their transition to crisis functioning, which is interpreted in the discourse of survivalists as the destruction of their rural autonomy project, which is increasingly criticized now as utopia.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [19-09-00381]

References

- Campbell, N., G. Sinclair, and S. Browne. 2019. Preparing for a World Without Markets: Legitimising Strategies of Preppers. *Journal of Marketing Management* 35 (9–10): 798–817.
- Drezner, D.W. 2014. Metaphor of the Living Dead. *Social Research* 81 (4), HORRORS: 825–849.
- Dzenovska, D. 2011. Notes on Emptiness and the Importance of Maintaining Life. *Anthropology of East Europe Review* 29 (2): 228–241.
- Kabel, A., and C. Chmidling. 2014. Disaster Prepper: Health, Identity, and American Survivalist Culture. *Human Organization* 73 (3): 258–266.
- Kozinets, R.V. 2010. *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*. Los Angeles: SAGE Publications.
- Olmsted, A.D. 1988. Morally Controversial Leisure: The Social World of Gun Collectors. *Symbolic Interaction* 11 (2): 277–287.
- Tapia, A.H. 2003. Technomillennialism: A Subcultural Response to the Technological Threat of Y2K. *Science, Technology, & Human Values* 28 (4): 483–512.
- Thornton, S. 1995. *Club Cultures: Music, Media, and Subcultural Capital*. Wesleyan: Wesleyan University Press.

БИОГРАФИИ ПЕРЕЕЗДА ИЗ ГОРОДА В ДЕРЕВНЮ И РИТОРИКА САМОТРАНСФОРМАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Ключевые слова: рурализация, дезурбанизация, миграция, техники себя, антропология деревни

Статья посвящена дневникам, которые на протяжении нескольких лет ведут в различных социальных сетях жители российских городов, переехавшие в сельскую местность. В центре работы находится вопрос о специфике риторической модели переезда в деревню, используемой авторами дневников, и причинах ее популярности среди горожан. Создаваемые на платформах различных интернет-приложений автомедийные дневники рассматриваются как современные формы субъективации, с помощью которых люди создают свое новое “Я”, рассказывая о пути из города в деревню как об индивидуальной самотрансформации и работе над собой. В статье ставится вопрос о популярности такой модели рассказа даже в тех случаях, когда автор не занимается сельским хозяйством и продолжает большую часть времени проводить в городе. Истории переезда интерпретируются в контексте постмодерных практик номадизма, современных терапевтических нарративов и идеологии поиска себя. Исследование опирается на материалы, собранные на различных интернет-платформах и во время полевой работы 2019–2020 гг.

Несколько лет назад Марина и ее муж Алексей переехали из Донецкой области в Петербург, а в 2017 г. — в деревню в Курской области. Сейчас Марине 35 лет, а Алексею 39. В Мариуполе, где они когда-то жили, у них был свой бизнес, хорошая квартира, машина, друзья и родственники. Перебравшись в Петербург, супруги успешно нашли работу, сняли неплохое жилье и в общем-то были довольны жизнью.

Но что-то у меня, вот, шелкнуло, — рассказывает Марина, — не знаю... то ли какое-то, вот, перенапряжение, психическое какое-то состояние было не совсем как комфортное, вот, мне в городе, вот, он начал на меня давить. Может быть, потому что это был Питер, а он такой, вот, мрачноватый же, такой... сырой... мало солнца... <...> Может быть, этот фактор. И вот это, что “работа—дом—работа—дом”. У нас не было ни друзей, никого. Кардинально поменялась жизнь (ПМА 2: Марина).

Марина и Алексей решили уехать из города и начали искать дом в Ленинградской области. Им потребовалось примерно шесть месяцев, чтобы подготовиться: собрать деньги на первое время, обдумать способы заработка в деревне. За эти

Екатерина Александровна Мельникова | <https://orcid.org/0000-0001-6764-9240> | melek@eu.spb.ru | к. и. н., заведующая отделом этнографии восточных славян и народов Европейской части России | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 19-09-00381]

полгода они узнали о дауншифтерах, посмотрели на YouTube ролики, посвященные опыту переезда в деревню, и приняли два важных решения: перебраться в Курскую область, где уже был старый деревенский дом, оставшийся в наследство от бабушки и дедушки, и зарабатывать в интернете. Супруги создали свой собственный канал на YouTube, а Марина завела аккаунт в “Инстаграме”. Сейчас этот аккаунт стал основной витриной жизни Марины. Он собрал уже более 70 тыс. подписчиков и приносит семье вполне приличный доход от рекламы и других видов коммерческого сотрудничества. У Марины и Алексея нет детей; недавно они перевезли к себе в деревню маму и дедушку Марины, которые теперь живут рядом с ними в отдельном доме. У супругов есть коза, собаки, около дома разбит огород. В своем инстаграм-дневнике Марина рассказывает о себе и своей новой жизни (ПМА 2; ЦМ 9).

История Марины — о движении, переездах, легкости на подъем, о поиске лучшей жизни “где-то там” за пределами привычного места обитания, о личной неудовлетворенности и желании ни от кого не зависеть: “Мне нужно, чтобы у меня свой был участок, своя территория, где я тут главная, да, и я решаю...” (ПМА 2). В этом желании угадываются черты современного нomaдизма — движения, включающего и туризм, и паломничество, и распределенный образ жизни, и различные виды *lifestyle migration* (Benson, O'Reilly 2009: 621; Benson, Osbaldiston 2014; Jacob 1997). Переезд в деревню — одна из форм такого движения, направленного на изменение не только места обитания, но также и жизни, и самого себя. В отличие от временных поездок — туристических, паломнических или дачных, которые воспринимаются, скорее, как прерывание существующего ритма и ткани жизни, позволяющее иначе взглянуть на мир после возвращения, — переселение в деревню видится как возможность достичь конечной точки в долгом пути, пункта назначения, где человек не только обретет покой и гармонию, но и найдет самого себя. В эпоху текущей современности такие ожидания разделяют многие жители мегаполисов, разочаровавшиеся в идеалах урбанизма и технологического прогресса.

В этой статье я обращаюсь к вопросу о том, как создается, поддерживается и работает идиома переезда в деревню, какие условия обеспечивают ее действенной силой, эффективностью и убедительностью в глазах современных российских горожан.

Идеи и идеология рурализации

В манифесте национального проекта “Моя земля”, созданного в 2020 г. для поддержки идей дезурбанизации российских территорий, говорится о том, что “урбанизация как тренд останется в XX в. Сегодня, в противовес стремлению в города, в мире набирает силу рурализация — движение, направленное на устойчивое развитие сельских территорий и продвижение жизни на земле” (Рурализация-1 2020). Идеи, выраженные в этом тексте, отзываются во множестве публикаций в масс-медиа последних лет. “Известия”, “Аргументы и факты”, “Комсомольская правда”, “Лента.ру”, “Риа-новости”, *The Village* и другие СМИ неоднократно рассказывали на своих страницах об успехах новых переселенцев в деревню, об их вкладе в развитие самих деревень и национальном значении этого вклада.

Широкое распространение в России идеологии дезурбанизации и рурализации во многом обусловлено подготовкой государственной программы развития сельских территорий, окончательно принятой в мае 2019 г., с общим финансированием в размере 2,3 трлн руб. на ближайшие пять лет. Сегодня эта программа определяет не только поддержку различных инициатив Министерством сельского хозяйства и другими государственными структурами¹, но и запуск собственно

коммерческих проектов, таких как сельская ипотека “Россельхозбанка”, ориентированная в первую очередь на горожан, которые хотят обосноваться в деревне².

Государственные и коммерческие программы, поддерживающие и стимулирующие переселение в деревню, вызывают интерес у многочисленных ценителей сельского образа жизни. К июлю 2020 г. в социальной сети “ВКонтакте” существовало более 40 сообществ, посвященных переезду из города в деревню, а число подписчиков самого крупного из них насчитывало более 120 тыс. человек. Пандемическая ситуация весны–лета 2020 г. спровоцировала еще больший всплеск интереса к этой теме: в известных СМИ репортажи об успешных историях самоизоляции в деревне дополнили число публикаций об опыте людей, сменивших мегаполисы на сельскую глубинку (Галкина 2020; Цаплин 2020; Чеповская 2020).

И все-таки рассказы о переезде гораздо более популярны, чем сам переезд: по данным группы “Циркон”, число людей, переселившихся из города в деревню или хотя бы принявших такое решение, не превышает статистической погрешности и составляет около 3% всего населения (Виноградская 2019: 141), а 67% опрошенных никогда не рассматривали такую возможность (Войнилов и др. 2015: 54–55)³. Сильно упрощая эту картину, можно сказать, что на одну Марину, действительно уехавшую из города, приходится около 70 тыс. человек, интересующихся ее опытом и, возможно, разделяющих ее систему ценностей и взгляды на жизнь, но все-таки не планирующих последовать ее примеру.

Одна из основных причин популярности истории переезда в деревню, как я покажу ниже, заключается в эффективном совмещении нескольких дискурсивных моделей, актуальных в современной городской среде, и их интериоризация в форме индивидуального травелога, повествующего об успешной личностной трансформации, увиденной в категориях путешествия из городской среды в сельскую.

Опыт переезда и биография переезда

Переезд в деревню и рассказ о переезде в деревню — разные вещи, а связь между ними определяется не принципами описания того или иного события, а принципами его включения в определенные символические и дискурсивные рамки. Убедительность и правдоподобие какой-либо риторической модели в большей степени связаны с языком описания и структурирования собственного опыта, чем с самим опытом, поэтому я ставлю в центр своей работы истории переезда, а не переезд как таковой. Приведу два примера.

Пример 1. Семья моих близких знакомых, состоящая на данный момент из шести человек трех разных поколений, содержит в одном из сельских поселений Ленинградской области большую пасеку и разводит домашнюю птицу (в разные годы кур и гусей). Благодаря продаже меда и пчел пасека является важным источником дохода для этой семьи. Все ее члены сохраняют связь с городом: у взрослых есть недвижимость и работа в Санкт-Петербурге, а дети там учатся. Но большое хозяйство, куда входят еще и просторный дом, мастерская, две собаки и несколько кошек, требует круглогодичного ухода, поэтому двое мужчин среднего и старшего поколения проводят в деревне практически все время. Последние несколько лет здесь в отдельном доме также постоянно живет наемный работник. Опыт этой семьи можно было бы рассматривать и как пример распределенного образа жизни, и как образец переезда из города в деревню, который уже фактически состоялся как минимум для двух членов семьи. И тем не менее никто из ее представителей никогда не рассказывает о своей жизни в таких терминах, свое хозяйство они всегда называют дачей, хотя за последние несколько лет их дом ни одного дня не пустовал.

Пример 2. Семья Светланы (она сама, ее муж и ребенок) переехала из Москвы в собственный дом в области. Светлана также разводит домашних животных (коз) и птиц, содержит огород, у нее есть две собаки. Женщина ведет блог в “Инстаграме” под ником *Pticevod*, а в своем первом посте, открывающем электронный журнал, так рассказывает о себе: “Всем привет, я — Света! Этот блог о фермерстве и жизни за городом. Вот уже год, как уютную квартиру в городе сменил просторный дом с участком в деревне. За это время успела завести кроликов, кошку, собак и конечно моих любимых птиц, понять, что птицеводство это мое призвание и влюбиться в красоту местной природы”⁴ (ЦМ 1: 24.12.2015)⁵. К этому дневнику я еще не раз вернусь позже. Сейчас хочу лишь обратить внимание на то, что два этих случая очень похожи по своему опыту, но кардинально отличаются по тому, как этот опыт осмысливается и какое значение приобретает в истории жизни людей и в их понимании самих себя.

Истории о переезде не оторваны от жизни. Они формируют людей как субъектов реальности, одновременно и проживающих, и описывающих свою собственную биографию как перемещение из одной точки в другую. Ставшая одной из важных характеристик эпохи модерна потребность рассказать о себе (*Fothergill* 1974) в данном случае выражается в описании себя как человека, проделавшего определенный путь в пространстве, совершившего определенную работу над собой и “ставшего собой” в результате именно такого пути и такой работы.

Производство видимости

Предшественниками личных дневников о переезде из города в деревню можно считать истории первых постсоветских фермеров, публиковавшиеся в газетах 1990-х годов и блогах в “Живом Журнале” — некоторые из них до сих пор доступны в интернете. Но с развитием виртуальных социальных сетей объем автомедиальных⁶ текстов увеличился многократно. Собрать какую-либо статистику по таким ресурсам невозможно, а обнаруживаются они традиционным методом “снежного кома”: наткнувшись на одного из блогеров, можно без труда перемещаться по блогам его подписчиков. Но именно эти тексты создают тот особый опыт, который становится одновременно и формой проговаривания себя, и новой символической моделью, вышедшей на рынок смыслов наряду с другими.

Авторами большинства историй о переезде становятся женщины — именно они ведут блоги, создают собственные аккаунты в “Инстаграме” и рассказывают о себе. Хотя согласно статистическим исследованиям большинство потенциальных переселенцев в деревню составляют семейные пары и неженатые мужчины (*Войников и др.* 2015: 58–59)⁷, сельские дневники — это в первую очередь женские дневники, написанные для женщин и рассказывающие о женщинах, существующих в автономном мире своего хозяйства. И путь из города в деревню, который можно проследить благодаря таким дневникам, — это прежде всего путь женщины, не удовлетворенной жизнью и решившей ее изменить.

В силу разных причин именно “Инстаграм” стал наиболее популярной автомедиальной площадкой, а созданные в этом приложении журналы наиболее близки по форме к обычным личным дневникам. По сравнению с “ВКонтакте”, Facebook или “Одноклассниками” “Инстаграм” устроен исключительно просто, если не сказать примитивно. Посты появляются в вашей ленте один за другим по мере их публикации, комментарии к ним не видны до тех пор, пока вы их не откроете, а перепосты невозможны. Вы видите посты только тех людей, на которых подписаны, и чужая активность не создает информационного шума или вала. В “Инстаграме” не существует групп или сообществ, даже блоги отдельных фирм или компаний устроены как персональные аккаунты. Все эти особенности превращают “Инстаграм”

в очень персонализированный канал коммуникации, что означает высокую степень индивидуализации информации, проявляющуюся и в риторике блогов: авторы говорят от первого лица, прямо обращаясь к своим подписчикам. Одна из характерных для “Инстаграма” риторических моделей — “знакомство”: автор журнала периодически создает в своей ленте пост, в котором коротко рассказывает о себе и просит представиться своих подписчиков. Иногда этот пост дословно повторяется через некоторые промежутки времени для того, чтобы возобновить знакомство. Признание Светланы в своей любви к птицеводству — это как раз такой пост, с которого начинается ее автомедиальный дневник.

В отличие от традиционных бумажных дневников автомедиальные журналы принципиально не закончены. Как правило, если только автор не бросил свой аккаунт навсегда и при этом не удалил его, инстаграм-дневники постоянно обновляются. Они не существуют в форме привычного текстуального источника, у которого есть раз и навсегда зафиксированная материальность, определяющая начало и конец документа. Как и цифровой дневник, сама история, которую рассказывает автор, тоже не имеет конца и всегда устремлена в будущее.

Автомедиальные документы — не только важный источник информации о том, как живут люди, но и работа по предъявлению себя и пониманию себя одновременно. Развитие социальных сетей и особенно визуальных медиа (“Инстаграм”, YouTube, а с недавнего времени и Tik Tok) привело к появлению новой формы нематериального труда — работы по созданию видимости (*visibility labour*), активно задействованной в современной экономике внимания. Неравномерное распределение автомедиальных текстов по гендерным линиям, как считают некоторые исследователи, напрямую связано с алгоритмами программ, отдающих предпочтение феминизированному контенту — женской моде, красоте, кухне, декору и т.д. (Bishop 2018: 70; Duffy, Hund 2019) — и делающих именно такой контент более выигрышным с точки зрения интернет-маркетинга.

Сельские дневники также становятся частью новой экономики внимания, позволяющей монетизировать собственный опыт переезда в деревню. Главный механизм такой монетизации относительно прост: чем больше подписчиков, тем дороже встроенная реклама⁸. Значительное число каналов о переезде создается с прямой целью обеспечить себе доход. Именно так планировали зарабатывать Марина с мужем. Именно так зарабатывает и Светлана-птицевод. Но если блог Марины, у которого, напомним, чуть больше 70 тыс. подписчиков, считается далеко не самым популярным, то у другого автора — Анны Акининой, “нетипичного фермера”, как она себя называет, — число подписчиков достигает на сегодняшний день 1 млн (ЦМ 10). Блог Анны превратился в полноценный, профессиональный канал, приносящий доход не только за счет рекламы, но и благодаря собственному интернет-магазину, предлагающему товары для садоводов.

Ведение фермерского хозяйства тоже иногда служит источником дохода для переселенцев в деревню, но никто из тех людей, с которыми мне удалось пообщаться, не смог превратить его в прибыльный бизнес. Многие отказывались от этого вида заработка еще на стадии планирования, а некоторые — после первого года работы. И тем не менее ни для кого из них провал фермерского бизнес-проекта не означал крушения проекта сельской жизни и не привел к отказу от ведения сельского дневника. К примеру, Анна Акинина называет себя “нетипичным фермером”, потому что ее фермерский проект прогорел, после чего она решила рассказывать о том, что знает, и делиться своим опытом с другими.

Далеко не все блоги ведутся с прямой целью монетизировать опыт переезда, но популярность таких историй обеспечивает им широкую воспроизводимость, закрепляя определенную риторическую и эстетическую модель рассказывания

о себе. Эта модель активно используется авторами множества других дневников, гораздо менее известных и не преследующих цели заработать.

Видимость сама по себе становится моделью поведения, формой преобразования и раскрытия себя, а работа по созданию видимости оказывается не только выгодной в коммерческом смысле, но и продуктивной социальной и субъективирующей практикой. Рассматривая биографии переезда как субъективирующие практики, я опираюсь на модель, предложенную М. Фуко в его поздних работах о технологиях себя, позволяющих “индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия” (Фуко 2008: 100). Истории переселенцев, созданные не случайно, а в режиме видимости, предназначенные для предъявления другим и самим себе, служат актами субъективации, проговаривания и объяснения себя, придающими смысл своему опыту, интерпретирующими и тем самым утверждающими смысл своей жизни и своей роли в ней. Видимость, понимаемая как важный шаг, требующий усилий и меняющий человека, становится одной из техник, обеспечивающих понимание себя как личности и субъекта своей жизни: “Вот вроде простое фото, да? — пишет Светлана. — Но я шла к нему больше трех лет. Носила брекететы, вела блог. Честно говоря решится на оба этих действия было сложно и страшно. Как и на первое фото с улыбкой” (ЦМ 1: 16.03.2019).

Наряду с теми, кто ведет дневники своей сельской жизни, предъявляя себя окружающему миру в качестве новых переселенцев в деревню, есть и те, кто уезжает жить в деревню, но никому не рассказывает об этом. Семья моих друзей, описанная в начале статьи, — пример горожан, выбравших вторую модель. Большинство таких людей остаются для меня невидимыми и неуловимыми, найти их традиционными этнографическими методами практически невозможно. И дело здесь не в том, что они не откликаются на мои обращения, а в том, что не рассказывают о себе. Они невидимы не только для меня, но и для окружающего мира, как и большинство тех, кто переезжает из одного места в другое.

Использование режима публичной невидимости и режима видимости отличается не столько самих людей, сколько их взгляды на собственный опыт и свою жизнь. Для кого-то переезд становится всего лишь одним из множества изгибов жизненного пути, недостаточно значимых для нарративизации. А для кого-то — поводом, причиной и главной символической рамкой для рассказа о себе, не просто важным и значительным опытом, но ключевым или одним из ключевых в создании и осмыслении собственного “Я”.

Путь к себе в деревне

“Чтобы быть счастливым, надо быть смелым.” Ошо

Не знаю, вспоминаю ли я в последнее время другие фразы чаще этой. Каждый раз когда кто-то рассказывает как хочет, но боится переехать загород, выйти из изматывающих отношений, найти дело которое будет приносить радость.

Если вы хотите нового результата, вам нужно создать другие условия, а это всегда выход из привычного. Не думаю что альпинисты покоряя Эверест не боятся..., боятся еще как, но цель не дает им места и времени для оправданий и бегства. Вот вроде простое фото, да? Но я шла к нему больше трех лет. Носила брекететы, вела блог. Честно говоря решится на оба этих действия было сложно и страшно. Как и на первое фото с улыбкой! Мне волшебный пендаль дал Миша, а я хочу этот самый волшебный- дать вам! Не ждите понедельника/завтра/другой жизни, идите к своим мечтам!! Уже сегодня! Пусть это будут небольшие шаги, но по направлению к цели! Даже если вам кажется, что в вас никто не верит, где-то ходит фермер Светка, улыбается и точно

знает — человеку под силу удивительные вещи! Надо только сделать шаг! Будьте смелыми и счастливыми (ЦМ 1: 16.03.2019).

Этот пост в марте 2019 г. выложила в своем инстаграме Светлана-птицевод. Но точно так же могли бы начинаться монолог профессионального коуча, пример из современной книги о самореализации и успешной карьере или рассказ о религиозном обращении. Неудовлетворенность жизнью, желание ее изменить, взяв судьбу в свои руки, успех всего предприятия, поставленный в прямую зависимость от решительности самотрансформации, — все это черты современного, связанного с развитием эмоционального капитализма терапевтического нарратива. Описывая российский вариант этого дискурса, Ю. Лернер определяет его как терапевтическую культуру без психологии. Работая с материалами интервью студентов и преподавателей Европейского университета в Санкт-Петербурге, Ю. Лернер обнаруживает в их биографиях отсутствие понятия “идентичность” и собственного терапевтического нарратива “о Self и о событиях, которые помогли Self стать здоровым и счастливым” (Лернер 2011: 129).

Дневники горожан-переселенцев представляют собой другой вариант симбиоза западных терапевтических и отечественных, укорененных в советской идеологии труда дискурсов о субъективности и индивидуальности. Несмотря на то что все эти нарративы формально посвящены деревенскому образу жизни, их главным содержанием оказывается понимание себя, интерпретируемое в категориях пути к самому себе. Ключевое понятие автомедиальных дневников — “Я” — становится и главным персонажем историй, и единственным объектом саморефлексии, и тем самым субъектом, который создается в результате переезда и рассказа о нем.

Истории о переезде в деревню всегда повествуют о движении и постоянных изменениях. Большинство нарративов создается либо ретроспективно — люди начинают вести свой дневник, уже переехав из города в деревню, и рассказывают о своей жизни как о результате уже проделанного пути, либо телеологически — как если бы этот путь уже был пройден, хотя этого еще не произошло. Именно так поступили Марина с мужем, когда завели на YouTube собственный канал, посвященный переезду из города в деревню. Супруги выкладывали ролики параллельно осуществляемым шагам: сначала видео о своей городской квартире, потом о самом переезде, потом о деревенском доме и процессе его обустройства. Вся эта история имела ценность в той степени, в какой, по замыслу ее авторов, результатом должно было стать их полное преображение.

Взгляд на свое прошлое и настоящее из как будто бы уже наступившего будущего определяет общую интонацию и вектор развития сельских дневников. Все истории переселенцев рассказывают о пути, проделанном человеком, от невзгод и неудовлетворенности к гармонии, покою и, как результат, к обретению счастья:

Меня зовут Галина и я как и большинство из вас долго жила в городе, крутятся как белка в колесе. Работала сутками напролет, воспитывала одна сына и боролась за выживание. Это было сложное время, однако я не переставала верить в себя и искать свое личное счастье. Только вот я и не догадывалась, что это самое “счастье” нужно не искать, а строить своими руками. В какой-то момент жизнь в городе стала невыносимой для меня. Серьезные конфликты на работе, ухудшение здоровья и постоянная депрессия дали мне четко понять, что нужны перемены (ЦМ 3: 02.03.2019).

Счастье выступает в качестве главной цели движения (“Мне так нравится моя жизнь, варю сыр и такое теплое ощущение счастья” [ЦМ 1: 20.01.2016]), достичь которой можно только изменив себя и свой взгляд на жизнь. «“Счастье” нужно

не искать, а строить своими руками», — пишет Галина. И Светлана ей вторит: “... счастливым быть это выбор!” (ЦМ 1: 16.05.2020).

Достижение мечты, о чем также часто пишут переселенцы, требует нового взгляда на себя и свои чувства, а также умения контролировать и управлять своими переживаниями: “Все что я делаю осознанно, это направляю мысли в позитивное русло и не даю скатываться в негатив” (ЦМ 1: 19.02.2019). Но в автобиографических нарративах эта типичная для терапевтического дискурса конструкция встроена в историю собственной жизни.

Освоение новой практики управления собой описывается одновременно и как точка в прошлом, и как длительный процесс развития, устремленный в будущее. “Но что-то у меня вот щелкнуло”, — несколько раз повторяет Марина (ПМА 2), и этот щелчок, ретроспективно помещенный в отдаленное прошлое, обозначает отправную точку истории движения, изменения и превращения себя в нового человека. Он становится не только началом, но и моментом перехода из одного состояния в другое, когда у человека словно открываются глаза и он или она вдруг начинает видеть мир иначе. Этот переход оказывается настолько важен в осмыслении собственной жизни, что нередко рассказчики специально оговаривают отсутствие своей укорененности в деревне, подчеркивая тем самым значение перерождения: “Лет 8-9 назад, у меня и мысли такой не было. Я на дачу к маме-то, через не хочу ездила, типа трое детей, свежий воздух и бла-бла-бла. Я считала себя абсолютно городским жителем” (ЦМ 5: 31.01.2019).

Для большинства женщин-авторов отправная точка биографий переезда прочно связана с беременностью и рождением ребенка. Появление детей создает в нарративе новую темпоральность, позволяющую увидеть собственную жизнь из будущего, переопределив свои критерии счастья и систему ценностей:

Наверно так продолжалось бы долго, но всё изменилось с момента наступления беременности. Знаете что важно? Получив мечту не растерять ощущения радости... Новое состояние стало творить со мной чудеса). Выходя на некогда любимый балкон, уже не видела красоту города.. стала замечать другие вещи- сажу на поверхностях которую было бесполезно вытирать, жуткие одинокие качели... запертые между парковок, мамы которые прогуливались с колясками вдоль дороги... просто приводили меня в панику.. Так не хочу, только и крутилось в голове... И мы переехали. В тот момент еще не в наш дом (ЦМ 1: 05.01.2019).

Среди новых ценностей, которые обосновывают рассказы о переезде, есть чистота, свежий воздух, вкусные домашние продукты, но также анонимность, автономность от соседей и независимость от инфраструктуры: “Можно строить свою жизнь так как тебе хочется. Нет соседей сверху, снизу и сбоку. Можно делать ремонт в любое время, слушать музыку как вам хочется, гулять во дворе когда хочется и в чем хочется. Взять удочку и сходить на рыбалку, или в лес по грибы, по ягоды” (ЦМ 7: 15.10. 2019).

“Щелчок”, о котором говорила Марина, символизирует начало пути и начало травелога, основное содержание которого заключается в демонстрации успешности произошедших перемен — внешних и внутренних: “А для развития потребовалось выйти из зоны комфорта, кардинально поменять жизнь! И результат не заставил себя ждать. Да-да, переезд в деревню, я считаю развитием! И никак иначе! А все наши наполеоновские планы мы воплотим в жизнь, рано или поздно” (ЦМ 6: 18.08.2018).

Сопоставление старой и новой жизни часто встречается на фото и в блогах. Но еще большее место занимают истории стройки или ремонта дома. Первый из десяти фактов, которые Анна Вохмянина приводит о своей семье, звучит так: “Мы вместе 5 лет, из них 3,5 года строим” (ЦМ 2: 16.08.2017). Некоторые дневники

создаются исключительно для фиксации хода строительства или ремонта, регулярно пополняясь новыми свидетельствами перемен:

Тогда я твердо решила уехать из города. Однако всё было не так просто. Передо мной предстал не дворец с бассейнами и райским садом, а прогнивший дом с заброшенным участком, к которому прилагались: падающий сортир, кривой забор, протекающая крыша дома, умирающий сад и прочие радости заброшенной собственности. Мне было страшно, но я решила всё изменить. А что из этого вышло читайте завтра в новом посте (ЦМ 3: 02.03.2019).

Трансформация дома — его ремонт или планомерное строительство — служит метафорой и моделью трансформации себя — личности, которая, с точки зрения авторов, также как и дом, нуждается в реконструкции или пересборке. Модель “стало—было” имеет центральное значение для дневников, где не только фотографии совмещаются по этому принципу, но и рассказы о себе тоже часто строятся как истории собственных телесных и душевных перемен. “Я больше не городская сова... просыпаюсь в 7:15, избавившись от пагубной любви к ресторанам... научилась сама готовить, помимо собственной внешности меня стало заботить в каком состоянии копыта и стойла у моих коз” (ЦМ 1: 20.01.2016).

В блоге Светланы есть три поста, выделенные и сохраненные под общим названием “Дорога к дому”. Здесь она рассказывает свою историю переезда, начинающуюся в Москве и заканчивающуюся в деревне. Эта история была написана спустя четыре года после того, как Светлана завела аккаунт в инстаграме, и спустя пять лет после того, как она уехала из города. Она построена на противопоставлении той и этой жизни, той и этой “себя”, той и этой мечты. Светлана начинает с рассказа о “мечте любой девушки” и ее воплощении: замужество с состоятельным мужчиной, жизнь в прекрасной квартире в центре Москвы, а потом в еще более респектабельных апартаментах в жилом комплексе на юго-западе города. Но с наступлением беременности все изменилось: “Пока беременные во всем мире испытывали разные срочные необходимости — ремонта или редких продуктов. Мне были нужны они — перепелки!” Светлана завела перепелок прямо в своей квартире, а после рождения ребенка ей приснился сон: “Яркое сновидение, в котором выходя из двери дома, взгляд падал на ярко зеленую квадратную крышку от коммуникаций. Он снился дважды, а сам дом или что-то еще просто не удавалось запомнить. Только эту яркую крышку в окружении леса”. А потом было принято решение купить дом: “Вот так быстро за две недели перенесли от мысли снять дом, в момент, когда стоим посреди участка разглядывая кирпичный дом, густой лес и пустое поле без дорог... но с зеленой квадратной крышкой от септика именно там где она и снилась” (ЦМ 1: 24.03.2019). Светлана и ее муж не купили тот дом, около которого была “зеленая крышка”, но сновидение прочно закрепилося в истории перемен.

Путь к дому, описываемый через историю перемещения из одного места в другое, становится формой интерпретации пути к “себе”, обретения собственной личности, которая воспринимается как требующая создания и движения, находящаяся где-то “там”, где ее можно найти или создать заново.

Обрести себя в деревне

Утверждение новых целей и позитивный настрой, ориентация на личностный рост и внутреннюю трансформацию ради самореализации и обретения внутренней свободы и в конечном итоге счастья — все это базовые темы современного текущего модерна, определяющие систему ценностей жителей мегаполисов эпохи третьего духа капитализма. Те же установки мы встречаем в рассказах успешных

менеджеров (Cahn 2011), анастасийцев (Андреева 2013), почитателей дольменов (Тюхтяев 2019) и пятидесятников (Кормина 2013). Освобождение, которое обещала, по мнению Л. Болтански и Э. Кьяпелло, идеология капитализма, означало избавление от уз традиции и семьи, кастовой и сословной систем, зависимости от государства, а потом и от самого капитализма. Идеология такой свободы, частью которой стала и современная терапевтическая культура, не просто делает возможной и поощряет институциональную независимость, но и заставляет искать себя, создавать новую автономную личность. Такой путь к успеху рисует современная индустрия счастья (Davies 2015), и его выбирают те, кто стремится обрести целостную картину себя в современном текучем мире дискретности и риска.

Новые переселенцы в сельскую местность — не исключение. Проговаривая причины переезда и достоинства деревенской жизни в сравнении с городской, они определяют их в терминах свободы и независимости: “Пока хаос в мире правит бал, дом и ферма свободны от стресса и нервозности” (ЦМ 1: 13.04.2020)⁹. Возможность быть полноценным и единоличным хозяином своей жизни — базовая ценность, сквозной нитью проходящая через все нарративы о переезде: “В деревне ты сам себе хозяин. Хочешь сегодня поработать на пасеке? Хочешь пристроить сарай? Берешь и делаешь” (Кармазин 2018). Но именно сходство риторики переселенцев с другими нарративами о самореализации и поиске себя ставит вопрос о месте деревни в этих текстах, опирающихся на систему ценностей, созданную современной идеологией самосовершенствования и независимости.

Тенденция помещать искомое счастье и достойную жизнь за пределы города, в деревню, не только не уникальна для России, но, как полагают многие исследователи, является одной из характеристик западной идеологии прогресса. Там, где цивилизационный процесс виделся и развивался в картинах разрастающихся городов и строящихся заводов, деревня выступала в роли урбанистического “Другого”: с одной стороны, средоточия отсталости, с которой нужно бороться, а с другой — воплощения идиллии, не затронутой разрушительным наступлением прогресса (Vince 1994, 2003; Богданова, Бредникова 2013).

Оба полюса “сельских” значений вполне отрефлексированы авторами дневников о переезде, помещающими “свою деревню” на равном удалении как от сельской антицивилизации, так и от наивного, романтизированного пасторального образа. Собственный проект сельской жизни рисуется рассказчиками как индивидуальный, независимый от существующих, с их точки зрения, стереотипов деревни:

Помните, я писала, что деревня у нас в голове? У меня сразу в голове была картинка о том как должен выглядеть наш участок, и что с деревенским участком ничего обещать не будет (ЦМ 2: 06.10.2017);

Почему то многие называют Тарасиху деревней. Не похожа она на деревню, не похожа. У нас тут всё цивильно как-то, или это просто мое ощущение. Многие вещи зависят от нас самих и если вы будете думать что живете в деревне/колхозе, так и будет. Мы живем за городом. И дом наш сложно назвать деревенским. У нас загородный домик (ЦМ 2: 20.07.2017).

Отрицательный образ деревни — тот, на который переселенцы отказываются равняться, включает одновременно и символы колхозной жизни, и стереотипное представление о некоем условном крестьянском быте. Приведу пример из блога Татьяны, переехавшей в забайкальскую глубинку:

Я конечно понимаю, что до сих пор в глазах некоторых горожан к слову “дом” — ассоциациями выступают “навоз”, “колодец” и “кормысло”. И когда одна милая

женщина (не пикалка, кстати, а взрослая тетя 40+), вздернула подбородок и заявила что-то вроде “не для того моя ягодка цвела, чтоб раз в неделю мыться и воду на себе таскать”... Мыться раз в неделю! Да вы что!! Мы два раза в год моемся. Весной, когда ручей растает. И осенью, ну чтоб до весны. Там же стираем. Зимой в проруби, #ако-мущаслегко. Еще раз в месяц вертолет прилетает. С сухпайком. Можно свечки урвать. И даже после захода солнца потусить. Ну, это если не рождает никто. А то шас такая пора — полные поля баб. Косит сено то, родит и дальше косит. Тепло, хорошо. Доко-сит, домой пойдет. Там с коровьих шкур быстренько колыбель стоношит, ползунков с десяток. Картохи наварит. Ну и отдохнуть можно... Ах, о чем это я (ЦМ 8: 02.07.2017).

Смещение полумифологических реалий крестьянской жизни эпохи крепостного права и периода послевоенного упадка XX в. позволяет достичь эффекта отстранения себя и своей деревни от той другой деревни, которая ассоциируется с технологической отсталостью, дикостью нравов и далеким прошлым. В этом контексте становится более понятным, почему в автомедиальных дневниках переселенцев удивительно редко встречаются рассуждения на тему вымирания деревни, популярную в медийных текстах последних лет. Несмотря на то что ламентации по поводу “смерти деревни” активно используются различными гражданскими активистами в заявках на финансовую поддержку и в объяснении своей культурной и социальной миссий, авторы личных дневников о переезде почти не используют этот прием и практически никогда не определяют свои действия в терминах сохранения ускользающей деревенской природы. Ни старая деревня, ни старый быт не представляют для них особой ценности. Показательна история переезда семьи В-х в дом бабушки и дедушки в Кировской области. На протяжении нескольких лет семья занималась переделкой доставшегося им в наследство дома; в результате он был полностью обшит сайдингом и, по сути, лишен деревенского облика (ЦМ 2). Старая изба с резными деревянными наличниками, вызывающая умиление у городских любителей старины, уступила место современному “загородному домику”. Вполне предсказуемо эти изменения не воспринимаются как утрата деревенской аутентичности или уничтожение исторического наследия. Наоборот, превращение старого и плохо приспособленного для жизни дома в новое комфортное жилище становится примером смелости, готовности к физическому труду и личностным переменам¹⁰.

Слишком красивая, идеализированная деревня, с другой стороны, тоже вызывает у переселенцев неприятие и отторжение. Михаил Коломыцев — артист Москонцерта, переехавший с семьей в деревню в Ярославской области, частый герой публикаций в СМИ, рассказывая о том, как он давал интервью журналистке сайта Pravoslavie.ru¹¹, жалуется, что картинка, получившаяся в результате, вышла слишком красивой, вводящей людей “в соблазн”:

— Понятное дело, что я не рассказывал, что у меня сегодня там насос, шланг оторвался, утонул, там, извините, в яме, мне надо было его достать, помыть рученьками, в этом всем поковыряться — я это не рассказывал, но это бывает через день.

Соб.: А она как представила, я не понял?

— Она нормально представила — ну, красивую деревенскую жизнь. Что, вот, москвичи уехали, здесь как бы красиво, это, живут (ПМА 1: Коломыцев).

И хотя семья действительно “живет красиво” — рядом с домом простирается луг, на котором пасутся лошади, а закаты открываются во всей своей приволжской красе, — все-таки Михаил против того, чтобы эта красота затмевала его ежедневный тяжелый труд, связанный с содержанием большого хозяйства, непрекращающейся стройкой и заботой о близких. Главная причина, не позволяющая переселенцам с гордостью принять эстетизированный образ деревенской жизни и себя как его создателей, заключается именно в том, что эта картинка полностью

нивелирует значение труда, который считается обязательным условием преобразования и главным содержанием нового стиля жизни.

В том же разговоре Михаил поясняет причины своего переезда: “Вот эта бессмысленность Москвы напрягала, и хотелось чего-нибудь правдивого, действительно, как бы, ну вот, если ты трудишься, то что-то должно проявляться. Материализоваться твой труд...” (ПМА 1: Коломышев). Материализация труда — постоянный рефрен сельских дневников. Физическая и духовная работа, результаты которой можно увидеть, потрогать и показать, становится главным критерием осмысленности своих действий и своей жизни, позволяя предъявить миру и самим себе изменения, произошедшие с момента переезда.

Тема труда неоднократно становилась предметом исследований в контексте формирования субъективности советского человека. Труд был опорным понятием советской и позднесоветской идеологии, требовавшей полной отдачи и самоотречения ради великих целей коммунизма. А. Минаева, к примеру, показывает, что абстрактное понятие “труд” очень долго было чуждым для советских крестьян, обозначавших свои занятия как разные виды “работ”. Те же крестьяне, которые перебирались в город, быстро осваивали советскую риторику “труда”, позволявшую продвигаться по карьерной лестнице и открывавшую другие социальные перспективы (Минаева 2003). Влияние или интериоризация советского дискурса труда обнаруживается в целом ряде позднесоветских и постсоветских практик: от возделывания собственного участка садоводами-любителями (Касаткина 2017, 2019) до изготовления самоделок (Васильева 2014; Vasilyeva 2019; Smolyak, Golubev 2013) и современных монастырских техник послушания (Дубовка 2020).

Риторика новых переселенцев в деревню, с одной стороны, наследует позднесоветскому дискурсу труда, а с другой — опирается на совершенно другое дискурсивное пространство, связанное с современной литературой по позитивной психологии, успешной карьере и обретению себя в новом капиталистическом мире. Парадоксальность этой ситуации заключается в том, что идея труда-кактворчества, превращение личной жизни в одну из областей самореализации, на которую распространяется трудовая этика, и понимание труда как субъективирующей практики, создающей личность, — все эти элементы оказываются центральными как для социалистической, так и для капиталистической идеологии. Современные истории и биографии переезда из города в деревню становятся совершенно безболезненным способом интериоризации обеих установок, не вызывающим противоречий ни на уровне языка, ни на уровне практики.

Несмотря на фоновые картинки сельской идиллии, деревня, в которой обретают себя ее новые жители, не имеет ничего общего ни с пасторальными изображениями С.М. Прокудина-Горского, ни с колхозным бытом советского времени. Образ деревни, о которой мечтают переселенцы, является продуктом современной буржуазной культуры, а способы создания себя — постмодерными практиками субъективации, опирающимися на идеи индивидуального контроля над своей жизнью и автономности от любых социальных институтов, включая государственные.

* * *

Устали от жизни в большом городе?

Вечных пробок, эпидемий, плохой экологии, стресса и суеты?

Настало время перемен!

Технологии 5G, доступный интернет, онлайн обучение, удаленная работа и многие другие возможности позволяют комфортно жить в сельской местности.

Найдите свое место силы и начните новую жизнь на своей земле.

Сделайте вклад в возрождение русской глубинки.

Вздохните полной грудью и станете по-настоящему счастливы!

Не знаете как? Мы знаем!

“Рурализация” — национальный проект в поддержку дезурбанизации российских территорий.

Поможем выбрать землю в самых красивых деревнях и селах нашей Родины, грамотно составить план переезда, получить юридическую консультацию, создать свое дело, найти единомышленников и начать новую жизнь!

“Рурализация” — это глубинные традиции прошлого, материальные и духовные потребности настоящего и технологические возможности будущего.

Присоединяйтесь к нам на платформе <https://ruralisation.ru/>

“Рурализация” — живи там, где нравится! (Рурализация-2 2020)

Еще один манифест проекта “Моя земля”, появившийся на странице Facebook в июле 2020 г., подхватывает главные тренды современной новосельской мифологии. Неудовлетворенность своей жизнью, необходимость и, главное, возможность перемен, личное счастье как цель и пункт назначения — все это черты современной урбанистической идеологии поиска себя. Понятие “место силы”, отсылающее к нью-эйдж-топографии, позволяет увидеть сходство этих систем знаний и их родство с другими постмодерными движениями деинституализации — освобождения “себя” от власти институтов, контролирующих и определяющих жизнь и судьбу человека.

“Жить там, где нравится” — одновременно и обещание, и требование освобождения, о котором пишут Л. Болтански и Э. Кьяпелло, рассматривая основы духа капитализма, исторически изменчивые, в разные эпохи облакаемые в разные формы. Людям, присягающим на верность постмодерной системе ценностей, переезд в деревню позволяет достичь одновременно обеих целей либерализации (видовых и родовых отчуждений, по Л. Болтански и Э. Кьяпелло): освобождения как от угнетенного положения, так и от любой формы зависимости, ограничивающей самоопределение и самореализацию индивидов (Болтански, Кьяпелло 2011: 723). Предпочтение независимого, “свободного”, труда кабальной работе “на хозяина” совмещается с идеей свободы от любых форм определенности и необходимости — родственных связей, профессии, ограничений, связанных с возрастом, полом и местом обитания (Там же: 724). Широкое распространение практик номуаизма, включающих не только собственно религиозные или нью-эйдж-паломничества (Кормина 2019), но и различные формы *lifestyle migration*, и собственно переезд из города в деревню, обусловлено эффективностью лежащей за этими практиками модели знания, позволяющей снять противоречия между двумя формами освобождения, добившись одновременно и свободы от угнетения, и свободы от любых предписанных социумом уз.

Эта модель знания, легитимирующая логику пространственного перемещения как необходимого условия внутренней трансформации человека, обеспечивает создание нарративной формы самоописания, позволяющей создать такое “Я”, которое было бы полностью автономно от существующих социальных институтов. Как и другие обещания капитализма, лозунг “жить там, где нравится” включает в себе не только возможность, но и требование, обрекающее человека на вечный поиск самоопределения и независимости, обязывающее знать и понимать “себя”, разбираться в своих желаниях и уметь ясно определять в пространстве места потенциального обретения счастья.

Примечания

¹ К примеру, проект первого регионального форума развития сельских поселений “Целина 2.0” был в 2019 г. поддержан Федеральным агентством по делам молодежи.

² Один из недавних номеров журнала “Сельский хозяин”, выпускаемого “Россельхозбанком”, был полностью посвящен пропаганде переезда из города в деревню и рекламе предлагаемых банком программ кредитования.

³ См. разбор этих материалов в исследовании О. Виноградской (Виноградская 2019: 141).

⁴ Здесь и далее сохранена орфография и пунктуация авторов.

⁵ Здесь и далее в скобках после двоеточия указана дата записи в инстаграм-дневнике.

⁶ Развитие интернета и массовое распространение виртуальных социальных сетей спровоцировали исследовательскую рефлексию о специфике онлайн-форм репрезентации себя и различных автобиографических моделях, используемых людьми. Среди общих понятий, которые были изобретены для таких текстов, появились: “цифровое рассказывание” (*digital storytelling*), “автомедиаальность” (*automediality*) и даже “автобиомедиаальность” (*autobiomediality*) (Smith, Watson 2014: 77), а исследователи “классической” традиции создания дневников рассматривают новые цифровые формы эго-документов в сравнении с более привычными (бумажными) моделями (Lejeune 2014). В дальнейшем я буду пользоваться термином “автомедиаальные тексты”, иногда называя их просто дневниками.

⁷ О социальном составе “новых крестьян” см.: Артемова 2018.

⁸ На самом деле эта экономика устроена сложнее: на цену рекламы влияет и число лайков, и число просмотров, и, если говорить о YouTube, продолжительность ролика и длительность каждого его просмотра. Формат оплачиваемой рекламы тоже может быть разным: небольшие клипы, автоматически монтирующиеся в основной ролик, или, что чаще, скрытая реклама, которую обычно называют “сотрудничество”, связанная с отзывами о тех или иных товарах/услугах и их рекомендацией. Но, так или иначе, блогер сегодня — одна из самых высокооплачиваемых профессий, приносящих зачастую внушительный доход.

⁹ Ср. комментарий к одному их постов: “Сама хочу на волю!!!” (ЦМ 5: 31.01.2019).

¹⁰ Примеры другого взгляда на свою деревенскую жизнь — с позиции сохранения “наследия” и “возрождения деревни” обсуждаются в статье П. Куприянова и Н. Савиной в этом номере “Этнографического обозрения”.

¹¹ Интервью опубликовано в рубрике “Сменить столицу на провинцию” (Берсенева 2019).

Источники и материалы

Берсенева 2019 — Берсенева А. В деревне без помощи не выжить. Сменить столицу на провинцию: опыт Коломыцевых // Pravoslavie.ru. 12.03.2019. <https://pravoslavie.ru/119826.html>

Войничов и др. 2015 — Войничов Ю.Л. и др. Потенциал организованной внутренней миграции “город—село” в России. Стимулы и барьеры к коллективному переселению граждан на пустующие территории. Итоговый комплексный аналитический отчет по результатам исследования. 2015. http://www.zircon.ru/upload/iblock/9cc/Migration_city-country_Final_reportp2015t.pdf

Галкина 2020 — Галкина Ю. Ленинградские дачники: горожане, которые уехали от коронавируса в деревню. И решили там остаться // The Village. 30.04.2020. <https://www.the-village.ru/village/people/people/380115-leningradskie-dachniki>

Карамзин 2018 — Кармазин И. Погнали городских. Жители мегаполисов бросают все и уезжают в деревню // Риа-Новости. 14.03.2018. <https://ria.ru/20180314/1516279976.html>

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Тутаевский, Угличский и Мышкинский районы Ярославской обл. Июль 2019 г. (информанты: Елена Наумова, переехавшая из Москвы в д. Учма Мышкинского р-на Ярославской обл.; Михаил Коломыцев, переехавший из Москвы в д. Кузнецово Тутаевского р-на Ярославской обл.).

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Интервью с Мариной, переехавшей из Санкт-Петербурга в деревню Курской обл. Запись разговора по WhatsApp.

Рурализация-1 2020 — Рурализация. О чем и для кого наш проект. Пост в Facebook. 03.06.2020. <https://www.facebook.com/ruralisation.ru/posts/123648086016326>

Рурализация-2 2020 — Устали от жизни в большом городе? Пост в Facebook. 21.07.2020. <https://www.facebook.com/ruralisation.ru/posts/144489550598846>

- Цаплин 2020 — Цаплин В. “Никому я не обязан, никаким начальникам”. Коронавирус вынудил россиян покинуть города. Они нашли себя в деревне и не хотят возвращаться // Lenta.ru. 02.06.2020. <https://lenta.ru/articles/2020/06/02/village>
- ЦМ 1 — Инстаграм-дневник Светланы. Около 1990 г.р., начало ведения дневника — 24.12.2015. <https://www.instagram.com/pticevod>
- ЦМ 2 — Инстаграм-дневник Анны. Около 1990 г.р., начало ведения дневника — 04.02.2016. <https://www.instagram.com/vohmyashki>
- ЦМ 3 — Инстаграм-дневник Галины, около 1975 г.р., начало ведения дневника — 02.03.2019. https://www.instagram.com/galchenok_valeeva
- ЦМ 5 — Инстаграм-дневник Татьяны, около 1975 г.р., начало ведения дневника — 03.01.2014. <https://www.instagram.com/tanya.iz.lesa>
- ЦМ 6 — Инстаграм-дневник Ирины, около 1990 г.р., начало ведения дневника — 23.03.2018. https://www.instagram.com/derevenskaya_skazka
- ЦМ 7 — Инстаграм-дневник Тимура, около 1985 г.р., начало ведения дневника — 15.10.2019. https://www.instagram.com/village_life60
- ЦМ 8 — Инстаграм-дневник Татьяны, 1991 г.р., начало ведения дневника — 26.02.2017. https://www.instagram.com/selchanka_
- ЦМ 9 — Инстаграм-дневник Марины, 1985 г.р., начало ведения дневника — 26.08.2017. https://www.instagram.com/derevnua_horoshevo
- ЦМ 10 — Инстаграм-дневник Анны, около 1990 г.р., начало ведения дневника — 16.03.2014. https://www.instagram.com/anna_akinina
- Чеповская 2020 — Чеповская А. Робинзоны Ковида: россияне заинтересовались заброшенными деревенскими домами. За самовольный захват пустующего домика положена ответственность, но есть способы поселиться в нем совершенно законно // Известия. 08.05.2020. <https://iz.ru/1008004/anastasiia-chepovskaia/robinzony-kovida-rossiiane-zainteresovalis-zabroshennymi-derevenskimi-domami>

Научная литература

- Андреева Ю. “Творить рай на земле”: культ земли и природы в новом религиозном движении “Анастасия” // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / Науч. ред. Ж.В. Кормина, А.А. Панченко, С.А. Штырков. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2015. С. 163–185.
- Артемовец Ю.А. Некоторые итоги: размышления в стиле гуманистической психологии // Новые российские гуманитарные исследования. 2018. Т. 13. <http://nrgumis.ru/articles/2025>
- Богданова Е., Бредникова О. Что же находится “вдали от городов”? Предисловие от редакторов // Вдали от городов. Жизнь постсоветской деревни / Под ред. Е. Богдановой, О. Бредниковой. СПб.: Алетейя, 2013. С. 5–7.
- Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛО, 2011.
- Васильева З.С. Самодетальность: в поисках советской модерности // НЛО. 2014. № 4. С. 54–63.
- Виноградская О.Я. От-чего горожане едут в деревню: феноменология и практика // Крестьяноведение. 2019. Т. 4. № 3. С. 140–154.
- Дубовка Д.Г. В монастырь с миром. В поисках светских корней современной духовности. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2020.
- Касаткина А.К. Садовый домик и его строитель в разговорах с садоводами начала XXI в. // *Experto crede Alberto*: сборник статей к 70-летию Альберта Кашфулловича Байбурина / Ред. и сост. А. Пиир, М. Пироговская. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2017. С. 195–215.
- Касаткина А.К. Этнография дачных разговоров (на материале интервью об освоении садовых участков в 1980–1990-е гг.). Дис. ... канд. ист. наук. МАЭ РАН, Санкт-Петербург, 2019.
- Кормина Ж.В. Гигиена сердца: дисциплина и вера “заново рожденных” харизматических христиан // Антропологический форум. 2013. № 18. С. 300–320.
- Кормина Ж.В. Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М.: ВШЭ, 2019.
- Лернер Ю. Теле-терапия без психологии, или как адаптируют Self на постсоветском телеэкране // *Laboratorium*. 2011. № 1. С. 116–137.
- Минаева А. “Работал на заводе до мозолистых рук” // Отечественные записки. 2003. № 3. <https://strana-oz.ru/2003/3/rabotal-na-zavode-do-mozolistyh-ruk>

- Тюхтяев А. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 45–68.
- Фуко М. Технологии себя / Пер. с англ. А. Корбута // Логос. 2008. № 2 (65). С. 96–122.
- Benson M., O'Reilly K. (eds.) *Lifestyle Migration: Expectations, Aspirations and Experiences*. L.: Ashgate, 2009.
- Benson M., Osbaldiston N. (eds.) *Understanding Lifestyle Migration Theoretical Approaches to Migration and the Quest for a Better Way of Life*. N.Y.: Palgrave, 2014.
- Bishop S. Anxiety, Panic and Self-Optimization: Inequalities and the YouTube Algorithm // *Convergence*. 2018. No. 24 (1). P. 69–84.
- Bunce M. *The Countryside Ideal*. L.: Routledge, 1994.
- Bunce M. Reproducing Rural Idylls // *Country Visions* / Ed. P. Cloke. Harlow: Pearson, 2003. P. 14–30.
- Cahn P.S. *Direct Sales and Direct Faith in Latin America*. N.Y.: Palgrave, 2011.
- Davies W. *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*. L.: Verso, 2015.
- Duffy B.E., Hund E. Gendered Visibility on Social Media: Navigating Instagram's Authenticity Bind // *International Journal of Communication*. 2019. No. 13. P. 4983–5002.
- Fothergill R.A. *Private Chronicles: A Study of English Diaries*. N.Y.: Oxford University Press, 1974.
- Jacob J.K. *New Pioneers: The Back-to-the-Land Movement and the Search for a Sustainable Future*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Lejeune P. *Autobiography and New Communication Tools* // *Identity Technologies: Constructing the Self Online* / Ed. A. Poletti, J. Rak. Madison: University of Wisconsin Press, 2014. P. 247–258.
- Smith S., Watson J. *Virtually Me: A Toolbox About Online Self-Presentation* // *Identity Technologies: Constructing the Self Online* / Ed. A. Poletti, J. Rak. Madison: University of Wisconsin Press, 2014. P. 70–95.
- Smolyak O., Golubev A. Making Selves through Making Things: Soviet Do-It-Yourself Culture and Practices of Late Soviet Subjectivation // *Cahiers du monde russe*. 2013. Vol. 54. No. 3/4. P. 517–541.
- Vasilyeva Z. *From Skills to Selves: Recycling "Soviet DIY" in Post-Soviet Russia*. PhD diss. Université de Neuchâtel, 2019.

Research Article

Melnikova, E.A. *The Biographies of Urban-Rural Move and the Rhetoric of Self-Transformation in Present-Day Russia [Biografii pereezda iz goroda v derevniu i ritorika samotransformatsii v sovremennoi Rossii]*. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 88–105. <https://doi.org/10.31857/S086954150013123-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ekaterina Melnikova | <https://orcid.org/0000-0001-6764-9240> | melek@eu.spb.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

ruralisation, deurbanization, migration, techniques of the self, anthropology of the rural

Abstract

The article examines Internet diaries kept by those who have moved from cities to rural areas. It focuses on the issue of popularity and usability of the idiom of urban-rural shift among the Russian urbanites. I argue that the automedial diaries, which are produced with the help of various web applications, may be interpreted as modern forms of subjectivation that allow people to make or refashion their own Self through telling the history of their self-transformation in terms of the move from the megapolis to the village. Biographies of the move remain popular even in those cases when their authors do not intend to engage in farming and spend most of their time in the city. I discuss the rhetoric of urban-rural move in

the context of postmodern nomadism, therapeutic narratives, and ideology of the self. The article is drawn both on online research and on fieldwork conducted in 2019–2020.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [19-09-00381]

References

- Andreeva, Ju.O. 2015. “Tvorit’ rai na zemle”: kul’t zemli i prirody v novom religioznom dvizhenii Anastasiia [“Create Heaven on Earth”: The Earth and Nature’s Cult in the New Religious Movement Anastasiia]. In *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetском контексте* [The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context], edited by Zh.V. Kormina, A.A. Panchenko, and S.A. Shtyrkov, 163–185. St. Petersburg: Izdatel’stvo EUSPb.
- Artemova, Yu.A. 2018. Nekotorye itogi: razmyshleniia v stile gumanisticheskoi psikhologii [Some Results and Reflections in the Style of Humanistic Psychology]. In *Novye rossiiskie gumanitarnye issledovaniia* 13. <http://nrgumis.ru/articles/2025>
- Benson, M., and K. O’Reilly, eds. 2009. *Lifestyle Migration: Expectations, Aspirations and Experiences*. London: Ashgate.
- Benson, M., and N. Osbaldiston, eds. 2014. *Understanding Lifestyle Migration Theoretical Approaches to Migration and the Quest for a Better Way of Life*. New York: Palgrave.
- Bishop, S. 2018. Anxiety, Panic and Self-Optimization: Inequalities and the YouTube Algorithm. *Convergence* 24 (1): 69–84.
- Bogdanova, E., and O. Brednikova. 2013. Chto zhe nakhoditsia “vdali ot gorodov”? Predislovie ot redaktorov [What is “Faraway from Cities”? Preface from the Editors]. In *Vdali ot gorodov. Zhizn’ postsovet’skoi derevni* [Faraway from Cities: Post-Soviet Village’s Life], edited by E. Bogdanova and O. Brednikova, 5–7. St. Petersburg: Aleteiia.
- Boltansky, L., and E. Kyapello. 2011. *Novyi dukh kapitalizma* [A New Spirit of Capitalism]. Moscow: NLO.
- Bunce, M. 1994. *The Countryside Ideal*. London: Routledge.
- Bunce, M. 2003. Reproducing Rural Idylls. In *Country Visions*, edited by P. Cloke, 14–30. Harlow: Pearson.
- Cahn, P.S. 2011. *Direct Sales and Direct Faith in Latin America*. New York: Palgrave.
- Davies, W. 2015. *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*. London: Verso.
- Dubovka, D.G. 2020. *V monastyr’ s mirom. V poiskakh svetskikh kornei sovremennoi dukhovnosti* [To the Monastery with Peace: In Search of the Secular Roots of Modern Spirituality]. St. Petersburg: Izdatel’stvo EUSPb.
- Duffy, B.E., and E. Hund. 2019. Gendered Visibility on Social Media: Navigating Instagram’s Authenticity Bind. *International Journal of Communication* 13: 4983–5002.
- Fothergill, R.A. 1974. *Private Chronicles: A Study of English Diaries*. New York: Oxford University Press.
- Foukault, M. 2008. Tekhnologii sebia [Self Technologies]. *Logos* 2 (65): 96–122.
- Jacob, J.K. 1997. *New Pioneers: The Back-to-the-Land Movement and the Search for a Sustainable Future*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Kasatkina, A.K. 2017. Sadovyi domik i ego stroitel’ v razgovorakh s sadovodami nachala XXI v. [Country House and Its Builder in Conversations with Gardeners of the Early 20th Century]. In *Experto crede Alberto: sbornik statei k 70-letiiu Al’berta Kashfullovicha Baiburina* [Experto crede Alberto: Collection of Articles Dedicated to the 70th Anniversary of A.K. Baiburin], edited by A. Piir and M. Pirogovskaia, 195–215. St. Petersburg: Izdatel’stvo EUSPb.
- Kasatkina, A.K. 2019. Etnografiia dachnykh razgovorov (na materiale interv’iu ob osvoenii sadovykh uchastkov v 1980–1990-e gg.) [Ethnography of Dach Conversations (Based on the Material of the Interview about the Development of Garden Plots in the 1980^s and 1990^s)]. PhD diss. MAE RAS.
- Kormina, Zh.V. 2013. Gigiena serdtsa: distsiplina i vera “zanovo rozhdenykh” kharizmaticheskikh khristian [Heart Hygiene: Discipline and Faith of “Born Again” Charismatic Christians]. *Antropologicheskii forum* 18: 300–320.
- Kormina, Zh.V. 2019. *Palomniki: etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. Moscow: Izdatel’skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.

- Lejeune, P. 2014. Autobiography and New Communication Tools. In *Identity Technologies: Constructing the Self Online*, edited by A. Poletti and J. Rak, 247–258. Madison: University of Wisconsin Press.
- Lerner, Yu. 2011. Tele-terapiia bez psikhologii, ili kak adaptiruiut Self na postsovetском teleekrane [Tele-Therapy without Psychology, or How Self is Being Adapted on the Post-Soviet TV]. *Laboratorium* 1: 116–137.
- Minaeva, A. 2003. “Rabotal na zavode do mozolistykh ruk” [Worked in a Factory until Calloused Hands]. *Otechestvennye zapiski* 3. <https://strana-oz.ru/2003/3/rabotal-na-zavode-do-mozolistykh-ruk>
- Smith, S., and J. Watson. 2014. Virtually Me: A Toolbox about Online Self-Presentation. In *Identity Technologies: Constructing the Self Online*, edited by A. Poletti and J. Rak, 70–95. Madison: University of Wisconsin Press.
- Smolyak, O., and A. Golubev. 2013. Making Selves through Making Things: Soviet Do-It-Yourself Culture and Practices of Late Soviet Subjectivation. *Cahiers du monde russe* 54 (3/4): 517–541.
- Tiukhtiaev, A. 2019. Telesnost’ i sotsial’nost’ v n’iu-eidzh palomnichestve [Physicality and Sociality in the New Age Pilgrimage]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 4 (37): 45–68.
- Vasilyeva, Z.S. 2014. Samodeiatel’nost’: v poiskakh sovetskoi modernosti [Samodeiatel’nost’: In Search of Soviet Modernity]. *NLO* 4: 54–63.
- Vasilyeva, Z. 2019. From Skills to Selves: Recycling “Soviet DIY” in Post-Soviet Russia. PhD diss. Université de Neuchâtel.
- Vinogradskaia, O.Yu. 2019. Ot-chego gorozhane edut v derevniu: fenomenologii i praktika [Why and Urbanites Go to the Village: Phenomenology and Practice]. *Krest’ianovedenie* 4 (3): 140–155.

© А.Л. Елфимов

ПОЛИЛОКАЛЬНАЯ ЭТНОГРАФИЯ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ: РАЗГОВОР С ДЖОРДЖЕМ МАРКУСОМ

Ключевые слова: полилокальная этнография, полилокальное этнографическое исследование, полевые исследования, теория, методологические аспекты

В интервью с профессором антропологии Калифорнийского университета в Ирвайне Джорджем Маркусом обсуждается круг вопросов, связанных с концепцией полилокальной этнографии, или полилокального этнографического исследования: формирование концепции; научный и интеллектуальный контекст, сопровождавший ее становление; основные положения и сфера применимости; трансформация содержания концепции в дискуссиях 2000-х годов; проблемные стороны концепции с практической и теоретической стороны.

Гость журнала — профессор антропологии Калифорнийского университета в Ирвайне Джордж Маркус, и тема настоящего разговора — концепция полилокальной этнографии, или полилокального этнографического исследования, которая обычно связывается с научным творчеством нашего сегодняшнего собеседника. В последнее десятилетие отсылки к данной концепции стали довольно часто появляться на страницах русскоязычных этнологических/антропологических публикаций, и в ее более или менее детальном обсуждении, пожалуй, назрела определенная необходимость. Особенно если учесть, что возникла эта концепция уже более четверти века назад, в ином общественно-научном контексте, и с тех пор ее содержание, очевидно, успело видоизмениться, с тем как видоизменились и условия исследовательской работы этнографа (говоря традиционным языком — полевой работы) в окружающем нас обществе второй декады XXI в.

Первым программным изложением данной концепции формально считают статью “Этнография мировой системы / в мировой системе: возникновение полилокальной этнографии” (Marcus 1995a). Однако на самом деле концепция начала складываться и оформляться в более ранних работах автора на рубеже 1980–1990-х годов. В этих работах Джордж Маркус пользовался терминами *poly-local ethnography* и *multi-locale ethnography*, прежде чем он остановился на варианте *multi-sided ethnography*, который довольно быстро закрепился в дискурсе вслед за публикацией указанной статьи в ежегоднике “Annual Review of Anthropology”.

Алексей Леонидович Елфимов | <http://orcid.org/0000-0003-0659-6709> | aelfimov@iea.ras.ru | к. и. н., старший научный сотрудник, зам. главного редактора журнала “Этнографическое обозрение” | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

В некоторых русскоязычных текстах можно встретить вариант перевода “мультилокальная этнография”, однако по согласованию с автором журнал “Этнографическое обозрение” уже с начала 2000-х годов стал единообразно пользоваться термином *полилокальная этнография*, ибо сам автор считал вариант “мультилокальная” неудачным из-за слишком близких ассоциаций (как в русском, так и в английском языках) с рядом идеологизированных понятий, как, например, “мультикультурализм” или “мультилокализм” (термины “мультилокализм” и “мультилокальное”, в частности, в 2000-х годах стали все шире распространяться в различных масс-медиа и социофилософских дискурсах, а в последнее время вошли и в вокабуляр социально-экономической географии). Действительно, в русскоязычных публикациях — хотя в подавляющем большинстве за пределами этнологии/антропологии — сегодня можно нередко встретить слова “мультикультурный” и “мультилокальный”, что называется, в одной упряжке, причем ни то ни другое, разумеется, не относится к концепции, о которой мы сейчас разговариваем. По этим причинам, а именно чтобы не создавать почву для подобного отождествления и смешения разных понятий с совершенно разной смысловой нагрузкой, мы продолжаем пользоваться вариантом *полилокальная этнография*, следуя выбору автора (кроме того, в русском языке приставки, имеющие греческое происхождение, обычно придают словам вполне лаконичное звучание, в отличие, скажем, от английского языка, где более знакомыми выглядят приставки латинского происхождения). Но, как бы то ни было, цель данной преамбулы — внести некоторую терминологическую ясность в словоупотребление в следующем ниже тексте. В ходе интервью, таким образом, за термином *полилокальная этнография* стоит англоязычный оригинал *multi-sited ethnography*, за фразой *полилокальное этнографическое исследование* — фраза *multi-sited ethnographic research*, за словом *полилокальность* — слово *multi-sitedness*. Ссылки на упоминаемую литературу добавлены при подготовке интервью.

А.Е.: Возможно, имело бы смысл начать разговор с нескольких слов об общей траектории развития концепции полилокальной этнографии в социокультурной антропологии или этнологии последней четверти века. Не хочу сказать, что концепция уже успела “состариться”, но, на самом деле, ей уже почти тридцать лет. Она существенно модифицировалась за эти годы, и изменилось, пожалуй, само ее место в понятийном аппарате дисциплины. Вместе с тем специфика циркуляции знания в гуманитарных и социальных науках такова, что, например, в российском антропологическом дискурсе — как, впрочем, и в восточноевропейском или скандинавском — эта концепция лишь в последнее время стала всплывать на поверхность в дискуссиях и публикациях, причем иногда бывает и так, что она преподносится как новое слово или новая методология. Здесь хочу отметить лишь то, что по целому ряду причин разного характера данная концепция заняла весьма прочное место в научных разговорах и не сходит со сцены вот уже три десятилетия. Если подумать, это довольно долгий срок — даже для гуманитарных и социальных наук. Концепции приходят и уходят. Что в *этой* концепции оказалось такого привлекательного для исследователей разных поколений, что они по-прежнему продолжают тестировать ее в своих проектах? С чем, на Ваш взгляд, связан, если воспользоваться языком социального планирования, “фактор ее устойчивости” на протяжении отрезка времени, в течение которого и сама дисциплина-то изменилась в некоторых своих чертах до неузнаваемости?

Д.М.: Концепция полилокальной этнографии, безусловно, существенно изменилась за последние три десятилетия. Если в 1990-х годах она связывалась со своего рода методологической программой, то сегодня она скорее описывает

общий контекст, с которым приходится сталкиваться исследователю, хочет он того или нет. На него можно закрывать глаза, но это объективно существующий контекст. Полилокальность — это просто условия, в которые поставлена этнографическая работа сегодня. Это одна из причин, по которой концепция до сих пор продолжает быть востребованной. И, видимо, она по-прежнему дает вполне рабочий набор инструкций антропологу, пытающемуся осмыслить методологическое пространство, в русле которого можно построить исследование.

Вторая причина, по которой концепция, действительно, довольно спокойно пережила череду самых разных потрясений в дисциплине, кроется в том, что концепция эта связана с одним из краеугольных камней дисциплины — этнографической полевой работой, которая, в свою очередь, связана попросту с идентичностью антропологии. Как бы ни менялась антропология, принцип — или, если хотите, этос — полевой работы как основополагающей составляющей дисциплины остался неизменным. Более того, можно сказать, что он стал даже более оберегаемым по мере того, как усиливались тенденции “размывания” предметного и исследовательского поля дисциплины в последние две декады. Поэтому любопытно, что если в 1990-х годах идея полилокальной этнографии сама виделась многим как “размывающая” идентичность дисциплины, то в последующее время на нее стали смотреть как на “скрепляющую” дисциплинарные основы.

Третья причина стабильности концепции тесно связана с вышеуказанной и относится к педагогической и бюрократической сторонам дела, а именно к системе университетской подготовки в сфере антропологии и системе грантополучения. И в той и в другой по-прежнему необходимо обоснование “поля”; а в связи с тем, что исследуемая жизнь и исследовательские проекты меняются, требуется и соответствующий язык для аргументации и объяснения новых тем, входящих в диссертации и заявки на гранты. Хотя, должен оговориться, здесь есть две стороны медали, и если концепция формально оказывалась полезной в продвижении диссертаций и грантополучении, то вот “обратное” взаимоотношение далеко не всегда имело продуктивный характер, а именно: существующая система построения диссертационных проектов и существующая система грантополучения не вполне способствовали дальнейшему развитию концепции — они затормозили и как бы “заморозили” ее, поскольку, к сожалению, концепцию стали часто воспринимать как “легкий штамп” для вставки в заявки на гранты и вводные разделы статей или диссертаций.

Четвертая причина, думаю, связана с эвристической составляющей концепции. В мире деколонизации, деконструкции, фрагментации жизненного опыта она предложила достаточно гибкую модель для теоретического переосмысления “объекта” исследований, для более свободного выбора методологических принципов, не ограниченных рамками “больших” теоретических нарративов (таких как структурализм, эволюционизм, функционализм и подобное). В первой половине 1990-х годов это был очень актуальный вопрос. С методологической точки зрения, всем нужен был глоток свежего воздуха. Идея полилокальности в “этнографическом поле”, наверное, оказалась в некотором смысле такой “палочкой-выручалочкой”, ибо, с одной стороны, она закрепила верность традиционному этнографическому методу, а с другой — предоставила пространство для маневра.

Так что, да, концепция на самом деле уже изменилась, но ничего удивительного, что она продолжает всплывать то тут, то там в своем прежнем виде. Послушайте, у меня лично нет претензий по поводу того, что где-то она до сих пор преподносится как свежее слово! Хотя, если отбросить шутки в сторону, от этого я, конечно, сегодня получаю сомнительные дивиденды!

А.Е.: Мне кажется, что дополнительной причиной, обеспечившей жизнеспособность концепции, была ее терминологическая простота и понятность. 1990-е годы были обильными на концепции, но многие из них оказались схоластически усложненными и их было нелегко или неудобно применять на практике — на практике исследований, на практике письма и так далее. Хотя, как Вы заметили, у этой кажущейся простоты была и обратная сторона.

Д.М.: Сложный вопрос, но, возможно, это сыграло свою роль. Идея полилокальной этнографии как таковая присутствовала и развивалась, скажем, и в трудах коллег — Арджуна Аппадурай и Анны Цзин, — но у обоих, с чисто терминологической стороны, она, наверное, приняла не самую удобную форму; хотя, с практической стороны, исследования обоих были прекрасными примерами полилокальной этнографии.

А.Е.: Концепция “-шафтов”, предложенная Аппадурай, была стилистически все-таки очень неловкой. Поясню для русскоязычной аудитории, что Аппадурай, работавший в 1990-х годах в рамках тогда еще только складывавшейся междисциплинарной программы “Globalization Studies”, предложил концептуально рассматривать пространство социальной жизни, исследуемое антропологами, как разделенное на несколько сфер. Он использовал морфологическую аналогию со словом “landscape” (ландшафт), чтобы дать наименования этим сферам. Сфера “ethnoscape” (то есть русскоязычный аналог, если придерживаться такого же морфологического принципа, в данном случае звучал бы как “этношафт”) обозначала пространство глобального передвижения людей; сфера “mediascape” (“медиашафт”) — пространство масс-медийных и информационных потоков; сфера “technoscape” (“техношафт”) — пространство циркуляции технологий; и так далее. Нельзя сказать, что на русском языке данные неологизмы звучат привлекательно, но и в оригинале они не были чудесно звучащими. Прекрасно помню, как англоязычные коллеги морщились, произнося слово “financescape”! Сама концепция была в общем несложной, все понимали, о чем идет речь, и статья эта, действительно, была на слуху, ее все читали. Но никто, как кажется, не знал, что с этой концепцией делать дальше — она предлагала аналитический инструмент для работы, но на практике им было неудобно пользоваться.

Д.М.: Арджун в то время был “искусником”, причем, надо понимать, “искусником” с амбициями. В хорошем смысле слова. Не знаю, откуда именно ему пришла в голову идея этих “-scapes”, но, очевидно, ему нужна была яркая метафора. Она и была яркой и запоминающейся с лингвистической точки зрения, но, полагаю, не слишком глубоко разработанной с концептуальной точки зрения. Для аргументации в той конкретной статье — именно чтобы показать, что глобальное пространство не едино и может быть разделено на “сферы” или “потоки” в аналитических целях — она вполне подошла и выполнила свою роль. Большого, похоже, он сам от нее и не требовал. Для него это упражнение было, в общем, скорее “проходным”, и это, наверное, сказалось на дальнейшей судьбе концепции. Гораздо более жизнеспособными, и интересными с точки зрения полилокальной этнографии, оказались его работы и размышления на тему социальной жизни вещей. Причем и в теоретическом плане они были более глубокими, чем его выкладки на предмет “-scapes”. Эти работы, однако, происходят из более раннего периода его деятельности, предшествовавшего его переходу в русло “Globalization Studies”; они — продукт кипучих и интеллектуально насыщенных 1980-х годов с их многочисленными междисциплинарными семинарами и дискуссиями, которые организовывались в области антропологии. Сборник “Социальная жизнь

вещей”, вышедший в 1986 г. под редакцией Аппадурай, как и сборник “Writing Culture”, вышедший в тот же год, был результатом серии подобных семинаров — в данном случае семинаров в Пенсильванском университете, в которых участвовали антропологи и историки и в которых творчески переосмысливались традиционные категории этнографического анализа, такие как “материальная культура”, “вещь”, “обмен”. Эти работы Аппадурай, действительно, очень важны и до сих пор не потеряли своего значения, и они являются блестящим примером полилокальной этнографии, в частности, того типа полилокального этнографического исследования, в котором за отправную точку стала браться не более типичная для антропологии ориентация на человека и его социальную жизнь, а ориентация на предмет — на вещь и ее социальную жизнь.

А.Е.: Здесь было бы вполне уместно вернуться к вопросу о полилокальной этнографии, о типах полилокального этнографического исследования и его проблемных сторонах. Для этого, полагаю, лучше будет разделить разговор на две условные части, сначала сфокусировавшись на периоде 1990-х годов, когда концепция сформировалась или, возможно, было бы лучше сказать “оформилась”; затем — на периоде последних полутора десятилетий, когда она во многом трансформировалась. И следует, наверное, сделать краткий экскурс в эпоху 1990-х годов, ибо понимание интеллектуальной атмосферы в гуманитарных и социальных науках “девяностых” существенно для понимания логики возникновения идеи полилокальной этнографии. “Девяностые” были временем, когда переосмысление “социального пространства”, “пространственных отношений” и всего остального “пространственного” находилось в самом центре интеллектуальных дебатов и приковывало к себе внимание исследователей, работавших в самых разных дисциплинах. Пространство как социальная категория было той точкой, в которой тогда пересекались идеи, исходившие и из старых, и из новых научных областей. Здесь были концепции “пространственно-временной компрессии” и “третьего пространства”, или “третьего измерения”, разрабатывавшиеся представителями так называемой культурной географии, в частности Дэвидом Харвеем или Эдвардом Соджа. Здесь была новая организация социального пространства эпохи постфордизма, активно обсуждавшаяся в экономике и социологии. Здесь были “гетеротопии” Фуко и “дистопии” урбанистических и городских исследований. Здесь были “детерриториализация” и “территориальные процессы”, быстро перекинувшиеся в язык социальных наук из философии Делёза, Гваттари и Вирильо. Книга “Производство пространства” Анри Лефевра была вызволена из забвения, переведена на английский язык и широко читалась гуманитариями, в то время как дискурс “Globalization Studies” пестрел “фрагментациями”, “локализациями” и другими терминами с пространственной подоплекой. Антропология, разумеется, находилась в центре этого междисциплинарного разговора, что неудивительно, если учесть, что опорное понятие дисциплины — “поле” — само по себе изначально нагружено разнообразными пространственными коннотациями. Действительно, в антропологии того периода наблюдался огромный всплеск публикаций, в заголовках которых присутствовали слова “location”, “place”, “space” и другие подобного рода. Ради любопытства приведу, например, цитату из Вашей собственной критической обзорной статьи середины 1990-х годов, в которой Вы перечисляли шесть пунктов, характеризующих тенденции, наблюдаемые в антропологических/этнографических исследованиях. Первый же из этих шести пунктов указывал на следующее: “Проблематизация пространственного и отход от парадигмы статичного сообщества в реалистической этнографии... признание факта детерриториализации в культуре... ее единовременного производства во многих разных местах” (см.: *Marcus* 1995b: 42). Этот экскурс “назад в девяностые” важен для

того, чтобы вспомнить, что “полилокальная этнография” возникла не как абстрактная идея, а как очень своевременная и современная концепция, которая развивалась в русле общего дискурса в гуманитарных и социальных науках того периода. Она говорила на междисциплинарном языке и была понятна в этом междисциплинарном пространстве. Я не слишком согрешу против истины, если скажу, что концепция эта, по существу, была “дитя времени”? Можно ли говорить о том, что, в теоретическом смысле, она была продуктом эпохи?

Д.М.: Безусловно, можно. Все было именно так, и я согласен, что вне описанного контекста сейчас, наверное, уже довольно трудно разобраться в том, какое рациональное зерно присутствовало в этой концепции в период, когда она оформилась. Да, конечно, о 1990-х годах правильнее говорить как о “периоде ее оформления”, поскольку на самом деле идеи или наблюдения на предмет того, что этнографическая работа больше не “локализована” так, как диктовал нам общепринятый стереотип со времени Малиновского, появлялись уже в 1980-х и даже 1970-х годах. Но именно в контексте десятилетия “девяностых” с его специфическим интеллектуальным настроем, с его новым междисциплинарным вокабуляром эта концепция выкристаллизовалась сама по себе, если можно так выразиться, приняла теоретически понятную форму.

В 1980-х годах в нашей совместной книге с Майклом Фишером “Антропология как культурная критика” мы уже целенаправленно отмечали тот факт, что в некоторых этнографических работах наблюдалось присутствие тенденции к переосмыслению “поля” с точки зрения исследовательского пространства, распадающегося на множественные составляющие. Но еще в начале 1970-х годов, когда я проводил свою долговременную — вполне в духе Малиновского! — полевую работу на Тонга, я начал отдавать себе отчет в том, что пространство полевой работы — это не вполне то, что под ним подразумевалось в нашей традиционной кафедральной университетской подготовке. Однажды, лет 15 назад, благодаря тому что моя семья снялась со старого места и переехала в новый дом, я наконец-то получил предлог для того, чтобы распаковать коробки со своими полевыми дневниками. Было очень любопытно навестить самого себя в ипостаси “семидесятих”, проглядывая массу тщательно и прилежно сделанных записей. Эти записи демонстрировали хорошо усвоенную задачу изучения и описания всего, от церемоний употребления кавы и систем родства до принципов обмена между вождями, типов землевладения и полинезийских политических структур. С методологической точки зрения, соответственно, это была задача классического этнографического исследования, основанного на практике включенного наблюдения. С теоретической точки зрения, однако, все это следовало переосмыслить в русле новых веяний, в частности тех положений, что исходили от поколения наших непосредственных учителей или предшественников — Гирца, Салинса и других. Во всем этом нужно было вычислить логику “другой культуры”, отличной от нашей собственной. И этот методологический настрой, и эти теоретические задачи, разумеется, нашли отражение в публикациях, которые последовали за полевой работой. Что *не* нашло отражения в публикациях, но, как оказалось, было вполне осмыслено в полевых дневниках, так это размышления о том, насколько фрагментированной и децентрализованной была ситуация в том самом “поле”, на основании глубинного изучения которого мы должны были писать наши стройные антропологические труды и строить цельные концепции.

Тонганское общество 1970-х годов было разбито на части миграциями, и интенсивно растущие диаспоры тонганцев на Гавайях, Фиджи, в пригородах Мельбурна в Австралии или пригородах Окленда в Новой Зеландии и даже в Калифорнии в США становились новыми “центрами” тонганской культуры. Новыми

“центрами гравитации”, если хотите. Эти сообщества тонганцев за пределами государственной территории Тонга были во многом более благополучными по сравнению с соотечественниками на “домашних” островах, динамика роста населения в них была более прогрессивной, и жизнь этих сообществ, как ни парадоксально, становилась более культурно насыщенной, чем жизнь соотечественников “дома”. Во всяком случае, между культурой тех и других образовалась тесная взаимная связь, влиявшая на всё от повседневности до политики. Практически ничего из того, что происходило в тонганской деревне, от ритуалов употребления кавы до церемоний церковных сборов, уже нельзя было понять лишь с точки зрения того, что происходило в этой деревне. Происходящее в тонганской деревне оказывалось всегда каким-нибудь образом связано с происходящим где-нибудь в Сан-Франциско, Сиднее, Гонолулу или других местах. Я даже пытался составить “карту” этих культурных и социальных связей, обрисовывавшую виртуальную (но тем не менее реально существующую и функционирующую!) “сеть”, в координатах которой формировалась идентичность тонганцев. И в этой сети то место, где я проводил свое традиционное полевое исследование, — тот волшебный “локус” полевой работы, который должен был дать ответ на все большие антропологические вопросы, — становилось лишь одним местом из многих, которые, как выходило, тоже нужно было исследовать, чтобы вообще понять хоть что-нибудь.

Все это, как оказалось, было зафиксировано в полевых дневниках уже в “семидесятых”. Но дело в том, что в то время я, очевидно, не знал, что с этим делать. Научный язык, которым мы тогда оперировали, был совсем другой. Если сейчас я объясняю ту ситуацию в нескольких предложениях с помощью всем понятных терминов “миграция”, “идентичность”, “сеть”, то тогда этих терминов в нашем расхожем антропологическом словаре не было. Да, слово “миграция”, конечно, было, но в него не вкладывалось то, что в антропологии в него вкладывается сейчас. В основном миграция изучалась как политический процесс, причем не в антропологии. Короче говоря, обо всем этом я рассуждал в тех или иных собственных терминах, но идеи не были хорошо концептуально оформленными и оставались за кадром официальных научных публикаций. Таково, собственно, было мое раннее и наивное понимание “полилокальной этнографии” — мне виделось, что для качественного антропологического исследования недостаточно было включенного наблюдения, сосредоточенного лишь в одном месте, и необходимо было дополнительно исследовать те альтернативные места или контексты, что неразрывно связаны с указанным местом и оказывают влияние на логику повседневной жизни в нем.

А.Е.: Такое понимание идеи “полилокальной этнографии” является, наверное, до сих пор преобладающим во многих сегодняшних публикациях?

Д.М.: [смеется] Согласитесь, лучше такое, чем никакое! Но если шутки в сторону, то данный конкретный случай с Тонга представляет собой то, что сегодня стало типовой ситуацией во многих частях земного шара. К любому исследованию миграций этот принцип хорошо приложим, и никакую миграцию иначе исследовать и нельзя с антропологической точки зрения. Миграцию невозможно изучить методом включенного наблюдения, сосредоточенного в одной сидячей точке. Естественно, что в подобных случаях термин “полилокальная этнография” призывается на помощь.

Однако в самой по себе идее, что этнографическое исследование можно или нужно проводить в нескольких местах, сегодня мало оригинального. Уже в 1980-х годах понимание “поля” в антропологическом дискурсе продвинулось значительно

далее этого. Произошло переосмысление того, где находится поле, что конституирует поле, как с ним взаимодействует антрополог. Дело ведь не в том, что одному месту полевой работы стало возможным добавить одно, два или три других. Сдвиг, который произошел в дисциплинарном мышлении в 1980-х годах, заключался прежде всего, если хотите, в “де-локализации” самого понятия “поле” — самого священного “локуса”, который был ответствен, по сути, за всё в дисциплине, от метода до теорий, от формата публикаций до формата обучения, на протяжении очень долгого времени.

Одним из уроков 1980-х годов было то, что антропология перестала пониматься как путешествие в “прошлое” и начала пониматься как путешествие в “сегодня”. Я не говорю, разумеется, о подразделах антропологии, занимающихся палеореконструкциями, предисторией, изучением обществ прошлого — я говорю о смене общей парадигмы видения объекта исследования, то есть современных исследователю людей, как представителей “этнографического прошлого”. В общем, Вы понимаете, о чем речь.

А.Е.: Да, разумеется, “поле” в классической антропологии было расположено далеко на пространственно-временной шкале. Чем дальше поехать появлялась возможность, тем в большую временную глушь открывались шансы попасть. Причем шкала эта, действительно, носила парадигмальный характер, она зависела не столько от реального, сколько от “концептуального” километража. Ведь не обязательно было ехать именно за пять тысяч километров на Тонга, можно было поехать, например, к индейцам чероки. Но путь из Колумбийского университета в “поле” к индейцам чероки обрисовывался путешествием, более далеким, чем формально гораздо более протяженное путешествие из современного Нью-Йорка в современный Сан-Франциско. Все это поменялось к концу “восьмидесятых”, поле стало рядом, не обязательно было ехать далеко, а временную глушь можно было найти и в пригородах Нью-Йорка.

Д.М.: Совершенно верно, пространственная парадигма в понимании “поля” поменялась. Но смена заключалась не только в том, что если раньше предписывалось ехать “туда”, “к ним”, то теперь можно было и “сюда”, “к себе” (то есть не только в моменте так называемой репатриации антропологии). В разряд разрешенных — если хотите, дисциплинарно одобренных — вошли новые “типы поля”, новые “пространства” полевой работы: рынки, улицы, мобильные сообщества, социальные движения, сети обмена, сфера масс-медиа и так далее. “Поле” отошло от образа классической этнографической деревни. Иными словами, трансформация состояла в том, что “поле” перестало пониматься как место, где локализована квинтэссенция культуры (или, например, народных традиций, если брать более европейский вариант антропологии или этнологии). Для типичной “монолокальной” этнографии, назовем ее так, было характерно то, что “поле” концептуализировалось как локализованный сгусток, на основании которого можно было развернуть полномасштабный разговор о структурах, системах, культуре и прочем. В рамках монолокальной этнографии место полевой работы понималось самодостаточным, содержащим в себе всё, как ДНК. Важным было только время, отданное на его постижение, и потому долговременное включенное наблюдение представлялось магическим ключом для решения задачи. Надо было провести достаточно много времени, чтобы освоить это локальное пространство, ибо в нем была сконцентрирована вся суть; сложились формализованные стереотипы требований (“один-два года”), но подразумевалось, что если провести прикованным к этому месту еще больше лет, то можно будет всё понять еще глубже и сделать еще более широкие теоретические построения.

Полилокальная же этнография говорит нам о том, что ты можешь провести там хоть всю жизнь, но, если ты никуда не выезжал из этого места, ты не сможешь понять происходящие там процессы. Это, наверное, самое краткое определение полилокальной этнографии, которое можно дать! Но, завершая мысль, следует лишь добавить, что “поле” в антропологических исследованиях на протяжении 1980-х – начала 1990-х годов стало постепенно пониматься не как конституируемое неким единым местом или пространством универсалистского характера, а как составленное из многих мест, многих пространств, многих “локальностей” разного уровня. Ни одно из них само по себе уже не могло дать ответы на вопросы, которые ставил перед собой исследователь. Именно на эту трансформацию в осмыслении “поля” я обратил внимание в статье о возникновении полилокальной этнографии, опубликованной в 1995 г. в ежегоднике “Annual Review of Anthropology”.

А.Е.: В данной статье, таким образом, были в целом зафиксированы тенденции, которые Вы наблюдали в антропологическом сообществе. Верно? Мне кажется, что статью эту в некотором смысле постигла участь, сходная с участью книги “Антропология как культурная критика”. И та и другая, с точки зрения задач и целей, была прежде всего обзором и анализом тенденций, наблюдавшихся в то время в антропологии – на практике этнографических исследований, в методологических подходах, в способах репрезентации материала. Но и та и другая была воспринята многими – как критиками, так и последователями – в качестве “программы”, которую Вы (в первом случае совместно с Майклом Фишером) провозгласили. Как бы то ни было, остановитесь поподробнее на данной статье, поскольку именно ее до сих пор нередко считают наиболее полным изложением концепции полилокальной этнографии.

Д.М.: Конечно, задача той статьи была прежде всего обзорная – как раз по этой причине она и готовилась для публикации в ежегоднике “Annual Review of Anthropology”, где принят формат аналитических обзоров. В том, что многие восприняли ее как “программу”, наверное, мало удивительного. Я проанализировал существующие тенденции и дал им положительную оценку. Этого было достаточно. Единомышленники восприняли это как программу, которой можно было следовать, а критики – как программу, которую нужно было критиковать. Так происходит в научном дискурсе постоянно. И, да, с книгой “Антропология как культурная критика” произошла такая же история.

Но в этой статье действительно была впервые более или менее связно изложена и концептуально оформлена идея полилокальной этнографии (как я понимал ее в середине “девяностых”). В этот период, как уже упоминалось, пришел интерес к исследованиям глобализации, к переосмыслению соотношения “глобального” и “локального”, “пространства” и “места”, пришел новый теоретический язык и пришли, собственно говоря, новые реалии, например мир высоких технологий, с огромной скоростью вторгавшийся в повседневность, в структуры человеческих взаимоотношений, в само человеческое естество. Этот мир внес дальнейшие коррективы в понятие о пластах и “локальностях”, на которые разбивается “поле” антропологического исследования современности. Надо также напомнить, что 1990-е годы были моментом, когда в антропологии приобрели популярность и казались многообещающими исследования этнографической реальности в рамках анализа мировой системы. Многие видели в методологических подходах Иммануила Валлерстайна, Эрика Вулфа или Сидни Минца перспективный способ изучения этой трудноуловимой связи между происходящим на макро- и микроуровнях социальной жизни.

Нить аргументации в статье в целом заключалась в том, что антропологические работы, основанные на привычной модели монолокального этнографического исследования, оказывались гораздо менее удачными или успешными при анализе этой новой реальности — особенно при анализе мировой системы, — чем работы, в основе которых лежал новый полилокальный принцип организации этнографического исследования. При монолокальном этнографическом исследовании на практике получалось так, что “мировая система” выполняла примерно ту же объяснительную роль, которую раньше выполняли другие подобные холистические концепции: “культура”, “общество”, “цивилизация” и т.д. Можем, наверное, призвать на помощь короткую цитату из той статьи: “Для этнографии это означает то, что мировая система вовсе не является теоретически конституируемыми холистическими рамками, которые придают контекст современному изучению тех людей или локальных объектов, за которыми наблюдают этнографы; напротив, она сама становится составной, интегрированной частью разрозненных объектов полилокального исследования. Логика культуры, которую так часто ищут в антропологии, всегда производится во множественных контекстах, и при любом этнографическом исследовании выяснится, что эта логика по крайней мере частично конституируется в разных локальных контекстах так называемой системы (напр., современные институты масс-медиа, рынки, государственные структуры, промышленные структуры, университетская среда — миры элит, экспертов и среднего класса). Стратегии, с помощью которых мы начинаем в буквальном смысле проследивать связи, взаимозависимости и неочевидные цепочки взаимоотношений, таким образом, находятся в самом центре организации полилокального этнографического исследования” (Marcus 1995a: 97).

Если попытаться привести все к общему знаменателю, то “полилокальная этнография” — это такой способ или принцип организации этнографической работы, при котором исследователь исходит из того, что “поле”, которое ему придется изучать, — это на самом деле конгломерат взаимосвязанных локальных контекстов (то есть не “двух” или “трех” дополнительных мест, деревень, на маршруте традиционного запланированного обследования, а локальных контекстов на разных уровнях, разных пластах сегодняшней реальности). Исследователь, работающий в рамках полилокального этнографического проекта, исходит из того, что в сегодняшних условиях практически любой изучаемый феномен, будь то идентичность, материальная культура или что угодно другое, конструируется множественными агентами, не находящимися в одном месте. Соответственно, эффективным будет такой способ построения этнографического проекта, который позволит увидеть, исследовать, проанализировать *связи* между этими агентами. Если мы не заметим связей, то не сможем понять существо изучаемой проблемы, реальные причины и следствия. Важно ведь то, что иногда именно эти связи носят конституирующий характер в формировании того или иного феномена. Многие из сегодняшних культурных и социальных контекстов мобильны, и самое прочное в них, как ни парадоксально, — это связующие звенья между тем, что с виду нам кажется прочным и стабильным.

А.Е.: Вы говорите о полилокальной этнографии как о принципе или способе организации исследовательской работы, о стратегии ее построения. На этом моменте стоило бы задержаться, поскольку в литературе до сих пор довольно часто встречается не совсем верное понимание полилокальной этнографии как “этнографического метода”. В статьях можно нередко столкнуться с формулировкой, скажем, такого типа: “В своем проекте изучения миграции я пользовался методом полилокальной этнографии, я проводил исследование в стране *А* и стране *Б*”.

На самом деле, это по-прежнему довольно типичный способ использования термина “полилокальная этнография”.

Д.М.: Безусловно, это важный момент. Полилокальная этнография — это не метод (если только мы не используем слово “метод” расширительно, как синоним слову “способ”; но тогда в нем пропадает особый научный смысл). В антропологии существует много наработанных методов, в каждом подразделе антропологии есть свои, диктуемые конкретными исследовательскими целями и ориентирами; написаны разные учебники по методам. В рамках полилокальной этнографии, как и в рамках монолокальной этнографии, исследователь свободен использовать любые из этих методов в зависимости от поставленных задач. Полилокальная этнография — это принцип, стратегия организации этнографического исследовательского проекта, это его дизайн, если хотите. Имеет ли полилокальная этнография отношение к методологической стороне дела? Конечно, имеет. В той же мере, в какой и теоретические рамки работы имеют отношение к методологической стороне дела. Они должны быть согласованы между собой. Вы вполне можете сказать, что пользуетесь принципом полилокальной этнографии в организации методологического пространства Вашей работы. Но отождествлять одно и другое — неверно. Чтобы этот момент был более ясен, в некоторых из более поздних статей и лекций я даже целенаправленно пользовался термином “дизайн” и делал пояснение, что в строгом смысле идея полилокальной этнографии имеет отношение скорее к “мета-методологическим”, чем к методологическим аспектам работы.

А.Е.: С точки зрения “дизайна” или “стратегий” построения полилокального этнографического исследования, Вы выделяли в Вашей статье пять или шесть основных типов таковых; а точнее, пять или шесть способов организации исследования, наиболее часто встречающихся в антропологических работах конца 1980-х — первой половины 1990-х годов. Не следует ли нам остановиться на них?

Д.М.: Период второй половины 1980-х — первой половины 1990-х годов был периодом экспериментирования в антропологии, и на самом деле “пробы” в русле полилокальной этнографии были многообразными. Не все были одинаково интересными или удачными, но, действительно, обозначился ряд более или менее типичных способов конструирования исследовательских проектов, которые, так сказать, выделялись и которые было трудно не заметить. В статье я условно обозначил их рубриками: “Follow the People”, “Follow the Thing”, “Follow the Metaphor”, “Follow the Plot or Story”, “Follow the Life or Biography” и “Follow the Conflict”. Если постараться объяснить кратко, то означало это попросту то, что именно бралось за отправную точку при выстраивании исследования, что служило его тактическим лейтмотивом, на что принималась основная “ориентация” при концептуальной организации проекта. Построение исследования, как и всякой научной работы, — это сложное дело, всегда требуется путеводная нить, верно? Соответственно, в данных проектах в качестве исследовательской логики или линии принималась “ориентация на людей”, “ориентация на вещь” и так далее.

“Ориентация на людей”, скажем, обозначала очень типичный (и очень старый) способ выстраивания этнографического исследования, в пример которому можно привести даже “Аргонавтов западной части Тихого океана” Малиновского. Рациональное зерно его состоит в том, что исследователь фокусируется, “наводит свою оптику” на определенную группу людей и следит за ней во всех ее движениях и перемещениях. Эта стратегия оказалась удобной для тех, кто изучает миграции, диаспоры, что неудивительно. В статье я, кажется, ссылаясь для

примера на исследование мексиканских мигрантов, проведенное Роджером Раузом (Rouse 1991), но существовало очень много других работ в таком же ключе, и с тех пор их количество экспоненциально возросло в связи с актуальностью данной темы.

“Ориентация на вещь”, или “ориентация на предмет”, — это, условно говоря, стратегия фокусировки на материальный объект и его перемещения в социальном и культурном пространстве (на самом деле, это может быть и нематериальный объект, например, интеллектуальная собственность, некоторые виды произведений искусства и тому подобное). Эта стратегия была наиболее близка, в частности, сторонникам “мир-системного” подхода в антропологии, поскольку логика обращения товаров издавна находилась в центре внимания изучающих социальные аспекты капиталистической системы. В работах Валлерстайна, хотя его самого вряд ли можно назвать антропологом, содержалось много положений, взятых на вооружение теми антропологами, что строили свои исследования по принципу “ориентации на вещь” (см., напр.: Hopkins, Wallerstein 1986). В качестве одной из хорошо известных работ, написанных в данном ключе, можно упомянуть исследование по социальной и культурной истории сахара Сидни Минца (Mintz 1985). Как пример другого, более междисциплинарного и более “этнографичного” по типу подхода к использованию стратегии “ориентации на вещь” можно назвать уже упоминавшийся ранее сборник “Социальная жизнь вещей” под редакцией Аппадурай — в нем творчески переработаны и переосмыслены знакомые антропологам категории, такие как “обмен”, “дар”, рассмотрена специфика циркуляции ресурсов в различных социальных контекстах и подняты другие интересные вопросы (Appadurai 1986). Да, кстати, работы Анны Цзин — также блестящий пример использования этой стратегии (Tsing 2005, 2015).

Под “ориентацией на метафору” я подразумевал такую стратегию построения исследования, при которой за точку фокусировки берется, например, какое-либо понятие, существующее в общественном дискурсе и укорененное в культуре, значимые символы, которые отражают социальные и культурные установки, и прочее. В пример такой стратегии можно привести хорошо известную работу Эмили Мартин — исследование того, как конструируется образ тела в иммунологии и вообще западном медицинском дискурсе (Martin 1994). Эту стратегию можно нередко встретить и в работах по антропологии масс-медиа.

Стратегия “ориентации на сюжет или историю” тоже не является новой для антропологии, как и модель “ориентации на людей”. В жанрах этнографии, граничащих с исследованием фольклора и мифологии, фокусировка на сюжеты и истории как “путеводные нити” знакома издавна. Надо ли упоминать Леви-Строса как архетипичного мастера такой стратегии? В рамках полилокальной этнографии, однако, эта стратегия дала возможность провести очень важные и интересные исследования на тему нарративов социальной и культурной памяти. В статье я упоминал работу Джонатана Боярина (Boyarin 1994), но с тех пор это направление исследований существенно развилось и появилось большое количество других работ.

“Ориентация на жизненную историю или биографию” — это, пожалуй, стратегия, которую не нужно специально объяснять, она сегодня представлена многочисленными работами в области автоэтнографии либо же работами, где в качестве сквозной связующей линии берется биография информанта, как, например, в известных работах Марджори Шостак или Винсента Крапанзано (Shostak 1981; Crapanzano 1980). Наконец, стратегия “ориентации на конфликт” также не нуждается в особенных пояснениях — за время с середины 1990-х годов появилось множество прекрасных антропологических работ, в которых исследуется повседневность в мире конфликта, конфликтогенные ситуации и прочее. Эту стратегию

можно часто встретить в исследованиях по юридической антропологии, исследованиях антропологии природных ресурсов и природопользования, исследованиях этнических конфликтов и других областях.

А.Е.: Давайте поговорим о проблемных сторонах полилокальной этнографии.

Д.М.: Может, не надо? С ней, в действительности, одни проблемы!

А.Е.: Это самое интересное. Возможно, стоило бы поговорить о критике “извне”, то есть о замечаниях, которые высказывались в адрес концепции полилокальной этнографии, о Вашем собственном видении ее проблемных сторон и затем плавно перейти в период 2000-х годов, когда Ваше понимание самой концепции изменилось.

Д.М.: Это целый комплекс вопросов, но, впрочем, они взаимосвязаны. Основные замечания, которые высказывались в адрес концепции в 1990-х годах, имели отношение не столько к самой концепции, сколько к общим проблемам, окружавшим антропологическую дисциплину в тот период. Это был период, когда идентичность дисциплины ломалась, когда на глазах менялись условия полевой работы в контексте постколониального мира, и вдобавок это был период существенных демографических изменений в стенах научного сообщества — проще говоря, период, на который пришлась смена поколений. Опасения, связанные с потерей традиционных мест полевой работы, с распылением предметной области дисциплины и прочим, экстраполировались на многое в жизни антропологического сообщества, в том числе и на идею полилокальной этнографии. Хорошо известно, что одним из следствий наступившей постколониальной эпохи, болезненно ощущавшихся в дисциплине, была так называемая потеря “подчиненного субъекта” — иными словами, потеря свободного и беспрепятственного доступа к местам и людям, который принимался за данное с самого начала профессиональной антропологической деятельности. Аргументы, что полилокальная этнография еще дальше уводит исследования от знакомых “мест” и “людей” в некие незнакомые абстрактные “контексты”, были очень типичны. Настолько же типичны были и аргументы, что она ведет к размыванию предметного поля дисциплины. Надо ли говорить, что в этих аргументах проступало просто нежелание разбираться в истинных причинах. На самом деле, факторов, ответственных за распыление предметного поля дисциплины в 1990-х годах, было множество. Повсюду открывались междисциплинарные межфакультетские центры, институционализировались новые направления, менялась, по сути, реальная организационная структура научных исследований и научного образования. Был повышенный интерес к заимствованиям концепций из языка соседних дисциплин (не только в антропологии, но и в этих соседних дисциплинах!), так как изучаемый мир становился сложнее и собственного словаря и инструментария всем критически не хватало. Если полилокальная этнография и была в этом ряду факторов, то она там была последней. В действительности, если подумать, концепция полилокальной этнографии в этих условиях, наоборот, способствовала консолидации предметной области, поскольку помогала следить за расползавшимся тематическим полем и держать его, так сказать, в сфере дисциплинарной компетенции. Позже, в 2000-х годах, когда страсти поутихли, многие стали придерживаться как раз такой точки зрения. В общем, на критику такого рода я отвечал неоднократно, причем уже и в самой обзорной статье 1995 г. И повторяюсь, к сожалению, в дело вторгся еще и “поколенческий” аспект. Привилегированная профессура видела во многом из происходящего в 1990-х годах угрозу тем

накатанным дорожкам, на которых в течение десятилетий строились карьеры и вдоль которых привычно шла исследовательская рутина. В восприятии или невосприятии идеи полилокальной этнографии, увы, присутствовал определенный поколенческий срез. Можно лишь сожалеть, что так произошло, но так произошло. Научное сообщество — это живые люди с проблемами живых людей.

А.Е.: Одно из критических замечаний, довольно часто высказывавшихся по адресу идеи полилокального этнографического исследования, состоит в том, что оно лишает этнографическую работу “глубины”, которая является преимущественной стороной классического долговременного полевого исследования. Например, в сборнике “Полилокальная этнография”, где были собраны материалы конференции Ассоциации социальных антропологов 2006 г., это замечание высказывалось в ряде статей (*Falzon* 2009). Правда, надо признать, в заключительном слове Ульфа Ханнерца в том же сборнике был по сути дан и ответ на такой род критики; хотя в нем же, возможно, одновременно оказался поднят вопрос, касающийся другой проблемной стороны полилокального принципа организации этнографической работы. Приведу цитату, чтобы было понятнее, о чем идет речь. “Довольно часто выдвигается аргумент, — пишет Ханнерц, — что один подвижный полевой работник, пытающийся покрыть несколько площадок полевой работы в течение времени, заложенного на его антропологический проект, — в общем, года или чего-то в этом роде, — не в состоянии добиться такой глубины знания, какой позволяет добиться более оседлое, пешее изучение единственного места в поле. В такой аргументации иногда не совсем улавливается суть, ведь полилокальное исследование предполагает работу на площадках, которые мы не сравниваем с холистическим по характеру исследованием местного сообщества. Однако верно то, что на практике в полилокальных проектах с единственным участником выбор тем и площадок для исследования может оказаться в некоторой степени ограниченными возможностями исследователя... <...> Этнографии в эпоху портативных компьютеров и электронной почты вовсе не нужно быть исключительно занятием одинокого исследователя в поле. Сегодня доступность технологических средств для коммуникации между разными учеными, как во время нахождения в поле, так и во время обработки материала, почти полностью удовлетворительная. Проблемы, коль скоро мы о них говорим, скорее всего все-таки другого плана, и частично в них замешаны менее очевидные факторы, связанные с преданностью делу или ответственностью” (*Hannerz* 2009: 278–279).

Д.М.: Да, здесь присутствуют две разные темы, две разнонаправленные линии рассуждения. Вторая — в действительности, очень важная. Мимоходом, однако, скажу, что на упомянутый сборник “Полилокальная этнография” сегодня я не советовал бы обращать пристальное внимание тем, кого интересует данная концепция. Совершенно верно, он был собран по результатам выступлений на конференции, и, как это часто бывает, в него оказался включен совершенно разнородный материал, плохо сфокусированный и написанный по разным поводам. В нем есть две-три неплохие статьи, но в целом сборник не стоит внимания. Тому, кто интересуется путями развития полилокальной этнографии в начале 2000-х годов, я бы посоветовал, например, взглянуть на сборник “Global Assemblages” (*Ong, Collier* 2007); в нем, кажется, нет статей с фразой “полилокальная этнография” в заголовках, но эти статьи, по существу, воплощение принципа полилокальной этнографии на практике.

Что касается аргументов, указывающих на то, что полилокальная этнография лишает этнографическую работу “глубины”, тут я согласен с Ханнерцем —

эти аргументы обычно направлены куда-то мимо сути дела. Ничто не лишает этнографическую работу глубины, кроме как недостаток ответственности или преданности задаче, как замечает Ханнерц. Монолокальная этнография, как и полилокальная этнография, может быть глубокой, а может быть и неглубокой. И, как опять же намекает Ханнерц, это — сравнение, так сказать, в разных плоскостях. Все зависит от того, что мы вкладываем в понятие “глубины”. Условия жизни и антропологических исследований в сегодняшнем мире таковы, что, изучая проблему в одном месте и не двигаясь куда-то еще, понять ее на достаточно глубоком уровне невозможно. Чтобы понять ее глубже, нужно изучать ее в разных контекстах — во всех тех, в которых данная проблема формируется. В этом посыл идеи полилокальной этнографии. И с этой точки зрения мы могли бы так же спокойно сказать, что как раз монолокальная этнография лишает этнографическую работу глубины. Вопрос в том, в *чем* мы видим глубину исследования. Да, критические замечания такого рода можно было часто услышать в прошлом, но в последние годы я их особенно не слышу; в основном сегодня они произносятся по случайным причинам — так, иногда кому-то в какой-то ситуации бывает выгодно выразить консервативные ностальгические чувства по поводу старого доброго антропологического метода. Ну что ж, ничего в этом методе плохого нет, мы же его не собираемся отменять.

Вообще говоря, сделаю лирическое отступление, в самой по себе идее “одинокое исследование в поле” по-прежнему есть самый разный потенциал — и творческий, и педагогический, и эвристический. Для антропологии фигура такого исследователя по-прежнему имеет определенную ценность. Сегодня — в усложнившихся условиях работы — у меня такая фигура, наоборот, вызывает симпатию (а может быть, это просто возрастное!). Но условия действительно усложняются, проекты усложняются, и в большинстве случаев одинокий этнограф за всем этим не поспевает.

Это, впрочем, подводит нас ко второму замечанию Ханнерца, которое касается вопроса ограниченной компетенции этнографа в проекте полилокального характера. Оно прямо смыкается и с моим собственным видением основной проблемной стороны полилокальной этнографии. По сути, проект полилокального характера требует очень компетентного исследователя с большим опытом работы и широким кругозором. Если мы, конечно, говорим об одном исследователе-участнике. Но на самом деле это даже не проблема компетенции этнографа — это гораздо более глубокая организационная проблема. Вся система нашей университетской подготовки в области антропологии, как и система финансирования грантов на аспирантские полевые проекты, заточена под единичного исследователя. Диссертация формализованно строится как “личное” научное упражнение. Полагается, что она далее должна быть переработана в “персональную” монографию. Административные колеса системы по-прежнему вращаются вокруг оси, привязанной к идее “одинокое этнограф в поле”. Эти принципы бюрократически оформились очень давно и опираются на идеалы или стереотипы полевой работы позапрошлого века. Это курьезный анахронизм, и антропология, наверное, единственная из всех социальных наук, в которой наблюдается такой разрыв между интеллектуальной и организационной сторонами исследовательского процесса. Его нужно как-то устранять, внедрять, например, опытные коллективные формы научных проектов, менять принцип построения диссертационных проектов, сам их дизайн. Иными словами, возможности полилокального этнографического исследования упираются в существующие сегодня организационные ограничения. В этом, на мой взгляд, самая серьезная проблема полилокальной этнографии.

А.Е.: Вы сказали, что необходимо вносить изменения в *дизайн* антропологических проектов. Об этом Вы и Пол Рабиноу, в частности, рассуждали в книге “*Designs for an Anthropology of the Contemporary*” (Rabinow, Marcus et al. 2008). В этой книге, как и вообще в 2000-х годах, Вы стали реже говорить о полилокальной этнографии как о программе, но стали больше рассуждать о практических формах организации современных исследований. Нельзя не заметить, что термины *design* или, например, *collaborations* стали гораздо чаще встречаться в Ваших статьях и выступлениях, чем *multi-sited ethnography*. Связано ли это с тем, что концепция полилокальной этнографии достигла своих пределов роста? Очевидно, Вы стали вкладывать в нее несколько иное содержание, по крайней мере в последние полтора десятилетия.

Д.М.: Да, как я, кажется, уже отмечал в самом начале нашего разговора, в последние полтора десятилетия я стал рассматривать “полилокальную этнографию” не как программу или даже принцип организации этнографической работы, а скорее как исследовательский контекст, в который поставлена любая этнографическая работа сегодня. Примерно так же стали ее рассматривать и большинство из коллег, с которыми я сотрудничаю. Дело в том, что время идет вперед и окружающая нас реальность просто стремительно изменяется. То, что в 1990-х годах казалось нам “новыми тенденциями”, сегодня стало рутинными условиями. Любой из нас, антропологов старшего поколения, сейчас может с полной уверенностью и убеждением произнести фразу, которая некогда оказалась вынесенной в заголовок изданной Джеймсом Фобьоном и мной книги: “Полевая работа — уже не та, что была прежде” (Faubion, Marcus 2009). Любое, даже самое традиционное с виду полевое исследование какого-либо феномена или места сегодня подразумевает изучение разнородного материала, обращение к разным экспертам, исследование связей, проистекающих из разных локальных пластов или контекстов. Это то, что, на мой взгляд из “девяностых”, отличало, условно говоря, полилокальную этнографию от монолокальной. Но сегодня никакой другой этнографии попросту нет. Вся этнография сегодня вот такая. Она вся по сути полилокальная.

С концептуальной точки зрения, идея полилокальной этнографического исследования в дискуссиях 2000-х годов изменилась наиболее существенным образом в том, что оно стало расширенно пониматься как “сеть” контекстов, в которые — целенаправленно или невольно — оказывается втянутым, ввязанным этнограф на протяжении всего процесса исследования. Скажу еще раз, оно стало осмысливаться не столько как программа, которой надо следовать, сколько как контекстуальные условия, в которых надо найти дорогу. Мы уже говорили о том, что “поле” в рамках концепции полилокальной этнографии изначально рассматривалось как конгломерат локальных контекстов, находящихся на разных уровнях, разных пластах реальности, с которыми этнографу приходится иметь дело. Однако в дискуссиях 2000-х годов стали звучать аргументированные мнения, что в число этих пластов входят не только заданные параметры исследования, но и, например, непредсказуемая этическая плоскость полевой работы, а также плоскость личной жизни и личных взаимоотношений этнографа. Действительно, этическая плоскость взаимоотношений в поле и плоскость личной жизни — это тоже локальные контексты, в которых этнограф присутствует, находясь в поле. Здесь некоторые, наверное, могут возразить, что это уже своеобразная концептуальная абстракция, но любой этнограф-полевик Вам скажет, что нет, он не абстрактно, а очень даже реально присутствует в этих контекстах. Это контексты, в которых этнограф, находясь за столом у себя в институте, не предполагает проводить исследование, но в которых, когда он попадает в поле, ему, увы, приходится его

проводить и, более того, которые оказывают непосредственное влияние на результаты его научного исследования.

В понятие полилокальной этнографии, таким образом, оказались включены и объективные, и субъективные аспекты проведения исследования. Наверное, это было логичным дополнением концепции. Если посмотреть на наиболее интересные работы, публикуемые в антропологии последних полутора десятилетий, то можно, впрочем, заметить, что в них на практике тем или иным образом инкорпорируются эти положения. Посмотрите, к примеру, на работы Мэрилин Стратерн — она мастер полилокального жанра, в ее рассуждениях по-антропологически очень грамотно происходит перетекание с меланезийского поля на поле своей собственной культуры в самых разных измерениях. Конечно, поле собственной культуры — это локальность, которая всегда присутствует в поле зрения этнографа, ведь, проводя этнографическое исследование, пытаясь узнать другую культуру, другое сообщество, этнограф всегда одновременно узнаёт что-то о самом себе, открывает какие-то стороны в самом себе.

А.Е.: Правильно ли я понимаю, что отчасти в связи с данной тенденцией к более расширительному толкованию концепции в 2000-е годы Вы высказывали замечание (в частности, в указанной книге о полевой работе, изданной Вами с Джеймсом Фобьоном), что концепцию на данном этапе следует понимать в “мета-методологическом” ключе?

Д.М.: Отчасти в связи с данной тенденцией, и отчасти в связи с тем, что на сцену научной работы пришло новое поколение антропологов, которые не обязательно были хорошо знакомы с дискуссиями 1990-х годов и для которых понятие “полилокальная этнография” снова стало означать что-то вроде незамысленного этнографического “метода”, подразумевающего исследование в месте А и месте Б. Та книга о полевой работе была во многом педагогическая по направленности, и слово “мета-методологическое” носило тоже скорее пояснительный, чем какой-либо серьезный программный характер. Я хотел лишь еще раз подчеркнуть то, что полилокальная полевая работа — это не элементарный выезд в поле, сначала в одно место, потом в другое, и сбор интервью и там и там, а более сложный процесс, включающий в себя аспекты, являющиеся по сути не методологическими, а “мета-методологическими”. Это и те самые аспекты, касающиеся этики и плоскости личных взаимоотношений, и другие аспекты, касающиеся, так сказать, конструирования и производства полевого исследования как части нашей профессиональной академической культуры.

Но вряд ли термин “мета-методологическое” был слишком удачным. Я больше им не пользовался. Хотя к самой по себе этой мысли возвращался неоднократно. На самом деле, отмеченные аспекты полевой работы — плоскости этических или, например, личных взаимоотношений — это все-таки контексты особого рода. В них исследователь может находиться, одновременно находясь, скажем, в локальном контексте деревни, где он проводит полевое исследование. В дискуссиях последних лет я стал называть такие контексты не локальными, а “пара-локальными” (и соответственно, не термином *sites*, которым одинаково обозначались любые контексты или площадки полевой работы в рамках концепции полилокальной этнографии, а термином *para-sites*). В своих будущих публикациях я надеюсь развить эту идею более подробно.

Хотел бы оговориться, что в концепции полилокальной этнографии, считаю, до сих пор есть своя польза. Если она Вам помогает лучше осмыслить и организовать пространство полевого исследования, то почему ею не пользоваться! Но сам я, действительно, в последнее время предпочитал рассуждать о современном

полевым исследованием просто в рамках его “дизайна” и в рамках возможности организации междисциплинарных совместных проектов. Повторюсь еще раз, возможности проведения качественного этнографического исследования в условиях, которые сегодня безусловно *полилокальны* по характеру, упираются главным образом в существующие организационные ограничения. Однако в соседних дисциплинах коллеги находят возможности разработки многоплановых проектов — с разными участниками, находящимися в разных местах — даже на стадии аспирантских диссертаций. А это, возможно, наиболее важная стадия, с нее всё начинается.

Сегодня в антропологии снова есть необходимость установления грамотного междисциплинарного сотрудничества, поскольку мы уже не эксперты в том, чем занимаются наши ближайшие соседи. 1990-е годы были интересным периодом, поскольку многое в сфере социальных и гуманитарных наук тогда воспринималась как единое междисциплинарное пространство. “STS”, т.е. исследования науки и технологий, “Globalization Studies” и другие новые направления тогда только отпочковывались от антропологии, и мы о них мыслили еще как о составной части антропологии. Но в 2000-х годах произошел своеобразный откат, дивергенция — все эти направления разошлись в самостоятельное плавание, поле “STS” стало восприниматься уже как собственное поле “STS”, и так далее. Потому совместные междисциплинарные проекты сегодня жизненно нужны. С технологической точки зрения, ничто не мешает их организовывать — в последние два десятилетия в развитии средств записи, фиксации, передачи информации, средств анализа данных, возможностей удаленного сотрудничества произошел такой прогресс, что помехой остается только инерция бюрократических установок и инерция стереотипов в нашем мышлении. Да, конечно, в сегодняшних условиях поменять что-либо в бюрократических установках особенно трудно, учитывая интенсификацию тенденций к формализации научных показателей и вообще образовательного процесса. Но надо предпринимать какие-то практические шаги. Концепций у нас достаточно! Как заметил однажды Клиффорд Гирц, в социальных науках, как всегда, успешнее всего развивается лишь “его величество жаргон”.

А.Е.: Раз уж Вы заговорили о Гирце, хотел бы спросить, в качестве отступления в конце нашего разговора, как Вы позиционируете его собственные антропологические труды по отношению к идее полилокальной этнографии. Разумеется, он работал в другом интеллектуальном контексте, в рамках других научных парадигм, и провести какую-либо историографическую линию, непосредственно связывающую его творчество с концепцией полилокальной этнографии, невозможно. И все-таки его труды любопытны, даже курьезны в этом отношении. С одной стороны, его излюбленный принцип антропологического исследования был квинтэссенцией классического принципа монолокальной этнографии: фокус внимания был направлен на отдельно взятый локальный феномен, и задачей было возможно более глубокое (“густое”, “насыщенное”) его изучение и описание. Даже в тех случаях, когда он, казалось бы, брался за исследование более масштабных исторических процессов и структур, — как, например, в книге “Негара”, — его на самом деле продолжало интересовать “локальное знание” (если воспользоваться известной фразой из заголовка другой его книги). Но, с другой стороны, если посмотреть пристально, свои “насыщенные описания” он почти всегда составлял по кусочкам из собранного в совершенно разных контекстах, пластах, которые Вы, можно сказать, и подразумевали под множественными “локальными контекстами” в рамках полилокальной этнографии. Характерным для Гирца было стремление показать локальное как нечто лежащее и формирующееся на перекрестии разных культурных и социальных реалий (будь то “культурные системы”, такие как “религия”, “идеология”, “повседневность”, или что-либо другое

в его терминологическом вокабуляре). Однако, опять же, к анализу этих культурных и социальных реалий он не подходил, как антропологи, условно говоря, “периода глобализации”, для которых привычным стал анализ, отталкивающийся от принципа деконструкции, и способ объяснения, состоящий в показе фрагментации. Гирцу было необходимо соединить все точки воедино, поскольку он размышлял все-таки как классический автор, как Диккенс, задачей которого было показать ситуацию “как под лупой”. Ему нужно было продемонстрировать, как все эти разрозненные кусочки сталкиваются, сходятся как в фокусе и тем самым делают ситуацию осмысленной. Типичная сегодняшняя логика антропологического объяснения в некотором смысле противоположна этому, поскольку часто за исходную точку берется с виду осмысленная ситуация и путем привлечения кусочков отсюда и отсюда демонстрируется, что на самом деле она состоит из напластования разрозненных фрагментов, между которыми нет реальной связи. Я несколько утрирую, но Вы понимаете, о чем речь. Иными словами, случай Гирца, мне кажется, неоднозначен. Хотя и концептуальный язык, и задачи по их направленности были другими, в методологических размышлениях Гирца очень часто присутствует вот этот второй план, намекающий на то, что локальное в действительности не локализовано, а представляет собой феномен, который складывается из социальных и культурных потоков разного характера и который не может быть адекватно понят с точки зрения одного лишь наблюдаемого локального.

Д.М.: Вот это поистине сложный и любопытный вопрос. На него, пожалуй, нет однозначного ответа. Гирца, конечно, нельзя считать “предтечей” идеи полилокальной этнографии. Мы близко сотрудничали в 1982–1983 гг. в Принстоне, и многое из того, что мы тогда обсуждали, как известно, касалось вопросов эпистемологической роли полевой работы и репрезентации полевого материала. Но мы никогда не обсуждали эти вопросы с точки зрения того, что я стал понимать как полилокальную этнографию. Мы говорили на несколько другом языке. Это интересно! Однако сам по себе фундамент интерпретативной антропологии был безусловно значимым для вызревания идеи полилокальной этнографии — эта общая генеалогическая связь определенно имела место.

Что касается собственных работ Гирца, особенно работ более раннего периода, то, надо сказать, я был склонен думать о Гирце как о своего рода пуантилисте, у которого стройная картина всегда составлялась из мелких разнородных точек, но объектом всегда оставался локальный сюжет. Вы совершенно правы. Краски для своей палитры он набирал отовсюду. И ему нужно было воссоединить точки так, чтобы вырисовался осмысленный сюжет. Если ради интеллектуального упражнения допустить, что он работал в жанре полилокальной этнографии, то, наверное, статьи о петушиных боях, о базаре в Марокко или книга “Аграрная инволюция” были хорошими образцами этого жанра. Но, строго говоря, его подход не совсем соответствовал подходу полилокального этнографического исследования, в котором фокус внимания — разные локальные контексты, ибо неизвестно, какой из них и на каком уровне участвует в формировании исследуемой нами проблемы. У Гирца же фокус внимания — это всегда единичный локальный контекст. Если позволите несколько вольную и разговорную метафору, то Гирц набирает материала отовсюду единственно затем, чтобы набить, наполнить этот локальный контекст. Действительно, Вы правы еще раз, его образ мышления как автора — это все-таки образ мышления Диккенса. Мне нравится это сравнение. Как классического писателя, его интересовало феноменологическое объяснение поведенческой логики персонажей на локальной мизансцене. Их истории и взаимоотношения, остающиеся за сценой, были необходимым элементом для интерпретативной реконструкции этой поведенческой логики.

Однако, возвращаясь к вопросу о влиянии Гирца на идеи полилокальной этнографии в конце 1980-х — начале 1990-х годов, надо признать, что это влияние все же присутствовало. Но оно было не прямым, а опосредованным. Без смены ориентации в антропологическом мышлении, которую часто называли “интерпретативным поворотом”, концепции типа полилокальной этнографии вряд ли состоялись бы. Полагаю, что Аппадурай, выстраивая свою модель полилокального или многомерного исследовательского пространства антропологии, как раз в большей мере опирался на те или иные концептуальные положения, изложенные в трудах Гирца. Сам Гирц, конечно, застал дискуссии о полилокальной этнографии — думаю, что он относился к ним с симпатией, но не больше того. Он был человеком другого поколения, и рассуждения о локальных полевых контекстах как сети распределенного знания — это все было, так сказать, уже “не для него”. Но, еще раз, вопрос очень интересный — пожалуй, он напоминает, что мы не всегда отдаем себе отчет в том, насколько мы выросли на традициях интерпретативной антропологии и насколько мы теперь уже от них отделились, кто куда.

А.Е.: В чем, на Ваш взгляд, основная внутренняя дилемма или “загвоздка” сегодняшней антропологии, по сравнению с антропологией четверти века назад, скажем, с антропологией периода 1980-х?

Д.М.: Полагаю, в том, что антропология не знает, что делать с огромным критическим багажом, накопленным и интернализированным со времени 1980-х годов. Дэвид Брент, редактор издательства Чикагского университета, которого Вы, наверное, помните по серии конференций “Late Editions” в конце 1990-х годов, однажды, наблюдая за тенденциями в антропологических публикациях, сказал парадоксальную вещь (передаю цитату по памяти): “Странная судьба постигла критику в науках о человеке, развернувшуюся с середины 1980-х годов — дисциплина оказалась навечно отягощенной вопросами, которые она не в состоянии игнорировать и на которые она не в состоянии ответить. Причем один из них — это, по иронии, вопрос о том, до какой степени язык этой критики оказался интернализован и укоренен в дискурсах, которые он, по идее, должен был трансформировать”. Ну что тут скажешь. Показательно то, что это произносится человеком извне антропологии. Иначе говоря, проблема кантианская — мы, находящиеся внутри стен дисциплины, перестали ее замечать. Но тенденция, видимо, подмечена метко. Антропология вообще удалась в своеобразный “пузырь” — продукт антропологии в основном и потребляется в самой антропологии. Однако сегодняшнее молодое поколение активно, оно ищет выхода извне, и это не может не радовать. Возможно, оно наконец найдет пути и для выхода из этой дилеммы.

Interview Article

Elfimov, A.L. Multi-Sited Ethnography Yesterday and Today: A Conversation with George Marcus [Polilokal'naia etnografiia vchera i segodnia: razgovor s Dzhordzhem Markusom]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 106–126. <https://doi.org/10.31857/S086954150013125-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexei Elfimov | <http://orcid.org/0000-0003-0659-6709> | aelfimov@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

multi-sited ethnography, multi-sited ethnographic research, fieldwork, methodological aspects

Abstract

An interview with George Marcus, distinguished professor of anthropology at the University of California, Irvine, focuses on the concept of multi-sited ethnography and discusses an array of questions ranging from the origin of the concept and its place in the discourses of the 1990s to its transformations in the disciplinary context of the 2000s, the changing conditions of ethnographic fieldwork, and the key issues in the concept's applicability in the design of contemporary anthropological research projects.

References

- Appadurai, A., ed. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A. 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture* 2: 1–24.
- Boyarín, J. 1994. Space, Time, and the Politics of Memory. In *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*, edited by J. Boyarín, 1–24. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Faubion, J.D., and G.E. Marcus, eds. 2009. *Fieldwork Is Not What It Used to Be: Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca: Cornell University Press.
- Crapanzano, V. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Falzon, M.-A., ed. 2009. *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham: Ashgate.
- Hannerz, U. 2009. Afterword: The Long March of Anthropology. In *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, edited by M.-A. Falzon, 271–281. Farnham: Ashgate.
- Hopkins, T., and I. Wallerstein. 1986. Commodity Chains in the World-Economy Prior to 1800. *Review (Fernand Braudel Center)* 10: 157–170.
- Marcus, G.E., and M.M.J. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marcus, G.E. 1995a. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Marcus, G.E. 1995b. The Modernist Sensibility in Recent Ethnographic Writing and the Cinematic Metaphor of Montage. In *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology, and Photography*, edited by L. Devereaux and R. Hillman, 35–55. Berkeley: University of California Press.
- Martin, E. 1994. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*. Boston: Beacon.
- Mintz, S.W. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.
- Ong, A., and S.J. Collier, eds. 2007. *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell.
- Rabinow, P., G.E. Marcus, J.D. Faubion, and T. Rees. 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press.
- Rouse, R. 1991. Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1: 8–23.
- Shostak, M. 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tsing, A. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, A. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

© И.А. Головнев

“МАРКСИСТСКАЯ ЭТНО-ФИЛЬМА” ВЛАДИМИРА БОГОРАЗА

Ключевые слова: этнографическое кино, визуальная антропология, Богораз, история этнографии, советская национальная политика

Основанная на ранее не публиковавшихся архивных документах статья фокусируется на важном эпизоде в истории визуальной антропологии — теоретических разработках и практических опытах В.Г. Богораз, связанных с развитием этнографического кино в СССР на рубеже 1920—1930-х годов. Методом историко-культурологического анализа этих материалов, а также сопоставления их со смежными архивными документами и тематическими публикациями в статье выявляются научно-художественные качества богоразовского кинопроекта, актуальные для широкого спектра гуманитарных дисциплин. Публикуемые материалы архива В.Г. Богораз несут в себе двойное открытие: с одной стороны, на фоне крайнего дефицита информации об опытах этнографического кино советского периода раскрывают историю взаимодействия этнографии и кинематографии, с другой — обнаруживают подробные теоретические, практические и методические рекомендации, востребованные в современной киноисследовательской деятельности.

Этнография находится нынче на переломе. Научная часть завоевана марксизмом и быстро продвигается к своему оформлению. Однако, остались участки, еще не завоеванные: этно-популярные издания и кино. Эти отрасли должны разрабатываться с углубленным применением марксистского метода. Марксистского романа еще не существует, как не существует и марксистской этно-фильмы.
(Тан-Богораз 1931: 136)

В последнее время все больше исследователей обращается в своих исканиях к визуально-антропологическим материалам, в т.ч. к кинофильмам советского периода. В одних работах кинематографические произведения анализируются как документы эпохи, как своеобразные исторические источники (см.: Головнев 2016; Sarkisova 2017), в других — как акты творчества профессиональных ученых (см.:

Иван Андреевич Головнев | <https://orcid.org/0000-0003-4866-7122> | golovnev.ivan@gmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 19-18-00116]

Арзютов 2016). Но, несмотря на свою информативную ценность, свидетельства по истории визуальной антропологии по-прежнему лишь фрагментарно представлены в научной историографии (см.: Александров 2014; Головнев 2011). Данная статья направлена на частичное преодоление этого пробела путем введения в научный оборот уникальных документов архива В.Г. Богораза, посвященных вопросам развития этнографического кино в СССР в начале 1930-х годов. Ввиду отсутствия публикаций, раскрывающих непосредственно этот аспект деятельности Владимира Германовича, основным источником для данной статьи стало дело под названием “Материалы по вопросу об этнографическом фильме”, хранящееся в персональном фонде исследователя в архиве Академии наук (СПбФ АРАН). Содержание его составляют машинописные и рукописные документы самого В.Г. Богораза (“Объяснительная записка по поводу лучшей организации этно кино-фильмы”, “Проект специализации по этнографической фильме на операторском факультете ГИКа”, “История организации этно-кино семинария”, «О создании специализированного кабинета этно-фильма на кинофабрике “Союзкино”», “Сценарный план”), а также брошюра А.И. Пиотровского “Художественные течения в советском кино” (см.: Пиотровский 1930) и первый номер журнала “Пролетарское кино” за 1931 г. Очевидно, что и брошюру, и публикацию в журнале В.Г. Богораз использовал в качестве рабочих материалов для формулирования своих положений по поводу развития этнографического кино, потому наиболее эффективным в рамках нашего исследования является метод сравнительного анализа документов, составляющих дело об этнографическом фильме из архива В.Г. Богораза.

Контекст кинопроекта

С момента своего появления кинематограф как техническое средство для фиксации и популяризации материалов открывал принципиально новые перспективы перед этнографией. В свое время еще В.Н. Харузина обращала внимание на свойства кино, значимые для проведения исследований: “...еще важнее для изучения обрядов, плясок, игр являются кинематографические снимки, дающие полное представление о деталях этих явлений народной жизни. Ни одно описание не даст столько, не позволит получить должное впечатление, как подобный, живой снимок” (Харузина 1914: 14). Но, несмотря на очевидную научную значимость новой формы народоописания, этнографы первое время воспринимали кинематограф как чуждую технологию. В значительной степени это обуславливалось относительной дороговизной киноаппаратуры, тем, что ее трудно было достать, а также сложностью технологических процессов (киносъемки, обработки пленки, монтажа материалов), требовавших специальных знаний и навыков.

В свою очередь, производившиеся кинофабриками этнографические зарисовки снимались, как правило, без участия ученых-консультантов и носили сугубо развлекательный характер. Положение существенно изменилось в конце 1920-х годов, когда произошла методологическая перестройка как в этнографии, так и в кинематографии в связи с ведомственным выстраиванием науки и искусства “в единый фронт” для осуществления “культурной революции”. В этот период последовательно были подготовлены и проведены судьбоносные форумы: Всесоюзное партийное совещание по вопросам кино (1928) и Совещание этнографов Москвы и Ленинграда (1929). Первое, апеллируя к проблемам квалификации кадров, качества выпускаемой кинопродукции и межотраслевого планирования, ориентировало работников отрасли на сотворчество с учеными, а второе, в свою очередь, значительное внимание уделяло необходимости использования возможностей кинематографа как эффективного исследовательского и популяризаторского ресурса.

В резолюции киносовещания 1928 г. перед кинопромышленностью ставились следующие общественно-политические задачи:

Считая культурфильму (научно-популярную, этнографическую, школьную, учебную) одним из мощных средств распространения и популяризации общих и технических знаний, необходимо образцово поставить ее производство. Необходимо в большей мере поставить обслуживание запросов к кино со стороны национальностей СССР, более широкое использование для кино-материала из истории борьбы, социалистического строительства в союзных и национальных республиках и областях (Пути кино 1929: 437).

Практически в унисон с кинематографическим и совещание этнографов 1929 г. сформулировало похожие установки. Например, в резолюции по докладам В.Г. Богораз и Б.А. Куфтина о методах полевой работы было записано: “Этнограф всячески должен стремиться к всестороннему применению различных технических приемов в своей работе. Киносъемка, фотографирование и фонографирование должны занять надлежащее место при полевом исследовании” (Совещание 1929: 131). В тезисах С.Ф. Ольденбурга “Увязка этнографических экспедиций отдельных учреждений” отмечалось: “Советский строй требует, чтобы массе населения была в возможно полной мере понятна всякая работа, которая у нас проводится. В этом отношении должны быть широко использованы радио и кино” (Там же: 134). А в докладе Н.М. Маторина “Этнография и советское строительство” указывалось: “Необходима популяризация научных основ и практических результатов советской национальной политики посредством выпуска кино-фильм” (Там же: 118).

Резолюции вышеупомянутых совещаний, проведенных по инициативе властей, основные идеи которых были закреплены впоследствии в соответствующих партийных директивах, призывали, с одной стороны, к революционному обновлению существовавших художественных и научных основ, к их “социалистической реконструкции” (см.: *Сутырин* 1931), с другой — к объединению усилий специалистов кино и представителей науки как проводников советизации в центре и на окраинах страны в деле конструирования образа дружного многонационального Союза на киноэкране.

Не случайно госзаказ на производство так наз. культурфильмов этногеографического содержания был увеличен с 70 единиц в 1925 г. до 200 в 1929 г. (*Паушкин* 1930: 7). Наметились и специфические методики киноработ в рамках данного направления. Появились фильмы, во-первых, выстроенные в форме экспедиционных очерков: “Крыша мира” (1929) В.А. Ерофеева, “Лесные люди” (1928) А.А. Литвинова, “Подножие смерти” (1928) В.А. Шнейдерова и др., во-вторых, сочетавшие хроникальные съемки с постановочными реконструкциями, т.е. документально-художественные киноистории: “Страна гольдов” (1930) А.И. Бек-Назарова, “Соль Сванетии” (1930) М.К. Калатозова, “Алтай-кижи” (1929) В.Л. Степанова. В особую категорию выделились экспериментальные монтажные киноконструкции, такие как “Шестая часть мира” (1926) Дзиги Вертова, “Тунгусы” (1927) Е.И. Свиловой, “Охота и оленеводство в области Коми” (1927) С.А. Бендерского и Н.К. Юдина.

В это же время по инициативе ЦК ВКП(б) с образовательными целями был запущен не имеющий аналогов в мировой истории проект “Кино-Атлас СССР”, предполагавший создание 150-серийного киноальманаха о народностях и территориях страны (см.: *Сытин* 1929). Проект разрабатывался усилиями представителей различных ведомств и организаций Советского Союза: Наркомата просвещения (А.С. Рождественский), Государственной академии искусствознания (Г.М. Болтянский, Н.М. Иезуитов, Н.Д. Телешов), Госплана СССР (М.М. Паушкин),



Рис. 1. Кадр из фильма “Крыша мира”, реж. Владимир Ерофеев. Из фонда Российского государственного архива кинофотодокументов (РГАКФД), г. Красногорск

а также крупнейших киностудий (В.А. Ерофеев, М.В. Израильсон-Налетный, Б.С. Перес). Ответственность за реализацию проекта была возложена на Общество изучения Урала, Сибири и Дальнего Востока, куда входили видные общественные и научные деятели, в числе которых был и В.Г. Богораз. Помимо создания экранного образа дружного многонационального Союза, целью “Кино-Атласа” было и кинокартографирование территорий страны, не случайно в 1930 г. к проекту были подключены специалисты Института по изучению народов СССР (ИПИН), где создавался в тот период новый печатный этноатлас СССР (Худяков 1930: 85).

На рубеже 1920–1930-х годов появились и первые теоретические работы ученых об этнографическом кино. Одним из заслуживающих внимания примеров в этом отношении было творчество этнографа и кинорежиссера Л.Л. Капицы. В развернутой тематической статье “Культурфильма и научные экспедиции” Л.Л. Капица делал принципиальный акцент на необходимости установления планового регулярного сотрудничества советских киностудий с научными институтами: “Для Совкино было бы рациональнее отказаться от организации самостоятельных экспедиций и провести эту работу целиком совместно с экспедициями научных учреждений. Нужно помнить, что с какой бы точки зрения мы не подходили к культурфильму, она должна быть прежде всего научно-правильной” (Капица 1927: 3). Свои теоретические предположения Л.Л. Капица имел возможность проверять на практике, поскольку совмещал должности сотрудника этнографического отдела Русского музея и режиссера фабрики “Севзапкино”, а также участвовал в научно-кинематографических экспедициях в Коми (1926), Карелию (1927) и на север Сибири (1929). В кинематографических работах Л.Л. Капицы при минимуме идеологической нагрузки — что отличает их от основной массы кинопродукции изучаемого периода — прослеживаются стремление к описательности и опора на внутренний потенциал самих этнографических сцен. Поэтому



Рис. 2. Кадр из фильма “По берегам и островам Баренцева моря”, реж. Леонид Капица.
Из фонда РГАКФД, г. Красногорск

методологию Л.Л. Капицы можно назвать “киноэтнографией”. Например, в его этнофильме “По берегам и островам Баренцева моря” (1929) кадры и титры выстроены в визуальный исследовательский очерк о кочевом быте ненцев-оленьеводов, вполне сопоставимый по стилю с повествованием в научной монографии.

Другим представляющим интерес примером теоретических поисков формулы советского этнографического кино явилось вышедшее в 1930 г. пособие кинодокументалиста А.Н. Терского “Этнографическая фильма” с вводной статьей лингвиста Н.Ф. Яковлева. Сотрудничество авторов началось в 1927 г. в ходе создания киноработы “Кабардино-Балкарская область к десятилетию Октября” — заказной картины, в которой из документальных кадров конструировалась образная история о переходе кавказских народностей — при определяющей роли советской власти — от темного прошлого традиций к светлому социалистическому настоящему. В теоретической разработке Терского—Яковлева, помимо методических рекомендаций по организации подготовительного, съемочного и монтажного этапов создания такого рода фильма, весомое внимание уделялось идеологическим вопросам. Как и в большинстве публикаций об этнографическом кино того времени, основной посыл работы сводился к критике предшествовавших практических опытов и формулировке актуальных задач развития “партийного” этнографического фильма. “Принцип партийности” вводился в теоретико-практический оборот с подачи Ассоциации работников революционной кинематографии (АРРК). В частности, один из идеологов АРРК Н.А. Лебедев писал:

Что означает принцип партийности?

Он означает, во-первых, что советская социалистическая кинохроника должна решать те задачи, которые ставят перед собой на данном этапе рабочий класс и его партия. При разработке своих тематических и производственных планов, при определении объектов съемки и приемов композиции и монтажа кинохроника — кино-публицистика должна руководствоваться генеральной линией партии в ее приложении к конкретным участкам социалистической практики.

Он значит, во-вторых, что кинохроника в центре и на местах должна держать постоянную связь с партийными организациями, получая от них директивы и указания в связи с очередными политическими задачами. Тем самым максимально обеспечивается актуальность тематики, наибольшая практическая эффективность работы.

Принцип партийности означает, в-третьих, что каждый хроникально-публицистический фильм, каждый номер киножурнала, должны быть пронизаны коммунистической идейностью, мобилизовать массы на строительство нового общества.

Принцип партийности означает, в-четвертых, что творческие работники кинохроники должны постоянно помнить о широчайших зрительских массах, которым адресуются фильмы. Проверка эффективности воздействия на аудиторию должна стать органической частью деятельности коллектива кинохроникеров (*Лебедев* 1974: 199).

“Принцип партийности” распространялся на различные жанры и направления отрасли, в т.ч. и на этнографический кинематограф. Так, в упомянутой работе “Этнографическая фильма” заявлялось, что

основной недостаток существующих попыток производства этнографических фильм — это аполитичность продукции. Задача этнографической фильмы значительно сложнее простого констатирования фактов — показать зависимость социального быта народности от степени развития ее производительных сил (*Терской* 1930: 17).

Соответственно, в качестве главной цели этнографического фильма обозначалось выявление средствами кино в изучаемом этническом сообществе производственных сил и производственных отношений: “...в явлениях реальной жизни отдельных обществ больше марксизма, чем в претенциозных кадрах и придуманных надписях. Искусство создать марксистски выдержанную этнографическую фильму по существу равняется искусству отобразить развитие конкретного общества, реальную его жизнь” (*Яковлев* 1930: 12). Очевидно, что в этом программном пособии авторы выполняли задачу конструирования связей между этнографией, кинематографом и положениями марксизма.

В этом же ключе в среде ученых и преподавателей в конце 1920-х годов формировались и отдельные образовательные проекты по организации этнографических курсов для кинематографистов и кинематографических занятий для этнографов. К примеру, регулярные тематические диспуты этнографов и кинематографистов пытался организовывать Б.М. Соколов в Центральном музее народоведения в Москве (*Терской* 1930: 21). План внедрения кинокурсов в программу обучения студентов-этнологов в Ленинградском университете озвучивался Я.П. Кошкиным на упомянутом Совещании этнографов Ленинграда и Москвы 1929 г.: “Что касается киносъемок, то здесь недоразумение. В новый учебный план мы киносъемочный отдел включаем. Но пока мы еще не можем сказать, в какой степени это будет сделано” (*Арзютов и др.* 2014: 428). Однако в силу кадровых и технических сложностей ни одна из подобных инициатив не была полноценно реализована.

Как видно, на рубеже 1920—1930-х годов сложились предпосылки для развития этнографического кино как специализированного направления. Процессы взаимопроникновения этнографии и кинематографии поддерживались внутренними (первая нуждалась в освоении нового исследовательского ресурса, а вторая —

в научном консультировании) и внешними (упомянутыми ведомственными рычагами и партийными директивами) стимулами. Основной проблемой оставалась методологическая разобщенность научного и кинематографического сообществ, для преодоления которой в работу по созданию единой “марксистской платформы” советского этнографического фильма как проводника ленинской национальной политики были вовлечены ведущие режиссеры и ученые, в т.ч. и В.Г. Богораз, активно совмещавший научное творчество с общественной деятельностью (см.: *Богораз-Тан* 1928).

Организация “этно-кино семинария” при Музее антропологии и этнографии

Первым этапом проекта В.Г. Богораз стал организация в октябре 1930 г. при Музее антропологии и этнографии (МАЭ) специализированного “этно-кино семинария”, главной целью которого было обучение кинооператоров основам этнографии. Поэтому в качестве основной аудитории к занятиям привлекались студенты операторского факультета ленинградского “Кино-фото-комбината”, уже владевшие первичными кинематографическими знаниями и навыками. “Этно-кино семинарий” предлагал два ключевых курса: лекции по этнографии (в МАЭ) и просмотры этнографических фильмов с последующим их обсуждением (на фабрике “Союзкино”). И лекции, и просмотр киноматериалов проводились еженедельно в течение полугода и завершились в марте 1931 г. В ходе семинария его участниками под руководством В.Г. Богораз были сформулированы первичные методологические принципы съемки этнофильмов:

- 1) Во-первых, чтобы оператор знал этнографию снимаемого материала и этнографию вообще (оператор-этнограф).
- 2) Сценарий должен проходить консультацию специалистов этнографов (СПбФ АРАН. Л. 13).

Семинарий, реализованный В.Г. Богоразом, представляет интерес не столько сам по себе, сколько как звено в целой цепи мероприятий, как элемент взаимодействия разных институций и персоналий. Так, о наполнении теоретической части курса можно судить по содержанию тематически смежного с ним “Проекта специализации по этнографической фильме на операторском факультете ГИКа”.

Проект специализации по этнографическому кино в Государственном институте кинематографии

В том же 1931 г. после предварительного согласования с руководством киноведческой кафедры Государственного института кинематографии (ГИК), головного института СССР в этой сфере, В.Г. Богораз составил “Проект специализации по этнографической фильме на операторском факультете ГИКа”. Данный документ, сохранившийся в рукописном варианте, хорошо структурирован (разбит на блоки, разделы, пункты и подпункты). Первый блок касается сроков и почасового объема преподавания специальных дисциплин в рамках общих образовательных программ. Согласно плану В.Г. Богораз, ведение специализированных курсов, связанных с этнографией, предполагалось на протяжении полутора лет — с третьего семестра и до конца обучения. В целом специализация должна была занимать 1/5 часть учебного времени, т.е. порядка 200 лекционных и семинарских часов, плюс дополнительно лабораторные и практические занятия.

Следующий раздел “Проекта” был посвящен детализации образовательной программы. В частности, на этапе специализации предлагалось ввести курс

этнографических лекций, посвященных анализу культур народностей СССР, по следующему плану:

- а) естественные условия проживания;
- б) хозяйственные формы и техника;
- в) социальная структура и классовое расслоение;
- г) надстроечные формы: религия, искусство, словесность, язык (СПбФ АРАН. Л. 16).

Параллельно лекционным занятиям планировались просмотры фильмов, посвященных этнографии изучаемых народностей, а также семинары по теории и практике построения этнографического фильма. План построения включал следующие пункты:

- а) выбор народности,
- б) выбор сезона работы,
- в) соединение этнографического и кинематографического подхода,
- г) выбор и проработка сюжета (СПбФ АРАН. Л. 16об).

В качестве заключительного этапа образовательной программы планировался обязательный практикум в фондах музеев и этнографических экспозициях — для сопоставления приведенных в книгах и фильмах научных и художественных описаний с реальными предметами из музейных коллекций/выставок. При этом особое внимание предлагалось обратить на визуальные материалы (фотографии, картины, орнаментированные изделия и т.д.) с целью их последующего использования в фильмах.

После прохождения образовательной программы предполагалось распределение студентов на “этно-кино практику”: кратковременную зимнюю (в регионах и республиках, близких к столице, — в центральных областях РФ, в Карельской, Чувашской, Марийской и Татарской АССР) и продолжительную летнюю (в этнографических экспедициях Академии наук).

Предложенная В.Г. Богоразом программа прошла апробацию в рамках этно-кино семинария в МАЭ, а в летний полевой сезон 1931 г. Владимир Германович действительно отправил на практику выпускников “кино-отрядов” семинария: по одному кинооператору было прикреплено к Амгунской, Амурской и Среднеазиатской экспедиционным группам. Сам В.Г. Богораз по мере возможности следил за прохождением практики и оказывал консультационную поддержку своим выпускникам. В частности, в рассматриваемом архиве исследователя находится его письмо, адресованное руководству Амгунской экспедиции, содержащее сценарные рекомендации для полевых киносъемок выпускника семинария А.С. Ксенофонтова (см.: *Козин* 1931).

“Сценарный план” В.Г. Богораз

С целью максимально эффективного использования ограниченного количества киноплёнки, имевшейся в распоряжении оператора-практиканта А.С. Ксенофонтова, В.Г. Богораз составил для него подробный сценарный план:

- а) Туземцы Севера совсем не являются жалкими дикарями, которые не умеют ничего делать самостоятельно и должны исключительно учиться у высшей культуры. Они являются людьми сильными и смелыми, создавшими собственную весьма своеобразную культуру в борьбе с суровой обстановкой Севера. В связи с этим нужно отразить достижения созданной ими техники, в капканах, ловушках (крупным планом). Выявить их смелость в борьбе с окружающими опасностями.

б) Выявить особо и, по возможности, выпукло, реликты первобытного коммунизма, которые сохранились среди народностей Севера в весьма своеобразных сочетаниях.

в) Переход к новой советской культуре представить не как принесенный извне, а как вытекающий из собственных стремлений туземцев к лучшей жизни, более справедливой и благоустроенной.

г) Самую фильму построить в виде нарастающего этнографического изображения, с яркой охотничьей сценой, в виде центрального события, и с советской концовкой (СПбФ АРАН. Л. 180б).

Приведенный сценарный план наглядно характеризует подход к народоописанию в советской науке изучаемого периода — подход, реализуемый в образовательных курсах, закрепляемый в ходе полевой экспедиционной практики и естественным образом распространявшийся и на этнографическое кино. Как видно из архивных документов, В.Г. Богораз имел значительный “сценарный портфель” для создания короткометражных и полнометражных фильмов. Но реализация сценариев собственными силами, без использования ресурсов профессиональной киностудии была проблематична. Не случайно инициативной группой выпускников семинария был разработан проект создания “специального кабинета этнографического фильма” с целью повышения научных качеств выпускаемых на фабрике “Союзкино” картин. Этот проект включал постоянное функционирование специализированного кабинета под руководством В.Г. Богораза и конкретный план работ на 1931 г.

Проект создания “этно-кино кабинета” при фабрике “Союзкино”

Предполагалось, что “этно-кино кабинет” будет объединять, с одной стороны, работников фабрики — тех, кто уже имел опыт создания этнографических фильмов, и выпускников богоразовского семинария из числа студентов Ленинградского фото-кино-техникума, а с другой стороны, научных работников из институций Академии наук, заинтересованных в создании этнографического кино.

В проекте создания кабинета были сформулированы следующие задачи:

а) Определение методологических основ как научного, агитационно-пропагандистского, так и художественно-игрового этнографического фильма, пользуясь просмотрами уже выпущенных этнографических фильм и методическими совещаниями.

б) Создание полнометражного политико-этнографического фильма о хозяйственном и культурном росте малых народностей Севера под условным названием “На штурм Севера” и полнометражной картины о социалистической реконструкции на окраинах — обновление и хозяйственный рос пустынь и степей под условным названием “На штурм пустынь”.

в) На основе участия в экспедициях, создание двух-трех короткометражек, содержание которых устанавливается в прямой зависимости от маршрутов экспедиционных работ Академии наук.

г) Развернутая консультация сценариев и фильм, строящихся на этнографическом материале (СПбФ АРАН. Л. 12).

Планировалось, что работа над первыми опытными фильмами создаст условия для регулярного сотрудничества ученых и кинематографистов и приведет к постепенному включению специалистов “этно-кино кабинета” в основной штат кинофабрики. Такое соединение теоретических разработок, образовательных программ и практических опытов было логическим продолжением кинопроекта В.Г. Богораза по кристаллизации “матрицы” “марксистской этно-фильмы”.

“Марксистская этно-фильма”

В “Объяснительной записке по поводу лучшей организации этно кино-фильмы”, поданной в художественный отдел фабрики “Союзкино”, В.Г. Богораз подробно изложил свои теоретические взгляды на предмет исследования. Открывался документ вводными тезисами, вполне созвучными тону времени: “Неслыханный рост и расцвет советизации нацмен СССР, вплоть до туркменов, обитающих в южных пустынях, и малых народностей Севера, лопарей, самоедов и чукок, обитающих на северных тундрах, вызывает создать новую этно-кино-фильму, достойную этого мощного и пышного развития” (СПбФ АРАН. Л. 9). Далее была представлена общая критика предшествующих опытов создания этнографических фильмов и отмечались их конкретные недостатки:

1. Не будучи основаны ни на каком этнографическом знании, они включают ряд несообразных промахов и противоречий.

2. Будучи построены на наспех, без всякого обдуманного плана, они представляют ряд бессвязных набросков, ползущих друг за другом, без всякой сюжетности.

3. Они не имеют ничего общего с марксистским построением, которое должно от производственной базы и социальной организации восходить к идеологическим надстройкам, т.е. к религии, искусству и фольклору, и в этом отношении они представляют совершенно очевидный ряд идейных искривлений, чтобы не сказать более (СПбФ АРАН. Л. 9об).

Подчеркивалось, что следствием обозначенных ошибок являются низкая посещаемость и в итоге нерентабельность этнографического кино внутри страны, а также непригодность подобной фильмопродукции для экспорта в качестве образцов советской киноиндустрии. На основании выделенных замечаний В.Г. Богоразом делался однозначный вывод о тотальной несостоятельности существующего этнокинопроизводства в СССР. Для преодоления проблемной ситуации предлагалась организация производства фильмов на основании десяти принципов. Для понимания целостности богоразовского подхода к созданию этнографического кино приведем их все:

1. Этнографическая фильма должна быть основана на подлинном этнографическом знании, как при составлении либретто и сценария, так и при кино осуществлении на месте, в области полевой работы. Для этого необходимо воспитание соединенной группы этно кино художников, одинаково владеющих знанием художественным и знанием кино-техническим.

2. Этнографическое знание не должно быть пассивным и только предостерегать от промахов. Оно должно быть активным органическим, способным проникнуть в самый процесс хозяйственного и культурного творчества нацменских и других масс и извлечь оттуда соответственный этно сюжет.

3. Народы СССР не должны быть изображаемы беспомощными, вялыми, слабыми, изнывающими под гнетом суровой природы, которым советская культура несет спасение от их бедствий неожиданное и потому незаслуженное. Их нужно изображать напротив сильными и одаренными, создавшими своеобразную культуру даже в песчаной степи и снежной тундре, ведущими борьбу с суровой природой и побеждающими ее.

4. Этно-фильма из жизни нацмен должна быть непременно сюжетной. Каждая этно-фильма должна иметь “центральный гвоздь” свой, по возможности типичный для производства. Для северных охотников это одна из труднейших охот — зимняя охота на медведя, весенняя гоньба лосей, на лыжах по насту, снятая непременно на месте и т.д. в естественной обстановке и до самого конца.

5. Фильма должна выявлять крупным планом остроумие детали туземной техники даже у так называемых первобытных народов — ловушки для зверя, запоры для рыбы... Туземную народность надо изобразить в четком типаже, выявляя его

основную красоту, показывать юношей и девушек, сильных охотников и статных женщин, выявлять не только безобразное, но также и красивое.

6. Туземное хозяйство и все элементы туземного производства надо давать в постоянной увязке с цикличным развитием производственного года, от процессов весенних к процессам летним, далее к процессам осенним и зимним... Для съемки хорошей этно-фильмы необходимы две поездки, хотя бы не весьма долговременные, но непременно в разные сезоны.

7. Кроме производства нужно стараться выявить также и идеологию. Нужно стараться выявить не только внешнюю сторону обрядов, но и внутренне их содержание. Для этого можно использовать, зарисовки шаманских видений, сделанные самими туземцами, а часто и самими шаманами.

8. Можно выявлять таким же точно методом сюжеты фольклора, начиная от финской Калевалы и кончая чукотскими легендами о битвах с коряками и русскими, о приключениях шаманов, о подвигах богатыря Эленди и его сыновей. Кино дает возможность указать производственные корни данной легенды и эпоса, отделить вымысел от реального.

9. Рядом с фольклором надо широко использовать графическое искусство нацмен, которое вообще отличается своеобразной художественностью, а на Севере... имеет характер кинетический, представляющий постоянное движение. Надобно использовать туземные процессии, связанные с хозяйственными обрядами; пляски групповые и массовые; обряды драматические; переодевание и ношение масок, и для звуковой фильмы использовать возможности туземной песни.

10. При изображении достижений социализации и коллективизации надо связывать новое с здоровым производственным корнем старого. Так оленный колхоз надобно изображать в преемственной связи с натуральным оленным хозяйством, издавна существующим среди бедняков у коряков и чукоч. Надо выявлять истари идущее единение охотников середняков и бедняков, выросшее на базе так называемого естественного коммунизма” (СПбФ АРАН. Л. 9об–11).

Как видно, данная “Объяснительная записка...” В.Г. Богораз имеет четко выстроенную структуру: от окрашенного советским пафосом введения через постановку критического диагноза советскому этнографическому кинопроизводству к рецепту оздоровления отрасли путем усиления научной составляющей. Интересны акценты, расставленные В.Г. Богоразом в своих “заповедях”: необходимость подготовки собственных кадров этнокинорежиссеров (образование); проведение длительных полевых кинонаблюдений (исследования); эстетически-драматургическое построение фильма (творчество). А завершался документ характерным требованием фокусировки этнографического кино на “первобытном коммунизме”.

Итоги кинопроекта В.Г. Богораз

Сопоставляя различные материалы на тему этнографического кино, хранящиеся в этом архивном деле, можно обнаружить, что они вступают друг с другом в условные диалоги. Например, начало богоразовской “Объяснительной записки...” перекликается с фразами и оборотами манифеста Ассоциации работников революционной кинематографии из первого номера журнала “Пролетарское кино”: “Советская кинематография на переломе. Нынешнее ее состояние не может удовлетворять даже самые скромные требования... Необходима решительная перестройка всех областей кинематографической работы” (Пролетарское кино 1931: 3). Еще пример: “Гигантские успехи во всех областях социалистического строительства выдвинули перед советской кинематографией, как одним из важнейших участков фронта культурной революции, огромные и сложные задачи. Между тем современное состояние советской кинематографии таково, что исключена возможность говорить о сколько-нибудь удовлетворительном решении этих задач”



Рис. 3. Кадр из фильма “Лесные люди”, реж. Александр Литвинов. Из фонда РГАКФД, г. Красногорск

(Сутырин 1931: 6). Конструируя формулировки, созвучные интонациям времени, В.Г. Богораз, очевидно, рассчитывал на одобрение документов в соответствующих инстанциях.

Бытовали в тот период и другие мнения относительно состояния этнографического кино, в т.ч. и те, что были зафиксированы в материалах, изученных В.Г. Богоразом при подготовке своего проекта. В частности, А.И. Пиотровский справедливо отмечал, что фильмы этнографического характера на рубеже 1920—1930-х годов фактически сформировали самостоятельное направление и «нельзя забывать об успехах, давших такие соперничающие с лучшими иностранными образцами этнографические фильмы, как “Сердце Азии” и “Лесные люди”» (Пиотровский 1969: 227). В то время как В.Г. Богораз писал о тотальной несвязности и бессистемности в этнофильмографии, А.И. Пиотровский обращал внимание на особый экранный почерк советских этнокинематографистов, сформировавшийся вследствие отработки партийных задач: “...не выпячивание причудливого и различающего, а подчеркивание общего и связующего — моментов труда, экономики, классовой борьбы, не комнатная экзотика, а серьезный реалистический анализ — вот задания, которые, естественно, ставятся перед советским этнографическим киножанром” (Там же: 228). Критика В.Г. Богоразом качеств этнографического кино выглядит как позиция заинтересованного исследователя, требующего от кинематографа научности, что вполне обоснованно, учитывая специфику рассматриваемого кинонаправления.

Несмотря на разные оценки состояния этнографического кино, условная полемика В.Г. Богораз и А.И. Пиотровского завершалась согласием по поводу особенностей киноязыка. А.И. Пиотровский видел в кинематографе самостоятельное

искусство, а его главным выразительным средством считал “монтаж, то есть последовательное сцепление зрительных образов в картине” (Там же: 240). В.Г. Богораз, прорабатывавший тексты А.И. Пиотровского при подготовке собственного этнокинопроекта, о чем говорит наличие данных материалов в тематическом архиве исследователя, со своей стороны также размышлял о роли монтажа в этнографическом кино. К примеру, подчеркивая необходимость показа элементов духовной культуры, исследователь предлагал конкретные варианты киномонтажа для выражения образов двоеверия среди шаманистов Севера: “Злых духов слить с демонами, благодетельных духов — с ангелами, Николу-чудотворца с главным оленным покровителем и весь культ и легенду Умирающего и Воскресающего Медведя и Воскресающего Христа. Такая фильма будет прекрасным оружием для антирелигиозной пропаганды” (СПбФ АРАН. Л. 10об). Данный фрагмент богоразовских размышлений вполне согласовывался с размышлениями А.И. Пиотровского: “...монтаж зрительных образов вскрывает ту или иную тему с точностью и яркостью не меньшей, чем это можно было бы сделать в словесном рассуждении” (Пиотровский 1969: 244), и, кроме того, демонстрировал понимание им (В.Г. Богоразом) монтажа не только как технического процесса, но и как особого визуального языка.

Наиболее проблемными в советской кинотеории изучаемого периода являлись вопросы драматургии, это же можно сказать и о научном кинематографе. Под знаменем культурной революции рождались многочисленные манифесты и эксперименты, в частности, большую популярность в документальном кино приобрела методология так наз. киноправды Дзиги Вертова (см.: Головнев 2019). Однако, по убеждению А.И. Пиотровского, при признании отдельных достижений новаторов в развитии киноязыка как в художественном, так и в документальном кинематографе “фабула, то есть цепь напряженных событий была и остается одним из самых могущественных и общедоступных, демократических способов организации материала” (Пиотровский 1969: 244). В.Г. Богораз также настаивал на классическом пути конструирования драматургии в этнографическом кино: “Нет фильмы без сюжета... Фильма не должна скатываться по линии наименьшего сопротивления. Она должна преодолевать затруднения и действительно быть победой в погоне за этно-сюжетом. Первая часть фильмы должна восходить к центральным событиям, вторая часть фильмы должна от них спускаться” (СПбФ АРАН. Л. 10). Такая конструкция, предлагаемая Владимиром Германовичем, соответствовала общепринятой схеме развития драматургии художественного нарратива: от завязки действия через кульминацию к финалу. В этой связи небезосновательным оказывается предположение, что в корне интереса В.Г. Богораза к этнографическому кино лежали опыты синтеза этнографии и искусства, выразившиеся в писательской деятельности исследователя (Романова, Замятин 2016: 6). В своей статье “Этнографическая беллетристика” В.Г. Богораз продолжает размышлять о преодолении межжанровых и межвидовых границ в творчестве: он пишет об этнодраматургии и, проводя параллели между литературой и кино, призывает применять предлагаемые им методологические рекомендации как к художественному отображению того или иного сообщества, так и к его научному описанию (Тан-Богораз 1931: 155). Так, “марксистская этнофильма”, согласно позиции В.Г. Богораза, должна была отображать идеологию и политику, науку и искусство, объединяя документальность и художественность. Известно, что сообщество этнографов-марксистов, уважительно относясь к научным достижениям В.Г. Богораза как представителя “старой школы”, скептически оценивало его инициативы, связанные с применением марксистской методологии — и это имело свои основания (Михайлова 2004). Так, и в кинопроекте В.Г. Богораза налицо авторское преломление идей марксизма, их использование в качестве идеологического

“прикрытия”. В частности, в документах архива упоминалось о планах преимущественного киноописания хозяйства (базиса) изучаемого сообщества в соотношении с его духовной культурой (надстройкой) и о необходимости демонстрации естественности происходящих революционных преобразований. Но при этом основные акценты делались на задачах героизации народностей в кино через показ физической красоты и силы молодых людей, преимуществ традиционных промысловых изобретений, опытов выживания в тяжелейших природных условиях. Очевидно, соединение марксистских поисков с литературными экспериментами настраивало В.Г. Богораза на творческое использование возможностей кинематографа для создания экранного образа народа, преобразующегося в ходе культурной революции, на глазах зрителя проходящего путь от славного прошлого (первобытного коммунизма) к светлому будущему (социалистическому строю).

Относительно образовательной составляющей проекта В.Г. Богораза можно заметить, что, по убеждению исследователя, только подготовка собственных кадров могла стать залогом развития производства этнографических фильмов, отвечающих вышеупомянутым теоретическим основаниям. При этом в рамках и реализованного (семинарий в МАЭ), и проектировавшегося (специалитет в ГИКе) образовательных опытов В.Г. Богоразом мыслилось ведение курсов по этнографии для слушателей, уже владевших азами кинематографической профессии. Преподавательская деятельность Владимира Германовича в этот период охватывала целую сеть учебных заведений, позволяя подключать к кинопроекту различные ее звенья. В частности, известно, что в начале 1930-х годов под руководством В.Г. Богораза группой студентов Института народов Севера проводились регулярные просмотры, аннотирование и каталогизация этнографических фильмов с целью использования отдельных фрагментов в качестве хроники для создания картин о советизации северных народностей (*Лярская* 2016: 153). Результатом многокомпонентного учебного процесса стало воспитание группы этнокинематографистов, владевших научными, художественными и техническими знаниями, необходимыми для кинопроизводства.

Практические киноопыты В.Г. Богораза начались с консультирования Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых, проводивших этнографическую съемку среди большеземельских ненцев в 1929 г. Съемка была организована, по мнению Д.В. Арзютова, в рамках договоренностей о сотрудничестве между В.Г. Богоразом и Ф. Боасом (*Арзютов* 2016: 187). Затем в 1931 г. под руководством Владимира Германовича последовали съемки двух полнометражных этнографических фильмов (“На штурм Севера” и “На штурм пустынь”), выполненные выпускниками “этно-кино семинария”. А в 1934 г. А.С. Ксенофонтов, один из учеников В.Г. Богораза, выступил в качестве оператора художественного фильма “Чапаев”, провозглашенного впоследствии классическим образцом советского исторического кинематографа.

Визуально-антропологический проект В.Г. Богораза можно считать уникальным в своем роде в советской истории, в нем оказались объединены все существовавшие на тот период теоретические и практические наработки, имеющие отношение к этнографическому кино: образовательные инициативы Я.П. Кошкина и А.Н. Терского, исследования Л.Л. Капицы и Н.Ф. Яковлева, опыты киноэкспедиций А.А. Литвинова и В.А. Ерофеева. При этом очевидно, что В.Г. Богораз использовал в интересах проекта ситуацию, сложившуюся в науке и кино в связи с их социалистической реконструкцией и призывами к объединению специалистов разных отраслей для осуществления культурной революции единым широким фронтом. В этом соединении состояла своеобразная “режиссура” кинопроекта В.Г. Богораза — различные звенья его были так тонко связаны между собой, что общая система не смогла бы работать без выпадения одного из них.



Рис. 4. Кадр из фильма “У берегов Чукотского моря”, реж. Григорий Смирнитский (проект “Кино-Атлас СССР”, серия о Чукотке). Из фонда РГАКФД, г. Красногорск

В такой многосложности крылась и обреченность проекта в существовавших советских реалиях, когда в научное и художественное творчество все активнее вмешивалась политика. Уже к середине 1930-х годов, в связи со смещением курса национальной политики в сторону “великого отступления” (см.: *Мартин* 2011: 45), показ традиционного быта малочисленных народностей стал мешать советской власти в конструировании в общественном сознании прогрессивного образа СССР, что привело к сокращению государственного заказа на производство этнографических фильмов. В новых условиях долгосрочные, многоступенчатые инициативы, требующие слаженных действий различных организаций и ведомств, не успевали за постоянно меняющейся политикой национального строительства. Развернувшиеся визуально-антропологические опыты в СССР, включая кинопроект В.Г. Богораза, были законсервированы либо свернуты, и вновь между этнографией и кинематографией воцарилось взаимное отчуждение, во многом сохраняющееся и по сей день.

Теоретический материал об этнографическом фильме готовился В.Г. Богоразом для газеты “Кино” — одного из главных печатных изданий советской киноотрасли, об этом свидетельствуют данные переписки исследователя с представителем редакции (СПбФ АРАН. Л. 19). К сожалению, эти разработки опубликованы не были, они сохранились лишь как архивные документы. Однако для науки этнокинопроект В.Г. Богораза представляет вневременную ценность, он вполне может быть претворен в жизнь в рамках современной визуальной антропологии, благодаря широкой доступности технических средств для создания и презентации аудиовизуальных произведений, а также учитывая то, что сам процесс записи и организации звуковой и изобразительной информации стал обыденным. В связи с тотальной аудиовизуализацией общественных коммуникаций этнография вновь

оказывается на своеобразном “методологическом переломе”. В этой проекции одной из актуальных перспектив этнографии/антропологии видится развитие проектов этнографического кино, в т.ч. основанных на исторических опытах и дополненных современными разработками, — они не только послужат развитию исследовательской практики, но и будут способствовать популяризации этнографического знания.

Источники и материалы

- Пути кино 1929 — Пути кино. Первое всесоюзное партийное совещание по кинематографии. М.: Театинопечатъ, 1929.
- Совещание 1929 — Совещание этнографов Ленинграда и Москвы // Этнография. 1929. № 2. С. 110–145.
- СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 250. Оп. 3. Д. 93.
- Сутырин 1931 — Сутырин В. О социалистической реконструкции кинематографии // Пролетарское кино. 1931. № 1. С. 6–17.
- Сытин 1929 — Сытин В.А. Кино-Атлас // Кино и культура. 1929. № 4. С. 71–72.
- Пролетарское кино 1931 — Что значит “Пролетарское кино”? // Пролетарское кино. 1931. № 1. С. 3–5.

Научная литература

- Александров Е.В. Предыстория визуальной антропологии: первая половина XX в. // Этнографическое обозрение. 2014. № 4. С. 127–140.
- Арзютов Д.В. Этнограф с кинокамерой в руках: Прокофьевы и начало визуальной антропологии самодийцев // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 187–219.
- Арзютов Д.В., Алымов С.С., Андерсон Д.Д. (ред.) От классиков к марксизму: совещание этнографов Москвы и Ленинграда (5–11 апреля 1929 г.). СПб.: МАЭ РАН, 2014.
- Богораз-Тан В.Г. Этнографы на службе СССР // Революция и культура. 1928. № 7. С. 8–11.
- Головнев А.В. Антропология плюс кино // Культура и искусство. 2011. № 1. С. 83–91.
- Головнев И.А. “Лесные люди” — феномен советского этнографического кино // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 81–96.
- Головнев И.А. Визуальная антропология Дзиги Вертова // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2019. Т. 16. Вып. 4. С. 1386–1403. <https://doi.org/10.21638/11701/srbu02.2019.414>
- Капица Л.Л. Культурфильма и научные экспедиции // Кино-фронт. 1927. № 4. С. 2–3.
- Козин С.Г. Дальневосточная комплексная экспедиция // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 201–207.
- Лебедев Н.А. Внимание: кинематограф! О кино и о киноведении. Статьи, исследования, выступления. М.: Искусство, 1974.
- Лярская Е.В. “Ткань Пенелопы”: “проект Богораза” во второй половине 1920-х — 1930-х гг. // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 142–186.
- Мартин Т. Империя “положительной деятельности”. Нации и национализм в СССР, 1923–1939. М.: РОССПЭН, 2011.
- Михайлова Е.А. Владимир Германович Богораз: ученый, писатель, общественный деятель // Выдающиеся отечественные этнографы и антропологи XX века / Отв. ред. В.А. Тишков, Д.Д. Тумаркин. М.: Наука, 2004. С. 95–136.
- Паушкин М.М. Кино через пять лет. М.: Театинопечатъ, 1930.
- Пиотровский А.И. Художественные течения в советском кино. М.: Театинопечатъ, 1930.
- Пиотровский А.И. Театр. Кино. Жизнь. Л.: Искусство, 1969.
- Романова Е.Н., Замятин Д.Н. Холодный мир: два полюса измерения // Этнографическое обозрение. 2016. № 4. С. 5–8.
- Тан-Богораз В.Г. Этнографическая беллетристика // Советская этнография. 1931. № 3–4. С. 136–156.
- Терской А.Н. Этнографическая фильма. М.: Театинопечатъ, 1930.
- Харузина В.Н. Этнография. Вып. 2. М.: Императорский археологический институт, 1914.

- Худяков М.Г. Опыт ленинградских этнографов // Этнография. 1930. № 4. С. 81–86.
- Яковлев Н.Ф. Кино и этнография // Терской А.Н. Этнографическая фильма. М.: Теакинопе-
чать, 1930. С. 3–16.
- Sarkisova O. Screening Soviet Nationalities: Kulturfilms from the Far North to Central Asia. N.Y.:
I.B. Tauris, 2017.

Research Article

Golovnev, I.A. The “Marxist Ethno-Film” of Vladimir Bogoraz [“Marksistskaia etno-fil'ma” Vladi-
mira Bogoraza]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 127–144. <https://doi.org/10.31857/S086954150013129-1> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and
Anthropology RAS

Ivan Golovnev | <https://orcid.org/0000-0003-4866-7122> | golovnev.ivan@gmail.com | Peter the Great
Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 Uni-
versity Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords:

ethnographic film, visual anthropology, Bogoraz, history of ethnography, Soviet nationality policy

Abstract

Based on previously unpublished archival documents, the article focuses on an important episode in the history of visual anthropology – theoretical developments and practical experiences of Vladimir Bogoraz, associated with the development of ethnographic cinema in the USSR at the turn of the 1920–1930s. Using the method of historical and cultural analysis and juxtaposing these documents with other relevant archival materials and thematic publications, I explore the scholarly and artistic qualities of Bogoraz’s film project that are of interest and importance to a wide range of disciplines in the humanities and social sciences. The presented materials from the archive of V. Bogoraz bring a double discovery: on the one hand, they uncover a history of interaction between ethnography and cinematography in the Soviet period; on the other hand, they expose an array of detailed theoretical, practical, and methodological recommendations for contemporary endeavors in the area of film re-
search.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 19-18-00116]

References

- Aleksandrov, E.V. 2014. Predystoriia vizual'noi antropologii: pervaiia polovina XX v. [Background to Visual Anthropology: First Half of the Twentieth Century]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 127–140.
- Arziutov, D.V. 2016. Etnograf s kinokameroi v rukakh: Prokof'evy i nachalo vizual'noi antropologii samodiitsev [Ethnographer with a Movie Camera in His Hands: The Prokofievs and the Beginning of Visual Anthropology of Samoyeds]. *Antropologicheskii forum* 29: 187–219.
- Arziutov, D.V., S.S. Alymov, and D.D. Anderson, eds. 2014. *Ot klassikov k marksizmu: soveshchanie etnografov Moskvyy i Leningrada (5–11 apreliia 1929 g.)* [From Classics to Marxism: Meeting of Ethnographers of Moscow and Leningrad (April 5–11, 1929)]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Bogoraz-Tan, V.G. 1928. Etnografy na sluzhbe SSSR [Ethnographers in the Service of the USSR]. *Revoliutsiia i kul'tura* 7: 8–11.
- Golovnev, A.V. 2011. Antropologiiia plus kino [Anthropology Plus Cinema]. *Kul'tura i iskusstvo* 1: 83–91.
- Golovnev, I.A. 2016. “Lesnye liudi” – fenomen sovetskogo etnograficheskogo kino [“Forest People” – the Phenomenon of the Soviet Ethnographic Film]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 81–96.

- Golovnev, I.A. 2019. Vizual'naia antropologiya Dzigi Vertova [Visual Anthropology of Dziga Vertov]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta: istoriya* 16 (4): 1386–1403. <https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2019.414>
- Kapitsa, L.L. 1927. Kul'turfil'ma i nauchnye ekspeditsii [Kulturfilma and Scientific Expeditions]. *Kino-front* 4: 2–3.
- Kharuzina, V.N. 1914. *Etnografiia* [Ethnography]. Vyp. 2. Moscow: Imperatorskii arkhologicheskii institut.
- Khudiakov, M.G. 1930. Opyt leningradskikh etnografov [The Experience of Leningrad's Ethnographers]. *Etnografiia* 4: 81–86.
- Kozin, S.G. 1931. Dal'nevostochnaia kompleksnaia ekspeditsiia [Far Eastern Complex Expedition]. *Sovetskaia etnografiia* 3–4: 201–207.
- Lebedev, N.A. 1974. *Vnimanie: kinematograf! O kino i o kinovedenii. Stat'i, issledovaniia, vystupleniia* [Attention: Cinematography! About Cinema and Film Studies: Articles, Research, Speeches]. Moscow: Iskustvo.
- Liarskaia, E.V. 2016. “Tkan' Penelopy”: “proekt Bogoraza” vo vtoroi polovine 1920–1930 gg. [“Penelope's Fabric”: “Bogoraz's Project” in the Second Half of the 1920–1930]. *Antropologicheskii forum* 29: 142–186.
- Martin, T. 2011. *Imperiia “polozhitel'noi deiatel'nosti”. Natsii i natsionalizm v SSSR, 1923–1939* [Empire of “Positive Activity”: Nation and Nationalism in the USSR, 1923–1939]. Moscow: ROSSPEN.
- Mikhailova, E.A. 2004. Vladimir Germanovich Bogoraz: uchenyi, pisatel', obshchestvennyi deiatel' [Vladimir Germanovich Bogoraz: Scientist, Writer, Public Person]. *Vydaishchiesia otechestvennye etnografy i antropologi XX veka* [Outstanding Russian Ethnographers and Anthropologists of the 20th Century], edited by V.A. Tishkov and D.D. Tumarkin, 95–136. Moscow: Nauka.
- Paushkin, M.M. 1930. *Kino cherez piat' let* [Cinema in Five Years]. Moscow: Teakinopechat'.
- Piotrovskii, A.I. 1930. *Khudozhestvennye techeniia v sovetskom kino* [Artistic Trends in Soviet Cinema]. Moscow: Teakinopechat'.
- Piotrovskii, A.I. 1969. *Teatr. Kino. Zhizn'* [Theater, Cinema, Life]. Leningrad: Iskustvo, 1969.
- Romanova, E.N., and D.N. Zamiatin. 2016. Kholodnyi mir: dva poliusa izmereniia [Cold World: Two Poles of Measurement]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 5–8.
- Sarkisova, O. 2017. *Screening Soviet Nationalities: Kulturfilms from the Far North to Central Asia*. New York: I.B. Tauris.
- Tan-Bogoraz, V.G. 1931. Etnograficheskaia belletristika [Ethnographic Fiction]. *Sovetskaia etnografiia* 3–4: 136–156.
- Terskoi, A.N. 1930. *Etnograficheskaia fil'ma* [Ethnographic Film]. Moscow: Teakinopechat'.
- Yakovlev, N.F. 1930. Kino i etnografiia [Cinema and Ethnography]. In *Etnograficheskaia fil'ma* [Ethnographic Film], by Terskoi A.N., 3–16. Moscow: Teakinopechat'.

© А.И. Карасева

О ГЕНЕАЛОГИИ ГОТОВНОСТИ К УГРОЗАМ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ В РОССИИ 1990-х ГОДОВ

Ключевые слова: Россия, постсоциализм, готовность, холодная война, государство, повседневность, безопасность

Статья посвящена генеалогии готовности — управленческой рациональности, получившей развитие в годы холодной войны и связанной с подготовкой к возможному разрушительному событию. Рассматривая готовность с точки зрения фукианской концепции руководства поведением, автор показывает преемственность между готовностью позднесоветского времени, когда главными угрозами биологической жизни гражданина считались действия политического противника СССР, и готовностью к разнообразным угрозам повседневной жизни, сформировавшейся в 1990-е годы в России. Анализируя институциональные формы, дискурсы и воображение экспертов, а также техники субъективации, автор показывает, что в России, в отличие от либерально-демократических государств, готовность в большей мере полагается на руководство поведением посредством аппаратов дисциплины, нежели аппаратов безопасности.

Словом — жить в условиях мира для человека так же становится опасно, как и в условиях войны, хотя, конечно, и не в такой степени. А это требует государственного регулирования проблем природно-техногенной безопасности.
(Шойгу 1998: 204)

Давайте представим — идет война. А ведь идет, и еще какая кровавая! Осколками снарядов свистят сорвавшиеся с крыш сосульки, противопехотными минами притаились под ногами раскрытые канализационные люки, тяжелыми танками утюжат зазевавшихся прохожих пошедшие в атаку автомобили. Каждый день с поля брани уносят сотни и тысячи мертвых тел. Вы и я — рядовые этой беспощадной войны. Вы и я можем умереть в любую следующую секунду. Единственное, что может нас спасти, — это умение воевать...
(Ильичев 1996: 9)

Анастасия Игоревна Карасева | <https://orcid.org/0000-0001-9208-9142> | akarasyova@eu.spb.ru | младший научный сотрудник лаборатории исторической географии и регионалистики | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия) | младший научный сотрудник центра социальных исследований Севера | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гатчинская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Государственное задание Минобрнауки РФ [проект № 33.2257.2017/ПЧ]

Эти цитаты приведены из разных по жанру и назначению книг, вышедших с разницей в два года. Первая взята из исторического очерка становления российской системы защиты от чрезвычайных ситуаций, вышедшего в 1998 г. под редакцией тогдашнего министра Сергея Шойгу. Вторая — из введения к популярному пособию по выживанию, опубликованному в 1996 г. за авторством экстремального путешественника со стажем, организатора экспериментов по выживанию в разнообразных природных условиях Андрея Ильичева. При всей разности целей и, как можно предположить, аудиторий их объединяет риторическое использование войны для изображения повседневной жизни 1990-х.

Такой перевод повседневности в военный регистр симптоматичен: он обнаруживает контекст, на фоне которого в 1990-е годы произошло формирование нового объекта управления в России — “безопасности повседневной жизни”¹. 1990-е годы обычно описываются как период перехода от советской авторитарной модели управления к постсоветской неолиберальной, при этом попытки выстроить преемственность между этими эпохами опираются на поиск неолиберальных “корней” в советской действительности². В этой статье я предприму обратную операцию и сосредоточусь на советских элементах в управлении этим новым и соответствующим неолиберальной гвернаментальности³ объектом.

1980-е и 1990-е годы были временем растущей политизации экологических вопросов, переописания реальности языком рисков и уязвимостей (*Бек* 2000; *Douglas, Wildavski* 1983) и переопределения отношений с будущим: на смену прогрессистской модели надежного “светлого будущего” пришло его новое видение — как неопределенного и пугающего. Отчасти это было следствием холодной войны с ее этосом противостояния, ожидания и предвосхищения угрозы. Именно в это время возник новый (по сравнению с описанными Фуко [*Фуко* 2011] защитой территории суверенного государства и безопасностью населения) режим безопасности — “безопасность жизнеобеспечивающих систем”, где объектом знания и политического вмешательства стали критические инфраструктуры — технологические сети и материальные объекты, от работы которых зависит биологическое существование людей на конкретной территории (*Lakoff* 2008; *Collier, Lakoff* 2015). Готовность характеризует нормативную рациональность этого режима. Однако фокус на материальных системах в исследованиях нового режима безопасности не позволяет увидеть другую сторону фукианской гвернаментальности — руководство поведением граждан.

Между тем правила подготовки населения к нарушению работы критических инфраструктур, вызванному ядерным ударом или другой катастрофой, в разных политико-экономических условиях отличались друг от друга. Исследования обучения навыкам гражданской обороны и правильному поведению при катастрофах, выполненные на материалах США, Великобритании, Германии, Японии и Новой Зеландии (*Kitagawa et al.* 2016; *Chadderton* 2015; *Preston* 2009), продемонстрировали национальную специфику образования в сфере готовности к разного рода происшествиям в зависимости от того, какая угроза считается политически приоритетной и какая степень свободы предполагается у гражданина. К примеру, в Великобритании, с ее приоритизацией гражданских свобод, политическое вмешательство в жизнь граждан посредством их обучения действиям на случай катастрофы минимально — оно проводится спорадически и только для жителей окрестностей потенциально опасных объектов (*Kitagawa et al.* 2016: 1453–1454). В Германии, с ее федерализацией и демократией как главным приоритетом, политика в этой области определяется землями: обучение жителей действиям в условиях бедствия — дело добровольное и зависит от местных администраций и школ (*Chadderton* 2015). В США со времен холодной войны подготовка детей и взрослых к возможным катастрофам ведется широко, но децентрализованно —

силами местных активистов, членов семей и школьных учителей (*Preston 2009: 193*). Подобные исследования описывают образовательные подходы в этой области как отражение национальных нарративов безопасности, но не как способы “руководства поведением”. Терминология национальных нарративов работает для относительно стабильных либерально-экономических условий в демократических государствах, однако это понятие слишком широко для объяснения и преимущественности, и изменений при радикальном переходе от одного модуса управления к другому, как было в случае СССР и России.

На советском/российском материале эта область изучена сравнительно мало. Существуют исторические работы, посвященные политическому реагированию на катастрофы в советское время (*Elie 2013a, 2013b, 2015; Raab 2017*), исследования отдельных крупных событий вроде аварии на Чернобыльской АЭС и ее последствий для жителей затронутых районов (*Geist 2015; Petryna 2003*) или Спитакского землетрясения (*Elie 2013a; Verluise 1995*), а также исследования в поле социологии рисков (см., напр.: *Мозговая 1993; Мозговая, Порфирьев 2002; Яницкий 2003*). Однако работ, ориентированных не на отдельные события или институты, а на готовность как рациональность, определяющую руководство поведением, пока нет.

Исследования вопросов безопасности в России 1990-х связаны с обращением к деятельности криминальных группировок (*Волков 2002; Stephenson 2011*) и демонстрируют приватизацию обеспечения безопасности. На этом фоне остается незамеченным синхронное появление и рост государственных институтов для управления безопасностью повседневной жизни — Министерства РФ по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий (МЧС России) и образовательной системы в этой сфере (предметы “Основы безопасности жизнедеятельности” (ОБЖ) в школе и средне-специальных учебных заведениях и “Безопасность жизнедеятельности” в вузах), а также возникновение рынка массовой рекомендательной литературы по личной безопасности и выживанию. Далее я опишу постсоветскую готовность как “руководство поведением”⁴ граждан в ситуациях повседневных угроз их биологической жизни и здоровью и рассмотрю советские практики, в том числе дискурсивные, которые это руководство использовало.

Материалом для моего исследования являются методические пособия и фильмы по гражданской обороне⁵, учебники ОБЖ, научные публикации практиков в области ЧС, сборники советов по личной безопасности и выживанию, выпущенные в 1990-е годы⁶. Методологически я буду опираться на идеи о руководстве поведением, разработанные М. Фуко (*Фуко 2011*) и систематизированные М. Динном (*Динн 2016*). Я буду смотреть на руководство поведением как на результат сборки четырех аспектов: полей видимости (или способов визуальной репрезентации объекта управления), техник управления (его механизмов и словарей), эпистемы управления и производимых идентичностей (*Динн 2016: 97–132*), используя их не как способ структурирования исследования, а как инструмент для направления исследовательского взгляда.

Готовность в советских практиках управления. В милитаристском советском государстве угроза *zoé* (т.е. факту биологической жизни) граждан была неотделима от угрозы *bíos* (т.е. правильной форме жизни), если пользоваться терминами Дж. Агамбена (*Агамбен 2011*), хотя эта связь на разных этапах советской истории имела разное значение: зависимость биологической жизни гражданина СССР от его политической жизни в сталинское время была гораздо сильнее, чем в эпоху холодной войны. Соответственно, основным источником угрозы биологической жизни советского гражданина был политический враг, который действовал не только на макроуровне военной атаки, но и на микроуровне повседневности. Поэтому готовность в этом случае следует рассматривать максимально широко,

включая в нее предписания в рамках подготовки не только к массированному нападению со стороны врага, но и к его, врага, микродействиям.

Важным средством работы с угрозой на протяжении всей советской истории было воспитание *бдительности*, т.е. напряженного внимания к знакам присутствия врага. В 1920–1930-е годы бдительность считалась необходимым качеством для партийных работников (Kotkin 1997), а в годы холодной войны она ожидалась и от обычных советских граждан, составляя основу описанного Хархординым (Хархордин 2002) взаимного товарищеского надзора. Эмигрировавший из СССР в 1970-х представитель советской элиты Илья Земцов называет бдительность “нормативным требованием, предъявляемым к советскому человеку” (Земцов 1985: 49). На протяжении советской истории объект бдительности менялся: от врагов народа в сталинское время до “несознательных граждан”, демонстрирующих “отклонения от советского образа жизни” (Там же: 50), в эпоху позднего социализма.

При этом ключевую роль проводника “вредных действий” врага играли повседневные вещи, что наглядно демонстрируют А. Архипова и А. Кирзюк на примере советских легенд об опасных вещах (Архипова, Кирзюк 2020): ими могли быть здание, ученическая тетрадь, ковер, джинсы, жвачка и т.п. Авторы показывают, что взаимодействие с потенциально опасными вещами строилось на основе механизма гиперсемиотизации, т.е. распознавании деятельности врага посредством считывания неявных знаков его присутствия. Они также отмечают изменения в практиках распознавания врага параллельно изменению его образа: если в 1930-е годы гиперсемиотизация имела характер эпидемии, то в послевоенные годы она проявлялась отдельными всплесками в моменты локальных политических кризисов (Там же: 126, 154). Кроме того, во время холодной войны действия “врага” конкретизировались, обнаруживая себя в опасных заграничных вещах, от пользования которыми предостерегали городские легенды, или визуальных образах, связанных с ядерной войной (грибовидное облако атомного взрыва и красная кнопка).

В СССР единственной официально возможной подготовкой, связанной с угрозой биологической жизни, была подготовка к использованию политическим противником того или иного вида оружия (биологического, химического, ядерного), и осуществлялась она под эгидой гражданской обороны. Подготовка к защите от гипотетического ядерного удара велась в основном на уровне правительства и предприятий – в форме планирования эвакуаций, строительства бомбоубежищ, создания и пополнения необходимых запасов, организации учений (Geist 2019; Шаблов и др. 2011). Управление в этой области предполагало использование главным образом дисциплинарных механизмов: “дисциплинарность... изолирует пространство, определяет сегмент... концентрирует... ориентирована на регламентацию всего <...> [дисциплинарные механизмы] классифицируют вещи согласно коду <...> разрешенного и запрещенного... [дисциплинарность] все время указывает вам на то, что вы должны делать” (Фуко 2011: 71–74). Руководство гражданской обороны в качестве организующего принципа защиты населения видело разделение людей в соответствии с их “производственной пропиской” (т.е. местами работы, учебы или проживания). Внутри группы ее членам предписывалась модель действий в зависимости от занимаемой должности. С точки зрения индивидуального поведения, например, детально регламентировался порядок надевания, снятия и ношения противогаза, пользования аптечкой, подготовки повседневной одежды к превращению ее в защитную, сбора вещей для эвакуации, герметизации помещений от радиации (Это должен знать 1975, 1984). Правильное движение в случае ядерного удара и эвакуации должно было быть “организованным”: кадры учебных фильмов демонстрировали синхронное перемещение пеших колонн, где никто никого не обгоняет, и быструю, но неспешную посадку людей в транспорт, а брошюры “Это должен знать и уметь каждый” и плакаты в

учебных фильмах напоминали, что “высокая организованность и дисциплина каждого гражданина — главное в период проведения эвакуации” (Это должен знать 1975: 27). Советский гражданин в условиях угрозы ядерного удара должен был действовать быстро, четко и в соответствии с приказами партии и правительства.

Таким образом, в отличие от американского случая, предполагавшего способность граждан временно оставаться автономными в случае вражеской атаки⁷, в СССР биополитика в области защиты от ядерного удара опиралась на близкую к военной дисциплину: четкую регламентацию действий, подчинение приказам, соблюдение иерархии, нивелирование возможной инициативы (за исключением оказания первой медицинской помощи себе и товарищу). Такой подход во главу угла ставил информированность о действиях правительства: обязанность оставаться информированным — держать радиоточку или телевизор включенными — в случае объявления тревоги прямо прописывалась в учебных пособиях (Это должен знать 1975: 23; 1984: 29).

Обучение гражданской обороне в годы холодной войны осуществлялось как через образовательные институты, так и через более широкую сеть институтов передачи информации — СМИ, выступления лекторов и т.п. Действиям при нападении противника обучали на предприятиях, в колхозах и организациях, школах, училищах и вузах, а также в домоуправлениях и ЖЭКах (Шаблов и др. 2011). Основной формой были курсы, организованные по производственно-территориальному принципу (ведомственные, областные, краевые, республиканские): к концу холодной войны в одной только РСФСР работало 516 различных курсов ГО для будущего руководящего состава (Гнатюк 2015: 284). Помимо этого, организовывались внерабочие мероприятия вроде лекций и бесед, по ТВ и радио транслировались специализированные передачи (Шаблов и др. 2011), а также регулярно проводились учения и тренировочные эвакуации (Гнатюк 2015). Однако оценить удельный вес практических занятий по сравнению с вербальными формами — и, следовательно, определить важность проигрывания (*enactment*) как средства воспитания готовности, на которую указывают исследователи американского случая (Lakoff 2008), по сравнению с информационной готовностью — представляется затруднительным ввиду ограниченной источниковой базы: в советских газетах после американской публикации о гражданской обороне СССР, составленной по открытым источникам⁸, была усилена цензура (Гнатюк 2015: 258); в доступных личных дневниках вроде тех, что представлены в базе “Прожито”, описываются только армейские учения. Некоторые косвенные свидетельства наводят на мысль о том, что учения часто оставались на бумаге: ср. приведенный в книге А. Архиповой и А. Кирзюк пример, когда в 1989 г. знакомая их информантки, проснувшись рано утром от ударной волны после взрыва на железнодорожной станции в Свердловске и решив, что началась ядерная война, “собрала сумку с необходимыми для бомбоубежища вещами, но перед выходом из квартиры поняла, что не знает, где оно находится, и не понимает, как вообще действовать дальше” (Архипова, Кирзюк 2020: 452).

Тогда как возможная ядерная война составляла постоянный дискурсивный фон повседневной жизни, реальные катастрофы — землетрясения, наводнения, аварии на предприятиях и т.п. — до перестройки за редким исключением не были достоянием широких масс (о кампаниях по ликвидации последствий крупных землетрясений в 1927, 1948 и 1966 гг. см.: Raab 2017). Спасательными и иными работами на месте катастрофы в СССР занимались аварийно-спасательные подразделения при организациях, войска гражданской обороны СССР, комсомольские отряды (Raab 2017). Хотя попытки приспособить гражданскую оборону к таким “угрозам мирного времени”, как аварии и стихийные бедствия, велись с 1970-х годов (Алтуни

1978), превращения ее в полноценный орган, ответственный за безопасность граждан от ситуативных угроз биологической жизни, так и не произошло (*Elie* 2013b: 221; *Шойгу* 1998: 186, 189).

Катастрофы как объект управления. В период перестройки после аварии на Чернобыльской АЭС (1986 г.) и Спитакского землетрясения (1988 г.) за катастрофами был признан статус угрозы биологической жизни и здоровью граждан, которая нуждается в систематическом управлении. После Чернобыльской АЭС был предпринят ряд институциональных реформ: попытка трансформировать ГО (1987 г.); организация рабочей группы при Президенте АН СССР по оценке риска и проблемам безопасности (1987 г.) (От редколлегии 1991); создание постоянных чрезвычайных комиссий при исполкоме в республиках, краях и областях и некоторых городах и районах (1988 г.) (*Шойгу* 1998: 204–205). ВНИИ системных исследований АН СССР (советский аналог американской *RAND corporation*⁹) включился в исследования управления в чрезвычайных ситуациях — в основном этим занимался старший научный сотрудник, экономист Борис Порфирьев, который в 1990-е годы стал главным русскоязычным автором по вопросам управления ЧС. После Спитакского землетрясения была создана межведомственная Государственная комиссия Совета министров СССР по чрезвычайным ситуациям (ГКЧС), заложившая институциональную основу для будущего МЧС России (*Elie* 2013b). В 1990–1991 гг. Академией наук СССР, Комитетом по науке и технике СССР и ГКЧС был разработан масштабный научно-технический проект по созданию программных документов для управления ЧС, впоследствии реализованный уже МЧС России и научными подразделениями РАН (*Воробьев* 1997: 79–91). На уровне дискурса стали входить в активный оборот новые наименования — “чрезвычайная ситуация”, “риск”, “ущерб”, “устойчивость”, “безопасность (жизне)деятельности”.

Эти перемены маркировали эпистемический сдвиг в управлении: произошло перемещение государственной угрозы из области войны в область гражданской жизни с одновременным превращением природы в источник опасности (*Elie* 2013b: 214) и, соответственно, “отвязывание” угроз биологической жизни от политических угроз. Появление новой области управления — защиты биологической жизни в чрезвычайных ситуациях, — оперировавшей терминами вроде “снижение риска”, “снижение ущерба” и “повышение устойчивости”, также знаменовало поворот к неолиберальному “руководству поведением”, полностью отвечая классическому описанию аппаратов безопасности в трудах Фуко (*Фуко* 2011).

Однако управление “чрезвычайными ситуациями” использовало оптику и практики дисциплины куда больше, чем можно было бы ожидать, учитывая большой приоритет человеческой жизни по сравнению с политическими выгодами (*Elie* 2013b). Воображение экспертов, влиявших на формирование политики в этой сфере, по-прежнему оперировало популярными среди советских технократов образами регулируемой извне “системы” (*Rindzevičiūtė* 2016). Это хорошо видно на примере работ Бориса Порфирьева и его научных споров по поводу определения *disaster* с американскими социологами катастроф, в тесном контакте с которыми он состоял¹⁰.

Концептуализация *disaster*, лежащая в основе соответствующей системы управления, тесно связана с воображением “социального изменения” и собственно “социального”, разнившимся в советской и американской традициях. Американский подход второй половины XX в. описывает “социальное” метафорой “социальной ткани” (*Knowles* 2012: 211), тем самым выражая фукианское управление посредством безопасности, т.е. стремление рассматривать вещи “в плане их наличной действительности” и обеспечивать “соответствие шагов правительства действительности с тем, чтобы данное соответствие аннулировало

эту действительность” (Фуко 2011: 75). Соответственно, социальное изменение мыслилось как разрыв: именно образ гоббсовского состояния войны “всех против всех” регулярно искали и не находили американские социологи катастроф на местах трагедий (Tierney 2007: 510). Основным объектом исследования американской науки о катастрофах, а также политического вмешательства выступало сообщество (*community*), обычно не определяемое, но воображаемое как общность на основе сходства деятельности и опыта, часто с географической привязкой (город, поселок, деревня), что подразумевало идентификацию каждого члена сообщества с остальными (Coleman 1976). Именно к сообществам и организациям, а не к индивидам относятся такие базовые понятия американских исследований катастроф, как уязвимость (*vulnerability*), резилентность (*resilience*), адаптация, восстановление (*recovery*). Хотя само понятие *disaster* в американской науке дебатировалось до сих пор, к моменту контакта с советскими коллегами его значение проделало путь от идеи внешнего по отношению к сообществу разрушительного события (*hazard*) к интерпретации разрушительности как следствия различающейся уязвимости сообществ, а типичной катастрофой выделялись стихийные бедствия.

Советский подход оперировал метафорой “социального механизма”, которая особенно ярко видна в англоязычных работах Порфирьева¹¹. Господствовавший в советской науке об управлении системный подход полагался на предписание и контроль в качестве техник управления. Используя язык системного анализа, Порфирьев описывает нормальное состояние системы в терминах “стабильности” и “баланса” (“principled balance between and inside sociodemographic groups” [Porfiriev 1998a, 104]), а чрезвычайные ситуации — как “поломку” (“breaking of the collective routines of social units [i.e. communities and societies] and their normal environment” [Porfiriev 1998b, 34]); ср. также его англоязычное определение чрезвычайной ситуации, демонстрирующее понимание социальной системы как механизма, состоящего из элементов, которые в ходе ЧС испытывают перегрузку или ломаются¹². “Социальное” у Порфирьева (и шире — в дискурсе советской науки об управлении) сводится к простой совокупности индивидов: в его англоязычных текстах мелькают такие словосочетания, как *socially killing*, *social unit*, *social routines*, *social safety*, а в русскоязычных “социальное” выступает определением того, что связано с обществом в системе “природа—техника—общество”, и часто идет в связке с другими определениями, характеризующими общественную жизнь (“социально-политическое” или “социально-экономическое”). Общество здесь предстает как монолитная, внутренне не дифференцированная часть системы. При характеристике чрезвычайной ситуации речь идет о “круге лиц”, на которых повлияло событие, а его чрезвычайность/нормальность определяется количеством пострадавших¹³. Механистическое воображение “социального” делало идеально-типическим примером ЧС, по модели которого мыслились любые другие, технологическую катастрофу (Порфирьев 1991: 42).

Изменение, приносимое ЧС, мыслилось экспертами как нарушение стабильности повседневной жизни. Это представление обнаруживается не только в идее “рутины” в трудах Порфирьева. Так, Н.Я. Курочкина и И.Я. Мякоткина, описывая медицинские последствия ЧС, вводят категорию “людей, не имеющих травм (отравлений и пр.), но лишенных привычных условий жизни” (Курочкина, Мякоткина 1991: 6). Первое издание “Учебника спасателя” определяло ЧС как “состояние, при котором нарушаются нормальные условия жизнедеятельности людей, возникает угроза их жизни, здоровью и благополучию, наносится ущерб имуществу населения, народному хозяйству, окружающей природной среде” (Шойгу и др. 1997: 5). Формулировка “нарушение условий жизнедеятельности” была официально закреплена в 1994 г. в профильном законе, где ЧС определялась как “обстановка на определенной территории, сложившаяся в результате аварии,

опасного природного явления, катастрофы, стихийного или иного бедствия, которые могут повлечь или повлекли за собой человеческие жертвы, ущерб здоровью людей или окружающей природной среде, значительные материальные потери и нарушение условий жизнедеятельности людей” (ФЗ 1994). В этом виде она используется до сих пор.

Таким образом, основной целью политического вмешательства в новой сфере управления оказывалось сохранение/восстановление стабильной повседневной жизни, а дисциплинарный подход к управлению, полагающийся на предписание и контроль, требовал регулирования поведения людей как отдельных элементов “социального механизма” с целью предупреждения их перегрузки. При этом, поскольку катастрофы часто были непредсказуемы, областью превентивного контроля становилась сама повседневная жизнь: для примера можно привести одну из мер управления для подготовки к ЧС, предложенную коллегой Бориса Порфирьева по ВНИИ системных исследований социологом Аркадием Пригожиным по результатам исследования Спитакского землетрясения, — “воспитание у населения уважения к мерам повышенной предосторожности, навыков повседневной бдительности” (Пригожин 1989: 44). Подобное видение связи между катастрофой и повседневностью, а также личной ответственности за свою безопасность разделяли не только ученые и бюрократы, но и авторы учебников ОБЖ и рекомендательной литературы по личной безопасности. Популярным дискурсивным оператором в этих книгах были “экстремальные ситуации”, широко использовавшиеся в качестве зонтичного термина для самых разнообразных несчастий: от бытовой аварии до землетрясения. Экстремальность определялась через испытываемый человеком индивидуальный психологический стресс (Полишко и др. 1995; Топоров 1997), “психологическую нагрузку” (Соловьев 1996) или “нервно-психологическую перегрузку” (Рачков 1997), что вполне согласовывалось с представлениями Порфирьева о ЧС как перегрузке элементов общественного механизма. Соответственно, контроль за состоянием этих “элементов” в повседневной жизни, призванный предотвратить экстремальные ситуации, был первичной задачей управления (см.: Воробьев 1997).

Обучение руководству поведением в экстремальных ситуациях. Способы обучения населения правильному поведению в разнообразных и потенциально опасных ситуациях повседневной жизни также наследовали советским практикам: для этого были задействованы те же институциональные ресурсы, что служили воспитанию советской готовности. Это обучение началось практически одновременно с организацией институтов защиты от чрезвычайных ситуаций. В 1989 г. сотрудники ГКЧС проанализировали смертность от травм и пришли к выводу, что “риск гибели человека на производстве на порядок ниже, чем в быту” (Козьяков, Ванаев 2009: 64); причиной тому виделось отсутствие образовательной подготовки по безопасности. Хотя бытовой травматизм превосходил производственный многие десятилетия¹⁴, в этот раз подобное открытие стало поводом для масштабного политического вмешательства¹⁵. В том же году группа ученых из технических вузов Москвы и Ленинграда успешно выступила за расширение компетенций и переформирование Научно-методического совета по охране труда Гособразования СССР в Научно-методический совет “Безопасность жизнедеятельности”. В 1990 г. было принято решение о создании в стране системы непрерывного образования по безопасности жизнедеятельности. В 1991 г. был введен школьный курс “Основы безопасности жизнедеятельности”¹⁶, заменивший собой “Начальную военную подготовку” (НВП), а в 1994 г. при содействии МЧС России разработана его программа, направленная на “формирование у детей и подростков обостренного чувства личной и коллективной безопасности, привитие навыков распознавания и оценки опасностей, а также безопасного поведения в экстремальных и чрезвычайных ситуациях дома, на улице и в природе” (Бачевский

1999: 15–16). В 1995–1997 гг. в соответствии с этой программой вышли пробные учебники по ОБЖ, а учителям было рекомендовано проводить занятия согласно программе, утвержденной МЧС. Одновременно со школьным предметом ОБЖ в вузах был введен предмет “Безопасность жизнедеятельности”, заменивший собой “Охрану труда”, “Гражданскую оборону” (Козьяков, Ванаев 2009: 65) и “Охрану окружающей среды” (Бережной и др. 1992: 3) на инженерных специальностях. В 1997 г. ОБЖ ввели в детских садах: Минобразования РФ рекомендовало проведение занятий на эту тему в дошкольных учебных учреждениях (Бачевский 1999: 36). Обучение безопасному поведению вошло и в программу дополнительного образования: в то же время стали организовывать кружки “Юный спасатель” и ежегодные всероссийские соревнования “Школа безопасности”.

Преимственность по отношению к позднесоветским практикам видна и в том, что касается руководства поведением друг друга. Обобщая имеющуюся литературу о позднесоветской субъективности, А. Пинский указывает на важность поведенческих рекомендаций: “Люди... искали новые предписания, полагая, что, будучи личностями, имеют право на поиск, а также... на то, чтобы распространять и диктовать свои предписания” (Пинский 2019: 27). К. Келли также отмечает, что, в отличие от сталинской эпохи, управление в годы оттепели и позднего социализма в большей мере полагалось на индивидуальный поиск знания, нежели на коллективное обучение (Kelly 2001: 320). Она обращает внимание на увеличение информации рекомендательного толка — как на растущее число областей, в которых предлагались советы, так и на их подробность. В этом смысле появление в 1990-е годы массовой рекомендательной литературы по выживанию и личной безопасности в экстремальных ситуациях¹⁷ следует позднесоветской практике. Изменились условия производства массовой рекомендательной литературы (она больше не контролировалась государством и не цензурировалась), но был предмет рекомендаций — безопасность повседневной жизни, но сохранился сам жанр “сборника советов”, воплощавший практику руководства поведением другого. По содержанию эти книги были близки к учебникам ОБЖ, а отличия между ними объяснялись спецификой рынка массовой литературы: в отличие от учебников ОБЖ, спрос на которые гарантировался образовательной политикой, рекомендательная литература должна была демонстрировать потенциальному читателю свою полезность.

Таким образом, формы обучения руководству поведением в ситуациях угрозы жизни и здоровью во многом наследовали позднесоветскому времени. Изменения касались содержательной стороны этого руководства.

Правильное поведение в экстремальных ситуациях. Постсоветская готовность к катастрофам подразумевала принципиальную предотвратимость экстремальных ситуаций и возможность “снижения ущерба”, если они все-таки случались; для этого необходимо было правильное руководство собой. Содержание учебников ОБЖ и пособий по выживанию и личной безопасности отражало неолиберализацию руководства поведением. Их авторы, указывая на то, что опасность есть свойство объективного мира, делали акцент на индивидуальной ответственности за безопасность (Егоров 1998; Полишко и др. 1995; Топоров 1997; др.). См. типичную цитату из классического учебника ОБЖ И.К. Топорова, которая является дополненным заимствованием из популярного гида по выживанию (Палкевич 1992: 5):

Мы почему-то склонны видеть причины наших бед скорее в невезении или необъяснимом стечении обстоятельств, нежели расценивать их как результат наших же ошибок, неправильных действий. Между тем каждодневная жизнь свидетельствует об обратном: чаще всего мы сами виноваты в своих несчастьях — по тем или иным причинам чего-то не учли, не предусмотрели или, желая выгадать, скажем, время, преднамеренно нарушили правила, пренебрегли средствами защиты и т.д. (Топоров 1997: 3).

См. также цитату из “Популярной энциклопедии выживания”, приведенную в эпитафе.

Однако предлагаемые методы по обеспечению повседневной безопасности наследовали советским дисциплинирующим техникам. В качестве главного средства заявлялось следование правилу: см. приведенную выше цитату из учебника или название учебного пособия Г.И. Егорова “Жизнь по правилам” (Егоров 1998). В последнем “незнание правил поведения в различных жизненных ситуациях” (Там же: 5) постулировалось в качестве первой причины потерь и ущерба от катастрофических ситуаций. Ссылка на нарушение тех или иных правил (пожаробезопасности, электробезопасности, пользования бытовыми приборами, дорожного движения, применения бытовой химии и т.п.) в качестве основной причины возникновения экстремальной ситуации встречается в учебниках ОБЖ регулярно. Схожим образом формулировалась ответственность индивида и в рекомендательной литературе: “соблюдение элементарных правил личной безопасности” (Журавлев, Шлыков 1997: 4) объявлялось основным способом предвосхищения беды. В целом индивидуальная ответственность, которую предлагали учебники ОБЖ и рекомендательная литература, заключалась не в том, чтобы самостоятельно планировать свои действия на случай беды, а в том, чтобы соблюдать предписания, контролировать внимание и поведение.

Это хорошо демонстрирует второе популярное объяснение произошедшего бедствия — недостаток контроля за вниманием, выраженный в “беспечности”, “невнимательности”, “неосмотрительности”, “неосторожности” самих пострадавших: см. характерный комментарий к фотографии разрушенных Спитакским землетрясением зданий в учебнике ОБЖ для 7 класса: “Да, человек пока слаб перед силами природы. Но не беспомощен. Скорее, беспечен, неосмотрителен” (Литвинов и др. 1996: 37) или название одного из подразделов в “Учебнике спасателя” — “Чрезвычайные ситуации, происшедшие с людьми по их небрежности и неосторожности” (Шойгу и др. 1997). Выработка умения правильно оценивать ситуацию, способности сохранять самоконтроль (Соловьев 1996: 4–5), преодолевать страх (Гостюшин 1998), не поддаваться панике и не терять самообладания (Палкевич 1992; Поляков 1998; Топоров 1997; и др.), а также внимательности — под именем “неусыпного и всестороннего внимания” (Рачков 1997: 19) очень близкой бдительности — объявлялись главными целями психологической подготовки к экстремальным ситуациям. Основным ее средством была самодисциплина — отказ от привычного комфорта (Палкевич 1992: 8); практика “самоприказа”, “систематическая и настойчивая работа над собой” (Топоров 1997: 115–116); строгое соблюдение режима дня (Поляков 1998).

Однако в основном подготовка к бедствиям, как и предшествующая ей подготовка к ядерному удару, все-таки опиралась на знание правил безопасного поведения, т.е. информационную готовность. Главные правила: “Предвидеть опасность, по возможности избегать ее, при необходимости — действовать” — были изначально предложены в книге Я.Е. Палкевича (Палкевич 1992) и затем широко растиражированы и в учебной, и в рекомендательной литературе. Предвосхищение опасности опиралось на две практики — распознавание зарождающейся опасности в окружающей среде на раннем этапе и накопление знаний о том, какие беды потенциально могут произойти. Учебники ОБЖ для детей младшего возраста наглядно демонстрируют техники воспитания умения считывать знаки надвигающейся опасности, весьма схожего с описанным А. Архиповой и А. Кирзюк механизмом гиперсемиотизации: будущую катастрофу предлагалось увидеть в самом факте работы повседневных вещей. Так, юных читателей призывали подумать над опасностью знакомых вещей, отметив на предварительно нарисованном плане своей квартиры, “где что работает, горит, шумит” (Гостюшин 1995: 8),

или чем могут быть опасны такие предметы быта, как ножницы, скрепка, пылесос, электрическая лампа, чайник и т.п. (Белая и др. 1998: 8–12).

Информирование о возможных несчастных случаях и в учебниках ОБЖ, и в пособиях по выживанию полагалось на каталоги ситуаций для разных повседневных сред (дом, улица, школа, природа) и списки предписываемых/запрещенных действий в этих ситуациях. Разница в подаче информации между этими двумя типами литературы состояла в наборах рассматриваемых ситуаций и акцентировании на том, как ситуацию избежать или как в ней действовать. Каталог событий в учебниках ОБЖ определялся методическими рекомендациями Министерства образования, а общий фокус был в большей степени на том, как предотвратить нежелательное событие, нежели на том, как вести себя в случае его наступления. Этот превентивный подход требовал от граждан обширных знаний. Например, для подготовки к авариям в жилище обитателю квартиры требовалось “знать не только конструктивные особенности своего дома, но и его наиболее уязвимые места: стыки панелей, герметичность узлов и т.д.” (Козлов 1994: 13), “знать, где находятся перекрывные краны поступления воды в вашей квартире (доме)” и “где перекрывается магистральный трубопровод, возможно ли это сделать без помощи слесаря” (Полишко и др. 1995: 14).

Авторы рекомендательной литературы использовали более широкий каталог возможных опасных событий: в книги попадали не только стихийные бедствия, химическое и радиационное заражение, криминогенные происшествия, аварии в быту и автономное существование в природе, но и такие ситуации, как, например, безденежье и потеря работы (Гостюшин 1994: 23–29; Журавлев, Шлыков 1997: 277–280), любовные неудачи (Гостюшин 1994: 109–114; Журавлев, Шлыков 1997: 280–283), встреча с НЛО (Гостюшин 1994: 142–146; Цвиллюк 1995: 170–171), отсутствие тепла и электроэнергии (Ильичев 1996: 337–342). В этой литературе предлагались подробные описания действий в ходе экстремальной ситуации; в некоторых случаях советы по предотвращению могли отсутствовать вовсе (Цвиллюк 1995). Несмотря на отличие от учебников ОБЖ, эти издания также стремились скорее передать знание о моделях правильного поведения в экстремальных ситуациях, нежели развить необходимые умения.

Таким образом, новая литература по руководству поведением в ситуациях угрозы, появившаяся в 1990-е, с одной стороны, исходила из представления о вездесущем вреде, формировавшего повседневное ожидание опасности, а с другой — полагалась на идею, что этот вред принципиально предотвращаем при условии знания и следования правилам. В основе же руководства поведением в повседневной жизни лежало умение предвосхищать опасность и сохранять контроль за собственным вниманием.

* * *

С. Кольер и Э. Лакофф, постулируя безопасность жизнеобеспечивающих систем как новый по сравнению с рассмотренными М. Фуко режим безопасности, описывают готовность как проигрывание катастрофы (на практике или в воображении) с целью поиска и последующего укрепления уязвимостей. Задачей граждан является сохранение своей жизни и здоровья, поэтому индивидуальная готовность к катастрофам в либерально-демократических режимах обычно рассматривается как создание запасов, в том числе “тревожного чемоданчика”, и плана действий на случай перерыва в работе жизнеобеспечивающих систем (Kohn 2012) — это вполне отвечает неолиберальному образу гражданина как предпринимателя-в отношении-самого себя.

В данной статье я показала, что оформившаяся в 1990-е годы — время перехода к неолиберализму (Collier 2011) — постсоветская готовность отличалась от таковой в либерально-демократических режимах: при той же задаче сохранения жизни и здоровья для гражданина она означала дисциплину внимания, основанную на знании типовых экстремальных ситуаций и правил поведения в них, вне зависимости от характера угрозы. Технологии формирования постсоветской готовности использовали позднесоветские практики — образовательные формы, политические институты, экспертные рациональности, техники субъективации. Хотя эти практики скорее соответствовали либеральным способам руководства поведением (Бикбов 2016: 16–17), в конечном счете они предназначались для воспроизводства квазимилитаристской когнитивной дисциплины.

Геополитические изменения конца 1980-х годов вкупе с аварией на ЧАЭС и Спитакским землетрясением повлекли за собой пересмотр иерархии угроз и трансформацию образа самой “катастрофы” — от атаки политического противника к разрушительному природному или технологическому событию, а затем и к более широкому спектру возможных несчастий. “Отвязывание” биологических угроз от политических в построенном на мобилизационном принципе обществе привело к тому, что врагом стали сами опасные (пост)советские вещи (ср.: Архипова, Кирзюк 2020), прежде служившие лишь проводниками чужих намерений. Это превращение повседневных вещей из семантического посредника в самостоятельного актора на фоне растущей суверенизации, в том числе локальной¹⁸, означало, что враг оказался приватизирован так же, как и коллективное имущество, а воспитанный в советском контексте навык бдительности нашел себе новое применение. “Непрекращающийся труд по поддержанию настройки на то, что может быть зловещими раскатами приближающейся катастрофы” (Shevchenko 2009: 8), свойственный постсоветской “жизни на вулкане”, таким образом, является не только следствием экономической и политической неопределенности 1990-х, но и артефактом советской гвернаментальности, ориентированной на незримое присутствие геополитического врага.

Благодарности

Статья написана благодаря участию автора в проекте Министерства образования и науки РФ “Российские гавани Трансарктической магистрали: Пространства и общества арктического побережья России накануне новой эпохи развития Северного морского пути”.

Автор благодарит за внимательное чтение предыдущих версий и комментарии, существенно улучшившие статью, Татьяну Борисову, Ксению Гаврилову, Александру Касаткину, Елену Кэмпбелл, Екатерину Мельникову, Марию Момзикову, Николая Ссори́на-Чайкова, Светлану Тамбовцеву, Элину Хелмер и двух анонимных рецензентов.

Примечания

¹ Повседневная жизнь здесь будет пониматься как набор рутинных практик для решения каждодневных задач.

² См., напр.: Алымов С.К. Активизация “человеческого фактора”: “застойные” корни неолиберальной субъективности? // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 54–92; Yurchak A. Entrepreneurial Governmentality in Postsocialist Russia: A Cultural Investigation of Business Practices // The New Entrepreneurs of Europe and Asia: Patterns of Business Development in Russia, Eastern Europe, and China / Eds. V. Bonnell, T. Gold. Armonk: ME Sharpe, 2002. P. 278–324, а также Бикбов 2016 и Shevchenko 2009.

³ Здесь и далее я буду понимать “гвернаментальность” как основанную на определенной рациональности парадигму управления. Неолиберальная гвернаментальность — это парадигма управления, основанная на неолиберальной рациональности, исходящей из приоритета

рынка, индивидуальной ответственности и автономии граждан и противопоставляющей себя рациональности социального государства. Подробнее см.: *Дин* 2016: 361–415.

⁴ Термин М. Фуко в переводе А. Писарева (*Дин* 2016: 71). Здесь и далее я буду опираться на интерпретации текстов Фуко, предложенные М. Дином.

⁵ См. серию фильмов Союзвизфильма о гражданской обороне, снятых в 1970-х годах под руководством полковника Н.П. Оловянишникова, напр.: “Очаги массового поражения” (1975), “Защита населения от оружия массового поражения” (1976) и “Обучение населения гражданской обороне” (1979).

⁶ Я использовала публикации, представленные в Российской национальной библиотеке и Российской государственной библиотеке.

⁷ Американская готовность предполагала организацию гражданами домашних бомбоубежищ с заранее сделанными запасами еды (*Geist* 2019, *Preston* 2009).

⁸ По-видимому, речь идет о книге главного американского специалиста по ГО СССР Леоны Гурэ: *Gouré L. War Survival in Soviet Strategy: USSR Civil Defense*. Coral Gables: Center for Advanced International Studies, University of Miami, 1976.

⁹ Исследовательская организация, производящая политическую экспертизу на основе научного анализа.

¹⁰ В конце 1980-х – начале 1990-х он ездил на стажировку в США и затем переписывался с коллегами, в частности с Э.Л. Кварантелли – зачинателем и классиком американской социологии катастроф. Порфирьев также участвовал в организации как минимум одного совместного семинара советских и американских ученых и был соредактором сборника по его результатам.

¹¹ В частности, она бросается в глаза Кеннету Хьюитту, дискуссantu раздела сборника под редакцией Э. Кварантелли, где приводится статья Порфирьева об определении *disasters*. См.: *Hewitt K. Excluded Perspectives in the Social Construction of Disaster // What is a Disaster? Perspectives on a Question / Ed. E.L. Quarantelli. L., 1998. P. 75.*

¹² “A state/condition destabilizing the social system that manifests itself in a malfunctioning or disruption of connections and communications between its elements or social units (communities, social groups, and individuals); partial or total destruction/demolition; physical and psychological overloads suffered by some of these elements; thus, making it necessary to take extraordinary or emergency countermeasures to reestablish stability” (*Porfiriev* 1998b, 56–57).

¹³ См.: «Например, катастрофа на пассажирском транспорте (авиационном, автомобильном, железнодорожном) не может быть признана чрезвычайной ситуацией, потому что не отвечает ей с точки зрения социально-психологического критерия. <...> Подобная катастрофа касается ограниченного круга лиц, “рискнувших” использовать именно это транспортное средство, и поэтому не может характеризоваться как чрезвычайная ситуация. Иное дело, если авария произошла с составом, транспортировавшим опасные (разрядные) грузы: взрывчатые, агрессивные и ядовитые химические продукты и т.д. <...> Под воздействием поражающих факторов – взрывной волны – в последнем случае оказался достаточно широкий круг лиц, “не связанных” с источником риска, равно как и значительное число сооружений, прежде всего жилых домов. Это позволяет оценить такую ситуацию как чрезвычайную» (*Порфирьев* 1991: 33, 35).

¹⁴ См.: *Руденко Г.Д.* Бытовой травматизм взрослого населения в городах. Автореф. дис. ... канд. мед. наук. Ленинградский медицинский институт им. акад. И.П. Павлова, Ленинград, 1958. С. 4; *Церетели Б.Ш., Басишвили В.Е.* Бытовой травматизм в Юго-Осетинской области и меры его профилактики. Цхинвали, 1967. С. 4–5; *Шумада И.В.* Непроизводственный травматизм в Украинской ССР и меры по его профилактике // *Транспортный и бытовой травматизм / Отв. ред. И.В. Шумада. Киев, 1975. С. 3.*

¹⁵ Такие интервенции предыдущей эпохи, как распространение правил поведения в конкретных местах во избежание травм, дорожных происшествий и пожаров (на производстве, в общественном транспорте, на дороге, в лесу), были повсеместными и в то же время разрозненными и ситуативными, поскольку составлялись и распространялись отдельными инстанциями.

¹⁶ В 1998 г. предмет стал обязательным как минимум в старших классах, а не факультативным. См.: *Твердохлебов Н.* Предмет ОБЖ: 20 лет борьбы за право на жизнь (в интересах безопасности подрастающего поколения) // *Основы безопасности жизнедеятельности. 2011. № 2. С. 18–22.*

¹⁷ См.: Палкевич 1992; Гостюшин 1994; Цвиллюк 1995; Ильичев 1996; Соловьев 1996; Богачева, Дубягин 1997; Журавлев, Шлыков 1997; Рачков 1997; и др. Тираж изданий составлял от 6 тыс. до 50 тыс., в среднем — ок. 25 тыс. копий. Это сопоставимо с тиражом изданий учебников ОБЖ.

¹⁸ См.: Хамфри К. Суверенитет и повседневность: “система” маршрутных такси в столице Бурятии // Хамфри К. Постсоветские трансформации в азиатской части России. М.: Наталис, 2010. С. 254–279.

Источники

- Алтунин 1978 — Алтунин А.Т. Формирования гражданской обороны в борьбе со стихийными бедствиями. М.: Стройиздат, 1978.
- Бачевский 1999 — Бачевский В.И. (сост.) О преподавании основ безопасности жизнедеятельности в общеобразовательных учреждениях. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 1999.
- Белая и др. 1998 — Белая К.Ю. и др. Как обеспечить безопасность дошкольников: конспекты занятий по основам безопасности детей дошкольного возраста. М.: Просвещение, 1998.
- Бережной и др. 1992 — Бережной С.А., Романов В.В., Седов Ю.И. Безопасность жизнедеятельности: учебное пособие. Тверь: Тверской политехнический институт, 1992.
- Богачева, Дубягин 1997 — Богачева О.П., Дубягин Ю.П. Школа выживания, или 56 способов защитить ребенка от преступления. Б.м.: Пихта, 1997.
- Воробьев 1997 — Воробьев Ю.Л. (ред.) Катастрофы и человек. Кн. 1, Российский опыт противодействия чрезвычайным ситуациям. М.: АСТ, 1997.
- Гнатюк 2015 — Гнатюк Ю.М. Полвека в гражданской обороне (записки ветерана, рассказ о людях и делах гражданской обороны). М.: ФГБУ ВНИИ ГОЧС (ФЦ), 2015.
- Гостюшин 1994 — Гостюшин А.В. Энциклопедия экстремальных ситуаций. М.: Зеркало, 1994.
- Гостюшин 1995 — Гостюшин А.В. Безопасное поведение-1: экспериментальное учебное пособие: 1 кл. М.: Изд-во гимназии “Открытый мир”, 1995.
- Егоров 1998 — Егоров Г.И. Жизнь по правилам: учебно-методическое пособие. Астрахань: Изд-во Астраханского педагогического ун-та, 1998.
- Журавлев, Шлыков 1997 — Личная безопасность / Сост. И. Журавлев, А. Шлыков. Смоленск: Русич, 1997.
- Земцов 1985 — Земцов И. Советский политический язык. L.: Overseas Publications Interchange Ltd., 1985.
- Ильичев 1996 — Ильичев А.А. Популярная энциклопедия выживания. Челябинск: Урал. кн. изд-во, 1996.
- Козлов 1994 — Козлов Ю.Н. (сост.) Основы безопасности жизнедеятельности: учебное пособие для преподавателей-организаторов основ безопасности жизнедеятельности и учащихся 1–11-х кл. средних общеобразовательных школ. Узловая: б.и., 1994.
- Козьяков, Ванаев 2009 — Козьяков А.Ф., Ванаев В.С. История становления дисциплины “Безопасность жизнедеятельности” // Безопасность в техносфере. 2009. № 4 (19). С. 60–68.
- Курочкина, Мякоткина 1991 — Курочкина И.Я., Мякоткина Н.Е. Вариант комплексной оценки состояния и возможностей территориального здравоохранения по ликвидации медико-санитарных последствий чрезвычайных ситуаций // Проблемы безопасности и чрезвычайных ситуаций. 1991. № 7. С. 1–15.
- Литвинов и др. 1996 — Литвинов и др. Основы безопасности жизнедеятельности: учебник для общеобразовательных учреждений: 7-й кл. М.: АСТ, 1996.
- От редколлегии 1991 — От редколлегии // Проблемы безопасности и чрезвычайных ситуаций. 1991. № 1. С. 2.
- Палкевич 1992 — Палкевич Я.Е. Выживание в городе. Выживание на море. М.: Карвет, 1992.
- Полишко и др. 1995 — Полишко и др. Основы безопасности жизнедеятельности: учебное пособие: 5–11-й кл. Смоленск: Вентана-граф; Смоленский областной институт усовершенствования учителей, 1995.
- Поляков 1998 — Поляков В.В. Основы безопасности жизнедеятельности: 2–4 кл.: учебник для общеобразовательных учебных заведений. М.: Дрофа; ДиК, 1998.
- Порфирьев 1991 — Порфирьев Б.Н. Государственное управление в чрезвычайных ситуациях. М.: Наука, 1991.

- Пригожин 1989 — Пригожин А.И. Социодинамика катастроф // Социологические исследования. 1989. № 3. С. 35–45.
- Рачков 1997 — Рачков Б.М. Меры личной безопасности. СПб.: Гиппократ, 1997.
- Соловьев 1996 — Соловьев Э.Я. Поведение в экстремальных ситуациях: обеспечение личной безопасности и безопасности ваших близких. М.: ИВФ Антал, 1996.
- Топоров 1997 — Топоров И.К. Основы безопасности жизнедеятельности: учебник для учащихся 10–11 кл. общеобразовательных учреждений. М.: Просвещение, 1997.
- ФЗ 1994 — Федеральный закон “О защите населения и территорий от чрезвычайных ситуаций природного и техногенного характера”. 21.12.1994. № 68-ФЗ // КонсультантПлюс. http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_5295
- Цвилюк 1995 — Цвилюк Г.Е. Школа безопасности. Пособие по выживанию. М.: ЭКСМО, 1995.
- Шойгу 1998 — Шойгу С.К. (ред.) От МПВО к гражданской защите (исторический очерк). М.: УРСС, 1998.
- Шойгу и др. 1997 — Шойгу С.К. и др. Учебник спасателя. М.: МЧС России, 1997.
- Щаблов и др. 2011 — Щаблов Н.Н., Виноградов В.Н., Киселев В.Ф. История гражданской обороны / Под общ. ред. В.С. Артамонова. СПб.: Санкт-Петербургский ун-т ГПС, 2011.
- Это должен знать 1975 — Это должен знать и уметь каждый. 4-е изд., доп. М.: Советская Россия, 1975.
- Это должен знать 1984 — Это должен знать и уметь каждый. 6-е изд. М.: Военное изд-во, 1984.
- Porfiriev 1998a — Porfiriev B.N. What I See in Hewitt’s Mirror in Rereading My Paper // What Is a Disaster? Perspectives on a Question / Ed. E.L. Quarantelli. L.: Routledge, 1998. P. 103–105.
- Porfiriev 1998b — Porfiriev B.N. Disaster Policy and Emergency Management in Russia. Commack: Nova Science Publishers, 1998.

Научная литература

- Агамбен Д. Homo Sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
- Архипова А., Кирзюк А. Опасные советские вещи: городские легенды и страхи в СССР. М.: Новое литературное обозрение, 2020.
- Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
- Бикбов А. За порогом новой эры правления (Предисловие) // Дин М. Правительственность: власть и правление в современных обществах / Пер. с англ. А.А. Писарева; науч. ред. С.М. Гавриленко. М.: Издательский дом “Дело”, 2016. С. 7–30.
- Волков В.В. Силовое предпринимательство. СПб.; М.: Европейский ун-т в С.-Петербурге; Летний сад, 2002.
- Дин М. Правительственность: власть и правление в современных обществах / Пер. с англ. А.А. Писарева; науч. ред. С.М. Гавриленко. М.: Издательский дом “Дело”, 2016.
- Мозговая А.В. (науч. ред.) Особенности социального поведения населения региона, пострадавшего от Чернобыльской катастрофы (по материалам репрезентативного социологического опроса). М.: Институт социологии РАН; Центр общечеловеческих ценностей, 1993.
- Мозговая А.В., Порфирьев Б.Н. Оценка стратегических рисков населением: опыт и результаты экспресс-опроса // Управление риском. 2002. № 5. С. 19–29.
- Пинский А. Предисловие // После Сталина: позднесоветская субъективность (1953–1985) / Ред. А. Пинский. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. С. 9–37.
- Фуко М. Безопасность, территория, население: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. СПб.: Наука, 2011.
- Хархордин О. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2002.
- Яницкий О.Н. Социология риска. М.: LVS, 2003.
- Chadderton C. Civil Defence Pedagogies and Narratives of Democracy: Disaster Education in Germany // International Journal of Lifelong Education. 2015. Vol. 34 (5). P. 589–606.
- Coleman J.S. Community Disorganization and Urban Problems // Contemporary Social Problems / Eds. R.K. Merton, R.A. Nisbet. N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1976. P. 557–601.
- Collier S.J. Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Collier S.J., Lakoff A. Vital Systems Security: Reflexive Biopolitics and the Government of Emergency // Theory, Culture and Society. 2015. Vol. 32 (2). P. 19–51. <https://doi.org/10.1177/0263276413510050>.

- Douglas M., Wildavsky A.* Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Elie M.* "Au centre d'un double malheur". Le séisme du 7 décembre 1988 en Arménie et l'expulsion des sinistrés azéris de Spitak // *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest*. 2013a. Vol. 44 (1). P. 45–75. <https://doi.org/10.4074/S0338059913001034>.
- Elie M.* Late Soviet Responses to Disasters, 1989–1991: A New Approach to Crisis Management or the Acme of Soviet Technocratic Thinking? // *The Soviet and Post-Soviet Review*. 2013b. Vol. 40 (2). P. 214–238. <https://doi.org/10.1163/18763324-04002004>.
- Elie M.* Governing by Hazard: Controlling Mudslides and Promoting Tourism in the Mountains above Alma-Ata (Kazakhstan), 1966–1977 // *Governing Disasters: Beyond Risk Culture* / Eds. S. Revet, J. Langumier. N.Y.: Palgrave MacMillan, 2015. P. 23–57.
- Geist E. M.* Political Fallout: The Failure of Emergency Management at Chernobyl' // *Slavic Review*. 2015. Vol. 74 (1). P. 104–126.
- Geist E. M.* Armageddon Insurance: Civil Defense in the United States and Soviet Union, 1945–1991. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019.
- Kelly C.* Refining Russia: Advice Literature, Polite Culture, and Gender from Catherine to Yeltsin. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2001.
- Kitagawa K., Preston J., Chadderton C.* Preparing for Disaster: A Comparative Analysis of Education for Critical Infrastructure Collapse // *Journal of Risk Research*. 2017. Vol. 20 (11). P. 1450–1465.
- Knowles S.G.* The Disaster Experts: Mastering Risk in Modern America. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- Kohn S. et al.* Personal Disaster Preparedness: An Integrative Review of the Literature // *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*. 2012. Vol. 6 (3). P. 217–231.
- Kotkin S.* Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Lakoff A.* The Generic Biothreat, or, How We Became Unprepared // *Cultural Anthropology*. 2008. Vol. 23 (3). P. 399–428.
- Petryna A.* Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Preston J.* Preparing for Emergencies: Citizenship Education, "Whiteness" and Pedagogies of Security // *Citizenship Studies*. 2009. Vol. 13 (2). P. 187–200.
- Raab N.* All Shook Up: The Shifting Soviet Response to Catastrophes, 1917–1991. Montreal: McGill-Queen's Press, 2017.
- Rindzevičiūtė E.* The Power of Systems: How Policy Sciences Opened Up the Cold War world. Ithaca: Cornell University Press, 2016.
- Shevchenko O.* Crisis and the Everyday in Postsocialist Moscow. Bloomington: Indiana University Press, 2009.
- Stephenson S.* The Kazan Leviathan: Russian Street Gangs as Agents of Social Order // *The Sociological Review*. 2011. Vol. 59 (2). P. 324–347.
- Tierney K.J.* From the Margins to the Mainstream? Disaster Research at the Crossroads // *Annual Review of Sociology*. 2007. Vol. 33. P. 503–525.
- Verluisse P.* Armenia in Crisis: The 1988 Earthquake. Detroit: Wayne State University Press, 1995.

Research Article

Karaseva, A.I. On the Genealogy of Preparedness for Daily Threats in Russia in the 1990s [O genealogii gotovnosti k ugrozam povsednevnoi zhizni v Rossii 1990-kh godov]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 145–163. <https://doi.org/10.31857/S086954150013131-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Asya Karaseva | <https://orcid.org/0000-0001-9208-9142> | akarasyova@eu.spb.ru | University of Tyumen (6 Volodarskogo St., Tyumen, 625003, Russia)

Keywords

Russia, post-Soviet preparedness, Cold War, everyday security, disaster safety, civil defense pedagogy, disaster education

Abstract

The article explores the genealogy of preparedness for everyday threats to safety in the first post-Soviet decade in Russia. Preparedness is governmental rationality for dealing with the possible destruction of critical infrastructure which fully developed during the Cold War. I examine preparedness from the standpoint of Foucault's idea of "conduct of conduct" to show the continuity between the Soviet preparedness for the political enemy's subversions and the post-Soviet preparedness for daily disasters. I further focus on the newly emerging institutions and discourses such as the Ministry for Emergencies, disaster education and self-help survival guides to show the expert visions of a disaster and the technologies of power and to argue that in the post-Soviet liberalizing Russia preparedness relied on the "conduct of conduct" more through the apparatus of discipline rather than that of security.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Ministry of Education and Science of the Russian Federation [grant no. 33.2257.2017/PCh]

References

- Agamben, G. 2011. *Homo Sacer: Suverennaia vlast' i golaia zhizn'* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life]. Moscow: Evropa.
- Arkhipova, A., and A. Kirziuk. 2020. *Opasnye sovetskie veshchi: gorodskie legendy i strakhi v SSSR* [Dangerous Soviet Things: Urban Legends and Fears in the USSR]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Beck, U. 2000. *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu* [Risk society: On the Way to the Other Modernity]. Moscow: Progress-Traditsiia.
- Bikbov, A. 2016. Za porogom novoi ery pravleniia (predislovie) [Beyond the Threshold of a New Era of Government]. In *Pravitel'nost': vlast' i pravlenie v sovremennykh obshchestvakh* [Governmentality: Power and Rule in Modern Society], by M. Dean, 7–30. Moscow: Izdatel'skii dom "Delo".
- Chadderton, C. 2015. Civil Defence Pedagogies and Narratives of Democracy: Disaster Education in Germany. *International Journal of Lifelong Education* 34 (5): 589–606.
- Coleman, J.S. 1976. Community Disorganization and Urban Problems. In *Contemporary social problems*, edited by R.K. Merton and R.A. Nisbet, 557–601. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Collier, S.J. 2011. *Post-Soviet Social: Neoliberalism, Social Modernity, Biopolitics*. Princeton: Princeton University Press.
- Collier, S.J., and A. Lakoff. 2015. Vital Systems Security: Reflexive Biopolitics and the Government of Emergency. *Theory, Culture and Society* 32 (2): 19–51. <https://doi.org/10.1177/0263276413510050>.
- Dean, M. 2016. *Pravitel'nost': vlast' i pravlenie v sovremennykh obshchestvakh* [Governmentality: Power and Rule in Modern Society]. Moscow: Izdatel'skii dom "Delo".
- Douglas, M., and A. Wildavsky. 1983. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press.
- Elie, M. 2013. "Au Centre d'un Double Malheur". Le Séisme Du 7 Décembre 1988 En Arménie et l'expulsion Des Sinistrés Azéris de Spitak. *Revue d'Etudes Comparatives Est-Ouest* 44 (1): 45–75. <https://doi.org/10.4074/S0338059913001034>.
- Elie, M. 2013. Late Soviet Responses to Disasters, 1989–1991: A New Approach to Crisis Management or the Acme of Soviet Technocratic Thinking? *The Soviet and Post-Soviet Review* 40 (2): 214–38. <https://doi.org/10.1163/18763324-04002004>.
- Elie, M. 2015. Governing by Hazard: Controlling Mudslides and Promoting Tourism in the Mountains above Alma-Ata (Kazakhstan), 1966–1977. In *Governing Disasters: Beyond Risk Culture*, edited by S. Revet and J. Langumier.
- Foucault, M. 2011. *Bezopasnost', territoria, naselenie: kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1977–1978 uchebnom godu* [Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France in 1977–78]. St. Petersburg: Nauka.
- Geist, E.M. 2015. Political Fallout: The Failure of Emergency Management at Chernobyl'. *Slavic Review* 74 (1): 104–26. <https://doi.org/10.5612/slavicreview.74.1.104>.
- Geist, E.M. 2019. *Armageddon Insurance: Civil Defense in the United States and Soviet Union, 1945–1991*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kelly, C. 2001. *Refining Russia: Advice Literature, Polite Culture, and Gender from Catherine to Yeltsin*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press.

- Kharkhordin, O. 2002. *Oblichat' i litsemerit': Genealogiia rossiiskoi lichnosti* [Reveal and Dissimulate: A Genealogy of Private Life in Soviet Russia]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Kitagawa, K., J. Preston, and C. Chadderton. 2017. Preparing for Disaster: A Comparative Analysis of Education for Critical Infrastructure Collapse. *Journal of Risk Research* 20 (11): 1450–1465.
- Knowles, S.G. 2012. *The Disaster Experts: Mastering Risk in Modern America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kohn, S., et al. 2012. Personal Disaster Preparedness: An Integrative Review of the Literature. *Disaster Medicine and Public Health Preparedness* 6 (3): 217–231.
- Kotkin, S. 1997. *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley: University of California Press.
- Lakoff, A. 2008. The Generic Biothreat, or, How We Became Unprepared. *Cultural Anthropology* 23 (3): 399–428.
- Mozgovaia, A.V., and B.N. Porfir'ev. 2002. Otsenka strategicheskikh riskov naseleniem: opyt i rezul'taty ekspress-oprosa [Assessment of Strategic Risks by the Population: Experience and Results of an Express Survey]. *Upravlenie riskom* 5: 19–29.
- Mozgovaia, A.V., ed. 1993. *Osobennosti sotsial'nogo povedeniia naseleniia regiona, postradavshogo ot Chernobyl'skoi katastrofy (po materialam reprezentativnogo sotsiologicheskogo oprosa)* [Features of the Social Behavior of the Population of the Region Affected by the Chernobyl Disaster (Based on the Materials of a Representative Sociological Survey)]. Moscow: Institut sotsiologii RAN; Tsentr obshchechelovecheskikh tsennostei.
- Petryna, A. 2003. *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*. Princeton University Press.
- Pinskii, A. 2018. Predislovie [Introduction]. In *Posle Stalina: pozdnesovetskaia sub'ektivnost' (1953–1985)* [After Stalin: Late Soviet Subjectivity (1953–1985)], edited by A. Pinskii, 9–37. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Preston, J. 2009. Preparing for Emergencies: Citizenship Education, “Whiteness” and Pedagogies of Security. *Citizenship Studies* 13 (2): 187–200.
- Raab, N. 2017. *All Shook Up: The Shifting Soviet Response to Catastrophes, 1917–1991*. Montreal: McGill-Queen's Press.
- Rindzevičiūtė, E. 2016. *The Power of Systems: How Policy Sciences Opened Up the Cold War World*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Shevchenko, O. 2009. *Crisis and the Everyday in Postsocialist Moscow*. Bloomington: Indiana University Press.
- Stephenson, S. 2011. The Kazan Leviathan: Russian Street Gangs as Agents of Social Order. *The Sociological Review* 59 (2): 324–347.
- Tierney, K.J. 2007. From the Margins to the Mainstream? Disaster Research at the Crossroads. *Annual Review of Sociology* 33: 503–525.
- Verluse, P. 1995. *Armenia in Crisis: The 1988 Earthquake*. Detroit: Wayne State University Press.
- Volkov, V.V. 2002. *Silovoe predprinimatel'stvo* [Violent Entrepreneurship]. St. Petersburg; Moscow: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge; Letnii sad.

МУЗЕЙ СМЕРТИ КАК ИНСТИТУТ ПАМЯТИ: МУЗЕЕФИЦИРОВАННОЕ ПРОШЛОЕ И СОВРЕМЕННЫЕ МЕМОРИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Ключевые слова: музей, Музей смерти, погребальная культура, похоронное наследие, историческая и культурная память, мемориальные практики

В статье на основе полевых исследований рассматривается новосибирский Музей мировой погребальной культуры (Музей смерти) как институт памяти и пространство, формирующее новые мемориальные практики. Свою социальную миссию его сотрудники видят в возрождении погребальной культуры России и формировании новой культуры памятования. К какому прошлому апеллирует Музей смерти и каким образом оно оказывается овеществленным в его витринах? Как уживаются в его стенах память персональная и память как часть “духовного наследия”, прежде всего наследия нашей страны? Наконец, какие мемориальные практики формируются и оказываются востребованными в его стенах? На эти вопросы автор пытается найти ответы в статье.

Музеи и глобальное похоронное наследие: контекст исследования

В статье на основе полевых исследований рассматривается новосибирский Музей мировой погребальной культуры (Музей смерти) как институт памяти и пространство, формирующее новые мемориальные практики. Он находится на территории городского крематория, вместе они составляют обширный ритуальный и парково-архитектурный комплекс. Торжественное открытие музея состоялось в 2012 г., хотя экспонаты собирались его основателем Сергеем Якушиным еще с начала 1990-х годов. В 2003 г. в Новосибирске заработал крематорий, и в нем уже имелся музейный уголок. В настоящее время основная экспозиция и временные выставки размещаются в трех зданиях и предлагают посетителям чрезвычайно разнообразный и информационно богатый контент. Это тысячи предметов, которые когда-либо связывались или ассоциировались со смертью, тесно разложенные в витринах, расставленные по залам и развешанные по стенам.

Новосибирский Музей смерти — не единственный в своем роде. Он входит в международную Ассоциацию похоронных музеев, созданную в 2008 г. на базе более широкой организации — Федерации танатологов (FIAT-IFTA), которая, в свою очередь, образовалась еще в начале 1970-х годов. Объединение похоронных музеев для международного сотрудничества нашло отражение в специальной

Елена Сергеевна Данилко | <http://orcid.org/0000-0002-4231-4759> | danja9@yandex.ru | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Ленинский пр. 34а, Москва, 119991, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 18-18-00082]



Рис. 1. Один из корпусов Музея смерти, г. Новосибирск (фото автора, 2020 г.)

хартии, провозглашающей необходимость “сохранения и защиты глобального похоронного наследия в интересах будущего человечества”. Такое наследие определяется довольно широко — как состоящее из “объектов, зданий, сооружений и инструментов, связанных со смертью, а также обычаев, ритуалов и проявлений утраты и горя” (Charter б.г.).

В настоящее время ассоциация объединяет 28 организаций из 17 стран, большая часть этих учреждений представляет собой музеи, есть также фонды и отдельные коллекции. Но далеко не все существующие похоронные музеи входят в данную организацию, исключением является, например, известный Музей смерти в Лос-Анджелесе. У ассоциации имеется свой основной документ, названный конституцией, в котором обозначены ее основные цели: содействие сохранению коллекций по истории и культуре похорон, предоставление информации и консультаций общественности, осуществление международного сотрудничества в области погребальной культуры на некоммерческой основе и вне политических идеологий (Constitution б.г.).

Каждый из похоронных музеев, входящих в ассоциацию, обладает коллекциями, состоящими как из артефактов и произведений, имеющих художественно-историческую ценность, так и из экспонатов, являющих собой современные реконструкции либо муляжи. Но по сути, так же как и новосибирский Музей мировой погребальной культуры, их можно отнести к категории “новых музеев”, культурная стратегия которых строится не столько на создании, консервации и хранении информационных ресурсов, сколько на воздействии и взаимодействии с эмоциями посетителей, с их чувственным опытом, личными переживаниями и впечатлениями. Принятое в литературе название для обозначения таких музеев — “постмузей” (post-museum) — свидетельствует об их связи с явлениями постмодерна (Hooper-Greenhill 2000: 21), когда привычная дидактическая функция музея “научить и объяснить” сменяется стремлением “дать почувствовать”. Например,

в одном из материалов на официальном сайте новосибирского музея говорится, что “оказавшись в стенах музея, люди испытывают самые разные эмоции: удивление, восторг, страх, сомнение, отвращение, гнев, радость, тревога, грусть, печаль, смущение, сожаление, трепет, блаженство, удовлетворенность, благодарность, почтение, пиетет, спокойствие, неуверенность, разочарование, восхищение... Одно, наверное, объединяет всех — здесь никто не остается равнодушным” (Эмоции Музея смерти 2020).

Большая часть этих заведений расположена непосредственно на кладбищах либо поблизости от них и часто включает посещение могил в рабочие практики. Так, музей на центральном кладбище Вены или Глазневин в Дублине организуют различные тематические экскурсии по некрополю. А в Колумбии в музей под открытым небом превратилось собственно кладбище, существующее на этом месте со Средневековья и получившее недавно статус памятника культурного наследия. Размещение на территориях старинных кладбищ или в зданиях, спроектированных известными архитекторами и издавна связанных с похоронной индустрией (бывшем морге, семейном похоронном бюро, зале траурных церемоний и т.п.), позволяет музеям, организовавшимся как профессиональные институты сравнительно недавно, с начала 1990-х годов, удревнять свою историю, повышая тем самым статус хранителей исторического наследия. Коллекции артефактов, с которых началось формирование их фондов (таких как катафалки в барселонском или мумии в мексиканском музее), также служат этой цели и заодно придают специфику отдельным музеям, отличая их от себе подобных, направляя их рекламные стратегии.

Одной из основных функций похоронных музеев провозглашается просвещение и образование, при них действуют лектории, организуются мероприятия для посетителей разных возрастов, в т.ч. детей, реализуются социальные проекты, в некоторых производится профессиональное обучение, даже по магистерским программам. Именно акцент на просвещении и особой культурной миссии служит музейным сотрудникам аргументом для опровержения связи их учреждений с объектами так наз. черного/темного туризма (ПМА 2020б). Автор известной классификации продуктов “черной” туристической индустрии Ф. Стоун не опровергает возможности “потребления смерти и страдания через развлечения и образование” (Stone 2005: 111), но пишет и о теоретической хрупкости и эклектике в научной литературе, посвященной этой проблеме: они заключаются в неясности критериев соотнесения конкретных объектов, многослойности природы человеческого любопытства к смертельному и др. (Stone, Sharpley 2008: 575). Возможность рассмотрения новосибирского музея, даже при наличии его тесной связи с крематорием, в залы которого водятся экскурсии, в таком методологическом ключе также не представляется мне однозначной. Во-первых, это требует специальных, более глубоких исследований, во-вторых, лично для меня возникают этические препятствия, связанные с очевидным неприятием моими респондентами, сотрудниками Музея смерти, подобного подхода.

Как было сказано выше, в соответствии с идеологией, изложенной в основном документе объединяющей их ассоциации, похоронные музеи определяют собственную социальную миссию как сохранение и защиту глобального исторического наследия, связанного с похоронными ритуалами, шире — со смертью. При этом, описывая собственные задачи, данные учреждения, например музей сепулькральной (от лат. *sepulcrum*) культуры в Касселе, отмечают сильнеешие изменения, происходящие в современной похоронной индустрии и требующие пристального внимания, документирования стратегий людей в обращении с памятью о прошлом и их взаимодействии с собственной смертностью (Neu konzeption б.г.).

Таким образом, музей как институт прошлого оказывается неизбежно связанным с настоящим.

Новосибирский Музей мировой погребальной культуры определяет свою задачу в подобном же ключе — “возрождение погребальной культуры России как неотъемлемого духовного наследия любого общества, формирование новой культуры памятования” (Якушин б.г.). Возрождение предполагает предшествующую ему утрату и одновременно наличие/необходимость внешнего выражения, неких очевидных свидетельств, создающих возможности для продолжения. Новосибирский музей, являющийся частью мирового музейного сообщества, не столько изобретает, сколько модифицирует, проявляет и адаптирует характерные для современного общества тенденции. Но, оставив в стороне вопрос, идет ли речь о восстановлении или конструировании ритуальной традиции, мне бы хотелось попытаться найти ответы на некоторые другие вопросы. К какому прошлому апеллирует Музей смерти и каким образом оно оказывается овеществленным в его витринах? Как уживаются в его стенах память персональная и память как часть “духовного наследия”, прежде всего наследия нашей страны? Наконец, какие мемориальные практики формируются и оказываются востребованными в его стенах? Именно музейные репрезентации и формирующиеся вокруг них практики — спонтанные и спровоцированные музеем — и станут предметом изучения в настоящей статье.

Методология моего исследования очерчивается рамками дискуссии о новых музеях, принципах их функционирования, определяемых политикой аффекта, в контексте исследований памяти (Завадский и др. 2019а). Сложности с локализацией границ и точек пересечения этих проблем, по мнению ученых, продуцируются присутствием прошлого в настоящем и участием первого в конструировании второго (Завадский и др. 2019б: 16–17). Механизмом же, обеспечивающим существование как культурной памяти человеческих сообществ, так и индивидуальной памяти, по мнению ведущего исследователя в этой области Алейды Ассмана, являются память и забвение, а музеям отводится роль хранителей реликтов и следов прошлого, после того как они потеряли связь со своими прежними контекстами (Ассман 2018: 34, 54).

Полевые исследования в музее проводились мною в течение двух последних лет, всего было собрано около 40 интервью с посетителями. Первое “поле” в мае 2019 г. было приурочено к подготовке и проведению ежегодной культурной акции “Ночь музеев” (Данилко 2019), мне удалось в течение нескольких дней включиться в подготовку экспозиций к предстоящему празднику вместе с персоналом. Это дало возможность ознакомиться с работой учреждения изнутри, послужило складыванию доверительных отношений с сотрудниками и в дальнейшем позволило сделать обширные интервью с ними (всего восемь). Интервью с посетителями проводились в течение “Ночи музеев”. Выборка была случайной, но я старалась, чтобы в нее попали люди разных возрастов, мужчины и женщины. Это было качественное, а не количественное исследование, поэтому я не ставила задачи составления репрезентативной выборки и соотнесения материала интервью с социальными типажам. Посетителям задавались вопросы об их восприятии происходящего, причинах посещения музея, полученных впечатлениях. В подавляющем большинстве случаев интервью быстро перетекало в формат свободной беседы, в которой затрагивалось множество разных вопросов (страх смерти и потери близких, отношение к кремации и другим видам погребения, личные истории и т.д.). Записывались и анализировались также тексты экскурсий в музейных залах и крематории. Во время второго полевого исследования в феврале 2020 г. мне хотелось понаблюдать за повседневной жизнью музея вне крупных праздничных мероприятий. В течение недели я находилась здесь весь рабочий день, помимо

интервью с посетителями, состоялись беседы с сотрудниками реставрационных мастерских, дизайнерами, экскурсоводами.

Память о прошлом в музейных витринах

Микротопонимика Музея смерти, находящегося на территории крематория, насыщена памятью. Миновав ворота, в зависимости от выбранного маршрута посетители либо проходят сквозь “Аллею памяти”, где среди сосновых деревьев на некотором расстоянии друг от друга высятся именные кенотафы, либо оказываются в “Парке памяти”. “Парк” аккумулирует в одном месте множество мемориальных знаков. Так, в его центре расположен большой крест с распятием, а вокруг группируются священные символы других религий. Здесь также есть объекты, не связанные с этнической или конфессиональной принадлежностью потенциальных посетителей, но актуализирующие другие их идентичности: военные орудия в честь погибших воинов, стелы, посвященные умершим детям и выражающие скорбь семейной утраты, и т.п. Все они служат внешней поддержкой, видимой и осязаемой точкой опоры для памяти и памятования как некоего ритуала. Воплощенные в разных формах, расположенные между кладбищем и музеем и являясь частью того и другого, эти артефакты конструируют неоднозначное мемориальное пространство в нескольких смыслах этого слова — материальном, символическом и функциональном.

Вообще название “Парк памяти” не только применяется отдельно к этим объектам, но чаще обозначает весь комплекс, включающий крематорий, музей, реставрационные мастерские, производственные цехи и другие подсобные помещения в целом. Три музейных корпуса находятся на расстоянии менее чем сто метров от торжественного — с колоннадой, статуей на куполе и каменными львами на ступенях — здания крематория. Они почти лишены декоративных изысков, но в оформлении музейных наружных стен использованы те же символизирующие близость жизни и смерти черный и ярко-оранжевый цвета, соединяющие воедино все постройки на территории парка, включая автобусную остановку рядом с ней.

Интерьеры музея и крематория усиливают ощущение существующей между ними взаимосвязи на визуальном уровне. Картины и иконы, развешанные в залах крематория, снабжены музейными этикетками. И там, и там в стеклянных витринах расставлены урны, пустые — в музее, с человеческого прахом — в крематории. Мини-экспозициями смотрятся ячейки открытых колумбариев. Музей и крематорий как бы проникают друг в друга, отражаясь и повторяясь в деталях, объектах и способах самопрезентации.

Экспозиции музея в сопровождении рассказа экскурсовода о погребальных традициях различных народов от начала времен и до наших дней производят сильное впечатление на посетителей. Нередко им сложно выразить это впечатление словами, выделить в нем акценты. Это не поддающаяся вербализации таинственная и мистическая “атмосфера”: “Все понравилось. [А что больше всего произвело впечатление?] Да вот это вот все [обводит руками вокруг], вся вот эта атмосфера. Как тут выделишь? Это же эмоции” (ПМА 2020а); “Атмосферно очень. Энергетика просто зашкаливает”; “Сама энергетика очень живая на самом деле. Атмосфера вообще, все это. Она очень загадочная и очень сильная” (ПМА 2019а). Другим важным приобретением от посещения музея, помимо полученных эмоций, являются знание, информация, исторические сведения: “Столько нового узнали! Очень познавательно. История разная о похоронных обрядах” (Там же); “Я даже не подозревал, что такое бывает. Столько информации о разных культурах погребения, об истории”; “Вот эта вся история интересна. Историческое привлекает здесь” (ПМА 2020а). В этом обилии информации и разной

“истории” мои респонденты различали историю, которую “любопытно узнать”, и наиболее интересующую меня в данном контексте историю, которую “необходимо помнить”. С последней связывались не столько общие знания о погребальных традициях, также важные и полезные, сколько прошлое страны, города, места, в котором живут информанты, история, с которой еще не разорвана связь, потому что “еще живы люди, которые это переживали” (Там же).

Каким же образом память о прошлом представлена в витринах Музея смерти? Привычные хронологический или тематический принципы, традиционно преобладающие в организации исторических (краеведческих) музеев, для здешних экспозиций не характерны. Информация, в том или ином виде связанная с российской историей, на которой и хотелось бы сосредоточиться, обнаруживается во многих витринах, соседствуя с разноплановыми сведениями о чем угодно. Но более или менее целостно прошлое представлено в нескольких музейных экспозициях, отражающих советский период. Эти витрины также не сконцентрированы в одном месте и разбросаны по всем трем зданиям.

Материал внутри отдельных тематических экспозиций в одних случаях излагается через обращение к историческим личностям, в других апеллирует к некой условности. Так, советские похороны — это похороны двух тиранов, Ленина и Сталина, а постсоветские — первого российского президента Ельцина. Для иллюстрации этих событий представлены копии гробов, портреты исторических деятелей, на специальных планшетах имеются текстовые описания для тех, кто знакомится с музеем самостоятельно. Рядом с “гробом” Ельцина к витрине прислонена лопата с налипшей на ней землей, как следует из пояснения экскурсовода, одна из тех, которой его закапывали. Таинственные пути, которые привели этот “артефакт” в залы новосибирского музея, да еще в таком нетронутым виде, остаются за кадром, поэтому одни посетители взирают на него с неподдельным интересом и легким благоговением, другие несколько сомневаются, что лопата “та самая”. Вообще далеко не всегда возможность отличить подлинник от копии представляется для них легкой задачей: “Меня мумия Ленина поразила. [А не смущает, что это муляж?] Нет, он же как настоящий. [А вы можете различить настоящие экспонаты и муляжи?] Нет, все кажутся настоящими” (Там же).

Любая экспозиция складывается из различных соотношений артефактов и копий. Как отмечают музеологи, значимой характеристикой музейного историзма, роднящей его с историзмом художественным, является условность. Вещи, документы, даже фотографии не воспроизводят, по сути, самого явления, а лишь отсылают к нему, служат его знаками (Дукельский 1997: 40). Тем более не могут обойтись без условности экспозиции, которые презентуют такое сложное, насыщенное символами явление, как смерть.

Помимо реконструкций процесс музеефикации, создающий образ личности, места, феномена, так или иначе подчиняется законам формирования мифологического нарратива (Гринько 2018), а музейная история пишется в т.ч. на основании легенд:

В любом музее присутствует доля вымысла. Как и в музейной истории. Что такое история? История — это рассказы тех, кто слышал что-то от других. <...> Рассказано что-то, а потом додумано, дополнено. Легенда о каком-то экспонате. Утюг. Выставили утюг, и кто-то предположил, что этим утюгом якобы гладили Ленин. Кто может это проверить? Никто не может. Кто-то кому-то рассказал, кто-то рассказал другому, на утюге-то не написано. Так рождается легенда, которая по логике может соответствовать или не соответствовать реальности. Она рождается сама по себе, течением времени (ПМА 20196).

Значительная часть предметов, расположенных в витринах Музея смерти, не сопровождается этикетками с описаниями. Недостаток информации компенсируется рассказом экскурсоводов, а также дизайном экспозиции, его особой эстетикой, тем, что посетители называют “атмосферой”. Созданию этой “атмосферы” способствует специфический подход к отбору и размещению экспонатов, при котором важными критериями являются визуальная гармония, сочетаемость цветов и форм. Во многих интервью посетители отмечали именно красоту музея: “Здесь очень красиво. Красивый музей. Не просто так все лежит, а с учетом, чтобы было приятно смотреть. Хотя смерть — не всегда красивое зрелище. Но здесь красиво” (ПМА 2020а). Как пишет Зинаида Бонами, «в отличие от дидактического принципа “обучение через наглядность”, пост-музей создает прежде всего “пищу для глаз”, его цель — смотрение как таковое» (Бонами 2019: 69).

Нарратив Музея смерти не отличается линейностью и далеко не всегда совпадает с порядком расположения витрин. Отказываясь от хронологических последовательностей, неожиданно обрываясь, перескакивая из одной музейной локации в другую и снова возвращаясь к исходной точке, он ведет слушателей, следуя неочевидной для них внутренней логике. Так, рассказ о мумифицированных останках монахов-капуцинов экскурсовод, минуя несколько экспозиций, продолжает историей о бальзамировании тела Ленина, а затем переходит в стилизованную бальзаматорскую комнату современного крематория. «А они не понимают, — делится она позднее со мной своим возмущением, — что здесь совсем не буквально все, здесь своя логика. Дергают меня: “Вы пропустили. А как же те витрины?” — Наберитесь терпения, здесь же не как в учебнике» (ПМА 2020б). Таким образом, экспозиции, открывающиеся взгляду при входе, оказываются последними — посетители их осматривают перед тем как покинуть зал. Это разделы, посвященные войне и сталинской эпохе.

Военная тема представлена макетом, или, как его называют экскурсоводы, диорамой сражения. Название, скорее, условно, это не классическая, изогнутая полукругом лентообразная композиция, а большой макет, который посетители обходят по кругу. На нем разворачивается панорама не какой-то конкретной битвы, но, как следует из текста экскурсии, презентуется собирательный образ сражения. Сотни фигурок, выполненных с любовью и вниманием к деталям, изображают русских и немецких солдат. Одни атакуют вражеские позиции, другие выстраивают оборону. Здесь не только боевые действия, мы видим и мирных жителей, занимающихся повседневными делами, солдат с той и другой стороны, решающих во время передышки будничные проблемы. Кто-то удит рыбу, кто-то чинит сапоги, на сцене идет концерт художественной самодеятельности. Вокруг макета расставлены витрины с вещами, призванные помочь посетителям “проникнуться духом того времени, познакомиться с военным бытом двух стран” (ПМА 2020в). Это личные вещи советских и немецких солдат, походная посуда, награды, треугольники пожелтевших фронтовых писем.

Над диорамой развешаны картины местного художника Вениамина Чебанова, изображающие фронтовые сцены: «Вот его версия “бессмертного полка”. Если вы несете фотографии своих погибших родственников, то художник вспоминает своих однополчан, их тени проносятся в его памяти каждый год 9 мая» (Там же). На сайте музея имеется посвященный Чебанову материал. Здесь краткая биография, в которой война стала определяющим опытом для творчества, характеризующегося как неоднозначное и заставляющее задуматься не только о героических страницах истории:

Для большинства современных людей война — это что-то далекое и не такое уж страшное. Ведь мы привыкли на нее смотреть через экраны кинотеатров и

мониторов, читать на страницах книг. Многое там изменено, сглажены острые углы. И почти всегда мы наблюдаем за настоящими героями без страха и упрека, следим за ними с интересом, но не более того. Ведь добро всегда побеждает зло. Но жизнь не так проста и однозначна. В ней, наравне с радостью, присутствует горе, страх и смерть. Поэтому работы Вениамина Карповича притягивают к себе. Заставляют размышлять и долго приглядываться к деталям. Они доносят до нас, казалось бы, очень простую и всем известную мысль. Однако военные конфликты в мире возникают снова и снова (Картины 2020).

В российской музейной практике нечасто можно встретить такой подход к репрезентации военного прошлого, когда и победители, и побежденные оказываются в некоем едином мемориальном поле, совместно представляя “время”. Однако в логике основной идеологии Музея смерти это выглядит вполне обоснованно, ведь “смерть придет за всеми, и вся наша история — это история смерти”. С нежеланием говорить о неудобных смертях, замалчиванием страшных моментов истории сотрудники музея связывают утрату культуры памятования, унификацию погребальной традиции и табуированность темы смерти в обществе:

У нас не принято говорить о смерти. Это и послужило толчком к созданию музея, вообще к возрождению культуры. Не принято говорить, потому что в нашем обществе за 70 лет была фактически разрушена культура памятования, похорон. Она была, но определенная. Эта область, как и все остальное, была очень сильно унифицирована, упрощена. И опять, оборотясь в историю, семидесятилетнюю, это же история смерти — войны, репрессии. Это же все смерть. <...> Каждый живой потерял кого-то из близких (ПМА 2019б).

Большая часть описанных предметов была передана в музей фронтовиками-новосибирцами, которые сочли это место более надежным хранилищем памяти о войне, чем семейные архивы. “Боевые трофеи, — рассказывает экскурсовод, — завещали нам ветераны, которые выбрали кремацию. Они часто переживают, что дети и внуки не сохранят уникальные вещи, добытые в боях и с которыми связаны очень напряженные воспоминания, память о войне” (ПМА 2020в).

Эти витрины — одни из немногих в музее, где экспонируются главным образом артефакты, подлинные предметы представляемой эпохи. Вообще же музей охотно играет со зрительским восприятием. Границы реального/нереального, настоящего/ненастоящего размываются почти полным отсутствием подписей под экспонатами и соседством муляжей и подлинников, правдоподобных и сомнительных копий. Негарантированная возможность отличить реальность от ее симуляции поддерживает психологическое напряжение, обостряет восприятие и усиливает энергетику “настоящего”: “Да, неоднозначное впечатление остается, потому что видно, что на широкую аудиторию это все, он такой популистский [музей]. Очень много экземпляров — копии. А то, что там настоящее, живое, те же формы солдатские и прочее, они несут настолько сильную энергетику, что периодически подташнивает. Но это хорошо. Это сильно” (ПМА 2019а). Для других особенность этих предметов усиливается еще и отсутствием исторической и культурной дистанции, их приближенностью к персональному, часто болезненному, опыту:

Вот там показывают Египет, это интересно, как эти пирамиды были, это несколько веков назад. Ты просто посмотрел картинку. Или думаешь: “О, классное кресло, на нем царь Петр Первый сидел”. Ты посмотрел и пошел, для тебя это далеко, тебе это просто для общего развития. Это далеко. А здесь, вот эти солдатские конвертики, это уже ближе к нашей жизни, ближе к реальности. У меня дед погиб. И тебя это трогает, цепляет. Ты понимаешь, что смерть, она про тебя, с тобой говорит (Там же).



Рис. 2. Фрагмент экспозиции, посвященной Второй мировой войне (фото автора, 2020 г.)



Рис. 3. Фрагмент экспозиции-мемориала “Советское детство” (фото автора, 2020 г.)



Рис. 4. Фрагмент экспозиции-мемориала “Строители БАМа” (фото автора, 2020 г.)

Эмоциональная вовлеченность посетителей достигается также за счет приема, часто используемого в так наз. музеях памяти, когда люди оказываются как бы на месте жертв (Хлевнюк 2019: 119). Так, в продолжение военной экспозиции у входа установлена инсталляция, воспроизводящая железнодорожный вагон, предназначенный для репрессированных, увозимых в лагеря. Оказавшись внутри, в ограниченном, тесном и темном пространстве, аутентично передающем обстановку, конечно, невозможно пережить опыт, сравнимый с реальным, но можно ощутить сопричастность к тем событиям. Нередко такое чувство возникает через историю собственной семьи: “Лично для меня самое важное — это вагончик, где репрессированные были. Это связано именно с трагедией моей семьи. Мой прадедушка был репрессирован и вскоре расстрелян. Когда я захожу туда, это конкретно личные воспоминания у меня. Здесь я просто смотрю как любопытное лицо, а там по-другому. Там личное. Я в первый раз зашла и заплакала” (ПМА 2019а).

Таким образом, Музей смерти включен в публичный исторический дискурс, хотя и не связан жестко с транслируемой в современных российских СМИ идеологией. Музей, скорее, предоставляет поле для дискуссий, чем готовые ответы. При этом информационный контент отличается не только разнообразием, но и подвижностью. Так, к “Ночи музеев” в 2020 г. описанные экспозиции предполагалось почти полностью преобразовать. В русле общероссийских празднований Года памяти и славы это музейное мероприятие планировалось приурочить к юбилею победы (Год памяти 2020). В настоящее время в реставрационной

мастерской создается новая более масштабная диорама, на которой будут представлены основные крупные сражения Великой Отечественной. Но из-за пандемии коронавируса музейный праздник состоялся онлайн и разворачивание новых экспозиций отложилось.

Старый макет предполагается перевезти и установить в здании новосибирского железнодорожного вокзала. Такое вмешательство музея в городское пространство является устоявшейся практикой, как и привлечение горожан к организации музейных событий. Жители Новосибирска не только наполняют музей экспонатами, но и участвуют в интерактивных проектах. Как, например, бывшие чернобыльцы, проводившие экскурсии по временной экспозиции, посвященной катастрофе:

Нам очень сильно помогли “Союз Чернобыля”, здесь, в Новосибирске, который есть, ликвидаторы, которые принимали участие. Помимо них есть еще Институт радиационных катастроф, он же Фонд помощи людям, пострадавшим от радиации. Мы им безмерно благодарны. Например, копия камеры, на которую снималось все. Потому что там все это уничтожалось. Какие-то пропуска. Интересно, что там существовали пропуска отдельно на Припять, отдельно на Чернобыль, и пропуск “Везде разрешено”. Какие-то свои личные вещи. И люди, пришедшие к нам, могли непосредственно пообщаться с участниками ликвидации (ПМА 2020б).

Выставка о Чернобыле, концепция которой сформировалась на волне популярности известного сериала НВО, — еще одно свидетельство быстрой адаптации музея к актуальной социальной повестке и гибкости стратегии взаимодействия с посетителями. Успех этой стратегии обеспечивается в т.ч. включением в контекст “большой истории” истории локальной, апеллированием к личным воспоминаниям, персональному опыту жителей города. По сути, все региональные музеи имеют дело с местным материалом и локальной историей, однако Музей смерти, в меньшей степени ориентированный лишь на сохранение и консервацию исторических артефактов и не включенный в плановые рамки государственного регулирования учреждений культуры, имеет больше возможностей для рефлексии об актуальных социальных проблемах, от мелькнувших в новостных сводках курьезов до спровоцировавших широкий общественный резонанс. Например, в экспозиции похоронного транспорта ряд аутентичных катафалков завершается свадебным, копией того, который был у Ксении Собчак и Константина Богомолова, а ответом на активно обсуждаемую в обществе эпидемию коронавируса становится историческая информация о мировых эпидемиях, размещенная в социальных сетях музея и вплетенная в текст экскурсий. Таким образом, любые сведения о прошлом мобильно используются музеем как способ интерпретации настоящего и прогнозирования будущего. А он выступает в роли медиатора, посредника не только между прошлым и будущим, но и в более глобальном, философском смысле — между человеком и смертью.

Мемориальные практики и коммуникация с умершими

В целом описанные публичные формы мемориализации имеют дело с анонимной памятью. Сергей Соколовский относит подобные формы к макроуровню в географии памяти о людях ушедших поколений, они редко предполагают символическое общение с умершими. Коммуникация с усопшими становится возможной на микро-, или индивидуальном, уровне мемориальных практик (Соколовский 2019: 171).

Существование музея на территории кладбища, которое априори является пространством выражения скорби, само по себе провоцирует специфику его

восприятия посетителями. Пришедшие одновременно в музей и на кладбище, они оказываются дезориентированы в своих ощущениях. А визуальная неотделимость музея от общего кладбищенского фона (на самом деле, не совсем объективная, учитывая наличие письменных и вполне заметных указателей) лишь усиливает эту двойственность. Так, упомянутые выше кенотафы, украшенные искусственными цветами и фотографиями умерших, нередко воспринимаются посетителями как настоящие захоронения. «Когда поднимаетесь, видели скамейки? — спрашивает меня один из экскурсоводов. — Это кенотафы. Место без захоронения, памятное место. Если нет праха, нет тела, человек приходит, ставит фотографию, это чисто для живого. И вот люди спрашивают часто: “У вас что, там люди похоронены?”» (ПМА 2019б).

Кстати сказать, эти кенотафы обнаруживают интересную практику обращения с местами актуализации памяти, практику конструирования более традиционного, более привычного, чем крематорий, и комфортного, по словам сотрудников, пространства для выражения скорби:

У нас же люди старой закалки. Им все равно необходимо либо что-то украсить, либо помянуть. У нас вдоль крематория есть аллея памяти. Там, допустим, сосна стоит, рядом лавочка, на лавочке табличка имени того-то, того-то. Люди покупают. Там нет захоронения, просто ему нужно где-то посидеть, отдохнуть, вспомнить. Если на кладбище раньше у нас ставились столики со стульями или скамейки, то здесь урны где-то высоко, где-то низко. Они [посетители] стоят у стенки, они себя не очень комфортно чувствуют. Поэтому такая услуга тоже им предоставлена, пожалуйста (ПМА 2020б).

Здесь присутствует очевидное совпадение интересов похоронного дома, находящихся в поле экономической рациональности, с потребностями его клиентов, нуждающихся в каких-то видимых символах семейной памяти и таким образом расширяющих географию мемориальных локусов. Родственники навещают кенотафы, ухаживают за пространством вокруг них. Можно наблюдать, что даже зимой к этим местам памяти прокладываются тропинки, скамейки и фотографии расчищаются из-под глубоких снежных завалов.

В данном контексте интересно рассмотреть несколько мемориальных уголков, устроенных внутри крематория. Они представляют собой полки в стеклянных шкафах-витринах, на которых расставлены личные вещи и фотографии людей, чьи тела были здесь кремированы. В данном случае эти мемориалы выступают своеобразным хранилищем памяти и моделируют процесс опосредованного взаимодействия с умершими. Как пишет Сара Ахмед в известной книге о культурной политике эмоций, “чувства обладают способностью прилипнуть к некоторым предметам” (*Ahmed* 2014: 8). Экскурсоводы акцентируют нематериальную ценность вещей из мемориалов, их “сакральность”, способность сохранять воспоминания и вызывать эмоции: “Так образуется место памяти. Каждый человек имеет какие-то свои любимые вещи. Которые при нем всегда, и они связаны с чем-то большим. Вещь — это олицетворение ценностей, амбиций, желаний. Они несут на себе отпечаток этого человека, поэтому, глядя на них, вспоминаешь этого человека” (ПМА 2020б). Существование подобных мемориалов органично вписывается в концепцию мультимодальности смерти, идею о ее гетерохронности — несовпадении биологической кончины и исчезновения социального тела (*Соколовский* 2019).

Один из мемориалов выглядит особенно трогательно и сразу же привлекает мое внимание. За стеклом портрет молодой девушки, рядом вещи, которые были дороги ей при жизни, среди них старенький фотоаппарат. По рассказу одного из сотрудников, девушка была очень талантливой, мечтала стать фотографом, но страшный диагноз — рак — перечеркнул ее блестящие перспективы. Родственники,

не знавшие как поступить с ее любимыми вещами, принесли их в крематорий, где тронутые трагической судьбой девушки работники позволили организовать в честь нее персональное место памяти. Иногда родственники навещают его, им представляется возможность побыть рядом с ним в уединении. Эта история описывает один из возможных сценариев спонтанной мемориализации, маркирующий определенный тип смерти, трагической и преждевременной (*Сантино, Соколова* 2016: 9).

Вместе с тем выявление, от кого исходил первоначальный импульс к созданию таких семейных мест памяти в крематории, на сегодняшний день уже не представляется возможным. Они органично вписаны в культурно-мемориальный проект музея и похоронного дома и интерпретируются сотрудниками как продолжение существовавших в прошлом традиций:

Есть история семейных мемориалов. Люди создавали всегда семейные мемориалы. Шкаф, витрина, что-то такое, где они сохраняли вещи усопшего и тем самым хранили память. А здесь мы воссоздаем это в крематории и в музее. Это опять же сохранение памяти. И там есть некоторые люди, которые, им предложили, или сами они даже сказали: “Мы видим у вас тут хранится память. А можно мы свои вещи принесем?” И вот оформляется такой мемориал, там выставляются его вещи. И родственники приходят к этому мемориалу, вспоминают (ПМА 2019б).

Эти уголки памяти — как в честь девушки с фотоаппаратом, так и в честь других людей — воплощают, по замыслу основателя музея, “судьбы жителей города”. Разложенные в витринах личные вещи дают представление о привычках, мечтах, роде занятий умерших: учительница, тренер по биатлону, редактор газеты, стюардесса. Это личные вещи, принадлежавшие когда-то конкретным людям, но отчужденные способом презентации. То, что они используются именно в стенах крематория и еще сохраняют связь с умершими, глядящими с находящихся рядом фотографий, превращает предметы в эмоциональные триггеры. Увидев эти вещи однажды, я, как и мои респонденты, постоянно возвращаюсь к ним в мыслях. С их помощью рассказывается история одной жизни и в то же время конструируется некий собирательный образ типичного горожанина, обычного человека из соседней квартиры. С этим образом легко идентифицировать себя: “Люди, которые приходят в крематорий, видят, что многие их тех, кто уже не с нами, остались живы в памяти родных и близких. И они типичные. Вот в чем их плюс. В них можно узнать себя. Поэтому они трогают очень сильно” (ПМА 2020б). Память, ставшая публичной, музеефицировала эти персональные мемориалы, обезличила тех, в честь кого они были воздвигнуты, превратив в типажи. Мои настойчивые расспросы о людях, владевших представленными вещами, вызывают непонимание: “Да неважно, кто это! Неважно, кто эта девушка! Просто личность. Человек. Она жила здесь и здесь осталась” (Там же). В то же время превращение в образ/знак, как это ни парадоксально, не отдалило, а приблизило абстрактных “горожан” к каждому из посетителей с их размышлениями о конечности жизни, наделив эти маленькие мемориалы необычайной силой эмоционального воздействия: «Когда я в первый раз увидел эту девушку, у меня родились стихи: “Милая девочка, улыбка с фотографии. Холодная плита. Две даты эпитафии”» (Там же).

Процесс народной мемориализации, как уже было сказано, начавшийся спонтанно или полуспонтанно, довольно быстро институализировался и окончательно превратился в музейный проект. В залах музея появились тематические экспозиции, посвященные известным людям города. Инициатива их создания, как в случае с мемориалом памяти новосибирского дирижера Арнольда Каца, окончательно перешла от родственников к музею. В дальнейшем предполагается создание подобной мини-выставки в честь балерины Любови Гершуновой и других знаменитостей. Эти мемориалы-экспозиции, фиксирующие персональные

вклады в историю и культуру города, могут вызывать у посетителей чувство гордости, причастности к чему-то важному (“Да, у нас тут много великих людей в Новосибирске”), но не ассоциируются с их собственным жизненными стратегиями.

Проект увековечивания памяти горожан продолжают инсталляции, презентующие срезы жизни советской эпохи через узнаваемые персонажи — пионер, рабочий, представитель интеллигенции. Сотрудники музея так же называют их мемориалами. Эти витрины апеллируют к чувству ностальгии по позднему советскому прошлому, ставшей в последние годы одним из заметных трендов в России (Абрамов 2019: 276). Здесь также показаны некие типажи, но хронологическая и культурная дистанция, отделяющая сегодняшних посетителей от предметов и фотографий на витринах, не способствует полному отождествлению с данными вещами. Для старшего поколения это часть эпохи, которую они пережили, для молодого — музеефицированное прошлое.

Таким образом, описанные “мемориалы” Музея смерти — как места, актуализирующие, сохраняющие память, — объединяются музейной, витринной, экспозиционной формой, но генерируют разное их восприятие, заставляя то обратиться к некому общему историческому прошлому, которое мы как потомки должны помнить, то ошутить любопытство при виде какого-то экспоната, то предаться воспоминаниям о “своих умерших”, почувствовать горечь утраты близких людей и задуматься о бренности собственной жизни.

Посещение крематория не является обязательной частью визита в музей, это возможно либо в праздничные дни, либо по специальной предварительной записи. Но мои респонденты говорят, что их не покидает ощущение близости крематория: вся территория Парка памяти воспринимается ими как “пространство смертельного”, пребывание в котором непроизвольно сопровождается символическим общением с умершими, прежде всего через воспоминания. Здесь будет уместно рассказать о своеобразной мемориальной практике, связывающей музей и крематорий и сконструированной их сотрудниками. Мне удалось наблюдать ее во время акции “Ночь музеев” в 2019 г., которую, кстати, посетили около шести тысяч человек. Всем желающим предлагалось написать на специально разложенных для них карточках анонимные послания к умершим. Уже к середине праздника все карточки были заполнены, содержание и форма этих записок оказались для меня совершенно неожиданными. В одних кто-то запоздало просил у умерших близких прощения (“Папа, прости, что мы так и не стали близкими”), в других рассказывал, как он скучает (“Без тебя город такой пустой”), в третьих — сообщал семейные новости (“Мама, у нас родилась Оля”). Предельно искренние и трогательные, эти записки казались чем-то совершенно инородным в царящей вокруг карнавальной атмосфере музейного праздника. Вместе с тем, как и в ситуации с настоящими вещами на фоне муляжей, этот проект обнаружил что-то скрытое от посторонних, глубоко интимные мотивации пришедших сюда людей — их одиночество и отчаянную потребность в пространстве для разговора с умершими. На мой взгляд, это во многом объясняет удивительную популярность Музея смерти (Данилко 2019: 110). Замечу, что первоначально идея с посланиями реализовывалась в крематории в виде так наз. свитка памяти. Свиток представляет собой закрепленный на стене рулон плотной белой бумаги. Оставленные на нем записи впоследствии, как было сказано на экскурсии, включаются в “электронный журнал будущего” и сохраняются, приобретая форму коллективного мемориального произведения — постоянно пополняющегося фонда памяти об ушедших. Подобные проекты, называемые исследователями “партиципаторными” (Саймон 2015: 48), способствуют одушевлению музейного содержания, вовлекая посетителей в продолжающийся процесс совместного создания некоего объекта,

и формируют основание для регулярных встреч. Эти практики предлагаются, провоцируются музеем, но воплощаются в большей степени посетителями, нуждающимися в некоем специфическом маргинальном пространстве для символической коммуникации с умершими.

Таким образом, Музей смерти можно охарактеризовать как сложно структурированное пространство, где сосуществует множество канонов мемориализации. Расположение музея на территории кладбища, эстетическое и концептуальное решение экспозиций, отказ от очевидных последовательностей в презентации материала, постоянная игра с концептами вероятности и достоверности, подлинного и искусственного предоставляют посетителям как множество моделей интерпретации увиденного (когда прошлое включено в контекст настоящего и будущего), так и возможности для переживаний аффекта.

Идея равенства всех перед лицом смерти лишает музейные репрезентации прошлого, включенного в публичный дискурс исторической памяти, идеологической остроты и однозначности восприятия. Музей активно вносит локальное в более широкое пространственно-временное поле, вовлекает своих гостей в интерактивные проекты и создание коллективных историй, оперирует перед ними рациональными знаниями (информацией), но апеллирует к их эмоциям. В процессе превращения персоналий в типажи он в одних случаях обостряет переживания посетителей, как бы рассказывая им их личную историю, в других — создает обобщенный образ ушедшей эпохи, подернутой ностальгической дымкой. Все это формирует широкий ассортимент возможных для использования индивидуальных и коллективных мемориальных практик.

Источники и материалы

- Год памяти 2020 — Год памяти и славы в Музее мемориальной культуры // Музей мировой погребальной культуры (Музей смерти). 16.03.2020. <https://musei-smerti.ru/god-pamyati-i-slavy-v-muzee-memorialnoj-kultury/> (дата обращения: 19.03.2020).
- Картины 2020 — Картины художника Вениамина Чебанова // Музей мировой погребальной культуры (Музей смерти). 16.03.2020. <https://musei-smerti.ru/kartiny-hudozhnika-veniamina-chebanova/> (дата обращения: 19.03.2020).
- ПМА 2019 — Полевые материалы автора. Музей мировой погребальной культуры (Музей смерти), г. Новосибирск. Май 2019 (а — интервью с посетителями; б — интервью с сотрудниками; в — тексты экскурсий).
- ПМА 2020 — Полевые материалы автора. Музей мировой погребальной культуры (Музей смерти), г. Новосибирск. Февраль 2020 (а — интервью с посетителями; б — интервью с сотрудниками; в — тексты экскурсий).
- Эмоции Музея смерти 2020 — Эмоции Музея смерти. Фотогалерея // Музей мировой погребальной культуры (Музей смерти). 06.03.2020. <https://musei-smerti.ru/emoczii-muzeya-smerti-fotogalereya/> (дата обращения: 16.03.2020).
- Якушин б.г. — Якушин С. О новосибирском крематории // Новосибирский крематорий. <https://crematori-nsk.ru/novaya-kultura-pogrebeniya-i-pamyati-xxi-veka/> (дата обращения: 16.03.2020).
- Charter б.г. — Charter of Global Funeral Heritage FIAT-IFTA // FIAT-IFTA. <https://www.thanos.org/en/about/iafm/charters> (дата обращения: 19.06.2020).
- Constitution б.г. — Constitution of the International Association of Funeral Museums // FIAT-IFTA. <https://www.thanos.org/en/about/iafm/constitution> (дата обращения: 19.06.2020).
- Neu konzeption б.г. — Neu konzeption // Museum für Sepulkralkultur. <https://www.sepulkralmuseum.de/museum/projekte/neukonzeption> (дата обращения: 19.06.2020).

Научная литература

- Абрамов Р. Грани неформальной музеефикации “реального социализма”: материализация ностальгического аффекта // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Склез, К. Сувериной. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 274–299.
- Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: Неприкосновенный запас, 2018.
- Бонами З. Музей в дискурсе аффекта // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Склез, К. Сувериной. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 51–79.
- Гринько И.А. Музеи и мифы: новая система взаимоотношений // Электронный научно-образовательный журнал “История”. 2018. Т. 9. Вып. 6 (70). <https://doi.org/10.18254/S0002235-7-1>
- Данилко Е.С. Ночь музеев в Музее смерти: коммуникация на границе миров // Сибирские исторические исследования. 2019. № 4. С. 88–113. <https://doi.org/10.17223/2312461X/26/5>
- Дукельский В. В поисках музейной концепции истории // Музейная экспозиция. Теория и практика. Искусство экспозиции. Новые сценарии и практики. На пути к музею XXI века / Отв. ред. М.Т. Майстровская. М.: Российский институт культурологии, 1997. С. 33–41.
- Завадский А., Склез В., Суверина К. (ред.) Политика аффекта: музей как пространство публичной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2019а.
- Завадский А., Склез В., Суверина К. Предисловие. Разум и чувства: публичная история в музее // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Склез, К. Сувериной. М.: Новое литературное обозрение, 2019б. С. 7–51.
- Саймон Н. Партиципаторный музей. М.: Ад Маргинем, 2017.
- Сантинио Д., Соколова А. Интервью с Джеком Сантино, автором книги *Spontaneous Shrines and the Public Memorializations of Death* // Археология русской смерти. 2016. № 3. С. 7–18.
- Соколовский С.В. Множественное тело и мультимодальность смерти // Социология власти. 2019. Т. 31. № 2. С. 155–175. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2019-2-155-175>
- Хлевнюк Д. Почувствовать права человека: аффект в музеях памяти // Политика аффекта: музей как пространство публичной истории / Под ред. А. Завадского, В. Склез, К. Сувериной. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 106–123.
- Ahmed S. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Hooper-Greenhill E. *Museums and the Interpretation of Visual Culture*. N.Y.; London: Routledge, 2000.
- Stone P. *Dark Tourism Consumption – A Call for Research* // e-Review of Tourism Research. 2005. № 2 (5). P. 109–117.
- Stone P., Sharpley R. Consuming Dark Tourism: A Thanatological Perspective // *Annals of Tourism Research*. 2008. Vol. 35. № 2. P. 574–595. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2008.02.003>

Research Article

Danilko, E.S. The Museum of Death as an Institution of Memory: The Museumified Past and Modern Memorial Practices [Музей смерти как институт памяти: музеефицированное прошлое и современные мемориальные практики]. *Этнографическое обозрение*, 2020, no. 6, pp. 163–179. <https://doi.org/10.31857/S086954150013130-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena S. Danilko | <https://orcid.org/0000-0002-4231-4759> | danja9@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

Museum, Museum of Death, funeral culture, funeral heritage, historical and cultural memory, memorial practices

Abstract

The article attempts to explore and interpret the Museum of World Funeral Culture in Novosibirsk, Russia, as an institution of memory and particular space that is instrumental in shaping new memorial practices. The social mission of the museum's administration and staff, as they see it, is restoring the traditions of funeral culture in Russia and helping to develop a new culture of commemoration. What exactly is the past that the museum wishes to invoke, and how does it appear reified in the museum's display halls? How do personal memories and the memory as part of the country's cultural heritage manage to go along within the museum walls? Finally, what memorial and commemorative practices are being shaped and developed within these walls? These are the questions the article tries to address.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 18-18-00082]

References

- Abramov, R. 2019. Grani neformal'noi muzeifikatsii "real'nogo sotsializma": materializatsiia nostal'gicheskogo affekta [Facets of Informal Museification of "Real Socialism": Materialisation of Nostalgic Affect]. In *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [Political Affect: The Museum as a Space of Public History], edited by A. Zavadskii, V. Sklez, and K. Suverina, 274–299. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Ahmed, S. 2014. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Assman, A. 2018. *Dlinnaia ten' proshlogo: memorial'naia kul'tura i istoricheskaia politika* [The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics]. Moscow: Neprikosnovennyi zapas.
- Bonami, Z. 2019. Muzei v diskurse affekta [Museum in Discourse of Affect]. In *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [Political Affect: The Museum as a Space of Public History], edited by A. Zavadskii, V. Sklez, and K. Suverina, 51–79. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Danilko, E.S. 2019. Noch' muzeev v Muzee smerti: kommunikatsiia na granitse mirov [Night of Museums in the Museum of Death: Communication on the Border of Worlds]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 4: 88–113. <https://doi.org/10.17223/2312461X/26/5>
- Dukel'skii, V. 1997. V poiskakh muzeinoi kontseptsii istorii [In Search of Museum Concept of History]. In *Muzeinaia ekspozitsiia. Teoriia i praktika. Iskusstvo ekspozitsii. Novye stsenarii i praktiki. Na puti k muzeiu XXI veka* [Museum Exposition. Theory and Practice. Art of the Exhibition. New Scenarios and Practices. On the Way to the Museum of the 21st Century], edited by M.T. Maistrovskaia, 33–41. Moscow: Rossiiskii institut kul'turologii.
- Grin'ko, I.A. 2018. Muzei i mify: novaia sistema vzaimootnoshenii [Museums and Myths: A New System of Relationships]. *Istoriia* 9 (70). <https://doi.org/10.18254/S0002235-7-1>
- Hooper-Greenhill, E. 2000. *Museums and the Interpretation of Visual Culture*. New York; London: Routledge.
- Khlevniuk, D. 2019. Pochuvstvovat' prava cheloveka: affekt v muzeiakh pamiati [To Feel Human Rights: An Affect in Museums of Memory]. In *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [Political Affect: The Museum as a Space of Public History], edited by A. Zavadskii, V. Sklez, and K. Suverina, 106–123. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Saimon, N. 2017. *Partitsipatornyi muzei* [Participatory Museum]. Moscow: Ad Marginem.
- Santino, D., and A. Sokolova. 2016. Interv'iu s Dzhekom Santino, avtorom knigi Spontaneous Shrines and the Public Memorializations of Death [Interview with Jack Santino, the Author of the Book Spontaneous Shrines and the Public Memorializations of Death]. *Arkheologiia russkoi smerti* 3: 7–18.
- Sokolovskii, S.V. 2019. Mnozhestvennoe telo i mul'timodal'nost' smerti [Multiple Body and Multimodality of Death]. *Sotsiologiia vlasti* 31 (2): 155–175.
- Stone, P. 2005. Dark Tourism Consumption – A Call for Research. *e-Review of Tourism Research* 2 (5): 109–117.
- Stone, P., and R. Sharpley. 2008. Consuming Dark Tourism: A Thanatological Perspective. *Annals of Tourism Research* 35 (2): 574–595. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2008.02.003>
- Zavadskii, A., V. Sklez, and K. Suverina, eds. 2019. *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [Political Affect: The Museum as a Space of Public History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Zavadskii, A., V. Sklez, and K. Suverina. 2019. Predislovie. Razum i chuvstva: publichnaia istoriia v muzee [Preface. Reason and Feelings: Public History at the Museum]. In *Politika affekta: muzei kak prostranstvo publichnoi istorii* [Political Affect: The Museum as a Space of Public History], edited by A. Zavadskii, V. Sklez, and K. Suverina, 7–51. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

ОТ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ТУРИЗМА К АГРАРНОМУ: АЗИАТСКАЯ ДЕРЕВНЯ ГЛАЗАМИ ЕВРОПЕЙЦЕВ

Ключевые слова: Азия, европейцы, этнографический туризм, сельский туризм, аграрный туризм, сельские территории, деревня

В статье представлены результаты многолетнего этносоциологического исследования, посвященного изучению туризма в странах азиатского региона. Цель данной работы — показать роль туризма в межкультурных коммуникациях путешественников из Европы и населения сельских территорий в Азии. В статье осуществлен этимологический разбор понятий, обозначающих различные виды туризма, выявлена тесная связь этнографического туризма с аграрным и сельским. Показано, как в решении задач, стоящих перед туризмом в Азии, принимают участие европейцы. Классифицируются основные направления туризма в Азии, раскрывается социализирующая роль этнографического и сельского туризма для самих европейцев. Основной научный результат: в статье подняты проблемы, возникающие в процессе межкультурной коммуникации представителей европейской и азиатской цивилизаций, каждая из которых интерпретируется автором как метафора. Сделан прогноз, что восстановление туристского сектора в Азии произойдет через этнографический и аграрный туризм: сначала за счет внутреннего турпотока, а затем благодаря привлечению иностранцев.

Последствия COVID-19: кризис туризма и перспективы восстановления. Еще ни одна пандемия столь радикально не меняла жизнь на нашей планете, как распространение COVID-19. Безработица, разрыв социальных связей, массовый психоз, рецессия в экономике. Это только часть негативных последствий, вызванных пандемией. Практически все отрасли пострадали от распространения коронавируса, и больше всего — туризм.

Нет сомнений в том, что вызванный пандемией кризис рано или поздно будет преодолен и мировая экономика войдет в другую фазу. Таковы законы циклического развития капитализма. Возникает вопрос: сколько месяцев, а может быть, и лет уйдет на восстановление? Какой из секторов туризма начнет быстрее восстанавливаться: внешний или внутренний? Что станет драйвером для будущего подъема? Как будет выглядеть туризм в “постапокалиптический” период? Ответы на эти вопросы имеют далеко не академический характер. От них зависят судьбы миллионов людей: как более или менее обеспеченных путешественников из Европы, так и крестьян из азиатских деревень, в жизни которых туризм является важной материальной и моральной составляющей.

Надежда туроператоров — это расчет на “отложенный спрос”, согласно английской терминологии — “мстительные траты” (*revenge spending*), т.е. своего рода месть коронавирусу за сорванные весенние путешествия 2020 г. Однако если такое

Александр Борисович Оришев | <https://orcid.org/0000-0003-1953-9543> | Orishev71@mail.ru | д. и. н., заведующий кафедрой истории | Российский государственный аграрный университет — МСХА им. К.А. Тимирязева (ул. Тимирязевская 49, Москва, 127550, Россия)

и случится, то в основном это будут личные поездки, без обращения в официальные организации. Уже сейчас прогнозируется волна увольнений сотрудников турфирм. В одном только Таиланде — стране, которая считается партнером России № 1 в Юго-Восточной Азии, где туризм играет системообразующую роль, работу потеряет 1 млн человек, а еще 3 млн сократят зарплаты (Зайцева 2017: 1; Потемкин 2020). И здесь на первый план могут выйти такие специфические виды туризма, как этнографический, сельский и аграрный, в организации которых участвуют не столько менеджеры, сколько фермеры и местные власти, заинтересованные в устойчивом развитии своих территорий.

Этнографический, сельский, аграрный: дефиниции понятий. Первая проблема, поднимаемая этнографами и антропологами при анализе современных видов туризма в Азии, — это определение наиболее эффективных методов. Подчеркнем, что в последние годы все большую популярность набирают неопозитивистские подходы к качественным исследованиям в туризме, в рамках которых этнографическая полевая работа становится приоритетной (Hayes, Tucker 2018: 139).

Вторая проблема — это перманентность самого научного языка, описывающего различные виды туристской деятельности. Иными словами, значение многих терминов в этой сфере не устоялось и постоянно подвергается корректировке, что вызывает вопросы и недопонимание даже в профессиональных кругах. Поэтому обратимся к этимологии, так как в трактовке современных туристских терминов присутствуют изрядная путаница и смещение понятий.

Наиболее широкий разброс понятий существует в отношении этнографического туризма, который определяют по-разному: и как вид туризма, “связанный с посещением исторической родины или мест рождения родственников” (Малова 2012: 14), и как одно из направлений “культурно-познавательного туризма, которое подразумевает погружение туриста в среду коренного населения, знакомство с местной национальной культурой” (Сундуев, Хышиктуева 2009: 53).

Отбрасывая узкие, вплоть до редуцирования, определения и отказавшись от схоластических трактовок, предложим оптимальную: этнографический туризм — это изучение менталитета, особенностей повседневной жизни народов, материальной и духовной культуры на месте их проживания. Следовательно, этнографический туризм предполагает знакомство с обычаями и ремеслами, бытом и традициями, историей и творчеством коренного населения. И в этом плане он соприкасается с туризмом аграрным, когда путешественникам предлагается не только осуществлять внешнее наблюдение, но и включиться в процесс изнутри: принять личное участие в сельскохозяйственных работах (например, потрудиться на ферме или в поле), своими руками изготовить предметы быта, освоить ремесла, отправиться на рыбалку и охоту, осуществить ритуалы, обряды и т.п.

Также следует провести разграничительную линию между аграрным и сельским туризмом: если первый предполагает реальное погружение в деревенскую жизнь, то второй представляет собой более широкое понятие, под которым следует понимать любую деятельность, связанную с развитием сельских территорий. Что же касается туризма аграрного, то он “предполагает непосредственное отношение путешественника к сельскому хозяйству, землепользованию, а не только к отдыху в сельской местности” (Трухачев 2015: 14). Так или иначе оба вида туризма, как сельский, так и аграрный, позволяют путешественнику не только отдохнуть на лоне природы, но и проникнуть в традиции и обычаи местного населения. При этом принимать участие в сельском туризме и в его более узком аграрном сегменте могут как иностранцы, так и граждане данной страны. В первом случае это будет туризм въездной, во втором — внутренний.

Иногда встречается термин “этнический туризм”. Он также предполагает общение с деревенскими жителями. Это своего рода “вхождение в народ” с целью

поиска утраченных корней, в процессе которого происходит знакомство с диалектами и фольклором. По сути, он представляет собой облегченную версию туризма этнографического и не предполагает участия в сельхозработах.

Таким образом, предварительные выводы можно сделать следующие: аграрный туризм, безусловно, является составной частью туризма сельского. Однако аграрный туризм можно считать и частью этнографического. Только какова роль этой части? Нам представляется, что в данном контексте, когда предметом исследования этнографов является сельское население, аграрный туризм может быть охарактеризован как один из вариантов туризма этнографического. Это первая трактовка. Вторая предполагает рассматривать его как самостоятельный и самостоятельный вид туристской деятельности. Так или иначе аграрный туризм является важным этнографическим инструментом, так как нет более надежного и эффективного способа изучения народа, чем совместное проживание с его представителями и участие в совместной с ними деятельности.

Завершая этимологический разбор понятий, заметим, что, применяя весь арсенал методов современной науки, этнографические исследования можно проводить и в малых городах, но серьезность подобных изысканий, когда любой город воспринимается как “большая деревня”, вызывает вопросы. Села, деревни, кочевья — вот те места, где народы мира и, в частности, азиатские народы более или менее сохранили свой традиционный уклад.

Задачи туризма в Азии. Организация путешествий в интересах бедных слоев населения все чаще становится предметом исследований авторов из разных стран и континентов (*Pawson et al.* 2017: 378). И не случайно, что в большинстве случаев основная задача, которую ставит государство, развивая аграрный туризм, — это ликвидация бедности. К 2020 г. за счет туризма 12 млн китайских крестьян должны были пополнить ряды среднего класса в своей стране. Предполагалось, что 3 млн турфирм организуют ежегодный прием 2 млрд туристов. Однако начавшаяся эпидемия COVID-19 скорректировала эти планы. Серьезным подспорьем в борьбе с бедностью среди кочевников-бедуинов видит туризм и правительство Египта. В туристском секторе этого государства, большая часть которого расположена в Северной Африке, а меньшая — на Синайском полуострове Азии, задействовано почти 2 млн человек (*Mustafa* 2010: 41).

Заметим, что туризм для азиатских правительств — это инструмент для ликвидации нищеты, однако сама эта нищета создает особый колорит для европейцев. Примером тому служит Индия: бедность, в которой живут индийские крестьяне, на протяжении десятилетий являлась особой “достопримечательностью” и средством привлечения туристов, желавших пощекотать себе нервы и получить незабываемые впечатления о “второй Индии”. Применение метода психографии позволяет сделать вывод, что эти туристы несколько отличаются от типичных путешественников из Западной Европы. Их не пугают медленная скорость передвижения на автомобильных дорогах, жаркий и влажный климат на большей части территории страны с марта по сентябрь. Более того, число европейцев, желавших испытать подобные эмоции, в последние годы неуклонно росло. Появилась и категория “пилигримов”, которые отправлялись в Индию, чтобы выбросить паспорт и перенять образ жизни *садху* — бродяг, отрекшихся от благ цивилизации.

Вторая глобальная задача аграрного туризма — сохранение старых ремесел и промыслов, занятиями которыми давно не имеют самостоятельного хозяйственного значения. Таковым можно признать рыбалку с луком и арбалетом: в Китае этим способом ловят рыбу исключительно для туристов, привлекая их зрелищностью данного занятия. Благодаря туристам сохранилась рыбалка с бакланами в Японии (в настоящее время такой способ ловли рыбы применяют в 13 точках по всей Японии). Но самое известное место — река Нагара в префектуре Гифу.

Многие знаменитости приезжают сюда, чтобы полюбоваться на ловких птиц. Чарли Чаплин считал такую ловлю самым изысканным японским искусством и в каждой поездке в Страну восходящего солнца старался попасть на это представление.

Третья глобальная задача аграрного туризма — диверсификация экономики. Некоторые страны Персидского залива рассматривают его в качестве одного из инструментов для снижения в долгосрочной перспективе зависимости от нефтяных доходов. Это эмират Дубай в ОАЭ, Оман, Катар, Бахрейн.

В странах зарубежного Востока у аграрного туризма есть и другие специфические задачи. В Иране — признанном центре шиизма — правительство поставило цель пропагандировать ценности ислама, демонстрируя европейцам величие Аллаха, создавшего этот “непостижимый мир”, и следуя установке: путешествие — это еще один способ приобрести мудрость. Настоящим принципом правительства Ирана руководствовалось при принятии Первой программы развития туризма на 1989—1993 гг.

Направления этнографического и аграрного туризма. Результаты исследований, полученные в ходе полевых наблюдений и контент-анализа туристских сайтов, позволяют выделить основные направления этнографического и аграрного туризма в Азии: 1) проживание в сельской местности и участие в сельхозработах; 2) знакомство с национальной кухней; 3) освоение древних ремесел; 4) охота и рыбалка; 5) событийные мероприятия.

1. В период проживания в сельской местности туристы могут быть расселены в стационарных деревнях или в перемещаемых жилищах кочевников. В Индии туристы живут в домиках близ чайных плантаций Дарджилинга и Сиккима, причем программа пребывания рассчитана на индивидуальных путешественников. Настоящим раем для европейцев, изможденных ритмом мегаполисов, представляется проживание в деревнях Лаоса. Дом лаосского крестьянина — отличная альтернатива городской квартире: лаосцы доброжелательны и всегда рады познакомиться иностранцев со своей кухней, обычаями и культурой. Государством это всячески поощряется.

В Иране туристов расселяют в знаменитых “исторических деревнях”, таких как, например, Мейманд. О значимости селения говорит тот факт, что оно включено в список объектов Всемирного наследия ЮНЕСКО в Азии. Жители Мейманда — кочевые племена — потомки древних арийцев, не имеющие понятия о городском образе жизни. Четыре месяца в году они проживают в своей деревне, а остальное время — на пастбищах или сельхозучастках, на которых выращивают продукты для собственного потребления. Для туристов в Мейманде построена гостиница в стиле типичного для этой местности скального дома, функционируют несколько кафе и ресторан национальной кухни.

Некоторые другие “исторические деревни” Ирана являются кандидатами на занесение в список объектов Всемирного наследия ЮНЕСКО в Азии — Масуле, Ураманат и Абьяни. Для каждой из них аграрный туризм стал важной составляющей хозяйственной жизни и надеждой на сохранение древних ремесел.

Особая ситуация сложилась в Египте, где основными объектами аграрного туризма являются кочевья бедуинов. Сельские территории в этой стране расположены в дельте Нила, достаточно далеко от известных рекреационных зон, таких как курорты Хургада, Шарм-эль-Шейх, Сафага, Эль-Гунна и т.д. А поселения бедуинов, наоборот, находятся на территории курортных городов или непосредственно рядом с ними. Поэтому министерство туризма приняло решение задействовать в секторе аграрного туризма эти бедуинские поселения (Ibrahim 2015: 7), что должно было способствовать социальной интеграции бедуинов в египетское общество. Воплощается оно в жизнь через организацию школьного образования,

медицинского обслуживания, обеспечение бедуинов водой и привлечение их к работе в индустрии туризма (*Pacer* 2006: 23).

Эксклюзивом для иностранцев является знакомство не с титульными нациями (эту возможность для ученых-этнографов и просто любителей этнографии предоставляет город), а с национальными меньшинствами. Только в одной Индонезии проживает 330 этнических и племенных групп, каждая из которых представляет интерес для приверженцев этнографического туризма (*Худаяров, Пирматов* 2014: 263). Один из подобных туров включает в себя посещение пяти деревень в Лаосе, в которых проживает древняя земледельческая народность *акха*. Оптимальный вариант добраться туда — мотоцикл. У туристов складывается ощущение, будто они находятся на краю света. От деревни к деревне ведут тропы, и после дождей горные дороги превращаются в сплошное месиво. В деревнях туристов угощают рисовым веселящим напитком, свой рецепт изготовления которого есть в каждой винокурне.

Как известно, в северно-восточных районах Таиланда массовый туризм развит слабо. Однако именно здесь европейцам предоставляется возможность познакомиться с культурой местной этнической группы *лао*, с ее праздниками, фестивалями, сельскохозяйственными промыслами.

И все же в вопросе знакомства с нацменьшинствами первенство принадлежит Ирану. Туристы из Европы получили возможность проживания в палаточных лагерях кочевников — меньшинств, населяющих эту страну. Здесь туристам предлагается ознакомиться с бытом и древними промыслами *кашкайцев*, *луров*, *бахтиар*, *белуджей* и *шахсаванов*. Интерес к этим племенам вызван тем, что их уклад значительно отличается от образа жизни обычных крестьян, в том числе персов — титульной нации в Иране.

2. Знакомство с национальной кухней — “изюминка” многих азиатских туров¹. Давно замечено, что приготовление настоящих национальных блюд невозможно вне мест проживания народов — авторов кулинарных шедевров. Между суши, приготовленными в России, и суши, приготовленными в Японии, есть большая разница. Национальные блюда — это особые предметы для исследования, своего рода этномаркеры, обладающие яркой аутентичностью, познать которые можно только через концепцию сенсуализма. В Корее², например, “национальная кухня” представляет собой искусственный конструкт, работающий и влияющий на общественное сознание крестьян. Это своего рода инструмент для идентификации национальной общности и удобное средство для понимания пищевых практик. Здесь сформировался комплекс представлений о том, что есть “наша еда”. Это позволяет корейцам воспринимать себя как нацию, т.е. национальная самоидентификация проявляется посредством принятия определенной пищи.

Сам процесс угощения национальным блюдом предоставляет возможность не столько приобщить иностранцев к азиатской пищевой культуре, сколько сделать шаг навстречу сближению двух цивилизаций на основе одной из универсальных базовых потребностей человека. В каждом регионе иностранцев ждут кушанья, которыми хозяева готовы угостить своих гостей. Назовем только некоторые из них: бедуинская Аравия — фаршированный верблюд; ОАЭ — приготовленные со специями или орехами *гузи*, шаверма, *кустилета*, традиционный аравийский кофе; Сингапур — рыбный суп Би Хун, хайнаньский рис с курицей, чай с гвоздичным молоком; Вьетнам — суп из акулих плавников; Лаос — салат из папайи; Япония — блюдо из тунца и т.д.

Кроме ежедневных дегустаций, в некоторых странах Азии организуются особые мероприятия, связанные с национальной кухней. В Сингапуре это “Фестиваль еды”, проводящийся ежегодно в июле. В Малайзии даже принята специальная программа популяризации национальной кухни — *Fabulous Food Malaysia*, согласно

которой министерство туризма рекомендует турфирмам делать акцент на национальной кухне в своих рекламных описаниях.

Высшая ступень знакомства с национальной кухней — участие в приготовлении того или иного блюда. Именно так поступают в Египте: крестьяне предлагают иностранцам поучаствовать в процессе выпекания традиционных бедуинских лепешек из пресного теста — *фарашиа* (Золотова 2017: 48).

Говоря о национальной кухне, обратим внимание на экологический аспект. Далеко не все азиатские кушанья безопасны для европейцев. Во Вьетнаме, например, контроль над рынком морепродуктов практически отсутствует. В местных акваториях в неограниченных объемах распыляют пестициды, чтобы убить растительность, мешающую производству. К тому же выращиваемых креветок в огромных дозах кормят антибиотиками, так как одна заболевшая креветка сразу же вызывает эпидемию.

Нельзя не сказать и о пагубном влиянии пандемии COVID-19. В западных СМИ популярна теория, согласно которой она стала результатом поедания китайскими крестьянами животных, которые не входят в пищевой рацион европейцев. Экзотическими продуктами наполнены многие азиатские рынки, но первенствует в этом отношении фермерский рынок в Лаосе. Некоторые местные товары, разложенные на прилавках, могут привести в ужас туристов со слабой нервной системой: тина в сушеном и тушеном видах, связки копченых крыс, вяленые собаки, водяные жуки, осиные гнезда с личинками, разрубленные на части змеи и другие деликатесы. Еще недавно подобный продуктовый набор вызывал у европейцев желание продегустировать местные “лакомства”, приобшившись тем самым к культуре “шокирующей Азии”. Сейчас же пришло понимание того, что всеядность и дегустация экзотических блюд — это большой риск. К такому выводу пришли миллионы европейцев — потребителей услуг этнографического и аграрного туризма. И разубедить их в обратном будет непросто.

3. Важным инструментом изучения быта народов Азии является участие в охоте и рыбалке. Здесь мы видим два уровня погружения в эти занятия: полевое наблюдение и фотофиксация со стороны (этнографический туризм) и непосредственное участие в самих промыслах (аграрный туризм). К первому уровню следует отнести наблюдение за соколиной охотой, или “шоу хищных птиц”, в Саудовской Аравии и ОАЭ. Примером второго уровня может служить вхождение в состав рыболовецкой бригады, состоящей из крестьян индийского штата Керала. Они ловят рыбу при помощи гигантского “паука”, созданного по технологии XV в., причем некоторым конструкциям уже около 70 лет. Участие в подобной рыбалке позволяет европейцам не только почувствовать на себе тяжесть и опасность подобного занятия³, но и понять, как низко оплачивается этот труд: за день каждый крестьянин зарабатывает в среднем всего шесть-семь долларов.

Разноуровневая рыбалка предлагается и в Китае — рыболовной столице мира. Для пассивных зрителей организуется наблюдение за рыбалкой с помощью бакланов, когда специально обученная птица ловит рыбу не для себя, а для приручившего ее хозяина. С этой целью иностранцы приезжают в деревню Цизян, расположенную на берегу озера Поянху в провинции Джанси, или на реку Ли (Потрясающая красота 2016). Заметим, что, в отличие от европейцев, в сознании которых четко закрепилось представление о рыбалке как о мужском занятии, в Китае ловят рыбу все: мужчины и женщины, старики и дети. Для более глубокого знакомства с особенностями этого промысла в Китае туристам предоставляется возможность условно бесплатной рыбалки на горных реках, когда иностранец оплачивает только работу проводника из местных крестьян. Также в китайских деревнях популярна своеобразная мини-рыбалка. Во многих домах

построены каменные емкости, в которых разводят или запускают рыбу специально с этой целью. У крестьянина можно взять удочку и приступить к ловле.

В странах Юго-Восточной Азии туристов обучают искусству владения кастинговой сетью, когда рыбак эффектно набрасывает сеть на участок диаметром до шести метров. Заметим, данная снасть является запрещенной в большинстве стран Западной Европы, что только повышает интерес к этому экзотическому занятию.

Некоторые связанные с охотой и рыболовством мероприятия могут проводиться и без участия гидов, роль которых ограничивается доставкой туристов к месту промысла. Так происходит в эмиратах Дубай и Умм Аль Кувейн при ловле крабов, когда гостей привозят на катерах на заранее подготовленные участки. Там туристы переодеваются в купальные костюмы, им выдают спасательные жилеты и орудия — гарпуны, после чего начинается увлекательная охота, заканчивающаяся приготовлением членистоногих.

4. Знакомство с древними ремеслами — еще одна причина для посещения азиатских деревень европейскими туристами, которые ставят перед собой цель познать местную культуру. На острове Бали (Индонезия) действует увлекательная программа посещения деревень местных жителей, занимающихся традиционными ремеслами — ткачеством, резьбой по дереву, чеканкой, гравировкой, изготовлением ювелирных изделий из серебра. Секреты этих ремесел передаются из поколения в поколение. Неслучайно все отели на острове построены в уникальном национальном стиле. Основным строительным материалом — натуральное дерево.

Перед туристами открывается возможность не только приобрести продукцию ремесленников, но и самим принять участие в изготовлении артефактов крестьянской культуры. В штате Гоа туристы могут поучаствовать в производстве *фенни* — индийского самогона, который изготавливают из плодов ореха кешью. Это одно из традиционных занятий местных крестьян. Для желающих есть и такое неприглядное на первый взгляд занятие, как производство *гомоя*, — плоских лепешек из коровьего навоза. Индийцы лепят их голыми руками, европейцам предлагают делать это в перчатках.

В местности Тунсян китайской провинции Чжэцзян туристы осваивают технику рисования цзяннаньской картины на шелке. Во время посещения Гугуна (самого большого дворцового комплекса в мире) и расположенного здесь храма Неба туристы участвуют в тренингах по изготовлению китайской перегородчатой эмали — *клуазонне* и резных картинок из бумаги. В Саудовской Аравии туристы приобретают навыки выжимания кунжутного масла.

5. Среди мероприятий событийного характера следует назвать Сельские олимпийские игры в Индии. Проводятся они ежегодно начиная с 1933 г. в небольшой деревне около города Лудхияна в штате Пенджаб. Входящие в их состав состязания представляют собой демонстрацию силы и умений индийских крестьян. Изюминка фестиваля — гонка на арбах. Есть много других конкурсов и оригинальных мероприятий: например, езда фермеров на сельскохозяйственной технике, передвижение транспортных средств с помощью волос, перетягивание каната, гонка на тракторах.

Компетенции туризма. Что дает этнографический туризм европейцам? Какова его социализирующая роль? Нам она видится прежде всего в том, что в процессе подобных поездок разрушаются стереотипы и существенно корректируется нарративная память, в результате чего мы можем наблюдать формирование нового географического мышления. Чаще всего это касается восприятия мусульманской культуры: туристы с удивлением понимают, что исламский мир не един, в нем множество толков и культов, а быт и повседневная жизнь крестьян в мусульманских странах существенно различаются в зависимости от региона. Достаточно привести

пример с алкоголем, уровень употребления которого значительно меняется в зависимости от региона: от тотального запрета, как в Саудовской Аравии, до умеренного потребления, как в Кафиристане (исторической провинции в Афганистане).

Еще пример: многие европейцы убеждены, что китайцы разнообразно и вкусно питаются. Путешествия в китайскую глубинку разрушают этот стереотип: факты таковы, что позволить себе разнообразные блюда может только 2% китайцев, и для большинства из них мясные блюда — праздничная еда. Другой распространенный стереотип — представление о том, что рабочий труд в Китае плохо оплачивается. Это суждение справедливо только для Китая десятилетней давности. Если считать в долларах, то с 2010 по 2020 г. зарплаты в этой стране выросли в 2,3 раза.

Обратим внимание на вопросы, связанные с межкультурной коммуникацией, осуществляемой на невербальном и вербальном уровнях. Например, во Вьетнаме нельзя называть людей по имени, так как имя у вьетнамцев выполняет особую охранительную функцию. Оно защищает человека от злых духов, болезней и неудач. Но, если произнести имя вслух, оно перестает выполнять свою функцию. Это с трудом укладывается в сознании европейца, для которого “имя”, “обращение”, “диалог” — слова из одного семантического поля. Подобные “открытия” ждут европейцев и в других странах. Например, на азиатских рынках они приобретают способность торговаться — пытаются освоить ранее незнакомое им умение сбивать цены на тот или иной товар.

Европейцы приобретают навыки кочевой жизни. Посещающим Иран предоставляется уникальная возможность поучаствовать в кочевьях племени *кашкайцев*, которые дважды в год перемещаются на новое место, преодолевая в среднем путь в 250 км. В ходе путешествия, длящегося три-четыре недели, иностранцы знакомятся с бытом *кашкайцев*, их менталитетом и традициями.

Во время путешествий европейцы, движимые гносеологическим оптимизмом, удовлетворяют потребность в изучении национальной идентификации народов Востока. Они начинают понимать язык, воспринимать привычки, учатся разгадывать культурный код народов Востока. Например, культурный код *кашкайцев* зашифрован в их одежде: число цветных помпонов за спиной у представителя этого племени указывает на количество его детей.

В ходе путешествий собирается ценный материал для науки. До сих пор не закрыт вопрос о происхождении *белуджей*. Некоторые талыши, например, считают их одним из племен своего народа. Поэтому путешествие к *белуджам* для некоторых исследователей является попыткой раскрыть проблему их происхождения.

Межкультурные коммуникации и проблемы аграрного туризма. Оценивая общую ситуацию с аграрным туризмом в странах Азии, можно назвать страны каждого из регионов, которые лидируют в этом отношении: Юго-Восточная Азия — Таиланд и Сингапур, Арабский Восток — Египет, Средний Восток — Иран, Восточная Азия — Китай. О последнем скажем особо: отсюда началось распространение COVID-19, и с этой же страны началось восстановление отрасли: 1 мая 2020 г. китайцы первыми заявили о снятии запретов на туризм, для начала на внутренний.

Если рассматривать все азиатские страны по отдельности, в каждой из них можно выделить районы с развитым аграрным туризмом: в ОАЭ — это Рас аль-Хайме (Кораблев 2016: 155), в Индии — штаты Орисса, Чхаттисгарх, Джаркханд (Каледин 2009: 83; Sharma, Singh 2004: 25). Индия по праву может гордиться и продолжительностью пребывания иностранного туриста — это 14-27 дней и более, что является одним из самых высоких показателей в мире (Христов 2016: 29). Это результат планомерной работы министерства туризма Индии, которое при принятии решений консультируется не только с правительствами штатов и союзных территорий, но и с представителями сельских поселений (Ranga 2003: 5; Kumar 1998: 21).

Отдельного упоминания заслуживает Ирак, обладающий значительным потенциалом для развития туризма. В стране имеется 15 тыс. объектов историко-культурного наследия человечества. Туризм здесь рассматривается как важнейший инструмент для преодоления последствий иностранной интервенции и внутренних конфликтов. По мнению Аль-Халлиди Акил Кассима, первостепенное внимание следует обратить на создание этнографических центров под открытым небом (Аль-Халлиди 2015: 26).

Все это говорит о том, что аграрный туризм в Азии достиг серьезных успехов: с его помощью удалось сохранить древние ремесла и промыслы, поддержать материально как сельское хозяйство в целом, так и отдельные фермерские хозяйства. В результате азиатская деревня предстала перед европейцами как уникальный островок культурного наследия человечества. Однако даже в передовых в плане развития аграрного туризма странах существуют проблемы, связанные с установлением межкультурных коммуникаций, решение которых позволило бы вывести его на новый уровень.

Первая проблема — это *ментальность европейцев*. Она такова, что некоторые по-прежнему рассматривают Восток как нечто антикварное, и концепция европоцентризма сохраняет свои позиции. Об этом говорит известный исследователь туризма в Азии Т. Чанг (Chang 2009: 1–18). Отсюда патерналистское отношение к азиатским народам, особенно к крестьянам, которое априори отрицает равенство. И это в лучшем случае. “Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда” — говоря эти слова, Киплинг несколько лукавил. Изучение сельского быта народов Индии позволило ему не столько понять стремления и чаяния индийских народов, сколько заявить об исключительной способности англичан управлять Индией.

Еще в 1930-е годы немецкие антропологи совершили несколько экспедиций на Средний Восток, в ходе которых предстояло выяснить, принадлежат ли к “арийской” расе некоторые местные народы. В 1935 г. Берлин организовал научную экспедицию в Гиндукуш, средства на которую дало Германское исследовательское общество (Fletcher 1965: 236). Среди членов экспедиции были германские ученые — географы и этнографы: Роймер, Херрлих, Розенштиль, Шейбе. Маршрут экспедиции проходил по Герату, Мазари-Шерифу, Кабулу, Меймене, Андхою и Кандагару. В ходе экспедиции изучались орудия труда и быт местного населения; специальными циркулями производились замеры черепов, конечностей, мускулатуры афганцев. Вернувшись в Берлин, немецкие ученые подготовили доклад о результатах поездки, особое внимание в котором было уделено антропологическим исследованиям. Германские специалисты даже составили целую классификацию расовых типов народов Афганистана (Deutsche in Hindukusch 1937: 214).

Справедливости ради скажем о том, что народы Азии уже давно не смотрят на европейцев снизу вверх. Характерный пример — китайцы. Неслучайно у местных бизнесменов в ходу поговорка “обмани круглоглазого”. Поэтому вести переговоры с китайцами — задача непростая, требующая знания менталитета этого народа.

Кросс-культурный метод позволяет сделать вывод о формировании у жителей азиатских деревень, включенных в сферу этнографического туризма, хорошо развитой индивидуализации восприятия европейцев, которые уже не выступают в сознании крестьян чужеродной безликой массой. Иными словами, азиаты успешно подвергают иностранных туристов определенной классификации. Об этом говорят полевые исследования, проведенные в Непале (Hepburn 2002: 611). Туризм здесь выступает одним из инструментов эмпатии, позволяющей сопереживать эмоциональному состоянию представителей иной культуры. К тому же и сами европейцы заговорили об отказе от европоцентризма. Смена парадигм

отразилась и на самих исследованиях: произошел существенный сдвиг на эпистемологическом, теоретическом и эмпирическом уровнях (Cohen, Cohen 2015: 157).

По своей природе туризм служит инструментом установления взаимопонимания между народами, он минимизирует коллизии, но свести их к нулю не в состоянии. Недопонимание возникает чаще всего на бытовой почве или в сфере неформальной экономики. Так, в Египте разногласия часто рождаются по вопросу о стоимости такой услуги, как катание на верблюде⁴. Особо следует сказать о фотофиксации, являющейся неременным атрибутом любого путешествия. В последние годы она стала еще более актуальной по причине широкого распространения всевозможных гаджетов. В ОАЭ фотографирование женщин равносильно оскорблению, что сложно понять некоторым европейцам. Подобные коллизии возникают между крестьянами и туристами в Иране, когда последние производят фотосъемку без соответствующего разрешения. Как результат, иранцы стали более осторожны в общении с иностранцами (Ghaderi, Beal 2020: 1). Подчеркнем, что если в городах в отношении дресс-кода в некоторых мусульманских странах наметилась либерализация, то в сельской местности по-прежнему в приоритете консерватизм. Строгие требования к одежде здесь никто не отменял.

Также стоит упомянуть проблему “постановочности кадров”. Не секрет, что некоторые племена урбанизировались, различные обряды они совершают ради туристов, а их обычная повседневная жизнь далека от традиционного уклада, что придает некую искусственность происходящему. В результате погруженность туристов в этнографию становится мнимой, так как цель этнографического туризма — овладение знаниями о подлинной жизни народа — не достигается.

Анализируя основные риски, связанные с установлением межкультурных коммуникаций туристов из Европы и местным населением, вновь вернемся к событиям весны 2020 г. Пандемия COVID-19 не только породила страх перед путешествиями, но и инициировала волну враждебности к приезжим. Если ранее причинами конфликтов были межэтнические, религиозные, языковые различия и предпринимательские интересы, то весной 2020 г. к ним добавились причины медицинского характера. Путешественники столкнулись с таким отношением: турист — значит носитель коронавируса. В Китае иностранцев перестали пускать в кафе, в Марокко начали выгонять их из общественного транспорта, во Вьетнаме развернули ксенофобскую кампанию в СМИ, объявив их “белой короной”, в Таиланде приступили к “выдавливанию” из страны так наз. зимников — туристов, которые ради возобновления визы периодически выезжали в соседние страны. Настоящим адом для приехавших из Европы стала Индия. “Любые иностранцы, особенно европейской внешности, за считанные дни превратились в изгоев. Во время карантина европейцев выселяли даже из самых дорогих и респектабельных отелей. И не только обычных туристов, но даже семьи с детьми оказались на улице” (Индия стала 2020). И все это — реалии наших дней.

* * *

Подводя итоги исследования, заметим, что туризм в странах Азии, в том числе такие его виды, как этнографический и аграрный, достиг определенных успехов. С его помощью удалось решить ряд важных вопросов, связанных с поддержанием устойчивого развития сельских районов. Кроме того, туризм, являющийся достижением эпохи глобализации, пусть и не бесспорным, стал для путешественника одним из способов переосмысления собственной жизни, уникальным опытом постижения инобытия и самого себя.

Безусловно, пандемия COVID-19 отбросила назад туризм как отрасль. Однако познавательный интерес, который присущ самой человеческой природе, не

может исчезнуть. В сложившейся ситуации вполне естественно, что правительства азиатских государств сначала предпримут меры по оживлению внутреннего потока туристов и только потом поставят на повестку дня возвращение туристов иностранных. Такое решение вполне закономерно, так как познание гомогенных культур для европейцев давно перестало быть насущной необходимостью, а “шокирующая Азия” будет манить к себе еще долго. О том, какие формы приобретет этот интерес, мы узнаем уже в ближайшем будущем.

Примечания

¹ Иногда эксперты данное направление сельского туризма выделяют в самостоятельный вид — “гастрономический туризм”.

² Речь идет о Южной Корее. Северная Корея (КНДР) в силу своей закрытости осталась за рамками данного исследования.

³ Рыбалка осуществляется за счет опускания и подъема “паука”: то, что плавает поверх снасти, становится добычей крестьян. Поднимается “паук” за счет противовеса — камней по 80 кг весом каждый. Иногда эти камни срываются, что приводит к гибели людей.

⁴ Некоторые египтяне разбивают цену за катание на верблюдах — за подъем на животное и спуск с него, требуя за вторую услугу повышенную плату.

Источники и материалы

Индия стала 2020 — Индия стала адом для всех белых иностранцев // Новые известия. 28.03.2020. <https://newizv.ru/news/world/28-03-2020/indiya-stala-adom-dlya-vseh-belyh-inostrantsev>

Потемкин 2020 — Потемкин А. Таиланд вышвыривает российских туристов из-за коронавируса // Экспресс-газета. 24.03.2020. <https://www.eg.ru/society/861946-tailand-vyshvyryvaet-rossijskih-turistov-iz-za-koronavirusa/>

Потрясающая красота 2016 — Потрясающая красота Китая: от ловли бакланов на реке Ли до террас Юаньян // fresh.aboluowang.com. 09.09.2016. <https://www.aboluowang.com/2016/0909/800690.html> (на кит. яз.)

Deutsche in Hindukusch 1937 — Deutsche in Hindukusch. Bericht der Deutschen Hindukusch — Expedition 1935. Berlin: Coldmann, 1937.

Fletcher 1965 — Fletcher A. Afghanistan: Highway of Conquest. N.Y.: Ithaca, 1965.

Научная литература

Аль-Халлиди А.К. Особенности развития туризма в республике Ирак // Беларусь 2030: государство, бизнес, наука, образование: материалы 2-й Международной научной конференции, 29 мая 2015 г., г. Минск. Минск: Право и экономика, 2015. С. 25–27.

Зайцева А.В. Перспективы торгово-экономического сотрудничества России и Таиланда // Международный студенческий научный вестник. 2017. № 3. С. 1.

Золотова Е.В. Опыт развития агротуризма в Арабской Республике Египет // Актуальные проблемы развития сельского (аграрного) туризма в условиях современных геополитических и социально-экономических вызовов / Отв. ред. А.Г. Максименко. Краснодар: Кубанский государственный университет, 2017. С. 48–52.

Каледин В.Н. Региональные различия въездного туризма в Индии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 7. 2009. Вып. 2. С. 83–91.

Кораблев В.А. Опыт Объединенных Арабских Эмиратов в развитии индустрии туризма // Вестник университета ТУРАН. 2016. № 1 (69). С. 155–158.

Малова Н.А. Этнический туризм: проблемы, тенденции, перспективы // Туризм и культурное наследие. 2012. № 2. С. 14–16.

Сундеев Ч.Б., Хышиктеева Л.В. Этнотуризм как одно из направлений культурно-познавательного туризма // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 4. С. 53–56.

Трухачев А.В. Дефиниция “аграрный туризм” в современной науке // Вестник НАТ. 2015. № 1 (33). С. 11–15.

- Христов В.В.* Особенности географии въездного туризма в Индию // Вестник МПГУ. Серия "Естественные науки". 2016. № 4 (24). С. 28–37.
- Худаяров А.А., Пирматов Х.Р.* Воздействие туризма на национальную экономику Индонезии // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2014. № 39. С. 262–265.
- Chang T.C.* Asianizing the Field: Questioning Critical Tourism Studies in Asia // *Tourism Geographies*. 11.10.2019. P. 1–18. <https://doi.org/10.1080/14616688.2019.1674370>
- Cohen E., Cohen S.* Beyond Eurocentrism in Tourism: A Paradigm Shift to Mobilities // *Tourism Recreation Research*. 2015. Vol. 40 (2). P. 157–168.
- Ghaderi Z., Beal L.* Local Impression of Tourist Photographing: A Perspective from Iran // *Tourism Management*. 2020. Vol. 76. February. P. 1–10. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2019.103962>
- Hayes S., Tucker H.* Qualitative Research Skill Training: Learning Ethnography in the Field // *Asian Qualitative Research in Tourism: Ontologies, Epistemologies and Methods* / Eds. P. Mura, C. Khoo-Lattimore. Singapore: Springer-Verlag Singapore PTE LTD, 2018. P. 139–151. https://doi.org/10.1007/978-981-10-7491-2_7
- Hepburn S.-J.* Touristic Forms of Life in Nepal // *Annals of Tourism Research*. 2002. Vol. 29 (3). P. 611–630.
- Ibrahim D.* Bedouin Society Strategies Facing Drought in North Sinai Peninsula of Egypt. Cairo: Agricultural Research Center (Egypt), 2015.
- Kumar S.C.* The Tourism Industry in India: Economic Significance and Emerging Issues // *Tourism in India and India's Economic Development* / Eds. K.C. Roy, C.A. Tisdell. L.: Nova Science Publishers, 1998. P. 21–46.
- Mustafa M.H.* Tourism and Globalization in the Arab World // *International Journal of Business and Social Science*. 2010. Vol. 1 (1). P. 37–48.
- Pacer D.* Egyptian Consultants; Development Plan of Sinai Peninsula. Cairo: Ministry of Development and Land Reclamation, 2006.
- Pawson S., D'Arcy P., Richardson S.* The Value of Community-Based Tourism in Banteay Chhmar, Cambodia // *Tourism Geographies*. 2017. Vol. 19 (3). P. 378–397. <https://doi.org/10.1080/14616688.2016.1183143>
- Ranga M.* Tourism Potential in India. Delhi: Bundelkhand University Jhansi, 2003.
- Sharma D., Singh A.K.* Tourism Industry in India. Lucknow: New Royal Book Co, 2004.

Research Article

Orishev, A.B. From Ethnographic to Agricultural Tourism: Asian Village in the Eyes of Europeans [От этнографического туризма к аграрному: азиатская деревня глазами европейцев]. *Этнографическое обозрение*, 2020, no. 6, pp. 180–193. <https://doi.org/10.31857/S086954150013132-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexandr Orishev | <https://orcid.org/0000-0003-1953-9543> | Orishev71@mail.ru | Russian State Agrarian University – Moscow Timiryazev Agricultural Academy (49 Timiryazevskaya St., Moscow, 127550, Russia)

Keywords

Asia, Europeans, ethnographic tourism, rural tourism, agrarian tourism, rural territories, village

Abstract

The article presents the results of a multi-year ethnosociological study of tourism in Asian countries. It focuses on the role of tourism in intercultural communications between travelers from Europe and the population of rural areas in Asia. I provide an etymological analysis of concepts identifying different types of tourism and demonstrate that there is a close link between ethnographic tourism and agrarian and rural tourism. I further show how Europeans participate in solving the problems facing

tourism in Asia, describe the main areas of tourism in Asia, and discuss the socializing part that ethnographic and rural tourism plays for Europeans themselves. My goal is to raise awareness of issues arising in the process of intercultural communication between representatives of European and Asian civilizations. I argue that both ethnographic and agrarian tourism will be instrumental in the recovery of the tourist sector in Asia — first, the domestic tourism will be restored; then the recovery of external tourism will begin.

References

- Al-Khallidi, A.K. 2015. Osobennosti razvitiia turizma v respublike Irak [Features of Tourism Development in the Republic of Iraq]. In *Belarus' 2030: gosudarstvo, biznes, nauka, obrazovanie: materialy 2-i Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Belarus 2030: State, Business, Science, Education: Proceedings of the 2nd International Scientific Conference], 25–27. Minsk: BGU.
- Chang, T.C. 2019. Asianizing the Field: Questioning Critical Tourism Studies in Asia. *Tourism Geographies* 11.10.2019: 1–18. <https://doi.org/10.1080/14616688.2019.1674370>
- Cohen, E., and S. Cohen. 2015. Beyond Eurocentrism in Tourism: A Paradigm Shift to Mobilities. *Tourism recreation Research* 40 (2): 157–168.
- Ghaderi, Z., and L. Beal. 2020. Local Impression of Tourist Photographing: A perspective from Iran. *Tourism Management* 76: 1–10. <https://doi.org/10.1016/j.tourman.2019.103962>
- Hayes, S., and H. Tucker. 2018. Qualitative Research Skill Training: Learning Ethnography in the Field. In *Asian Qualitative Research in Tourism: Ontologies, Epistemologies and Methods*, edited by P. Mura and C. Khoo-Lattimore, 139–151. Singapore: Springer-Verlag Singapore PTE LTD. https://doi.org/10.1007/978-981-10-7491-2_7
- Hepburn, S.-J. 2002. Touristic Forms of Life in Nepal. *Annals of Tourism Research* 29 (3): 611–630.
- Ibrahim, D. 2015. *Bedouin Society Strategies Facing Drought in North Sinai Peninsula of Egypt*. Cairo: Agricultural Research Center (Egypt).
- Kaledin, V.N. 2009. Regional'nye razlichiiia vezdnogo turizma v Indii [Regional Inbound Tourism Differences in India]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta (seriia 7)* 2: 83–91.
- Khrstov, V.V. 2016. Osobennosti geografii vezdnogo turizma v Indiiu [Features of the Geography of Inbound Tourism in India]. *Vestnik MPGU, Seriiia "Estestvennye nauki"* 4 (24): 28–37.
- Khudayarov, A.A., Pirmatov, Kh.R. 2014. Vozdeystvie turizma na natsional'nuiu ekonomiku Indonezii [The Impact of Tourism on Indonesia's National Economy]. *Sborniki konferentsiy NITS Sotsiosfera* 39: 262–265.
- Korablev, V.A. 2016. Opyt Obedinennykh Arabskikh Emirats v razvitiu industrii turizma [The Experience of the United Arab Emirates in the Development of the Tourism Industry]. *Vestnik universiteta TURAN* 1 (69): 155–158.
- Kumar, S.C. 1998. The Tourism Industry in India: Economic Significance and Emerging Issues. In *Tourism in India and India's Economic Development*, edited by K.C. Roy and C.A. Tisdell, 21–46. London: Nova Science Publishers.
- Malova, N.A. 2012. Etnicheskii turizm: problemy, tendentsii, perspektivy [Ethnic Tourism: Problems, Trends, Prospects]. *Turizm i kulturnoe nasledie* 2: 14–16.
- Mustafa, M.H. 2010. Tourism and Globalization in the Arab World. *International Journal of Business and Social Science* 1 (1): 37–48.
- Pacer, D. 2006. *Egyptian Consultants: Development Plan of Sinai Peninsula*. Cairo: Ministry of Development and Land Reclamation.
- Pawson, S., P. D'Arcy, and S. Richardson. 2017. The Value of Community-Based Tourism in Banteay Chhmar, Cambodia. *Tourism Geographies* 19 (3): 378–397. <https://doi.org/10.1080/14616688.2016.1183143>
- Ranga, M. 2003. *Tourism Potential in India*. Delhi: Bundelkhand University Jhansi.
- Sharma, D., and A.K. Singh. 2004. *Tourism Industry in India*. Lucknow: New Royal Book Co.
- Sunduev, Ch.B., and L.V. Khyshiktueva. 2009. Etnoturizm kak odno iz napravlenii kulturno-poznavatel'nogo turizma [Ethnic Tourism as One of the Areas of Cultural Tourism]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta* 4: 53–56.
- Trukhachev, A.V. 2015. Definiitsiia "agrarnyi turizm" v sovremennoi nauke [Definition of "Agrarian Tourism" in Modern Science]. *Vestnik NAT* 1 (33): 11–15.

- Zaytseva, A.V. 2017. Perspektivy torgovo-ekonomicheskogo sotrudnichestva Rossii i Tailanda [Prospects for Trade and Economic Cooperation between Russia and Thailand]. *Mezhdunarodnyy studencheskiy nauchnyy vestnik* 3: 1.
- Zolotova, E.V. 2017. Opyt razvitiia agroturizma v Arabskoy Respublike Egipet [Experience in the Development of Agritourism in the Arab Republic of Egypt]. In *Aktual'nye problemy razvitiya sel'skogo (agrarnogo) turizma v usloviyakh sovremennykh geopoliticheskikh i sotsialno-ekonomicheskikh vyzovov* [Actual Problems of the Development of Rural (Agrarian) Tourism in the Context of Modern Geopolitical and Socio-Economic Challenges], edited by A.G. Maksimenko, 48—52. Krasnodar: Kubanskiy gosudarstvennyy universitet.

РЕЦЕНЗИИ

© Квашнин Ю.Н. Рец. на: *Харючи Г.П. Вавлë Ненянг (Ваули Пиеттомин): историко-этнографические очерки*. СПб.: Историческая иллюстрация, 2018. 176 с.

О народных героях написаны сотни статей и книг. Одни герои являются легендарными, как, например, Робин Гуд или Тиль Уленшпигель, другие — как Степан Разин или Емельян Пугачев — историческими. В отличие от отношения к деяниям вымышленных персонажей, оценка подвигов исторических личностей современниками и потомками далеко не всегда сводится к единому знаменателю. Одним из таких спорных героев является ненец Вавлë из рода Ненянг (в официальных источниках и фольклоре — Ваули Пиеттомин), который в 1830—1840-е годы возмущал спокойствие на Обдорском Севере. Именно о нем попыталась рассказать читателям салехардский краевед Г.П. Харючи в своей новой книге, вышедшей в 2018 г. в Санкт-Петербурге.

Приведем краткие сведения о Вавлë Ненянге. Происходил он из семьи, кочевавшей в низовьях р. Таз. В течение 10 лет с сообщниками грабил богатых соплеменников, отбирая у них оленей и пожитки. В 1839 г. был арестован и сослан на поселение в Сургутский уезд. Через два месяца бежал оттуда в Тазовскую тундру, собрал ватагу из малооленных ненцев и хантов и продолжил воровство и грабежи. Вавлë объявил себя старшиной над всеми инородцами Обдорской волости. Он обещал людям сместить ставленника царской власти хантыйского князя Тайшина, снизить налоги и повысить цены на пушнину. В январе 1841 г. его заманили в Обдорск, схватили и препроводили в Берëзов. После долгого следствия в 1843 г. Вавлë был осужден и сослан в Восточную Сибирь, где его следы и затерялись (Квашнин 2015).

Назвать книгу Г.П. Харючи сборником историко-этнографических очерков нельзя. Далеко не весь текст можно в полной мере отнести к этому виду повествования. После стандартного введения идет первая глава — “Исторический контекст”. Там кратко очерчены исторические процессы в Западной Сибири первой половины XIX в., на фоне которых действовал Вавлë. Во второй главе в описание личности героя вставлены пространные рассказы и воспоминания не только о нем, но и о других представителях рода Ненянг. Эти тексты вполне можно было бы вынести в раздел “Приложения”, а некоторые не публиковать вовсе как не имеющие прямого отношения к личности Вавлë. Третья глава посвящена собственно “движению Ваули Пиеттомина”. В четвертой главе собраны сведения о произведениях художественной литературы и искусства, в которых нашел отражение образ Вавлë Ненянга. Пятая глава почти полностью состоит из текстов протоколов разных лет об “увековечении памяти народного героя”. Их тоже можно было спокойно вынести в приложения. Далее следует заключение, в котором нет четкого обобщения материалов. Приложения весьма разнообразны. Здесь есть фотокопии официальных документов, обложки книг о Ваули, фрагменты

Юрий Николаевич Квашнин | <https://orcid.org/0000-0001-5213-1780> | ukwa@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт проблем освоения Севера ТюмНЦ СО РАН (ул. Малыгина 86, Тюмень, 625026, Россия)

фольклорных текстов и произведений художественной литературы о нем. В последнем приложении, на мой взгляд, совершенно не к месту напечатаны выдержки из “Устава об управлении инородцев” 1822 г.

Текст книги в целом напоминает лоскутное одеяло, сшитое из кусочков разноцветных тканей, в данном случае из документов, отрывков из научных, научно-популярных и художественных материалов. Противоречивое впечатление от данного произведения начинает формироваться уже с введения. В весьма пристрасном обзоре литературы представлены только те работы, в которых Вавлë Ненянг показан с положительной стороны или охарактеризован нейтрально. О негативной оценке действий этого человека и его соратников историками и публицистами второй половины XIX — начала XX в. автор упоминает вскользь (с. 4). Это тем более удивительно потому, что Г.П. Харючи хорошо знаком с моей статьей, где предпринята попытка обобщения всех точек зрения о Вавлë Ненянге (Квашнин 2015). Совершенно необоснованным, на мой взгляд, является следующее заявление автора: “Как бы ни оценивали личность Вавлë — Ваули в официальных документах и в литературе, в народной памяти это положительный герой. В нашей книге его личность и деяния рассматриваются именно с этих позиций” (с. 15). Такой подход никак нельзя назвать научным.

Проанализировать упомянутые во введении источники и литературу у Г.П. Харючи не получилось. Она ограничилась лишь их кратким описанием: этот автор сказал то, а тот написал это. Удивили две огромные, на целые страницы, цитаты — на с. 5 из моей статьи (Квашнин 2015: 136) и на с. 7–8 из статьи С.В. Лёзовой (Лёзова 2000: 201). Предполагаю, что с некоторыми литературными произведениями автор не была знакома до прочтения моей статьи — к примеру, с книгой польской ссыльной Евы Фелинской, которая первой написала о Ваули и событиях в Берёзовском уезде 1840-х годов в своих воспоминаниях (*Felińska 1852*). Перевода книги Фелинской на русский язык нет. Часть текста о Ваули была переведена специально для меня знакомыми из Польши. Работу сахалинского исследователя О.Р. Аюпова Г.П. Харючи, по всей видимости, тоже не читала (с. 9), иначе она взяла бы точную цитату из нее (Аюпов 2001: 23), а не из моей статьи, где сведения о месте ссылки Ваули мной обобщены и дополнены (Квашнин 2015: 143).

Комментировать главу 1 “Исторический контекст”, на мой взгляд, нет необходимости, поскольку она представляет собой набор сведений и цитат из работ разных исследователей. Никаких обобщений Г.П. Харючи не делает, собственных мыслей по поводу исторических событий в Западной Сибири не высказывает.

Краткая биография Вавлë Ненянга, приведенная в главе 2 (с. 25–27), на 90% состоит из прямых или перефразированных цитат из моей статьи. Интересно, что биографические сведения в моей работе изложены с оговорками, поскольку четко задокументированных данных о рождении и ранних годах жизни Вавлë не имеется (Квашнин 2015: 137–138). В книге Г.П. Харючи они представлены как абсолютно достоверные, что недопустимо в научном исследовании.

В разделе о топонимах (с. 30) Г.П. Харючи совершенно безапелляционно утверждает, что все географические объекты с названием Ненянг (озера, протоки, сопки и проч.) так или иначе связаны с родом Ненянг. Здесь автор ссылается на географические словари-справочники А.П. Алексы 1971 г. и В.А. Лёзина 1995 г., являющиеся библиографической редкостью и впервые упомянутые в моей статье (Квашнин 2015: 138). Можно отчасти согласиться с утверждением о тождественности топонимов на территории Тазовского и Надымского районов ЯНАО, где представители рода Ненянг издавна кочевали. А какое отношение к Ненянгам имеют топонимы в Приуральском и Шурышкарском районах ЯНАО? В Архангельской области тоже есть топонимы с приставкой Ненянг. Об этом автор почему-то умалчивает. Объяснить же происхождение этих названий очень просто. Ненянг в переводе

с ненецкого означает *комар*. Это говорит о том, что озера, протоки и сопки были названы ненцами *комариными*, и произошло это задолго до образования рода Ненянг.

Представляя фольклорные произведения, воспоминания и рассказы о Вавлэ Ненянге и его соратниках, автор пишет, что они “широко распространены почти на всей территории расселения ненцев”. Однако, как видно из опубликованных текстов, добрым человеком рассказчики называют Вавлэ далеко не всегда. Например: “Ваули богатые люди сильно боялись. Он у них оленей отбирал” (с. 36); “Ваули с братьями приходил к богатым людям, оленей, кисы и малицы собирал. Потом увозил, бедным раздавал. Богатые люди его боялись” (с. 38); “у Вавлэ Ненянга 70 человек. Долго он на Ямале разбойничал, оленеводов грабил” (с. 43); “решил Вавлэ собрать войско. Отбирать оленей у всех богатых” (с. 44).

Грабитель и убийцей предстает Вавлэ и в эпических произведениях (ненец. *хынаби*). К примеру, в *хынаби* “Вавля-Тэта” (“Вавля-богач”) Ваули долго уговаривает Сэр я терко (Белоземельца) пойти с ним грабить богатых оленеводов:

Вавля-многооленщик так сказал:
“Белоземелец, по своей Белой земле нас веди,
По чумам богатых нас веди.
Если богатых найдем, если богатых убьем,
то ты половину будешь получать”.

Тот не соглашается, и сообщники Ваули его избивают:

После таких слов Вавлины ребята
меня схватили, меня поколотили,
Вавлиных ребят ножи
в живот мой холодные вонзаются... (Пушкарёва 2000: 149).

Это произведение Г.П. Харючи опубликовала в приложениях, но только в обрезанном виде — начиная с того момента, когда после долгих попыток Белоземелец соглашается пойти с Ваули (с. 130—132). Комментируя данный *хынаби*, автор пишет, что “в его основе лежит реальное историческое событие” (с. 35).

Еще одно реальное событие нашло отражение в “Песне сестры Вавлэ Ненянга”, которая также опубликована в приложениях (с. 133—134). В ней рассказывается драматическая история женщины, спешащей на оленьей упряжке к своему мужу на выручку. К сожалению, она не успевает. Вавлэ уже убил своего зятя (“у Ёнэй Махаку на кишках жир замерз”). Но этим дело не кончается. Вавлэ убивает и своего маленького племянника, которого он воспринимает как потенциального мстителя за отца (“моего белокапюшонного ударил о снег”). Он хочет расправиться и с сестрой, но та перестает ему противоречить и выказывает покорность (Квашнин 2015: 143). Таковым на поверку оказывается героизм Вавлэ Ненянга.

Глава 3 “Движение Ваули Пиеттомина”, как и глава 1, наполнена отрывками и цитатами из сборников документов, работ историков и этнографов, а собственное мнение Г.П. Харючи полностью отсутствует. Без каких-либо оценок и комментариев автор публикует отрывки из следственного дела Ваули Пиеттомина (Ваули 1940), где отмечены многочисленные случаи ограбления им и его сообщниками самоедов и остяков (с. 72—73). Автор обходит стороной факты жестокого обращения Ваули с соплеменниками, зафиксированные в том же деле. Например, самоед Пура Сой отказался вступить в ватагу Пиеттомина, за что тот “жестоко его избил, вышиб ему передние зубы, приказал его убить, и этот несчастный обязан своим спасением сообщникам самого Ваули”. Чуть не лишился зубов и дру-

гой самоед, Готта Выньпад, за то, что не стал сообщником Ваули. Чудом остался жив самоедский старшина Лаби, пытавшийся отбить у грабителей своих оленей (Квашнин 2015: 142).

Образцы художественной литературы и искусства, описанные в главе четвертой, ни в коей мере не позволяют составить цельного представления о Вавлѐ Ненянге. Все они были созданы при советской власти, которая любое крупное восстание или мелкое волнение в дореволюционный период российской истории расценивало как борьбу с царизмом и поощряло создание положительных образов бунтовщиков.

В довольно расплывчатом заключении нельзя не обратить внимания на абзац, в котором Г.П. Харючи пытается одновременно оправдать и советскую власть, отбивавшую оленей у богатых оленеводов, и действия Вавлѐ Ненянга. Вот кульминация этого текста: “Власть могла принять нужный закон и имела право на основании этого закона объявлять врагами и арестовывать людей, только потому, что у одних много оленей, а другой является шаманом, призванным помогать в трудных ситуациях и лечить своих сородичей. Посягательство на власть — преступление в любом обществе, этого мог не знать Вавлѐ Ненянг” (с. 120). Здесь можно только добавить, что незнание закона не освобождает от ответственности.

В целом о книге Г.П. Харючи можно сказать следующее: как бы автор ни старалась обойти острые углы, создать образ положительного героя из Вавлѐ Ненянга не получилось. В разных местах книги встречаются описания его уголовных преступлений. Так зачем же Г.П. Харючи написала, а вернее, сконструировала свой “magnum opus”?

Дело в том, что на весну 2019 г. в п. Тазовский было намечено торжественное открытие памятника Вавлѐ Неняngu. Фотомонтаж этого сооружения украшает обложку книги Г.П. Харючи. Соответственно, издание, посвященное Вавлѐ, призвано служить идеологическим обоснованием очередной попытки увековечивания его памяти. Инициатором установки памятника стал супруг Г.П. Харючи — экс-спикер ямальской окружной думы С.Н. Харючи. После череды скандалов, связанных с обвинениями в адрес политика в том, что лицо Вавлѐ, изваянное на памятнике, очень похоже на его собственное, открытие несколько раз переносили. Наконец, 17 сентября 2019 г. оно состоялось (В Тазовском 2019).

Завершить рецензию считаю возможным словами самой Г.П. Харючи: “в силу недостатка достоверной информации, многие страницы истории и исторические факты искажаются и порой преподносятся в конъюнктурных интересах” (с. 3). Таким образом сама Галина Павловна охарактеризовала свою книгу.

Источники и материалы

- Ваули 1940 — Ваули Пиеттомин. Из истории социальных движений хантэ и ненцев в XIX в. // Ред. К.Е. Розанчугов. Омск: Областное гос. изд-во, 1940.
- В Тазовском 2019 — В Тазовском районе открыли памятник Ваули Пиеттомину // ИА “Север-Пресс”. 17.09.2019. <https://sever-press.ru/2019/09/17/v-tazovskom-rajone-otkryli-pamjatnik-mestnomu-robin-gudu/>

Научная литература

- Аюпов О.Р. Последний военный вождь или Ваули Пиеттомин: загадки и версии // Культура Ямала. № 3–4. 2001. С. 22–23.
- Квашнин Ю.Н. Вавлѐ Ненянг (опыт обобщения материалов и составления родословной) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2015. № 3 (30). С. 135–145.
- Лёзова С.В. Сибирские ненцы (самоеды) в середине XIX века: диалог кочевников и чиновников // Древности Ямала. Вып. 1. Екатеринбург: УрО РАН, 2000.

Пушкарёва Е. Т. Ненецкие песни-хынабцы. Сюжетика, семантика и поэтика. М.: Восточная литература РАН, 2000.

Felińska E. Wspomnienia z podróży do Syberii, pobytu w Berezowie i Saratowie. T. 1. Wilno, 1852.

Book Review

Kvashnin, Yu.N. Review of *Vavle Naniang (Vauli Piettomini): istoriko-etnograficheskie ocherki* [Vavle Naniang (Vauli Piettomini): Historical and Ethnographic Essays], by G.P. Khariuchi. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 194–198. <https://doi.org/10.31857/S086954150013133-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Yuri Kvashnin | <https://orcid.org/0000-0001-5213-1780> | ukwa@yandex.ru | Institute of the Problems of Northern Development Tyumen Scientific Center Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (86 Malygina Str., Tyumen, 625026, Russia)

© И.А. Кучерова. Рец. на: *Kristín Loftsdóttir. Crisis and Coloniality at Europe's Margins: Creating Exotic Iceland*. Oxon: Routledge, 2019. 208 p.

Монография исландского антрополога Кристин Лофтсдохтир “Кризис и колониальность на окраине Европы: создавая экзотическую Исландию” вышла к десятилетнему “юбилею” окончания финансового кризиса 2007–2009 гг., который особенно сильно ударил по родной стране исследовательницы: Исландия, занимавшая в 2007 г. первое место в мире по уровню жизни, осенью 2008 г. была вынуждена обратиться за помощью к МВФ. В Исландии кризис затянулся на четыре года (2008–2011), привел к смене правительства, переориентации экономики с банковской отрасли на туристическую — и стал настоящим шоком для всех ее жителей.

Однако книга интересна не тем, что описывает ситуацию неожиданного краха финансовой системы внешне благополучного европейского государства — она позволяет читателю увидеть кризис, его предпосылки, последствия и его восприятие обществом не только глазами информантов, но и через призму собственного опыта автора — опыта исследовательского и “личного”.

Если до кризиса Кристин Лофтсдохтир опубликовала несколько работ по результатам экспедиционной работы среди водаабе Нигера, то после 2008 г. ее полем стала прежде всего Исландия. Вероятно, это связано не только с проблемами финансирования, но и с возможностями применения исследовательской оптики в новых условиях, позволяющими проанализировать происходящее на

Ирина Алексеевна Кучерова | <https://orcid.org/0000-0002-7246-6155> | ikucherova@gmail.com | младший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Материал публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

родине с точки зрения постколониализма. Автор описывает свою первую реакцию на кризис: известие о толпах вкладчиков, стремящихся снять наличные, вызывает в ее памяти ситуацию в Нигере — набитые купюрами пакеты, которые люди выносят из банков, воспринимаются как символ отсталости государства. Позднее Кристин обнаружит, что ассоциации с Африкой — наравне с вопросами о месте Исландии среди европейских стран — возникают у многих ее знакомых. Вместо привычной “позиции сильного” (белый антрополог из богатой страны) она неожиданно оказывается в “позиции слабого”: на проходящей осенью 2008 г. конференции в Копенгагене местные ученые иронизируют по поводу сложностей, которые переживает их бывшая колония, а сочувствие и поддержку Кристин получает как раз у африканских коллег, хорошо понимающих, что значит жить в условиях экономического краха. Несмотря на разность культур, политических и экономических ситуаций, и исландцы, и водаабе одинаково включены в созданную колониализмом систему иерархий. Этот опыт подтолкнет Кристин к попытке проанализировать происходящие изменения в восприятии страны самими исландцами и гражданами других государств, результатом чего станет рецензируемая книга.

Уже во введении автор обозначает свой интерес к проблемам колониализма, феминизма и расизма. Однако если обычно в фокусе подобных исследований находятся бывшие неевропейские колонии или империи-колонизаторы, то Кристин рассматривает страну, находящуюся как бы между ними: относящуюся к “привилегированной” Скандинавии и в то же время получившую независимость только в 1944 г. после почти семи веков подчинения Норвегии и Дании. Таким образом, Исландия, которую автор не вполне удачно называет “трикстером” (в понимании Леви-Строса), оказывается посередине между этими двумя полюсами. Вероятно, для среднего российского (а возможно, и исландского) читателя такой выбор объекта изучения может показаться неочевидным: процветающая североευропейская страна с минимальными проблемами в области гендерной и расовой дискриминации. Однако все зависит от основной теоретической рамки: книга написана в русле деколониальных исследований, рассматривающих колониальные формы и представления в постколониальном мире. Вслед за латиноамериканскими учеными В. Миньоло, А. Эскобаром, Р. Гроссфогелем (в свою очередь, позаимствовавшими это понятие у А. Кихано) Кристин обращает внимание на “колониальность” (*coloniality*), понимая ее как перманентное состояние и неотъемлемую часть современности за пределами формальной колониальной системы, а также как способ мышления о мире в колониальных категориях, воспроизводящий соответствующую шкалу ценностей и тесно связанный с распределением власти. На концепцию колониальности повлияла и идея интерсекционализма, почерпнутая из феминистских исследований: различные типы идентичностей (напр., связанных с “белой расой”, которой часто характеризуются северные страны, с гендером — особой “мужественностью” скандинавов и собственно с колониальным прошлым), выстроенные в соответствии со статусом и властью, переплетаются между собой, образуя так наз. гетерархию. Такой подход, с одной стороны, позволяет по-новому взглянуть на многие проблемы (в частности, отрицание существования в Исландии расизма и дискриминации мигрантов предстает как способ занять свое место в ряду “настоящих европейских держав”, не запятнав себя проблемами колониального наследия) — и это, безусловно, удастся Кристин. С другой стороны, он представляет колониальность как некий универсальный объяснительный принцип и, соответственно, накладывает определенные ограничения на рассуждения автора: некоторые приводимые в тексте примеры могли бы быть проинтерпретированы иначе.

Исландский национализм — одна из основных тем книги, в этой системе представлений оказывается логичным следствием влияния “колониальности”, попыткой воссоздать колониальную иерархию “изнутри”, чтобы отвести собственной нации более высокое положение. Автор рассматривает трансформацию националистического дискурса на государственном уровне в зависимости от геополитического положения Исландии: стремление датской колонии отстоять свою “культурность” и “европейскость” в начале XX в.; активное представление экономического успеха в “безумные двухтысячные” как своего рода реванша — мирной экспансии (“развоевания”; исл. *útras*) неолиберальных бизнес-викингов (позиционирующих себя прямыми наследниками средневековых захватчиков); неожиданный крах привычной жизни и кризисная неопределенность, отмеченная попытками найти “правильный” демократический путь и изменить ситуацию к лучшему с помощью женщин, пришедших во власть и противопоставленных брутальным “викингам”; и, наконец, послекризисные туристические времена и возвращение к идее репрезентации Исландии как “экзотичной”, “дикой” и “неиспорченной цивилизацией” — тому самому образу, от которого исландцы пытались избавиться в конце XIX — начале XX в. Характерно, что получение страной независимости остается за рамками текста — Кристин предпочитает сосредоточиться на более конкретных (и менее изученных) сюжетах, а место центрального события отводится кризису 2008—2011 гг. При этом автор, критикуя национализм, обращает внимание на сложность этого явления: на его позитивные аффективные аспекты, часто остающиеся за кадром (консолидация людей и обеспечение психологической поддержки в ситуации кризисной неопределенности), и на то, что националистический дискурс не обязательно является исключаящим — так, некоторые небольшие страны, например Латвия, открыто солидаризировались с решением Исландии отказаться выплачивать компенсацию британским вкладчикам.

Идее трансформации представлений об Исландии подчинена и композиция монографии. Она симметрична: введение и заключительная часть книги задают теоретическую рамку, а между ними в хронологическом порядке от 1906 г. до современности размещены 11 “сюжетных” разделов, собранных в две большие главы (“До кризиса” и “После кризиса”). Кризис (необходимо отметить, что речь в тексте идет только о кризисе 2008—2011 гг.), становясь своеобразной кульминацией повествования, символически разделяет на две части современную историю Исландии, а подобранные автором сюжеты иллюстрируют ее с точки зрения “колониальности”: все они показывают определенные этапы развития местного национализма, пик которого пришелся на предкризисный период, в свете взаимоотношений с другими государствами. Необходимо отметить, что некоторые из этих сюжетов уже анализировались в предыдущих статьях Кристин; однако в данной работе они рассматриваются под несколько иным углом, будучи вписаны в деколониальный контекст исследования. При этом книга составлена так, что важные моменты, на которых фокусирует свое внимание автор (напр., “экзотизация” Исландии, проблема расизма, гендерные стереотипы и власть, неолиберализм и коммодификация национального), повторяются в обеих главах, перекликаясь между собой. В большинстве разделов Кристин раскрывает свою точку зрения на ярких примерах, оживляющих повествование: история вест-индских мальчика и девочки, навсегда увезенных от родителей, чтобы стать живыми экспонатами в клетке на колониальной выставке в Дании; закрытие единственного рейкьявикского Макдональдса как наглядный символ падения Исландии к вящему ужасу ее жителей; анализ двух популярных юмористических песен, написанных непосредственно перед и сразу после экономического краха, и т.п. Наконец, помимо теоретической рамки, сквозных мотивов и кейсов коллекцию текстов

объединяют вставки-фрагменты из жизни самой Кристин и ее семьи — таким образом, личная история становится частью истории государства.

В книге использован широкий спектр материалов: Кристин анализирует архивные документы, газетные статьи, блоги, рекламные листовки, тексты песен и проч., а также взятые у информантов интервью. Другим важным источником становится ее собственный опыт. В своей работе Кристин использует двойную оптику: антропологический анализ и цитаты из интервью перемежаются автоэтнографическими вставками. Масштабный кризис — событие, вызывающее сильные эмоции, и автор подробно описывает их читателю: раздражение на мужа (на тот момент работавшего в банковской сфере), который отказывается брать кредит на новый дом, но не может объяснить свою позицию ничем, кроме смутного ощущения назревающей опасности; смешанное с ужасом облегчение, когда она осознает, что их семье удалось сохранить жилье только благодаря интуиции супруга — возьми они кредит, как большая часть их знакомых, рисковали бы окатиться на улице; чувство единения с соотечественниками во время голосования на референдуме по вопросу возвращения долга. В этом плане автоэтнографические вставки — удачный ход, который передает мысли и ощущения захваченного описываемыми событиями человека, наивысшая степень “включенности” наблюдения, позволяющая увидеть происходящее “изнутри”, чего часто не хватает традиционным этнографическим описаниям. Кроме того, автоэтнография позволяет уйти от проблемы присвоения антропологом чужого опыта и от претензий на интерпретацию этого опыта, которые нередко рассматриваются исследователями как наследие политики колониализма.

Однако обратной стороной такого подхода становится определенный недостаток чужих голосов в книге: высказывания других людей приводятся только в случаях, когда автор рассказывает о восприятии кризиса сотрудниками банковской сферы или когда речь идет о мигрантах. Для читателя остается не вполне понятным, в какой мере этот подспудный колониализм ощущается самими исландцами: как они воспринимают причины и последствия кризиса? каково их отношение к Дании и другим странам? что они думают по поводу всплеска национализма? насколько их представления совпадают с восприятием самой Кристин? и что будет, если мы возьмем не столичных жителей с высшим образованием, а рыбаков из отдаленного фьорда? Отчасти обобщения оправданы выбранной “деколониальной” рамкой, ведь автора интересует националистический дискурс на общеисландском уровне (который в значительной степени формируется образованными рейкьявиками) — однако хотелось бы чаще слышать мнение и других участников событий.

Отдельно стоит отметить, что книга может быть интересна российскому читателю еще и потому, что она дает пищу для размышлений как о кризисах (в каком-то смысле привычных для среднестатистического россиянина) и реакции на них общества, так и о колониальности и ее влиянии на нашу страну. В определенном смысле Россия, как и Исландия, находится посередине между двумя полюсами: между колонизаторами и колонизированными, центром и окраиной. Несмотря на формальное отсутствие колоний, Российская империя использовала схожие стратегии по отношению к заселенным “инородцами” территориям, а в ходе кризиса 1990-х годов (после распада СССР) Россия оказалась в ряду “развивающихся стран”, многие из которых являлись бывшими колониями. Постоянно стремясь занять свое место среди “настоящих” европейских государств (которые зачастую не считают ее “своей”), Россия одновременно использует прошлое для конструирования альтернативной иерархии, в которой она занимает центральную позицию, — и этот опыт явно перекликается с исландским.

К сожалению, всего через год после выхода книга обретает новую актуальность: Исландии, как и другим странам, вновь угрожает мировой кризис, связанный с последствиями пандемии COVID-19. Не исключено, что экономические и социальные проблемы, спад туризма — основной статьи пополнения бюджета — приведут к попыткам переосмысления своего положения в мире, к росту консервативных настроений и возникновению новых националистических интерпретаций — каких именно? Это покажет время.

Book Review

Kucheroва, I.A. Review of *Crisis and Coloniality at Europe's Margins: Creating Exotic Iceland*, by Kristín Loftsdóttir. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 6, pp. 198–202. <https://doi.org/10.31857/S086954150013135-8> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Irina Kucheroва | <https://orcid.org/0000-0002-7246-6155> | ikucheroва@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

IN MEMORIAM



ГАЛИНА АЛЕКСАНДРОВНА КОМАРОВА
(24.08.1948 — 12.07.2020)

12 июля 2020 г. после тяжелой продолжительной болезни от нас ушла Галина Александровна Комарова. Биография ее не вполне обычна. Она родилась в Мончегорске Мурманской обл., а детство провела в далеком русском селе Красное Тарногского р-на Вологодской обл. Девочка росла в простой многодетной деревенской семье, в которой было пятеро детей. Галя была старшей, и ей с раннего возраста приходилось смотреть за младшими. Но ее кругозор не ограничивался селом. В далеком детстве ей довелось с родителями побывать в Молдавии, оставившей в ее памяти неизгладимое впечатление. Приехав в Красное, она одно время воспринималась там как “иностранка”, и ей за это доставалось от сверстников. Но зато, возможно, именно тогда она задумалась о роли культурных различий. Ей повезло со школой, директором которой был неординарный человек Арсений Васильевич Меньшиков, имевший богатую домашнюю библиотеку и постоянно пополнявший ее новой литературой. Подружившись с его дочерьми, Галя нередко пользовалась этой библиотекой, читала много книг и журналов, тем самым расширяя свои знания об окружающем мире. В школе она настолько хорошо училась, что по окончании ее оставили там учительницей и приняли в КПСС. Последнее было необычно: редко кто в столь юные годы удостоивался такой высокой чести — ведь в селе в партию принимали самых достойных. Видимо, местное руководство имело на нее виды. Но Галя решила иначе. Года два

поработав в школе преподавательницей немецкого языка и классным руководителем, она в 1968 г. отправилась в Москву поступать на исторический факультет МГУ. Денег было очень мало, в Москве она остановилась у тети. Но справилась с трудностями и поступила.

Учиться было непросто. Приходилось многое наверстывать. Узнав о кафедре этнографии, Галя пошла туда, мечтая заниматься культурой Русского Севера. Но это там оказалось ненужным, и начались бесконечные проблемы, которые ее преследовали всю жизнь. Поступив на факультет, она попала в группу итальянского языка. Поэтому Г.Е. Марков взял ее для написания работы о кочевниках Сомали, которые у нас тогда были плохо изучены. Так ей пришлось штудировать итальянскую литературу по этой стране, что было весьма непросто. Но она опять справилась и диплом успешно защитила.

Тем временем происходили изменения в личной жизни. В 1969 г. Галиному курсу надо было проходить археологическую практику. Приходилось выбирать между Новгородом и раскопками в Крыму под Симферополем у санатория Чайка. Она выбрала Крым, чтобы увидеть море. Там-то мы с ней и встретились и полюбили друг друга с первого взгляда. С тех пор мы практически не расставались. Я ее часто навещал в общежитии, которое тогда находилось в главном здании на Ленинских горах. Помню, родители время от времени присылали Гале огромную банку со свиной тушенкой, и она меня этим угощала. Иногда она приходила к нам домой в 1-й Хвостов пер., где у нас была большая квартира, доставшаяся от бабушки, поселившейся там еще в 1916 г. Я закончил МГУ в 1971 г., а Галя в 1973 г. В 1972 г. мы поженились, и у нас родился сын.

Жизнь была непростой. Я после окончания университета остался без работы, и лишь в ноябре получил временную техническую работу. Официально я числился “инженером Союзводпроекта”, который в те годы занимался проектом по переброске сибирских рек в Среднюю Азию. Тогда требовалось проводить по трассе археологические разведки, чем занимались сотрудники Хорезмской экспедиции Института этнографии АН СССР. И в ноябре 1971 г. они меня взяли для обработки полевых материалов, за что я им очень благодарен. Затем в начале 1972 г. я был официально зачислен научно-техническим сотрудником в Институт этнографии и четыре года трудился в той же экспедиции. Но зарплата была невысокой, а надо было кормить семью. Поэтому приходилось по четыре, а то и по шесть месяцев проводить в поле, за что платили кое-какую надбавку.

Галя окончила вуз, успешно защитившись по кочевникам Сомали и столь же успешно оставшись без работы. У нас был сын, за ним надо было ухаживать, а даму с ребенком на работу никто брать не хотел. И это притом, что у нее была чистая советская биография — девушка из села, русская, с прекрасными характеристиками, член КПСС, общественница. Казалось бы, все, что нужно, для успешной советской карьеры. Но оказалось, все было не так красиво, как рисовала советская пропаганда. У Гали не имелось никаких нужных связей, и именно это закрывало перед ней все возможные пути. Все же в 1975 г. судьба к нам смилостивилась, и за это мы навек признательны Людмиле Николаевне Терентьевой, которая тогда была зам. директора Института этнографии. Только благодаря ее поддержке Галю взяли туда на работу. Долгие годы она должна была выполнять обязанности секретарши Терентьевой — помогала ей оформлять документацию и принимать посетителей. Правда, это помогло Гале хорошо узнать сотрудников — кто есть кто.

Затем она попала в сектор Прибалтики и Поволжья, где участвовала во многих экспедициях в обоих регионах. Это дало ей огромный полевой опыт, помогло познакомиться с массой людей на местах, и ее там хорошо знали. Галя оказалась прекрасным полевым исследователем: умело выстраивала взаимоотношения

с людьми, многое подмечала, запоминала — память у нее была феноменальная. Но занятию наукой это не сильно помогало. Ее считали исполнительным техническим работником, а т.к. она была в партии, посадили вести протоколы партбюро института, что отнимало у нее массу времени и сил. Единственное, это дало ей возможность познакомиться с внутренней кухней, она еще лучше узнала сотрудников, поняла, что и как делается.

Но с наукой не клеилось. Она хотела заняться проблемой детства, начала собирать материал. Но это сочли неперспективной (!) темой (только в начале 2000-х годов Гале удалось вернуться к ней и издать об этом книгу). Тогда она занялась положением женщин в Чувашии. Очевидно, это было первое в нашей науке полевое исследование по гендерной тематике. Еще никакой гендеристики не было, и о многом писать было не принято, да и честное изложение фактического материала несколько расходилось с красивыми картинками официальной пропаганды. Тем не менее Галя сделала все, что в ее силах, и в итоге в 1989 г. успешно защитила кандидатскую диссертацию по теме “Современная чувашская женщина в семье и в обществе: (На материалах массовых обследований в ЧАССР)”.

Тем временем ситуация в стране менялась, обострялись межэтнические отношения, то здесь, то там вспыхивали конфликты. Нужно было оперативно собирать информацию, и М.Н. Губогло поручил Гале этим заняться. В конце 1980-х — начале 1990-х годов она ездила по многим регионам, собирала и обобщала огромную информацию, опираясь на личный опыт, а главным образом на контакты с местными специалистами и материалы региональной прессы. И собрала огромный банк данных и колоссальный газетный фонд, который много лет хранила, не давая уничтожить.

Но наступили суровые времена — экономический и политический кризис, наука оказалась на обочине, нам месяцами не выплачивали зарплату. У меня тоже возникли проблемы — мой сектор истории первобытного общества ликвидировали, посчитав ненужным, и надо было искать новое поле для исследований. Приходилось думать, как жить дальше. Все мои попытки начать какие-либо новые исследования в России упирались в стену непонимания или сопротивления. Потерпев несколько неудач, я решил попытать счастья за рубежом. Так мне и посчастливилось получить вначале стажировку в Университете Торонто (Канада), а затем — приглашение для двухмесячной исследовательской работы в научном Центре Вудро Вильсона в Вашингтоне. После этого меня взял к себе Эрнест Геллнер, который тогда основал в Праге свой Центр изучения национализма. Все это было безумно интересно, и только так у меня появилась возможность получать нормальную зарплату и поддерживать семью.

В это время Галя оставалась в Москве. В 1990-х годах М.Н. Губогло много занимался этнополитической тематикой, и под его руководством выходили десятки сборников, посвященных этнополитическим процессам в республиках постсоветской России и странах бывшего СССР. Некоторые из этих сборников составляла и редактировала Галя. Благодаря этому она получила огромный редакторский опыт, который впоследствии ей очень пригодился.

В начале 1990-х годов наша хорошая американская подруга Пола Гарб попросила ее помочь с организацией и проведением российско-американского исследования на Южном Урале, в зоне экологической катастрофы, которая произошла из-за бесконечных аварий и утечек радиации, отравлявшей местные водные ресурсы. Галя согласилась и фактически оказалась единственным в мире этнографом, проводившим в 1993—1998 гг. полноценные и очень сложные и опасные исследования в зоне радиоактивного заражения. Это был гражданский подвиг, и за это она была достойна награды, но, разумеется, никакой награды не последовало. Тем не менее результатом стали книга “ПредТеча Чернобыля: этнокультурные аспекты

экологической катастрофы на реке Теча” (М.: ИЭА РАН, 2002) и успешно защищенная в 2003 г. докторская диссертация.

Фактически только во второй половине 1990-х годов Галя почувствовала себя свободной в выборе тематики и проведении научных исследований. Тогда она получила престижный грант Маккартуров. Я тоже начал получать международные гранты, и появилась возможность уезжать для длительной работы в международных научных центрах. Теперь мы много ездили вместе — побывали в Италии, Японии, США, Израиле, Австрии и Финляндии.

Пока я работал по своей тематике, Галя сама искала интересные темы. Так, например, ею было проведено уникальное исследование у советских эмигрантов в Бостоне. Она много раз ездила в те кварталы, где они жили, и брала у них интервью.

А когда мы жили в Иерусалиме, она собрала не менее интересные материалы об эмигрантах в Израиле. Но, к сожалению, обработать и проанализировать их ей было уже не суждено.

В Японии она тоже сделала немало интересных наблюдений.

По возвращении в Москву Галя с большим энтузиазмом взялась за организацию секций на Всероссийских конгрессах этнографов и антропологов. Тогда она снова нашла необычную тему, связанную с антропологией академической жизни, подбирала под нее докладчиков, работала с ними, затем выпускала сборники по результатам обсуждений. Эти секции неизменно имели огромный успех и собирали массу участников и обширную аудиторию. Но кому-то это не понравилось, и продолжать эту деятельность Гале запретили, хотя она надеялась работать в этом направлении и дальше, тем более что с годами появилась целая когорта профессиональных и заинтересованных авторов, готовых с ней сотрудничать.

Параллельно благодаря нашим хорошим контактам с зарубежными коллегами Гале удалось взять несколько бинарных интервью у российских и зарубежных женщин-антропологов и опубликовать их в ряде научных журналов. Это тоже была ее инициативная работа, которую никто раньше не проводил.

Затем она занялась проблемой междисциплинарности, благо ей самой постоянно приходилось проводить исследования на стыке нескольких дисциплин, связанных прежде всего с этносоциологией.

Наконец, ее последний труд был посвящен “русскому миру”. Она собрала немало авторов из самых разных регионов мира, снова много с ними работала. Здесь-то и пригодился ее опыт изучения русской диаспоры в различных странах. Это было уникальное исследование, предмет гордости нашего института. Но и здесь ей не давали нормально работать, и кое-кто всячески ставил палки в колеса. Это давление вызвало у нее жуткий стресс, который и положил начало ее тяжелой неизлечимой болезни.

Галя была не только прекрасным ученым, но также очень порядочным и надежным человеком. Она была кристально честной как в науке, так и в жизни. Терпеть не могла предательства и непорядочности. В то же время Галя была исключительно доброжелательной и всегда старалась увидеть в людях их светлые стороны. Она также была очень скромным человеком и стремилась держаться в тени, но при этом внимательно наблюдала за происходящим вокруг и многое подмечала. Мне кажется, эта особенность и вызвала у нее интерес к антропологии академической жизни, ведь где бы она ни находилась, она всегда чувствовала себя в поле.

Галя любила жизнь, любила свою семью и своих родственников, любила домашний уют. Я помню, как она боролась за получение достойной квартиры, когда в 1998 г. нас фактически силой выселили из нашего прежнего дома в центре Москвы и хотели переселить на далекую окраину. Только благодаря Галиной отчаянной энергии мы все же добились получения квартиры в новом доме, который

изначально предназначался для избранных, но в результате наших действий стал прибежищем для таких же, как мы, москвичей.

Галя была очень отзывчивым теплым человеком и всегда приходила на помощь тем, кому эта помощь требовалась. При этом она забывала о себе, интересы других людей ей казались важнее. Люди это ценили, и за годы у нее появилось множество друзей как в России, так и в других странах.

Ее помнят коллеги, друзья. Я получил много писем соболезнования. Люди называют Галю исключительно “светлым человеком”. Формально у нее не было учеников, но немало молодых специалистов как в России, так и за рубежом благодарны ей за поддержку и добрые советы, некоторые считают ее своим наставником.

Она ушла от нас навсегда, и это огромная беда, невосполнимая утрата. Многим будет ее не хватать. Думаю, Галина вписала немало прекрасных страниц в историю нашего института, страниц, которыми будут гордиться. Ее светлый образ навсегда останется в наших сердцах.

В.А. Шнирельман

12 июля этого года ушла из жизни замечательный этнограф и антрополог Галина Комарова. Детство Галя провела в Вологодской обл., росла в большой семье. Она окончила школу с серебряной медалью и поступила на исторический факультет МГУ. Наверняка это было непросто, но ее личная подготовка и способность не теряться в трудной ситуации сыграли свою роль, скорее всего, приемная комиссия оценила и ее двухлетний учительский стаж в сельской школе. В студенческие годы Галя училась на курсе вместе с А. Левандовским, С. Мироненко, А. Туриловым, Н. Борисовым, которые позже стали крупными учеными. В те годы кафедрой этнографии заведовал вначале С.А. Токарев, а затем Г.Е. Марков, этнографию русских и методику работы преподавал Г.Г. Громов, историческую социологию и этнографию Сибири — Л.П. Лашук, историю зарубежной этнологии и первобытное общество — В.М. Бахта, этнографию Поволжья — К.И. Козлова. В 1969 г. Галина поехала в свою первую полевую экспедицию — в Туркмению — вместе с Г.П. Васильевой, специалистом по туркменской одежде и украшениям. По возвращении Галя любила надевать гюльяку — серебряное нагрудное украшение с сердоликом, которое в той поездке, как она рассказывала, кто-то из местных уприсил ее поменять на солнечные очки. Во второй половине 1960-х годов в Тольятти строили завод по изготовлению советских автомобилей по итальянским образцам, и некоторым первокурсникам в качестве иностранного языка предложили изучать итальянский, чтобы использовать студентов как переводчиков для приезжающих инженеров. Позже именно из-за знания итальянского языка Г.Е. Марков пригласил ее изучать кочевников Сомали, этой теме была посвящена ее дипломная работа.

Там же, в МГУ, Галя встретила своего будущего мужа — Виктора Шнирельмана. Вместе они пройдут по жизни, сохраняя свои научные интересы и яркие индивидуальности. Виктор был поглощен вопросами первобытного общества, позже — проблемами этнонационализма, а Галина сначала жила по модели “работающая мать”: занималась хозяйством, растила сына Диму, при этом находила в себе силы и энергию для большого количества личных отношений — с родней, подругами по университету и институту и контактами из той важной области жизни этнолога, которую мы называем полем. Если социологов учат еще студентами, как грамотно “входить в поле” и “выходить из поля”, то советские этнографы входили в поле как в море, и с опытом эти поля множились, наслаивались, проявлялись дружескими звонками и письмами, ответными визитами, просьбами (ведь все вопросы решались в Москве) и другими выражениями социальных связей, которые у Гали были,

скорее, не вертикального вектора, а горизонтального. Муж и жена проработали в одном институте 45 лет, и Галя сразу же взяла за правило — не ездить туда вместе. Позже, когда она оседлала велосипед, это стало и технически трудно.

В те годы, когда институт располагался на ул. Дм. Ульянова, 19, отношения человека с личным и общественным временем были иными. Галя была веселой и инициативной, с радостью придумывала большие и малые праздники, находила время и на институтские капустники: в 1976 г. все запомнили выступление “Братьев Джованни” с номером ретро-клоунады, а десять лет спустя — экзотического осла (переднюю часть изображала Галина, а заднюю — Татьяна Мастюгина). Галя также любила делать подарки друзьям: например, они с Виктором пекли из теста замечательные фигурки на Новый год — Витя лепил, Галя расписывала. Галя и Виктор часто приглашали друзей к себе в Хвостов пер., в дом Бромлея (его еще в дореволюционные годы построил заводчик с такой этнографической фамилией). Гостей всегда было очень много, стол был полон необычных яств, приготовленных в каком-то “прибалтийском” стиле — вроде бы все ингредиенты знакомые, а блюдо необычное, — и напитков из разных регионов страны — сувениры из поездок. Как правило, все много ели и пили, а еще танцевали и пели: Леонид Яблонский затягивал песню о цыганках на высоких, сбитых набок каблуках, Вадим Егоров — “От Махачкалы до Баку”, Саша Кожановский играл на разных инструментах — кроме старого пианино, оживавшего в те вечера, на гитаре и саратовской гармошке (“Ах, Самара-городок”). Это происходило на все дни рождения (18 мая, 24 августа, 14 декабря), а иногда и без причины — просто давно не встречались.

В конце 1970-х — 1980-х годах Галина работала в отделе Прибалтики и Поволжья, где я была целевой аспиранткой, а она — соискателем; научным руководителем у обеих был зав. отделом В.В. Пименов. В те советские годы ученый, особенно начинающий, не всегда сам выбирал тему исследования — вернее, он выбирал из того спектра предложений, который был возможен в рамках темы всего отдела и, разумеется, в рамках одной методологии и даже метода. В отделе Прибалтики и Поволжья почти все ездили в большие экспедиции — это были этносоциологические обследования титульных республик Поволжья, выборочная совокупность составляла, кажется, 4200 чел. Вопросник был большой, примерно 180 вопросов. Это была часть программы В.В. Пименова, которая проверяла или утверждала предложенный им компонентный анализ. Галина исколесила все Поволжье, много раз бывала в Татарстане, Чувашии, Марий Эл. Мы ездили вместе в Уфу в 1985 г., где нас как-то не пустили в столовую райкома партии, потому что в джинсах нельзя, позже — не раз — в Элисту. Галина легко находила общий язык и с сотрудниками райкомов, которые курировали нас, и с коллегами, и с теми респондентами, к кому мы приходили по случайной выборке. Позднее, когда она собирала материалы об этнических конфликтах, так же легко общалась с работниками правоохранительных органов. Галя всегда держалась доброжелательно, вела себя просто и достойно.

В переломные годы начала 1990-х специальность этнографа имела особое социальное значение, и прежде всего, когда суверенитеты раздавались и “переваривались”. Помню, как в институте подписывали письмо в защиту А. Галстяна и других участников комитета “Карабах”, как реагировали участники семинара, посвященного недавнему межнациональному конфликту, первому в СССР, — тогда проявления этнического насилия еще казались невероятными. С Галиной и Виктором мы были на митинге памяти Г.В. Старовойтовой в Доме кино в холодном ноябре 1998 г., вместе переживая растерянность, тревогу и ощущение важности исторического момента, в котором наша коллега смогла ярко проявить себя — с таким трагическим концом...

Галина была хорошей рассказчицей — она часто передавала известные нам истории “близко к тексту” — так, что они были узнаваемыми, но часто совершенно иными, чем представлялось мне как участнику. Она была внимательна к людям и многое подмечала, а еще любила животных. В их доме всегда жили кошка и собака, за собакой Чарой Галя как-то прыгнула в Москва-реку и спасла ее.

Круг научных интересов Галины Комаровой был довольно широким. В 1980-е годы на материале Поволжья и Прибалтики она занималась этнографией детства, фактором пола и возраста в этнокультурных процессах. В 1989–1991 гг. была ученым секретарем межсекторальной группы “Антропология гендерных и возрастных групп”. Помню интереснейшую публикацию материалов круглого стола в журнале “Знание — сила”, это была беседа журналиста с Галиной Комаровой и легендарным Вигеном Геодакяном — как раз о факторе пола. Галя в те годы часто цитировала Сашу Черного: “Пришла проблема пола, румяная фефела, и ржет навеселе!”

В 1991 г. Галина перешла работать в другой отдел — Центр по изучению межнациональных отношений (ЦИМО), которым руководил М.Н. Губогло. Здесь отслеживали хронику межнациональных конфликтов в России, тогда она подготовила несколько томов, отражающих состояние этнической политики в разных субъектах РФ и бывшего СССР. Ценность тех изданий только возрастает.

Важной, может быть, важнейшей для Галины стала тема техногенных катастроф в Советском Союзе. Галя изучала, как традиционная культура помогала или мешала выживать человеку в зоне радиационного заражения. Многолетнее исследование завершилось монографией “ПредТеча Чернобыля”¹ (Теча — это река в Челябинской обл., куда сбрасывали радиационные отходы), ставшей основой ее докторской диссертации, которая оказалась одним из первых антропологических исследований общества, страдающего от последствий техногенной катастрофы. Галина Комарова проводила исследование в Челябинской обл. среди людей, которые годами жили в зоне радиационного заражения. Невидимые изменения окружающей среды требовали от человека других подходов к здоровью, а люди продолжали жить старым габитусом. Ежедневные практики — сложившееся меню, гигиена, употребление алкоголя — начинали работать с другим, неожиданным эффектом. Научным консультантом докторской диссертации был В.А. Тишков.

Гендерная тематика и интерес к истории науки встретились в проекте Галины Комаровой “Женский портрет в научном интерьере”². Это были парные интервью российских и иностранных исследовательниц, которые имели научные интересы в разных регионах СССР и России. Среди опрошенных были Н. Жуковская и К. Хамфри, Е. Батянова и Ю. Нагаяма, Ж. Кормина и К. Айтамурто, Н. Новикова и Э. Уилсон. Даже при стандартных вопросах индивидуальность собеседниц делала эти тексты увлекательными, поучительными, интервью давали материал для сравнения исследовательских опытов, статусов ученых в разных странах и показывали, что самое главное для антропологов разных стран — интересное поле и готовность к нему.

На четырех конгрессах подряд, начиная с уфимского (1997 г.), Галина организовывала секцию “Антропология академической жизни”³. Итогом выступлений и дискуссий на секциях стали три тома сборника статей. Знаю коллег, которые ехали на конгрессы с предвкушением удовольствия от общения именно на этой секции, и сборники всегда привлекали внимание. В то время интерес к антропологии профессий был на пике, как и интерес к автоэтнографическому письму. Так что запрос на саморефлексию антропологов был очень востребован. Возьмется ли кто продолжить этот бесконечно плодотворный разговор, так необходимый каждому из нас, на следующих конгрессах? Жаль, что монографии и сборники статей Галины Комаровой обычно выходили небольшим тиражами. Может быть, пора их сделать доступными для читателя?

Галина много ездила по миру, представляя в крупных академических центрах российскую этнологию/антропологию, а еще и русскую женщину — образованную, красивую, веселую и щедрую. Такой она и останется в нашей памяти.

Э.-Б.М. Гучинова

Примечания

¹ Комарова Г.А. Предтеча Чернобыля: этнокультурные аспекты экологической катастрофы на реке Теча. М.: ИЭА РАН., 2002.

² Комарова Г.А. Женский портрет в научном интерьере // Антропологический форум. 2007. № 7. С. 312–326; Комарова Г.А. О самой лучшей “награде” антропологической работы // Антропологический форум. 2011. № 15. С. 448–474; Комарова Г.А. Антрополог – всегда очевидец // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 235–268; Комарова Г.А. Профессия антрополога необыкновенно расширяет кругозор // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 229–259.

³ Антропология академической жизни: адаптационные процессы и адаптивные стратегии / Отв. ред., автор и составитель Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2008; Антропология академической жизни: междисциплинарные исследования / Отв. ред., автор и сост. Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2010; Антропология академической жизни: традиции и инновации / Отв. ред., автор и составитель Г.А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2013.