



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт этнологии и антропологии  
им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН

# ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№1

ЯНВАРЬ–ФЕВРАЛЬ 2021

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),  
**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

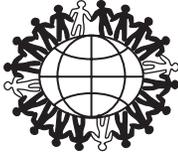
**Ю.Е. Березкин** (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),  
**Д.Н. Замятин** (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),  
**М. Могильнер** (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),  
**Б. Петрик** (EHESS, Франция), **И.Ф. 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: [ethnoreview@iea.ras.ru](mailto:ethnoreview@iea.ras.ru)

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology  
Russian Academy of Sciences



# ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIE

№1

JANUARY – FEBRUARY 2021

Founded in 1889

Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);  
*Etnografija* (1926–1930); *Sovetskaia Etnografija* (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** (RANEPa, 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

---

Website: <http://journal.iea.ras.ru>; e-mail: [ethnoreview@iea.ras.ru](mailto:ethnoreview@iea.ras.ru)

**Специальная тема номера: “Зоо-поворот” в антропологии**

(отв. ред. – М. Кожевникова)

<i>М. Кожевникова.</i> Антропология за пределами человеческого: постгуманистические влияния ...	5
<i>К.О. Россиянов.</i> В поисках объективности: исследования Н.Н. Ладыгиной-Котс и проблема разграничения людей и животных.....	13
<i>М. Кожевникова.</i> Проблема антропоморфизации в исследовании <i>нечеловеческих животных</i> ...	30
<i>А.А. Локтева.</i> Зооантропная столица: люди и животные в “Москве и москвичах” В.А. Гиляровского .....	41
<i>Г. Яжембовска.</i> Крыса против бинарной логики современности (пер. с польск. Д. Кожевникова)....	55
<i>О.В. Тимофеева.</i> Животные как люди: от универсального производства к коллективному творчеству.....	64

**История науки**

<i>А.А. Сирина.</i> В.И. Иохельсон в Сибиряковской экспедиции (по материалам путевых записей 1895 г.).....	76
--	----

**“Свои” и “чужие”**

<i>Н.П. Космарская, И.С. Савин.</i> Отношение москвичей к мигрантам сквозь призму контактной гипотезы .....	94
<i>А.А. Авдашкин.</i> Мигранты – водители маршруток в восприятии жителей Челябинска .....	112
<i>М.В. Зотова, А.А. Гриценко, С. фон Лёвис.</i> Свои или чужие? Трансформация приграничных практик и отношение к соседям в Белгородской и Ростовской областях России после 2014 г. ....	124
<i>Ю.О. Корешкова.</i> <i>Китайские теплицы:</i> эхо советского прошлого (сибирские кейсы).....	145

**Статьи и материалы**

<i>А.Б. Мороз.</i> Почитаемые склепы на Введенском кладбище в Москве: “Черный Спаситель” – история культа.....	163
<i>А.А. Матусовский.</i> Сакральные места между речья Ваупеса и Апапориса (Колумбия, Амазония) и социокультурное пространство коренных народов региона.....	179

**Критика, обзоры, рецензии**

<i>А.А. Новик, А.Ю. Русаков.</i> К проблеме процессов этнической консолидации цыган России (рец. на: Цыгане. М., 2018).....	196
<i>А.Г. Козинцев.</i> Наука о ритуале на новом уровне? (рец. на: Ritual Renaissance: New Insights into the Most Human of Behaviours. L., 2020).....	201
<i>Д.В. Воробьев.</i> Новый взгляд на контакты между пуританами и алгонкинами (рец. на: Александров Г.В. “Святые” и “дикари”: взаимоотношения колонистов и коренного населения Новой Англии в XVII в. М., 2021).....	206

**Special Theme of the Issue: “Animal Turn” in Anthropology**

(guest editor – *M. Kozhevnikova*)

<i>Kozhevnikova, M.</i> Anthropology beyond Human: Post-Humanistic Influences [Antropologiya za predelami chelovecheskogo: postgumanisticheskie vlianiia] .....	5
<i>Rossiianov, K.O.</i> In Search of Objectivity: The Work of N.N. Ladygina-Kohts and the Problem of the Human-Animal Boundary [V poiskakh ob'ektivnosti: issledovaniia N.N. Ladyginoi-Kots i problema razgranicheniia liudei i zivotnykh] .....	13
<i>Kozhevnikova, M.</i> The Problem of Anthropomorphization in the Study of Non-Human Animals [Problema antropomorfizatsii v issledovanii nechelovecheskikh zivotnykh].....	30
<i>Lokteva, A.A.</i> Anthrozootic Capital: People and Animals in “Moscow and Muscovites” by V.A. Gilyarovskiy [Zooantropnaia stolitsa: liudi i zivotnye v “Moskve i moskvichakh” V.A. Giliarovskogo] .....	41
<i>Jarzebowska, G.</i> Rat and the Binaries of Modernity [Krysa protiv binarnoi logiki sovremennosti] .....	55
<i>Timofeeva, O.V.</i> Animals as People: From Universal Production to Collective Creativity [Zivotnye kak liudi: ot universal'nogo proizvodstva k kollektivnomu tvorchestvu].....	64

**History of the Discipline**

<i>Sirina, A.A.</i> Waldemar Jochelson in the Sibiryakov Expedition (Drawn on the 1895 Field Diaries) [V.I. Iokhelson v Sibiriakovskoi ekspeditsii (po materialam putevykh zapisei 1895 g.)].....	76
---	----

**“Us” and “Them”**

<i>Kosmarskaya, N.P., and I.S. Savin.</i> Perception of Migrants by Muscovites Through the Lens of the Contact Hypothesis [Otnoshenie moskvichei k migrantam skvoz' prizmu kontaktnoi gipotezy] .....	94
<i>Avdashkin, A.A.</i> The Migrant Shuttle Van Drivers in the Perceptions of Chelyabinsk Residents [Migranty – voditeli marshrutok v vospriiatii zhitelei Cheliabinska] .....	112
<i>Zotova, M.V., A.A. Gritsenko, and S. von Löwis.</i> Insiders or Strangers? Changing Cross-Border Practices and Attitudes Towards Neighbors in Belgorod and Rostov Regions of Russia after 2014 [Svoi ili chuzhie? Transformatsiia prigranichnykh praktik i otnoshenie k sosediim v Belgorodskoi i Rostovskoi oblastiakh Rossii posle 2014 g.].....	124
<i>Koreshkova, Y.O.</i> Chinese Greenhouses: An Echo of the Soviet Past (Siberian Cases) [Kitaiskie teplitsy: ekho sovetskogo proshlogo (sibirskie keisy)].....	145

**Research Articles**

<i>Moroz, A.B.</i> The Venerated Crypts in the Vvedensky Cemetery in Moscow: “The Black Savior” – the History of a Cult [Pochitaemye sklepy na Vvedenskom kladbishche v Moskve: “Chernyi Spasitel” – istoriia kul'ta].....	163
<i>Matusovskiy, A.A.</i> Sacred Places in the Vaupes–Aporis Interfluvium (Colombia, Amazonia) and the Sociocultural Space of Indigenous Peoples of the Region [Sakral'nye mesta mezhdurech'ia Vaupes i Apaporisa (Kolumbiia, Amazoniia) i sotsiokul'turnoe prostranstvo korennykh narodov regiona] .....	179

**Reviews and Critiques**

<i>Novik, A.A., and A.Y. Rusakov.</i> On the Issue of Ethnic Consolidation of the Roma [K probleme protsessov etnicheskoi konsolidatsii tsygan]: A Review of <i>Tsygane</i> [The Roma], edited by N.G. Demeter and A.V. Chernykh.....	196
<i>Kozintsev, A.G.</i> Scholarship on Ritual at a Novel Level? [Nauka o rituale na novom urovne?]: A Review of <i>Ritual Renaissance: New Insights into the Most Human of Behaviours</i> , edited by C.H. Legare and M.G. Nielsen .....	201
<i>Vorobiev, D.V.</i> A New Look at Contacts between the Puritans and the Algonquians [Novyi vzgliad na kontakty mezhdur puritanami i algonkinami]: A Review of “ <i>Sviatye</i> ” i “ <i>dikari</i> ”: <i>vzaimootnosheniia kolonistov i korennoho naseleniia Novoi Anglii v XVII v.</i> [“Saints” and “Savages”: Native-Colonial Relations in 17 <sup>th</sup> Century New England], by G.V. Aleksandrov.....	206

# СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА: “ЗОО-ПОВОРОТ” В АНТРОПОЛОГИИ (отв. ред. — М. Кожевникова)

© М. Кожевникова

## АНТРОПОЛОГИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО: ПОСТГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ВЛИЯНИЯ

*Ключевые слова:* культурная антропология, поворот в сторону животных, постгуманизм, *animal studies*, нечеловеческие субъекты, нечеловеческие животные

Автор представляет спектр постгуманистических тенденций в современных гуманитарных дисциплинах, таких как экокритика, история животных, география животных, *animal studies*, антропология нечеловеческих субъектов или многовидовая этнография. Их появление связано с растущим влиянием достижений биологических наук в гуманитарной сфере, а также с нарастающим экологическим кризисом. Неотделимость человека (и его действий) от остального живого и неживого мира подчеркивается концепцией антропоцена — геологической эпохи, в которой сейчас находится Земля. Человек, до недавнего времени считавшийся отдельной, высшей, категорией, в гуманитарных науках начинает рассматриваться как один из многих видов, а человеческая культура — как продукт эволюции. В то же время другие живые существа все чаще изучаются так же, как человеческие сообщества, исследователями признаются их агентность и субъектность. В тематический блок вошли статьи А.А. Локтевой, М. Кожевниковой, К.О. Россиянова, О.В. Тимофеевой, Г. Яжембовской.

Современные гуманитарные науки (постгуманизм) расширили сферу своих интересов до, как может показаться, абсолютного предела: помимо человека и культуры как его продукта, в нее вошли вся биологическая жизнь и даже неживые геологические образования. Изучаются взаимоотношения между людьми и другими животными, растениями и микроорганизмами, био-геологические и био-технологические

---

Магдалена Кожевникова | <https://orcid.org/0000-0001-7484-9638> | [kmagdalena@yandex.ru](mailto:kmagdalena@yandex.ru) | к. филос. н., внештатный научный сотрудник отдела недисциплинарных исследований в антропологии | Институт археологии и этнологии Польской академии наук (Al. Solidarności 105, 00-140 Warsaw, Poland)

---

*Этнографическое обозрение.* 2021 № 1. С. 5–12. <https://doi.org/10.31857/S086954150013590-9>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН  
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

сообщества, а исторические и географические вопросы рассматриваются с перспективы нечеловеческих субъектов.

Один из самых широких подходов предлагает экологическая гуманитаристика: “Распознавание и признание связи не только с нечеловеческими формами жизни (другими землянами), но и с минеральной Землей является неперенным условием выживания нашего вида, а также лучшего понимания наших собственных, т.е. планетарных, проблем” (*Bakke* 2020: 183–184), из чего следует, что глобальная, планетарная перспектива – это “наша”, внутренняя, близкая нам (людям) перспектива, наша составляющая. Включение в экологическую гуманистику помимо биологических существ того, что является неодушевленным и минеральным, означает еще более радикальное открытие человека нечеловеческому, позволяя в некотором смысле восстановить онтологические отношения с космической материей, которая формирует наши тела, и включить в сознание отдаленные периоды космической эволюции (ср.: *Bakke* 2020: 184).

Экологические гуманитарные науки используют планетарную перспективу и подчеркивают совместную эволюцию биологических и минеральных видов. Как пишет культуролог М. Бакке,

метаболические сети потоков материи и энергии связывают живые организмы с неодушевленно-минеральными формами организации материи. Расширение перспективы экологических гуманитарных наук на минеральные виды означает достижение материальности дочеловеческой и даже добиологической земной среды, а также выход за пределы нашей планеты к другим телам Солнечной системы, с помощью которых мы создаем материально-минеральное сообщество (*Ibid.*: 167).

Таким образом, изучаются уже *bios*, *zoe* и *geos*, нередко в качестве био-геологических сообществ. И хотя выход за рамки того, что непосредственно связано с человеком, может показаться противоречащим духу гуманизма, он соответствует многолетней тенденции учитывать и познавать глубокие связи человека с другими существами и окружающей средой – связи, которые подчеркиваются названием геологической эпохи, в которой мы живем: “антропоцен”<sup>1</sup>.

Поскольку биологические науки становятся важным источником (не только *stricte* биологического) знания о человеке и его среде, выдвигается постулат о необходимости учитывать их достижения в гуманитарной сфере, что было бы также реализацией постулатов “третьей культуры”, предложенной в 1990-е годы Дж. Брокманом, подразумевающим под этим понятием диалог представителей гуманитарных и естественных наук, язык которого не герметичен и позволяет проводить трансдисциплинарный поиск ответов на ключевые философские вопросы. В настоящее время даже самые консервативные гуманитарии вынуждены принимать во внимание тот факт, что постгуманистическое направление, признающее субъектами не только людей, но и животных, растения, роботов, гибридов, искусственный интеллект и т.п., привлекает все большее количество ученых, представляющих различные дисциплины, и перестает считаться нишевым также и в России. С внечеловеческой перспективы ведутся, например, исторические (*animate history*) и литературоведческие (экокритика) исследования, исследования в области истории искусства и эстетики (не только животных в искусстве, но также искусства и архитектуры в мире животных) или географические исследования (*animal geography*).

География животных, в которой “места” и “пространства” являются ключевыми терминами, как подчеркивают Р.К. Коллард и К. Джиллеспай, занимается изучением отношений и влияний между людьми и другими животными в контексте территорий, ландшафтов и окружающей среды. Эта субдисциплина развивалась достаточно долго и теперь достигла, по словам редакторов тома “Критические географии животных: политики, пересечения и иерархии в многовидовом мире”, “третьей

волны”. Две предыдущие относятся к XIX и XX вв. Первая (зоогеография) интересовалась видами диких животных и их влиянием на экосистемы, вторая была сосредоточена на одомашненных животных и их влиянии на “культурный ландшафт”. Нынешняя волна *animal geography* отличается от них восприятием животных и людей не как оппозиции, а как единства:

Ключевое различие между этой третьей волной и двумя предыдущими всплесками географического интереса к животным в двадцатом веке состоит в том, что первая (зоогеографическая) и вторая (в значительной степени являющаяся разновидностью культурной экологии) касаются того, как географы животных представляют себе разделение между людьми и животными, т.е. способа упорядочения одновременно содержания и смысла. В этом упорядочении люди не только отделены от всей другой биологической жизни, они считаются высшими и трансцендентными (*Collard, Gillespie 2015: 6–7*).

Эволюция этой субдисциплины ясно показывает, как восприятие человека и его места в мире меняется в гуманитарных науках, двигаясь в сторону признания агентности, а часто и субъектности других существ, в сторону постгуманистической перспективы.

В чем, собственно, заключается суть постгуманизма? Прежде всего он поставил под сомнение основы всех гуманитарных наук, а именно бинарные оппозиции “человек–животное”, “природа–культура”. Более того, стерлись границы человека. Благодаря технологиям, с одной стороны, тем, которые позволяют нам создавать киборгов и гибридов, соединения видов и даже сочетание биологического с технологическим, а с другой – тем, которые дают нам возможность заглянуть вглубь самих себя, где (во внутренних органах, на коже, волосах) мы открываем миллионы других существ. Люди подобны деревьям – “от корней до кроны” нас населяют самые разные существа. Биологом Л. Маргулис был введен специальный термин – “голобионт”, означающий организм, состоящий из множества сущностей, которые вместе вносят вклад в функционирование целого. В человеке как в голобионте присутствуют вирусы, бактерии, грибки и другие микроорганизмы, и, как показывают новые исследования в области биологии, сообитатели человеческих организмов оказывают мощное влияние не только на наше физическое состояние, но и на наши эмоции и психическое здоровье. Люди – не сингулярны, в каждом из нас – целый живой космос. Как постулирует французский биолог М.-А. Селоссе, концепция голобионта “должна заменить устаревшее представление об отделенности организма” (*Selosse 2019: 439*). Все живое переплетено сетью связей и зависимостей. Как отмечает А. Смарт,

многовидовая этнография до сих пор не охватывает всей обширной территории, с которой должна иметь дело современная антропология, поскольку (этнография. – М.К.) упускает механизм, который часто является центральным в отношениях между людьми и другими живыми видами; для этих целей постгуманизм – лучший идентификатор (*Smart 2014: 4*).

Таким образом, постгуманизм – это исследовательские рамки, охватывающие широчайший спектр взаимозависимостей между различными организмами и создающие возможность изучать их влияние на культуру как одно из проявлений отношений людей и не-людей.

В постгуманизме наша уникальность подверглась сомнению, человек перестал быть мерой вещей и стал частью большого целого. Между человеком и остальным живым миром нет равенства и справедливости – мы, безусловно, живем в эпоху биотехнологической колонизации людьми прочих существ. Однако между всем живым происходит постоянный обмен, а наши отношения имеют разнообразный характер. С этой точки зрения кажется очевидным, что необходимо установить новые

правила сосуществования людей и не-людей. Философы, занимающиеся вопросами этики и защиты животных, пытаются разработать и частично реализовать их права. Критерии присвоения таких прав выдвигаются разные, например, наличие интересов, сознание, интеллект, способность ощущать боль. Любопытное предложение, исходящее от политологов, прозвучало в книге “Зоополис: политическая теория прав животных” У. Кимлика и С. Дональдсон, вышедшей в 2011 г.: построить отношения людей и других животных по аналогии с отношениями, основанными на политических правах различных групп населения.

Здесь стоит подчеркнуть, что постгуманизм не означает разрыв гуманитарных наук с людьми. Для некоторых исследователей его возникновение — это прежде всего реакция на экологические и социальные проблемы человечества, а значит, естественная эволюция гуманитарных наук, а не их отрицание:

...постгуманизм — это идеология, отвечающая на текущие вызовы, такие как экологический кризис, в т.ч. вопросы, связанные с изменением климата, исчезновением многочисленных видов животных, развитием технологий, геологической активностью человека (антропоцен), различными формами исключения тех, для кого общим признаком является несходство, инаковость (*Bogustawski* 2019: 29).

В этом широком спектре современных гуманитарных наук мы постараемся кратко представить антрозоологию, т.е. антропологию, которая изучает взаимоотношения человека и нечеловеческих животных, — на этом мы сосредоточимся в настоящем тематическом блоке “Этнографического обозрения”.

С 1970-х годов нечеловеческие животные<sup>2</sup> появились в сфере гуманитарных наук, и теперь они присутствуют в ней довольно широко. Ими интересуются представители разных дисциплин, до недавнего времени фокусировавшихся исключительно на человеке; междисциплинарное поле, каким является *animal studies*, включает в себя философию, психологию, социологию, географию, историю, право, литературоведение, культурологию, антропологию и др. Более того, все сильнее и громче слышен голос гуманитариев, требующих выйти за границы антропоцентризма. На это повлияло развитие биологических наук и расширение нашего знания о разуме и чувствах других животных. Оказалось, что человек не так уникален, как многие полагали до недавнего времени.

В российской гуманитаристике тема животного достаточно нова. Среди первых публикаций в этой области следует выделить специальный номер журнала “Синий диван” (2007, № 10–11) и два номера журнала “Человек” (2017, № 4, 5), в которых о животных рассуждают российские и зарубежные авторы. Данный тематический блок “Этнографического обозрения” также посвящен проблемам животных и фактически является отражением *animal turn*, который мы наблюдаем с 1970-х годов. Между тем на Западе уже давно ведутся дискуссии об исследованиях человека и других животных в антропологических журналах (см., напр.: *Cultural Anthropology*, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*; *Critique of Anthropology*; *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* и др.), учреждены специализированные журналы по *human-animal studies* (напр.: *Journal for Critical Animal Studies*; *Animal Studies Journal*; *Anthrozoös*; *Zoophilologica: Polish Journal of Animal Studies* и др.) и издано огромное количество монографий.

К. Уайл объясняет, что

[п]одобно исследованиям травмы, исследования животных расширяют до предела вопросы языка, эпистемологии и этики, которые по-разному ставили исследования женщин и постколониальные исследования: как понимать других и давать голос им или их опыту, недоступному нашему пониманию; как культивировать инаковость, не присваивая и не искажая ее; как услышать и признать то, что может быть невыразимо (*Weil* 2014: 18), —

и добавляет, что животное становится испытанием или пограничным случаем в трех “поворотах”: в лингвистическом, эмоциональном и этическом (Ibid.); все эти повороты проявляются в постгуманистическом течении.

В последние годы на гуманитарных факультетах создается все больше направлений и специальностей, связанных с нечеловеческими животными, а в рамках культурной антропологии ведутся лекции и семинары, посвященные им. Однако речь идет не об изучении животных в контексте местных культур, что является классикой этнологии и культурной антропологии, а о равенстве животных (а также, хотя и реже, растений и других форм жизни) и людей как объектов исследований. Животные изучаются как индивидуумы или популяции (аналогично человеческим обществам), получают статус субъектов, биографию и индивидуальность, оказываются “личностями”, которых стоит исследовать ради них самих. Это параллельное движение во многих научных областях: животные рассматриваются как “нечеловеческие личности” (*non-human person*) в сфере законодательства и этики; как виды-компаньоны, виды симбиотические, паразитические или дикие, они интересуют политологов, размышляющих о будущем межвидовых отношений в неиерархической ситуации; историки пытаются изучать исторические события с точки зрения нечеловеческих животных как свидетелей и участников этих событий. Все больше ученых провозглашают равенство людей и других форм жизни. “Потребность в *animal studies* – следствие не только исследовательского любопытства, но также, что здесь чрезвычайно важно, желания и даже необходимости переформулировать существующие отношения”, – замечает М. Бакке (Bakke 2011: 194). Антропология признает эти тенденции и постепенно меняет положение животных и растений (а также бактерий, роботов и т.д.), переводя их из статуса объектов в статус моральных субъектов и помещая в один ряд с изучаемыми людьми и культурами. Как подчеркивают авторы специального выпуска *Environmental Humanities*, посвященного межвидовым исследованиям, новая этика, разработка которой является важной задачей широко понимаемых *multispecies studies*, будет иметь совершенно новые оптику и отправную точку:

Соревнование за лучшие миры требует научиться серьезно относиться к другим в их непохожести, находить способы выхода из этого положения, избегая при этом фантазий универсальной интерпретации или формирования единственного критерия – обычно “нашего” – для оценки или проверки. Оно также требует изучения новых способов учитывания загадочных других, которые не могут быть – а возможно, и не хотят быть – представленными или даже доступными для познания либо осмысленными в рамках любого доступного способа понимания (Dooren van et al. 2016: 16).

По мнению авторов, этический подход в этом типе исследования должен быть реляционным и учитывать часто противоречивые требования и потребности различных сторон, что, однако, не может быть равносильно этическому релятивизму и “редко может удовлетворить всех и никогда раз и навсегда” (Ibid.).

Для антропологии, которая всегда была небезразлична к меньшинствам, исключенным, стигматизированным или забытым группам, такое отношение не выглядит чем-то необычным. С другой стороны, для России и Восточной Европы нечеловеческие существа именно в такой роли – все еще новшество. Что интересно, животных как угнетенную группу одними из первых признали феминистки, подчеркивая общность опыта женщин и животных: физическое насилие, принуждение к деторождению или лишение их этой возможности, отнятие детей у матерей и т.д.

Конечно, тот факт, что нечеловеческие животные связаны с нами целой сетью взаимоотношений – положительных и отрицательных, радостных и болезненных, вредных и полезных, – не лишен оснований. Мы исследуем и описываем тех, кто нас притягивает и завораживает, но типичное для культурной антропологии желание увидеть себя в Другом убавилось. Все чаще мы хотим понять эту инаковость

ради нее самой, поскольку, как добавляет культуролог М. Бакке, “речь идет не только о том, чтобы рассказывать о нас самих с помощью животных, но и о том, чтобы говорить о них, потому что бенефициарами *animal studies* должны быть в первую очередь сами животные” (Bakke 2011: 194).

При этом у нас не должно быть иллюзий, что мы сможем надеть шкуру другого животного и понять его, как и европейский исследователь не может полностью понять австралийского аборигена. Однако это не освобождает нас от сочувствия, чуткого и уважительного интереса к другим существам. Мы обязаны отплатить животным хотя бы этим после длительной истории их истребления и эксплуатации, которые в XX в. приняли невообразимые масштабы. Всем знакомо определение отношений между людьми и нечеловеческими животными Ч. Паттерсона, назвавшего их “вечной Треблинкой”. В этом смысле антрозоология может помочь восстановить равновесие, указать направления реабилитации.

Многие представители гуманитарных дисциплин (излишне) опасаются, что интерес к животным — это атака не только на уникальность человека, но также на типично “человеческие” области исследований. К счастью, это неправда, и все изучающие культуру могут спокойно выдохнуть. Другое дело, что происходит переоценка статусов человека и культуры как его изобретения<sup>3</sup>, что может вызвать обоснованные опасения у людей, не склонных сходить с проторенной дороги. Но ведь наука — это как раз поиск новых путей, и в этом смысле обращение к нечеловеческим животным открывает нам много новых возможностей.

Авторы этого блока — российские и польские ученые — сделали попытку выйти за рамки антропоцентризма в гуманитарных науках и представили свою точку зрения на методы изучения животных (М. Кожевникова, К.О. Россиянов), взаимоотношения человека и других животных в городском пространстве (А.А. Локтева, Г. Яжембовска), на способность нечеловеческих животных трудиться и руководствоваться эстетическими соображениями, что может означать животное происхождение искусства и творчества (О. Тимофеева). Представленные здесь статьи — небольшой пример того, чем занимаются гуманитарные науки, нацеленные на изучение других живых существ.

### Примечания

<sup>1</sup> Термин “антропоцен” был предложен в 2000 г. П. Крутценом, лауреатом Нобелевской премии по химии. В настоящее время это неофициальное название постулируемой научным сообществом геологической эпохи, характеризующейся значительным влиянием человека на экосистему и геологическую систему Земли. Это влияние будет видно по окаменелостям в будущем. Предлагаемая учеными датировка начала антропоцена: либо около 10–4 тыс. лет до н.э. (эпоха неолитической революции), либо конец XVIII в. (промышленная революция), либо середина XX в. (атомная эра).

<sup>2</sup> Термин “нечеловеческие животные” может показаться странным, в русском языке он еще не успел прочно укорениться, хотя уже стал привычным в других языках (англ. — *nonhuman animals*, нем. — *nichtmenschliche Tiere*). Он играет важную роль: не позволяет нам забыть, что мы — человеческие животные, а не просто люди. Выражение “люди и животные” разделяет и создает некую оппозицию там, где должно быть единство; постгуманизм подчеркивает, что все мы — одна родственная категория субъектов, которая берет общее начало в первой живой клетке, зародившейся миллиарды лет назад.

<sup>3</sup> Исследования животных указывают, что культура — это продукт эволюции, также как и мораль. Это не то, что можем поставить в оппозицию к природе и считать аргументом в пользу исключительности человека.

### Научная литература

Bakke M. Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem? // *Teksty Drugie*. 2011. Nr. 3. S. 193–204.

- Bakke M. Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot // *Teksty Drugie*. 2020. Nr. 1. S. 165–185.
- Bogusławski M.M. Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza // *Hybris*. 2019. Nr. 46. S. 1–39.
- Collard R.-C., Gillespie K. (eds.) *Critical Animal Geographies: Politics, Intersections, and Hierarchies in a Multispecies World*. N.Y.: Routledge, 2015.
- Dooren van Th., Kirksey E., Münster U. Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness // *Environmental Humanities*. 2016. No. 8 (1). P. 1–23.
- Selosse M.-A. Nigdy osobno. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2019.
- Smart A. Critical Perspectives on Multispecies Ethnography // *Critique of Anthropology*. 2014. Vol. 34 (1). P. 3–7.
- Weil K. Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie // *Zwierzęta, gender i kultura: Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna* / Red. A. Barcz, M. Dąbrowska. Lublin: E-naukowiec, 2014. S. 15–36.

## Editor's Introduction

**Kozhevnikova, M. Anthropology beyond Human: Post-Humanistic Influences [Antropologia za пределами chelovecheskogo: postgumanisticheskie vlianiia]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 5–12. <https://doi.org/10.31857/S086954150013590-9> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Magdalena Kozhevnikova** | <https://orcid.org/0000-0001-7484-9638> | [kmagdalen@yandex.ru](mailto:kmagdalen@yandex.ru) | Institute of Archeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences (105 Al. Solidarności, 00-140 Warsaw, Poland)

## Keywords

cultural anthropology, animal turn, posthumanism, animal studies, non-human subjects, nonhuman animals

## Abstract

Introducing a special theme of the issue on “Animal Turn in Anthropology”, the article presents a spectrum of posthumanist trends in contemporary humanities such as eco-criticism, animal history, animal geography, animal studies, anthropology of non-human subjects, or multi-species ethnography. Their appearance is associated with the growing influence of the achievements of the biological sciences in the humanities, as well as with the growing environmental crisis. The inseparability of humans (and their activities) from the rest of the living and inanimate world is emphasized by the concept of the Anthropocene – the geological era in which the Earth is now. Human, who until recently was considered as belonging to a separate and the highest category, begins to be considered in the humanities as one of many species, and human culture as a product of evolution. At the same time, other living beings are increasingly studied like human communities, and researchers recognize their agency and subjectivity. The thematic section features contributions by Anastasiia Lokteva, Magdalena Kozhevnikova, Kirill Rossiianov, Oxana Timofeeva, and Gabriela Jarzebowska.

## References

- Bakke, M. 2011. Studia nad zwierzętami: od aktywizmu do akademii i z powrotem? [Animal Studies: From Activism to Academia and Back Again?]. *Teksty Drugie* 3: 193–204.
- Bakke, M. 2020. Gdy stawka jest większa niż życie. Sztuka wobec mineralno-biologicznych wspólnot [When the Stake Is Greater than Life: Art in Regard to Mineral-Biological Communities]. *Teksty Drugie* 1: 165–185.
- Bogusławski, M.M. 2019. Posthumanizm jako ideologia i perspektywa badawcza [Posthumanism as an Ideology and Research Perspective]. *Hybris* 46: 1–39.

- Collard, R.-C., and K. Gillespie, eds. 2015. *Critical Animal Geographies: Politics, Intersections, and Hierarchies in a Multispecies World*. New York: Routledge.
- Dooren van, Th., E. Kirksey, and U. Münster. 2016. Multispecies Studies: Cultivating Arts of Attentiveness. *Environmental Humanities* 8 (1): 1–23.
- Selosse, M.-A. 2019. *Nigdy osobno* [Never Alone]. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Smart, A. 2014. Critical Perspectives on Multispecies Ethnography. *Critique of Anthropology* 34 (1): 3–7.
- Weil, K. 2014. Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie [Animal Turn: Report]. In *Zwierzęta, gender i kultura: Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna* [Animals, Gender and Culture: Ecological, Ethical and Critical Perspective], edited by A. Barcz and M. Dąbrowska, 15–36. Lublin: E-naukowiec.

**В ПОИСКАХ ОБЪЕКТИВНОСТИ:  
ИССЛЕДОВАНИЯ Н.Н. ЛАДЫГИНОЙ-КОТС  
И ПРОБЛЕМА РАЗГРАНИЧЕНИЯ ЛЮДЕЙ  
И ЖИВОТНЫХ**

*Ключевые слова:* социальная история науки, история приматологии, история антропологии в СССР

Работы известного советского приматолога, исследовательницы психики и интеллекта шимпанзе Н.Н. Ладыгиной-Котс (1889–1963) анализируются в связи с центральной проблемой ее творчества – поиском научно обоснованных различий между интеллектом человека и животных. Одной из причин, определивших направление работ исследовательницы, стала необходимость научной критики расистских представлений, в рамках которых “низшие расы” человека сближались с человекообразными обезьянами, – опасность научного расизма была осознана Н.Н. Ладыгиной-Котс и стала важным стимулом предпринятых ею исследований вскоре после начала войны с нацистской Германией. В статье рассматриваются работы по изучению создания шимпанзе сложных (составных) орудий, прослеживается их связь с исследованиями голландского зоопсихолога Ф. Бойтендайка и его сотрудников. Поиски Н.Н. Ладыгиной-Котс критериев разграничения человека и других биологических видов сопоставляются с подходом, принятым в рамках современного эволюционного синтеза, подчеркивается актуальность идей исследовательницы.

В 1935 г. директор Государственного Дарвиновского музея А.Ф. Котс написал письмо “уполномоченному Главлита И.В. Лукинскому”, цензору новой книги его жены – известной исследовательницы поведения животных Надежды Николаевны Ладыгиной-Котс – “Дитя шимпанзе и дитя человека в их инстинктах, играх и выразительных эмоциях” (*Ладыгина-Котс* 1935; *Ladygina-Kohts* 2002). Рукопись книги была посвящена сравнительному изучению поведения детеныша шимпанзе Иони, жившего у Котсов в 1913–1916 гг., и родившегося в 1925 г. собственного их сына Рудольфа (Руди). Прочитавший рукопись и сделавший множество замечаний цензор настаивал на удалении из книги стихотворного пролога, в котором Ладыгина говорила о важности для исследователя эмпатии и эмоционального контакта с изучаемым шимпанзе. Видимо, отчаявшись убедить цензора в ценности эмоций, позволявших “угадать”, в каком состоянии и настроении находится шимпанзе, и подобрать соответствующий метод исследования, Александр Федорович Котс апеллировал к праву жены быть женщиной: «...требовать от нее выражаться “мужским” и сухим, несвойственным ей стилем вряд ли уместно» (АГДМ 1. Д. 140, 141)<sup>1</sup>. Однако из текста вышедшей в том же году книги пролог был удален.

Спор с цензором заставляет задуматься над проблемой научной объективности – ее “негативной” природой: согласно Л. Дастон и П. Галисону, история объективности

---

**Кирилл Олегович Россиянов** | <https://orcid.org/0000-0002-0475-9909> | [rossiianov@yandex.ru](mailto:rossiianov@yandex.ru) | к. биол. н., старший научный сотрудник | Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН (ул. Балтийская 14, Москва, 125315, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Faraday Institute for Science and Religion, <http://dx.doi.org/10.13039/501100005962> [UAB 009]

в науке может быть написана как история того, “каким образом, почему и когда те или иные формы субъективности начинают восприниматься как *опасно* субъективные” (Daston, Galison 1992: 82). Во времена Ладыгиной-Котс указание на “личный”, эмоциональный контакт между исследователем и подопытным животным воспринималось с подозрением не только сталинскими цензорами, опасливо относившимися к проявлению “необычных”, не совпадавших с клише эмоций, но и психологами-бихевиористами, усматривавшими в них источник антропоморфной ошибки: у ученого нет способа узнать о содержании сознания животного — это содержание можно лишь выдумать<sup>2</sup>. Убеждение в том, что вопрос об уме и сознании животного можно решить положительно, используя эмоциональный контакт и эмпатию как средство, как важное условие работы с шимпанзе, Ладыгина-Котс обосновала в своей ранней книге “Исследование познавательных способностей шимпанзе” — вышедшем в 1923 г. первом монографическом описании поведения и интеллекта Иони, где главное внимание уделялось “развивающему обучению”, по определению исследовательницы (Ладыгина-Котс 1923). Шимпанзе, по мнению Ладыгиной, обладал способностью к абстракции — Иони можно было научить выбирать предмет определенных формы, цвета и размера, в соответствии с предъявляемым образцом; при этом шимпанзе понимал принцип выбора, поскольку специально принятые меры исключали возможность “подсказки” со стороны исследовательницы. Этот метод, получивший название “выбор на образец” (нем. — *Wahl nach Muster*, англ. — *matching by sample*), был вскоре заимствован и развит немецким зоопсихологом О. Кёлером, доказавшим в своих классических опытах способность к счету у птиц. В то же время сама исследовательница пришла уже в 1935 г. к выводу об ограниченности способностей шимпанзе, а впоследствии — к идее существующих между мышлением человека и человекообразных обезьян коренных различий, изучению которых были посвящены ее послевоенные работы.

В этой статье я доказываю, что исследования Н.Н. Ладыгиной-Котс позволяют лучше понять парадокс, связанный с попытками провести границу между человеком и другими видами животных на основе “объективно” существующих различий. С одной стороны, подобные разграничения предполагают несходство с границами между людьми и их группами — границами, возникающими благодаря отношениям между людьми, а не “фактам” различий. С другой стороны, “объективность” разграничений столь же мало совместима с личными отношениями между исследователем и животным, неизбежными, коль скоро обучение животного понимается как развитие его умственных способностей, приобщение к миру человеческих умений и знаний. Тем самым послевоенные исследования Ладыгиной-Котс представляются одновременно интересными, поскольку исходят из наличия у животных ума и сознания, и проблематичными, ибо заставляют задуматься о том, что “объективное” сравнение достижимо лишь ценой ограничения — потери важного содержания, присутствующего в отношениях человека и представителей других видов.

Я также показываю, что изменение направления исследований, стремление Ладыгиной-Котс зафиксировать “объективные”, научно обоснованные разграничения между видами, стало ответом на остро сознаваемую опасность произвольного, субъективного их размывания: уподобления различий между человеческими расами различиям между человеком и человекообразными обезьянами в сочинениях расистов. Опасность стала очевидна исследовательнице после начала войны с гитлеризмом, опиравшимся в т.ч. на традиции “респектабельного”, академического расизма, и поэтому задача не потеряла в глазах Ладыгиной значимости даже после победы над нацистской Германией. Реакция на произвольность расовых иерархий не могла не сказаться на ее методах, на отношении (отныне настороженном и в целом отрицательном) к “двусторонним”, личным контактам и “развивающему обучению” шимпанзе, ведущим к искусственному сближению видов. При этом, в отличие от бихевиористов, Ладыгина-Котс усматривает угрозу не в антропоморфизации как методе

истолкования и анализа — воздействию, которое личный контакт с шимпанзе может произвести на суждение исследователя, а в тех изменениях, которые происходят “по другую сторону” видового барьера, в мышлении животных в результате длительного общения с человеком. Тем самым причина ошибки, произвольного сближения видов, связана с тем, что общением с человеком искажается настоящий, истинный ум шимпанзе, изучение которого оказывается в центре внимания Ладыгиной-Котс после войны. Новые исследования были начаты в 1945 г. и проводились на содержащемся в Московском зоопарке взрослом самце шимпанзе Парисе. Отказ от “развивающего обучения” позволил Ладыгиной сформулировать критерий отличия шимпанзе от человека, заключающийся в неспособности обезьян к самостоятельному, неподражаемому изготовлению составных орудий.

При этом понимание важности вопроса о подлинном поведении и уме животного, не искаженном общением с человеком, сочеталось с неявными, не очевидными на первый взгляд потерями. Отказываясь от субъективности личного общения с шимпанзе, исследовательница также игнорировала сложную реальность отношений между самими шимпанзе в их жизни на воле — ведь обучение, передача накопленного опыта могут иметь место и в природе, что очевидно важно не только для проявления, но и для развития ума и индивидуальности животного в естественных условиях. Представление о том, что обучение может происходить у животных лишь при контакте с человеком, было, как я показываю, связано с идеей особой замкнутости их ума, пластичность которого ограничена “рабской”, по выражению исследовательницы, непреодолимой зависимостью от природы. Эта идея Ладыгиной-Котс восходит, в свою очередь, к трудам голландского зоопсихолога и философа Ф. Бойтендайка, опиравшегося на теорию умельта Я. фон Икссколя и полагавшего, что связь животного с умельтом столь же прочна и безусловна, как связь, существующая между его органами.

Проведенное исследовательницей разграничение — ни одно животное не в состоянии справиться с созданием составных орудий, доступным большинству людей — заставляет задаться вопросом о природе различия. Представление о том, что преемственная передача коллективного опыта у животных отсутствует, определило решение Ладыгиной-Котс сосредоточиться на изобретательских, творческих способностях шимпанзе, игнорируя способность к передаче и усвоению умений и знаний. Тем самым “неуспех” Париса приобретает силу доказательства в сопоставлении с “успехом” не столько современных людей, ум которых формируется под влиянием культурной среды, сколько людей первобытных, уже способных к изготовлению орудий, но еще не создавших культуру, систему накопления и передачи коллективного опыта. Сугубая гипотетичность подобной схемы возникновения культуры *de novo*, вне связи с “дочеловеческими” ее формами, делает сомнительной саму идею человеческого превосходства как производного врожденных свойств мозга, заставляя задуматься о не поддающемся точной оценке вкладе коллективной, культурной эволюции и тем самым неочевидности представления об “объективно” существующем, биологическом превосходстве человека над другими видами.

Настоящая работа основана на изучении опубликованных трудов и обширного личного архива Н.Н. Ладыгиной-Котс, а также ее мужа — создателя и директора Государственного Дарвиновского музея А.Ф. Котса и состоит из трех соответствующих трем периодам исследовательской деятельности Ладыгиной-Котс разделов. В первом анализируются результаты ее работы с шимпанзе Иони, изложенные в вышедшей в 1923 г. книге “Исследование познавательных способностей шимпанзе”. Во втором рассматриваются научный и политический контексты работ Ладыгиной-Котс 1930-х годов, определившие важность тезиса о принципиальных различиях, существующих между человеком и шимпанзе, — тезиса, впервые высказанного в книге 1935 г. “Дитя шимпанзе и дитя человека”. Третий раздел посвящен

послевоенным исследованиям Париса и нескольких других шимпанзе в Московском зоопарке, в ходе которых Ладыгина-Котс отказалась от “развивающего обучения”. Результаты этой работы были описаны в книге “Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян” (1959). С точки зрения утвердившейся в 1950-е годы павловской ортодоксии, ничем в этом не отличавшейся от бихевиоризма, неприемлемым было само представление о том, что другие виды обладают способностью к целепологанию и “предусмотрительному” мышлению. В заключении делается вывод об актуальности поставленных исследовательницей вопросов, в частности о возможности эссенциальных, сущностных сопоставлений между человеком и представителями других видов, — вопросов, приобретающих особую цену в связи с критикой эссенциализма и типологии в эволюционной биологии.

### Мыслящие животные

“Обладают ли животные способностью абстракции? Как животные воспринимают отношения пространства, времени, причинности? Имеют ли животные хотя бы в зачаточной степени понятия в собственном смысле слова?” — эти вопросы Н.Н. Ладыгина-Котс включила в начале 1920-х годов в текст короткой записки, объяснявшей необходимость изучения психологии животных в рамках проектировавшегося, но так никогда и не организованного московского Психобиологического общества (АГДМ 1. Д. 1857). Вопросы эти могли бы послужить примером наивной антропоморфизации, тем более что незадолго до этого сама тема “мыслящих животных” была дискредитирована разрекламированной в научной и популярной прессе историей “умного Ганса” — орловского рысака, якобы обладавшего даже способностью производить в уме сложные математические расчеты. Как показал психолог О. Пфунгст, лошадь, выстукивавшая копытом ответы на задававшиеся ей вопросы, воспринимала неумышленные сигналы, главным образом телесные, со стороны исследователя, “угадывая” таким образом правильные ответы (*Pfungst* 1907). Однако в своей работе с Иони Ладыгина-Котс как раз и разработала метод, позволивший преодолеть “эффект умного Ганса” (так до сих пор называют эффект непроизвольной сигнализации), поэтому вопросы об уме и сознании животных могли и должны были, по ее мнению, всерьез рассматриваться зоопсихологами.

Надежда Николаевна Ладыгина родилась 6 (18) мая 1889 г. в г. Кузнецке (Саратовская губ.) в семье преподавателя музыки. В 1908 г. она поступила на Естественное отделение Московских высших женских курсов, и в это же время оформился ее интерес к поведению животных, причем решающим стало, по ее признанию, знакомство с книгой В.М. Бехтерева “Психика и жизнь”. “Меня особенно занимал вопрос, — писала она позднее в автобиографии, — на каком уровне развития психики животных появляется сознание”. В 1911 г. еще во время учебы на курсах Н.Н. Ладыгина вышла замуж за А.Ф. Котса, преподававшего студенткам сравнительную анатомию и организовавшего небольшой музей эволюционного учения. В 1913 г. супруги Котс отправились за границу, где посещали естественнонаучные музеи и зоопарки (АГДМ 1. Д. 1798. Л. 10–26; *Зорина и др.* 2014; *Панкова* 2008). Экспонаты, приобретенные в это время А.Ф. Котсом, позволили значительно расширить музей, получивший имя Чарльза Дарвина; позднее же, когда музей перейдет в государственную собственность, он станет известен как Государственный Дарвиновский музей — его директором А.Ф. Котс оставался до своей смерти в 1964 г. Во время пребывания за границей супруги Котс слушали лекции Р. Штайнера; печать антропософии лежит, по-видимому, и на интересе А.Ф. Котса к идеям Гете, а также стремлению к органическому соединению научных экспонатов с художественными — скульптурами и картинами, многие из которых были созданы известным анималистом В.А. Ватагиным<sup>3</sup>.

В 1913 г. супруги купили у хозяйки, торговавшей животными фирмы “Ахиллес”, детеныша шимпанзе самца Иони, возраст которого составлял предположительно полтора года. В их семье Иони жил на протяжении двух с половиной лет — до смерти в 1916 г. Супругов Котс часто рассматривают в качестве пионеров так наз. кросс-фостеринга в приматологии — воспитания детенышей антропоидных обезьян в качестве приемных детей в семьях ученых. В ряду подобных примеров называют детеныша шимпанзе самку Гуа, воспитывавшуюся психологом Уинтропом Келлоггом и его женой Люэллой в 1931–1932 гг. (*Kellogg 1931; Kellogg, Kellogg 1933*), а также более поздние случаи воспитания шимпанзе Вики и Уошо; приемные родители последнего — Аллен и Беатрис Гарднеры — смогли, как известно, впервые преодолеть барьер лингвистической коммуникации, научив Уошо пользоваться, хотя и в ограниченной степени, американским языком глухонемых (амсленом). Подобные исследования претендовали и претендуют на то, что шимпанзе, воспитывающиеся как дети, получают практически ту же долю внимания и любви, хотя в искренность подобного отношения не всегда веришь: так, после окончания исследования, в ходе которого Гуа и сын Келлогов Дональд воспитывались “как брат и сестра”, супруги Келлоги без колебаний отправили Гуа в обезьяний питомник, из которого взяли ее за два года до этого. Тем не менее отношение к детенышу шимпанзе должно в случае кросс-фостеринга удовлетворять ряду условий, которые в семье Котсов едва ли соблюдались. Хотя Иони и жил у них дома (в городской квартире, а летом на даче) на положении, как писала Ладыгина, “маленького деспота”, но при этом занимал промежуточное положение между ребенком и домашним животным, проводя часть времени в самой настоящей клетке, особенно когда Ладыгиной не было дома.

Главным достижением Ладыгиной-Котс, более значимым, чем проблематичное использование кросс-фостеринга, следует признать создание метода “выбора на образец” в ходе исследования Иони в 1913–1916 гг. Этот метод был описан в вышедшей в 1923 г. книге “Исследование познавательных способностей шимпанзе”, которая широко цитировалась при жизни Ладыгиной-Котс, однако была забыта впоследствии, возможно потому, что подробное “резюме”, помещенное в конце книги, было на немецком, а не английском языке. Метод “выбора на образец”, который изначально применялся у детей с задержкой развития речи, позволил научить Иони выбирать предметы тех же цвета, формы, размера, что и предъявлявшийся ему образец. Отсутствие сигнализации (“эффекта умного Ганса”) доказывалось, в частности, тем, что шимпанзе мог выбирать наощупь предметы нужной формы из находившихся в мешке, не вынимая их. Несмотря на простоту, метод получил высокую оценку В. Кёлера, поскольку, по его словам, предполагал не дрессировку, а обучение и понимание шимпанзе принципа выбора. Как отмечал В. Кёлер, идея подобного подхода приходила в голову ему самому при проведении знаменитых опытов на Тенерифе во время Первой мировой войны, однако тогда ему не удалось эту идею осуществить (*Köhler 1926*). В дальнейшем известный однофамилец В. Кёлера зоопсихолог О. Кёлер развил метод в классических опытах по определению способности к счету у птиц, а также усовершенствовал меры контроля, призванные исключить сигнализацию, в частности, предусмотрев подробную фиксацию опытов на киноплёнке (*Koehler 1928: 900, 1941, 1953*)<sup>4</sup>.

Судя по протоколам опытов, большая часть которых осталась неопубликованной, прежде всего Ладыгина-Котс стремилась максимально развить умственные способности Иони. Однако уже в книге 1923 г. она выражает сомнение в том, что “развивающее обучение” сможет приблизить шимпанзе к человеку. Полемизируя с Р. Йерксом, охарактеризовавшим шимпанзе как “почти человека” (*almost human*), Ладыгина пишет о том, что если шимпанзе и человек, то человек “недалекий”. Чтобы сделать сравнение корректным, необходимо было, по ее словам, сопоставить развитие шимпанзе с развитием ребенка — эти исследования или “перекинут мост

через бездну, пока разделяющую человека от животного, или оставят эту бездну зияющей навеки” (*Ладыгина-Котс* 1923: 253). Ничто в то время не предвещало, что исследуемым ребенком будет ее собственный сын Руди. Записи наблюдений за его развитием, которые Ладыгина вела в 1925–1932 гг. (так наз. дневники матери) – особенно вначале, когда материнские обязанности вынудили ее оставить научную работу, – стали основой сравнения вместе с неопубликованными протоколами наблюдений за Иони.

### Рухнувший мост

Если в начале работы Ладыгина-Котс допускала, что исследование ребенка позволит увидеть различия между человеком и шимпанзе как нечто неглавное, вторичное, бледнеющее перед фактом фундаментальной близости, то в заключении к книге 1935 г. она с видимым сожалением констатировала:

...мой мост дал провал, и в этот провал неожиданно для меня со свойственной ему экспансивностью как раз низвергнулся шимпанзе, оставив своего человеческого сверстника высоко-высоко наверху над собой, недоуменно вопрошающим и не понимающим... куда девался тот, кто стоял перед ним сейчас так близко и которому он только что готов был братски протянуть руку (*Ладыгина-Котс* 1935: 494–495).

Возможно, именно эта фраза дала основание для распространенного заблуждения, что Ладыгина-Котс наблюдала развитие детенышей человека и шимпанзе одновременно, подобно более поздним исследованиям супругов Келлогов, воспитывавших в своей семье Гуа и Дональда.

При всем богатстве сравнительных наблюдений вывод о превосходстве человека над шимпанзе основывался в значительной степени на интуиции исследовательницы, поскольку сопоставление интеллектуальных способностей занимало в книге 1935 г. относительно небольшое место, – такую цель Ладыгина-Котс ставит перед собой лишь в послевоенных работах. Примечательно, однако, что метафора не-встречи шимпанзе и человека подчеркивает важнейшую особенность метода исследовательницы: сравнивая Иони и Руди по 51 параметру – особенностям проявления эмоций, характерным играм, физическим способностям, – Ладыгина-Котс описывает различия не столько как индивидуальные, сколько как межвидовые. Но выводы свои она делает на основании ничтожной выборки, исследуя одного ребенка и одного шимпанзе. Р. Йеркс, который посетил Котсов летом 1929 г., писал впоследствии А.Ф. Котсу, что по своим способностям Руди может быть отнесен к 20, а возможно, даже к 5% наиболее одаренных детей (АГДМ 2. Д. 1671. Л. 37–38); примечательно, что Р. Йеркс был одним из изобретателей количественных тестов, позволявших ранжировать людей по их интеллекту. Следовательно, с учетом индивидуальных вариаций действительные различия между видами были намного меньше, чем полагала Ладыгина-Котс.

Отвечая на подобные возражения, высказывавшиеся, по-видимому, не только Р. Йерксом, Н.Н. Ладыгина-Котс писала о том, что за одним ребенком можно, если учитывать опыт педагогов и педологов, увидеть родовые черты ребенка вообще (*Ладыгина-Котс* 1935: X). На первый взгляд, эти слова могут служить примером устаревшего типологического мышления, не представляющим интереса даже с исторической точки зрения. Однако внимание привлекает то, как Ладыгиной-Котс понижаются видовые черты человека: по ее мнению, различия между человеком и другими видами совсем иные по своей природе, чем различия между людьми. И это было как раз нехарактерно для большинства европейских и американских антропологов того времени, выстраивавших иерархии людей в соответствии с общей для людей и животных шкалой эволюционного совершенства, причем “низшие”

человеческие расы оказывались ближе к антропоидным обезьянам, чем белые европейцы. Это, в свою очередь, заставляет обратиться к контексту советских антропологических работ о расах, в которых критика научного, академического расизма вышла в начале 1930-х годов на первый план. Сама же Ладыгина с началом войны с нацистской Германией стала рассматривать результаты своего сравнительного исследования в качестве важного инструмента в полемике с расизмом. Каким же образом идея принципиальных различий между человеком и другими видами животных могла служить борьбе с расизмом?

В период “бури и натиска” конца 1920-х — начала 1930-х годов ряд советских авторов был склонен считать человеческие расы производным политики и культуры, а не биологическим феноменом. Венгерский эмигрант (в будущем посол “народной Венгрии” в ООН и министр иностранных дел в правительстве Я. Кадара), один из первых африканистов-марксистов А.А. (Эндре) Шийк полагал, что “расовое угнетение и эксплуатация сплачивают мнимую расу в реальную социальную группу”, имея в виду прежде всего чернокожих жителей Америки (АРАН 1; *Шийк* 1930). А.С. Серебровский — генетик, пионер геногеографии и “социалистической евгеники” — в это же время утверждал, что как у животных, так и у человека расы отличаются друг от друга лишь различными концентрациями отдельных генов, что лишает понятие расы приписываемого ему в антропологии значения (АРАН 2). Отрицание биологической природы человеческих рас было тесно связано с критикой в СССР в начале 1930-х годов “биологизации” общественных явлений — их редукции к явлениям биологическим; в это время критика обрушивается на самые различные отрасли биосоциального знания, будь то евгеника, педология или фитосоциология (фитоценология) (*Adams* 1990; *Курек* 2004).

Можно было бы думать, что отрицание “биологизации” не оставит места для проведения типологических различий между расами, а значит, критикам расизма и не потребуются доказательства существования принципиальных, качественных различий между расами человека и расами животных. Однако реальная история советского расоведения, предстающая, в частности, со страниц издававшегося в Москве “Антропологического журнала” и опубликованных протоколов Общества историков-марксистов, выглядит иначе. Весной 1932 г. на заседании общества выступил А.И. Ярхо (*Ярхо* 1934)<sup>5</sup>, на тот момент заведующий кабинетом антропологии Общества изучения Советской Азии и ответственный секретарь “Антропологического журнала”. Судя по тезисам выступления, воспроизведенным в появившейся позднее статье “Очередные задачи советского расоведения”, А.И. Ярхо говорил не только о “биологизации”, но и о противоположной опасности — “излишнем социологизаторстве”, которое приобретает, по его словам, окраску “вульгаризаторского упрощенчества”. В “социологизаторстве” он усматривал “левацкий дух”, проявляющийся в попытках “упразднения расы как биологической категории” (в публикации 1932 г. он уже характеризовал отрицание рас как “субъективный идеализм” [*Ярхо* 1932а: 13]<sup>6</sup>). Выступление А.И. Ярхо знаменовало своего рода “биологический поворот” в советском расоведении — в вышедшем перед войной советском учебнике антропологии даже труды П. Брока цитируются исключительно в положительном контексте, без критики его представлений об иерархии рас (*Нестурх и др.* 1941). Признание биологической реальности рас сочетается в это время со стремлением освободить антропологию от “извращений”: использование “объективных” знаний о физических признаках рас нацистами рассматривается как своего рода злоупотребление научными достижениями “классиков” антропологии.

В Советском Союзе расовые идеи нацизма стали восприниматься как опасность сразу после прихода Гитлера к власти (или непосредственно перед этим), т.е. намного раньше, чем на Западе, где преодоление наследия расовой биологии началось всерьез лишь после Второй мировой войны. Если в англо-американской биологии средством

борьбы с расовыми идеями стали критика типологии, а также представление о принципиальном отличии биологических видов от рас, сформулированное в рамках “популяционного мышления”, то в Советском Союзе господствовало воззрение о коренном отличии рас человека от рас животных. К концу 1930-х годов практически общепринятым становится положение о прекращении прогрессивной биологической эволюции в современном обществе, резком сужении сферы действия естественного отбора, а также неадаптивном происхождении так наз. расовых признаков. Поскольку расовые различия, понимаемые советскими антропологами в “старом”, типологическом, духе, не могли, по мнению многих авторов, возникнуть у человека за счет естественного отбора, исследователи связывали их происхождение с генетическим дрейфом (генетико-автоматическими процессами), как это делал А.И. Ярхо (Ярхо 1934), либо с наследованием приобретенных признаков.

Тем самым — и, быть может, парадоксальным образом — идея несводимости общественных законов к биологическим оставляла место для попыток установить биологические, “фактические” отличия человека от других видов. Ведь представление об ослаблении отбора и отсутствии прогрессивной биологической эволюции в человеческом обществе, а также отличии рас человека от рас животных апеллирует к фактическому, научному знанию. Это делает понятным утверждение Ладыгиной-Котс о том, что ее исследования должны послужить разоблачению расовых идей нацизма, содержащееся в написанной в 1943 г., но неопубликованной работе “Биопсихология антропоидов (К критике фашистской теории расизма)” (АГДМ 1. Д. 707, см. также: Д. 244, 714). Одной из предпосылок расизма является, по мнению Ладыгиной, преувеличение умственных способностей обезьян, что служит размыванию грани между “культурно отсталыми” народами и высшими обезьянами. Критика представлений Р. Йеркса, В. Кёлера и других приматологов и психологов, искусственно сближавших человека и антропоидных обезьян, сохраняется и в послевоенных работах исследовательницы. Другим истоком расистской идеологии стало, по мнению Ладыгиной-Котс, представление о том, что дарвиновская, основанная на естественном отборе эволюция не прекратилась в человеческом обществе, что позволяет обосновать происхождение неравенства “высших” рас и “низших” — стоящих якобы ближе к обезьяноподобным предкам человека.

“На мою долю, как биопсихолога, — писала Ладыгина-Котс, — падает взорвать глубинную траншею... расистов” (АГДМ 1. Д. 707. Л. 5). Стремление доказать существование принципиальных, “качественных различий” между человеком и шимпанзе становится отправной точкой ее послевоенных работ, в которых на место 51 критерия, по которым она сравнивала два вида в книге 1935 г., приходит один — способность человека и неспособность обезьяны к изготовлению сложных, составных орудий.

### **“Критерий человека”**

Термин “качественные отличия”, так же как обозначение орудийной деятельности шимпанзе как “предтрудовой”, несет на себе отпечаток не только знакомства Ладыгиной-Котс с марксистской литературой, в частности с эссе Ф. Энгельса “Роль труда в происхождении человека от обезьяны” (см.: *Wolfson* 2009; *Козлова* 1991), но и работы в Институте философии Академии наук СССР, куда ее в качестве научного сотрудника пригласил в 1945 г. С.Л. Рубинштейн, заведовавший сектором психологии. Работа в Институте философии была важна и для обретения независимого положения в науке: хотя в Дарвиновском музее у Ладыгиной-Котс была зоопсихологическая лаборатория, в которой она занималась исследованиями на млекопитающих и птицах, Ладыгина-Котс, по-видимому, тяготилась ролью помощницы своего мужа, проводящей экскурсии и организующей экспозицию музея. Комментируя решение Ладыгиной начать работать в Институте философии, приматолог

Н.А. Тих поздравляла ее с тем, что ей, наконец, удалось вырваться из “заколдованного дворца-музея” (АГДМ 1. Д. 2300). Экспериментальной базой научной работы Ладыгиной-Котс в послевоенные годы становится Московский зоопарк, в котором начиная с середины лета 1945 г. она исследует 16-летнего шимпанзе Париса. Этому предшествовали более ранние наблюдения над содержащимися в зоопарке шимпанзе Петей (Петером) и Морицем в 1940–1945 гг.<sup>7</sup>

Характеристика межвидовых отличий как “качественных” была бы, по-видимому, невозможна без принятого метода исследования: так наз. естественного эксперимента, идея которого восходит к “наблюдательному эксперименту” (*Beobachtungsexperiment*) и изучению “в свободных от задач ситуациях” (*in aufgabefreien Situationen*) – качественному подходу к исследованию поведения животных, развивавшемуся голландским зоопсихологом и философом Ф. Бойтендайком и представителями его школы (см.: *Dembo* 1993)<sup>8</sup>. Согласно Ф. Бойтендайку, “искусственные” ситуации, созданием которых увлекались бихевиористы, позволяли получать точные, в т.ч. количественные, результаты благодаря вопросам, предполагавшим ответы “да” или “нет”, что, однако, не приближало к подлинному пониманию психики и мышления животных. В исследованиях Ф. Бойтендайка и Т. Дембо анализировалось, в частности, поведение крыс при минимуме воздействия со стороны исследователя, участие которого заключалось в модификации внешних условий (см.: *Buytendijk* 1931; *Dembo* 1930). Этот подход Ладыгина-Котс применила к Парису для изучения “спонтанного конструирования”, предоставляя шимпанзе различные необработанные материалы. Материалы Парис использовал в основном для постройки гнезд – дневного и ночного – либо их имитаций. Принцип модификации внешних условий (подаваемых в клетку материалов и предметов) был применен во второй, наиболее важной части работы – при изучении конструирования орудий из заготовок.

Ради понимания “подлинного, целостного поведения” Ладыгина-Котс сознательно отказалась от идеи максимального развития умственных способностей шимпанзе. Сам принцип минимизации человеческого воздействия как будто сближает ее работы с более поздними исследованиями поведения шимпанзе в естественной среде, предпринятыми, в частности, Дж. Гудолл. Открытие Дж. Гудолл того, что дикие шимпанзе могут использовать и изготавливать орудия, заставило, по некоторым данным, известного антрополога Л. Лики воскликнуть: «Нам теперь следует определить заново, что представляет собой “человек”, что представляет собой “орудие”, либо же согласиться с человеческой природой шимпанзе!» (*Goodall* 1990: 15). В то же время способность к изготовлению орудий как “критерий человека” понималась Ладыгиной-Котс несколько иначе, чем Л. Лики и Дж. Гудолл, у которых “изготовление” относилось, в частности, к модификации обезьянами предметов, пригодных для использования как орудий. Последнее было также зафиксировано в опытах Ладыгиной-Котс, но считалось лишь “подработкой” существующих орудий. Подлинным “изготовлением” было создание орудий из двух предметов путем их скрепления – связывания веревками или фиксации одной части в предварительно подготовленном отверстии другой. Данные Ладыгиной-Котс о неспособности обезьян к созданию орудий также противоречили результатам В. Кёлера: в его опытах один из шимпанзе (Султан) научился составлять орудие из двух частей. Правда, эти результаты В. Кёлера рассматривались многими как противоречивые и спорные (*Oakley* 1962: 6), а согласно Ладыгиной-Котс, Султан научился в действительности составлять заготовки случайно, после долгих проб и ошибок.

То, что шимпанзе можно научить создавать орудия, которые они не изготавливают по собственной инициативе, говорило, по мнению Ладыгиной-Котс, многое об их уме: обучаясь с помощью человека соединению предметов, шимпанзе не видит в этом соединении новой вещи, не “закрепляет” за вещь ее значения,

а “смысл” орудия “открыт” ему только в момент использования. Шимпанзе может самостоятельно научиться скреплять предметы веревками, однако по своей инициативе конструирует только непрочные и легко распадающиеся агрегаты из материалов и предметов, напоминающие гнезда, которые создаются им в природной обстановке. Все это приводит Ладыгину-Котс к выводу о том, что “[ш]импанзе – раб своей природно-биологической среды и каждая деталь его поведения отражает влияние его естественных условий жизни”. Он – “раб своей среды... которой он не может себя противопоставить, и которую он не в силах изменить” (АГДМ 1. Д. 359. Л. 50). Более того, у шимпанзе отсутствует творческий импульс, “нет желания и готовности противопоставить себя природе”. Эта лежащая в основе сравнения дихотомия природы и культуры, границу между которыми шимпанзе не может (и не хочет) преодолеть, ритически напоминает представление Ф. Бойтендайка об особой закрытости животного, его связи с умweltом – значимыми для него элементами окружающей среды, выступающими и как слагаемые восприятия, и как стимулы действия, – связи такой же сильной, как взаимная связь его органов. Становление человека Ф. Бойтендаик характеризовал как пробуждение, освобождение от зависимости, в ходе которого человек учится видеть мир и распознавать отдельные предметы – отсюда, возможно, и представление Ладыгиной о том, что “смысл” орудия “скрыт” от животного вне контекста его использования. Идею об обретении человеком мира (*Welt*) вместо умweltа (*Umwelt*) животного охотно цитировали советские психологи до начала войны с Германией, в частности пользовавшийся особым уважением Н.Н. Ладыгиной-Котс С.Л. Рубинштейн в своем учебнике психологии (*Рубинштейн* 1940: 132).

Хотя с современной точки зрения вывод Ладыгиной-Котс о неспособности шимпанзе и других животных к самостоятельному созданию составных орудий явно ошибочен (*Shumaker et al.* 2011), ее представления об эссенциальных, сущностных различиях между человеком и другими видами животных бесспорно интересны и не заслуживают того, чтобы быть отброшенными как исторически неоригинальная разновидность “типологического подхода”, являющегося главной мишенью критики Ф.Г. Добржанского, Э. Майра и ряда других представителей “эволюционного синтеза”. Для Ладыгиной эссенциальные различия между человеком и животными существуют одновременно с индивидуальными вариациями: в случае животных – индивидуальные вариации интеллекта ограничены связью животных с природной средой, зависимость от которой они не могут преодолеть, а вовсе не архетипом, не заданным заранее идеальным планом; в случае же человека – индивидуальные и групповые биологические различия не сопоставимы по своему эволюционному значению с различиями между видами. В то же время работы Ладыгиной наводят на мысль о том, что критикуемый эволюционными биологами “эссенциализм” имеет право на существование как этический принцип – отказ от очеловечивания шимпанзе, предполагающий у него “иной” ум, “иную”, возможно, не реализовавшую себя либо уже существующую культуру (*Waal* 2008).

Несмотря на связь с идеями Ф. Бойтендайка (а значит, и с оказавшими на Ф. Бойтендайка влияние идеями Я. фон Икссюля, философской антропологией М. Шелера и Х. Плеснера, феноменологией Э. Гуссерля), представления Н.Н. Ладыгиной не подвергались, судя по всему, серьезной критике со стороны советских философов во время ее работы в Институте философии Академии наук СССР. Однако рукопись книги “Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян” была буквально атакована в 1955 г. рецензентом – физиологом Г. Ширковой, сотрудницей Института высшей нервной деятельности в Ленинграде, отрицавшей в бихевиористском духе саму способность шимпанзе к мышлению (см.: АГДМ 1. Д. 372). После “Павловской сессии” 1950 г. подобная критика приобретала особый вес, и книга вышла в 1959 г. в свет в искаленном, сокращенном более чем в два раза виде (*Ладыгина-Котс*

1959). В последующих работах Ладыгиной-Котс стиль изложения становится все более отстраненным, практически лишенным каких бы то ни было эмоций. Последняя ее книга “Предпосылки человеческого мышления”, вышедшая в 1965 г. через два года после смерти исследовательницы, поражает своим сухим языком, не способным увлечь читателя (*Ладыгина-Котс* 1965).

\* \* \*

Проблема “качественных различий” между умом человека и умом шимпанзе стала главной темой для Н.Н. Ладыгиной-Котс после первоначального увлечения “развивающим обучением” обезьян как своеобразным цивилизационным проектом. Акцент на различиях делает ее идеи несходными с представлениями таких выдающихся ученых, как Р. Йеркс и В. Кёлер. Их выводы о близости интеллекта шимпанзе и человека были, по мнению Ладыгиной, на руку расистам, применявшим к сравнению человеческих рас те же по сути критерии, что и к сравнению человека с высшими обезьянами. Нечасто вспоминаемый труд Ладыгиной “Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян” отличается от многих последующих работ по изучению изготовления орудий шимпанзе не только выводами (в основном ошибочными), но и методом. Способ организации опытов (“естественный эксперимент”), а также представление о шимпанзе как “рабе” природной среды несут на себе отпечаток влияния Ф. Бойтендайка. Однако, если свои идеи о различии человека и животного голландский ученый считал столько же философскими, сколько и научными (*Buytendijk* 1938: 252), то Н.Н. Ладыгина-Котс потратила основные усилия на поиск конкретного научного критерия — способность к изготовлению составных орудий и формированию понятия “вещи” стали “видовым признаком” человека.

Работы Ладыгиной-Котс позволяют также лучше понять важную историческую проблему, до сих пор не привлекавшую серьезного, чуждого оценочных противопоставлений внимания исследователей: научная критика построений расовой биологии пошла в СССР по иному пути, чем на Западе, в первую очередь в англо-американском мире. В рамках “эволюционного синтеза” равенство рас обосновывалось противопоставлением расы идее биологического вида как замкнутой генетической системы, внешние границы которой защищены надежно действующими изолирующими механизмами, нехарактерными для подвидов, или рас (*Dobzhansky* 1937; *Mayr* 1963). При этом реальность человеческого вида заключалась в отсутствии со времен далеких ископаемых предков плодотворных скрещиваний между человеком и антропоидными обезьянами, что, однако, влечет за собой вопрос об уязвимости подобных разграничений: о последствиях гибридизации, коль скоро соответствующие опыты были бы выполнены в лаборатории при помощи искусственного оплодотворения либо современной генно-инженерной методики (*Россиянов* 2006; *Rossianov* 2002). В то же время в советской биологии начиная с 1930-х годов упор в критике расизма делался на прекращении прогрессивной биологической эволюции в человеческом обществе и противопоставлении различий между людьми различиям между человеком и животными.

Возможно, поэтому — из-за важности противопоставления — признание того, что критерии “биологического” неравенства людей являются в действительности культурно и социально обусловленными, не привело советских ученых к логичному, казалось бы, итогу — применению этой идеи к сравнению человека и других видов. Н.Н. Ладыгиной-Котс идея эта также была чужда, послевоенные опыты были, по сути дела, не подлинным сравнением, а, скорее, проверкой способности шимпанзе к созданию “предпосылок” культуры: “вычитанием” человеческого воспитания и культуры исследовательница получала доступ, как она полагала, к подлинному уму

шимпанзе, обусловленному природно данными свойствами мозга, к уму животного как своего рода *tabula rasa*. Однако представление об уме шимпанзе как сумме наследственности и исходящего от человека обучения выглядит в настоящее время сомнительным, ведь, как известно, передача умений и знаний характерна и для животных — в итоге ум и сама индивидуальность являются у шимпанзе, как и у человека, совокупным результатом действия наследственных факторов и накопленного коллективного опыта.

Задумываясь над исследованиями Н.Н. Ладыгиной-Котс, мы сталкиваемся с парадоксом, связанным с самой возможностью “объективного” знания о различиях между человеком и животными — парадоксом, значение которого мы способны оценить, по-видимому, лишь сейчас. С одной стороны, сопоставление в “равных” условиях, предполагающих воспитание шимпанзе в человеческой обстановке, ставит шимпанзе как раз в неравное положение: методы обучения могут не соответствовать природе его ума. Изобретение же специальных методов обучения предполагает одностороннее ожидание успеха и, значит, положительных, а не отрицательных результатов: данные о пределах развития умственных способностей шимпанзе воспринимаются как свидетельство временных, потенциально преодолимых трудностей. Согласно известному приматологу и защитнику прав животных Р. Фуотсу (*Fouts* 2004: 114), “отсутствие доказательств” не может служить “доказательством отсутствия” близости шимпанзе человеку. С другой стороны, вопрос о “естественной среде”, который возник перед Ладыгиной-Котс в связи с задачей сравнения, имеет смысл применительно к “животному” и заключается в отказе от вмешательства в его жизнь, однако проблема становится практически неразрешимой по отношению к нам самим, что исключает возможность сравнения с другими видами. Предполагая содержательный ответ, вопрос о среде, которая была бы адекватна природе человека, развитию его личности и ума, приводит к проблеме аутентичной человеческой культуры, понимание которой неизбежно субъективно, основано на внутреннем убеждении и интуиции.

Как представляется, сам парадокс сравнения указывает на противоречие между плохо сочетающимися утверждениями: о существовании у шимпанзе ума и сознания, что равносильно признанию за ним свойств Другого, и о нашем личном, врожденном превосходстве над животными. Очевидно, что коллективные достижения человечества не могут служить “критерием” подобного превосходства — уж слишком критерий этот напоминает рассуждения расистов, для которых технические и культурные достижения “высших рас” были неоспоримым доказательством органического соответствия культуры и природы, свидетельством присущего высшим расам “творческого духа”. Не соглашаясь с “органическими” теориями культуры и общества, едва ли можно считать искусственно созданную, постоянно изменяемую среду человеческой жизни “естественной”, отвечающей нашим врожденным задаткам, что позволило бы уйти от субъективности при сравнении умственных способностей человека и близких ему видов. Сложность задачи объективного сравнения свидетельствует в пользу неиерархического подхода к проблеме отношений с животными, избегающего как противопоставления мира животных и мира человека, так и их объединения в рамках искусственно сконструированного контекста “объективного знания” — общего для нас и других видов.

### Примечания

<sup>1</sup> Текст пролога см.: АГДМ 1. Д. 215, 878, 898.

<sup>2</sup> О конструировании эмоциональной дистанции между ученым и экспериментальным животным см., в частности: *Lynch* 1988; *Lederer* 1992; *Crist* 1999; *Nelson* 2013; *Birke et al.* 2007; *Birke* 2012.

<sup>3</sup> Об истории Дарвиновского музея см.: *Калачева, Клюкина 2007; Voehringer 2009.*

<sup>4</sup> См. также переписку О. Кёлера с Н.Н. Ладыгиной-Котс, 1926–1956 гг.: АГДМ 1. Д. 2385.

<sup>5</sup> О дате заседания, стенограмма которого не сохранилась, можно судить по стенограмме следующего заседания Общества историков-марксистов, состоявшегося 29 мая 1932 г., на котором обсуждался доклад А.И. Ярхо (см.: АРАН 3).

<sup>6</sup> В одной из специальных работ А.И. Ярхо поставил под сомнение расовое единство тюркоязычных народов (и тем самым политические претензии пантюркистов), но примечательно, что само исследование было выполнено в совершенно традиционном духе – путем сопоставления антропологических показателей и индексов (см.: *Ярхо 1932б*).

<sup>7</sup> См. рукопись книги, написанной по материалам этого исследования, “Конструктивная деятельность шимпанзе”: АГДМ 1. Д. 354; радикально сокращенный и измененный опубликованный текст см.: *Ладыгина-Котс 1959.*

<sup>8</sup> См. замечание Н.Н. Ладыгиной-Котс о преемственности ее идеи “естественного эксперимента” представлениям “голландской школы” Ф. Бойтендайка: АГДМ 1. Д. 594; см. также переписку Н.Н. Ладыгиной-Котс и Ф. Бойтендайка 1936–1962 гг.: АГДМ 1. Д. 2369.

### *Благодарности*

Исследование проведено при поддержке коллективного гранта (№ UAB 009) Института М. Фарадея по изучению науки и религии (The Faraday Institute for Science and Religion) в рамках проекта “Применение биологических знаний и злоупотребление ими” (Uses and Abuses of Biology).

Автор глубоко признателен заведующей архивом Государственного Дарвиновского музея Ирине Петровне Калачёвой за помощь в работе с документами Н.Н. Ладыгиной-Котс и А.Ф. Котса.

### *Источники и материалы*

АГДМ 1 – Архив Государственного Дарвиновского музея. Ф. 15111 (Н.Н. Ладыгина-Котс).

АГДМ 2 – Архив Государственного Дарвиновского музея. Ф. 1 (А.Ф. Котс).

АРАН 1 – Архив Российской академии наук. Ф. 586 (А.Н. Трайнин). Оп. 5. Д. 90.

АРАН 2 – Архив Российской академии наук. Ф. 1595 (Серебровский). Оп. 1. Д. 131.

АРАН 3 – Архив Российской академии наук. Ф. 377 (Общество историков-марксистов). Оп. 2. Д. 152.

### *Научная литература*

*Зорина З.А., Мандрило Е.В., Смирнова А.А.* Значение трудов Н.Н. Ладыгиной-Котс для развития современных исследований // Экспериментальная психология. 2014. Т. 7. № 3. С. 5–30.

*Калачева И.П., Клюкина А.И.* 100 лет жизни Дарвиновского музея // Труды Государственного Дарвиновского музея. 2007. Вып. 11. С. 64–205.

*Козлова М.С.* Развитие представлений о роли биологических факторов в антропогенезе (от Ч. Дарвина до наших дней). Дисс. ... канд. биол. наук. Институт истории естествознания и техники РАН, Москва, 1991.

*Курек Н.С.* История ликвидации педологии и психотехники. СПб.: Алетейя, 2004.

*Ладыгина-Котс Н.Н.* Исследование познавательных способностей шимпанзе. М.; Петроград: Госиздат, 1923.

*Ладыгина-Котс Н.Н.* Дитя шимпанзе и дитя человека в их инстинктах, играх и выразительных эмоциях. М.: Гос. Дарвиновский музей, 1935.

*Ладыгина-Котс Н.Н.* Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян (шимпанзе). М.: Изд-во АН СССР, 1959.

*Ладыгина-Котс Н.Н.* Предпосылки человеческого мышления (подражательное конструирование обезьяной и детьми). М.: Наука, 1965.

*Нестурх М.Ф., Бунак В.В., Рогинский Я.Я.* Антропология: краткий курс. М.: Учпедгиз, 1941.

- Панкова Л.И. Жизнь и творчество Н.Н. Ладыгиной-Котс. Пенза: Изд-во Пензенского педагогического гос. ун-та, 2008.
- Россианов К.О. Опасные связи: И.И. Иванов и опыты скрещивания человека с человекообразными обезьянами // Вопросы истории естествознания и техники. 2006. № 1. С. 3–51.
- Рубинштейн С.Л. Основы психологии. М.: Учпедгиз, 1940.
- Шийк А.А. Расовая проблема и марксизм. М.: Научно-исследовательская ассоциация по изучению национальных и колониальных проблем, 1930.
- Ярхо А.И. Против идеалистических теорий в расоведении СССР // Антропологический журнал. 1932а. № 1. С. 9–23.
- Ярхо А.И. Ганджинские тюрки (Азербайджанская АССР) // Антропологический журнал. 1932б. № 2. С. 49–82.
- Ярхо А.И. Очередные задачи советского расоведения // Антропологический журнал. 1934. № 3. С. 3–20.
- Adams M.B. Eugenics in Russia // The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia / Ed. M.B. Adams. N.Y.: Oxford University Press, 1990. P. 153–216.
- Birke L. Animal Bodies in the Production of Scientific Knowledge: Modelling Medicine // Body & Society. 2012. Vol. 18 (3–4). P. 156–178.
- Birke L., Arluke A., Michael M. The Sacrifice: How Scientific Experiments Transform Animals and People. West Lafayette: Purdue University Press, 2007.
- Buytendijk F.J.J. Eine Methode zur Beobachtung von Ratten in aufgabefreien Situationen (nach Versuchen von Tamara Dembo) // Archives Néerlandaises de Physiologie de l'Homme et des Animaux. 1931. Vol. 16. P. 574–596.
- Buytendijk F.J.J. Wege zum Verständnis der Tiere. Zürich: M. Niehans, 1938.
- Crist E. Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind. Philadelphia: Temple University Press, 1999.
- Daston L., Galison P. The Image of Objectivity // Representations. 1992. Vol. 40. P. 81–128.
- Dembo T. Zielgerichtetes Verhalten der Ratten in einer freien Situation // Archives Néerlandaises de Physiologie de l'Homme et des Animaux. 1930. Vol. 5. P. 402–433.
- Dembo T. Thoughts on Qualitative Determinants in Psychology: A Methodological Study // Journal of Russian and East-European Psychology. 1993. No. 31. P. 15–70.
- Dobzhansky Th. Genetics and the Origin of Species. N.Y.: Columbia University Press, 1937.
- Fouts R.S. Apes, Darwinian Continuity, and the Law // Animal Law. 2004. Vol. 10. P. 99–124.
- Goodall J. Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe. N.Y.: Houghton Mifflin, 1990.
- Kellogg W.N. Humanizing the Ape // Psychological Review. 1931. Vol. 38. P. 160–176.
- Kellogg W.N., Kellogg L.A. The Ape and the Child. N.Y.: Whittlesey House, 1933.
- Koehler O. Untersuchungsmethoden der allgemeinen Reizphysiologie und der Verhaltensforschung an Tieren // Methodik der wissenschaftlichen Biologie. Bd. 2 / Hrsgb. T. Peterfi. Berlin: J. Springer, 1928. S. 846–925.
- Koehler O. Vom Erlernen unbenannter Anzahlen bei Vögeln // Naturwissenschaften. 1941. Bd. 29. S. 201–218.
- Koehler O. Tierpsychologische Versuche zur Frage des “Unbenannten Denkens” // Vierteljahrsschrift der naturforschenden Gesellschaft in Zürich. 1953. Bd. 98. S. 242–251.
- Köhler W. Referat: Nadie Kohts, Untersuchungen ueber die Erkenntnisfähigkeiten des Schimpansen. Moskau-Petrograd, 1923 // Psychologische Forschung. 1926. Bd. 8. S. 410–411.
- Ladygina-Kohts N.N. Infant Chimpanzee and Human Child / Ed. F.B.M. de Waal. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lederer S.E. Political Animals: The Shaping of Biomedical Research Literature in Twentieth-Century America // Isis. 1992. Vol. 83. P. 61–79.
- Lynch M.E. Sacrifice and the Transformation of the Animal Body into a Scientific Object: Laboratory Culture and Ritual Practice in the Neurosciences // Social Studies of Science. 1988. Vol. 18. P. 265–289.
- Mayr E. Animal Species and Evolution. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.
- Nelson N. Modeling Mouse, Human, and Discipline: Epistemic Scaffolds in Animal Behavior Genetics // Social Studies of Science. 2013. Vol. 43. P. 3–29.
- Oakley K.P. A Definition of Man // Culture and the Evolution of Man / Ed. M.F. Ashley-Montagu. N.Y.: Oxford University Press, 1962. P. 3–12.

- Pfungst O.* Das Pferd des Herrn von Osten (Der Kluge Hans). Ein Beitrag zur experimentellen Tier- und Menschen-Psychologie. Leipzig: Verlag J.A. Barth, 1907.
- Rossiiyanov K.* Beyond Species: Il'ya Ivanov and His Experiments on Cross-Breeding Humans with Anthropoid Apes // *Science in Context*. 2002. Vol. 15. P. 277–316.
- Shumaker R.W., Walkup K.R., Beck B.B.* Animal Tool Behavior: The Use and Manufacture of Tools by Animals. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.
- Voehringer M.* Behavioral Research, the Museum Darwinianum and Evolutionism in Early Soviet Russia // *History and Philosophy of Life Sciences*. 2009. Vol. 31. P. 279–294.
- Waal F.B.M. de.* The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist. N.Y.: Basic Books, 2008.
- Woolfson Ch.* The Labour Theory of Culture: A Re-Examination of Engels' Theory of Human Origin (1982). L.: Routledge, 2009.

## Research Article

**Rossiiyanov, K.O. In Search of Objectivity: The Work of N.N. Ladygina-Kohts and the Problem of the Human-Animal Boundary [V poiskakh ob'ektivnosti: issledovaniia N.N. Ladyginoi-Kots i problema razgranicheniia liudei i zhivotnykh].** *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 13–29. <https://doi.org/10.31857/S086954150013591-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Kirill Rossiiyanov** | <https://orcid.org/0000-0002-0475-9909> | [rossiiyanov@yandex.ru](mailto:rossiiyanov@yandex.ru) | S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, Russian Academy of Sciences (14 Baltiiskaia Str., Moscow, 125315, Russia)

## Keywords

social history of science, cultural history of science, history of primate research, history of Soviet anthropology, ethical treatment of animals

## Abstract

Examining the scientific work of Nadezhda Nikolaevna Ladygina-Kohts (1889–1963), the Soviet primate scientist and the pioneer of the study of animal intellect, also known as Nadie Kohts, this article focuses on her ideas about the cardinal, “qualitative” distinctions that exist between the human intellect and the intellect of the anthropoid apes. I argue that strengthening the human-animal boundary became an important tool in Ladygina’s polemics against the academic racism that linked the “inferior” human races to anthropoid apes – with the beginning of the war against Nazism, the threat of racism became an important incentive for her research. Analyzing Ladygina-Kohts’ post-WWII studies of the tool-making activity in chimpanzee, I emphasize its continuity with the work of the Dutch zoopsychologist Frederik J.J. Buytendijk and his school, and focus on the importance of her approach to the problem of human-animal boundaries, comparing her ideas with the perspective of the modern evolutionary synthesis.

## Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Faraday Institute for Science and Religion, <http://dx.doi.org/10.13039/501100005962> [UAB 009]

## References

- Adams, M.B. 1990. Eugenics in Russia. In *The Wellborn Science: Eugenics in Germany, France, Brazil, and Russia*, edited by M.B. Adams, 153–216. New York: Oxford University Press.

- Birke, L. 2012. Animal Bodies in the Production of Scientific Knowledge: Modelling Medicine. *Body & Society* 18 (3–4): 156–178.
- Birke, L., A. Arluke, and M. Michael. 2007. *The Sacrifice: How Scientific Experiments Transform Animals and People*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Buytendijk, F.J.J. 1931. Eine Methode zur Beobachtung von Ratten in aufgabefreien Situationen (nach Versuchen von Tamara Dembo) [A Method for Observation of Rats in the Task-Free Situations (According to the Experiments of Tamara Dembo)]. *Archives Néerlandaises de Physiologie de l'Homme et des Animaux* 16: 574–596.
- Buytendijk, F.J.J. 1938. *Wege zum Verständnis der Tiere* [Ways Towards Understanding Animals]. Zürich: M. Niehans.
- Crist, E. 1999. *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind*. Philadelphia: Temple University Press.
- Daston, L., and P. Galison. 1992. The Image of Objectivity. *Representations* 40: 81–128.
- Dembo, T. 1930. Zielgerichtetes Verhalten der Ratten in einer freien Situation [The Goal-Oriented Behavior of Rats in a Free Situation]. *Archives Néerlandaises de Physiologie de l'Homme et des Animaux* 5: 402–433.
- Dembo, T. 1993. Thoughts on Qualitative Determinants in Psychology: A Methodological Study. *Journal of Russian and East-European Psychology* 31: 15–70.
- Dobzhansky, Th. 1937. *Genetics and the Origin of Species*. New York: Columbia University Press.
- Fouts, R.S. 2004. Apes, Darwinian Continuity, and the Law. *Animal Law* 10: 99–124.
- Goodall, J. 1990. *Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*. New York: Houghton Mifflin.
- Kalacheva, I.P., and A.I. Kliukina. 2007. 100 let zhizni Darvinovskogo muzeia [One Hundred Years of the Darwin Museum]. *Trudy Gosudarstvennogo Darvinovskogo muzeia* 11: 64–205.
- Kellogg, W.N. 1931. Humanizing the Ape. *Psychological Review* 38: 160–176.
- Kellogg, W.N., and L.A. Kellogg. 1933. *The Ape and the Child*. New York: Whittlesey House.
- Koehler, O. 1928. Untersuchungsmethoden der allgemeinen Reizphysiologie und der Verhaltensforschung an Tieren [The Experimental Methods of the General Physiology of Sense Perception and of the Research on the Behavior of Animals]. In *Methodik der wissenschaftlichen Biologie* [The Techniques of Scientific Biology], edited by T. Peterfi, 2: 846–925. Berlin: J. Springer.
- Koehler, O. 1941. Vom Erlernen unbenannter Anzahlen bei Vögeln [On the Learning of the Unnamed Numbers]. *Naturwissenschaften* 29: 201–218.
- Koehler, O. 1953. Tierpsychologische Versuche zur Frage des “Unbenannten Denkens” [The Zoopsychological Experiments on the Problem of “Speechless Thinking”]. *Vierteljahrsschrift der naturforschenden Gesellschaft in Zürich* 98: 242–251.
- Köhler, W. 1926. Referat: Nadie Kohts, Untersuchungen über die Erkenntnisfähigkeiten des Schimpansen. Moskau-Petrograd, 1923 [Review of “Study of the Cognitive Abilities of the Chimpanzee”, by N. Kohts]. *Psychologische Forschung* 8: 410–411.
- Kozlova, M.S. 1991. Razvitie predstavlenii o roli biologicheskikh faktorov v antropogeneze (ot Ch. Darvina do nashikh dnei) [The Development of Ideas about the Role of the Biological Factors in the Anthropogenesis (from Charles Darwin to Present)]. PhD diss., Institute of the History of Natural Sciences and Technology, RAS.
- Kurek, N.S. 2004. *Istoriia likvidatsii pedologii i psikhotehniki* [History of the Liquidation of Pedology and Psychotechnics]. St. Petersburg: Aleteia.
- Ladygina-Kohts, N.N. 1923. *Issledovanie poznatel'nykh sposobnostei shimpanze* [Study of the Cognitive Abilities of the Chimpanzee]. Moscow; Petrograd: Gosizdat.
- Ladygina-Kohts, N.N. 1935. *Ditii shimpanze i ditii cheloveka v ikh instinktakh, igrakh i vyrazitel'nykh emotsiiakh* [Infant Chimpanzee and Human Child, Their Instincts, Games, and Emotions]. Moscow: Gosudarstvennyi Darvinovskii muzei.
- Ladygina-Kohts, N.N. 1959. *Konstruktivnaia i orudiinaia deiatel'nost' vysshikh obez'ian (shimpanze)* [The Construction and the Tool Activities of the Anthropoid Apes (Chimpanzee)]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Ladygina-Kohts, N.N. 1965. *Predposylki chelovecheskogo myshleniia (podrazhatel'noe konstruirovaniie obez'ianoi i det'mi)* [The Prerequisites of the Human Intellect (Imitative Construction by the Ape and the Child)]. Moscow: Nauka.
- Ladygina-Kohts, N.N. 2002. *Infant Chimpanzee and Human Child*, edited by F.B.M. de Waal. Oxford: Oxford University Press.

- Lederer, S.E. 1992. Political Animals: The Shaping of Biomedical Research Literature in Twentieth-Century America. *Isis* 83: 61–79.
- Lynch, M.E. 1988. Sacrifice and the Transformation of the Animal Body into a Scientific Object: Laboratory Culture and Ritual Practice in the Neurosciences. *Social Studies of Science* 18: 265–289.
- Mayr, E. 1963. *Animal Species and Evolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nelson, N. 2013. Modeling Mouse, Human, and Discipline: Epistemic Scaffolds in Animal Behavior Genetics. *Social Studies of Science* 43: 3–29.
- Nesturkh, M.F., V.V. Bunak, and Ya.Ya. Roginskii. 1941. *Antropologiya: kratkii kurs* [Anthropology: A Short Course]. Moscow: Uchpedgiz.
- Oakley, K.P. 1962. A Definition of Man. In *Culture and the Evolution of Man*, edited by M.F. Ashley-Montagu, 3–12. New York: Oxford University Press.
- Pankova, L.I. 2008. *Zhizn' i tvorchestvo N.N. Ladyginoi-Kohts* [The Life and Work of N.N. Ladygina-Kohts]. Penza: Izdatel'stvo Penznskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta.
- Pfungst, O. 1907. *Das Pferd des Herrn von Osten (Der Kluge Hans). Ein Beitrag zur experimentellen Tier- und Menschen-Psychologie* [The Horse of Mr von Osten (Clever Hans): A Contribution to the Experimental Psychology of Animal and Man]. Leipzig: Verlag J.A. Barth.
- Rossianov, K. 2002. Beyond Species: Il'ya Ivanov and His Experiments on Cross-Breeding Humans with Anthropoid Apes. *Science in Context* 15: 277–316.
- Rossianov, K.O. 2006. Opasnye svyazi: I.I. Ivanov i opyty skreshchivaniia cheloveka s chelovekoobraznymi obez'ianami [Les Liaisons Dangereuses: I.I. Ivanov and His Experiments on Cross-Breeding Humans with Anthropoid Apes]. *Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki* 27 (1): 3–51.
- Rubinshtein, S.L. 1940. *Osnovy psikhologii* [The Foundations of Psychology]. Moscow: Uchpedgiz.
- Shiik, A.A. 1930. *Rasovaia problema i marksizm* [Race Problem and Marxism]. Moscow: Nauchno-issledovatel'skaia assotsiatsiia po izucheniiu natsional'nykh i kolonial'nykh problem.
- Shumaker, R.W., K.R. Walkup, and B.B. Beck. 2011. *Animal Tool Behavior: The Use and Manufacture of Tools by Animals*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Voehringer, M. 2009. Behavioral Research, the Museum Darwinianum and Evolutionism in Early Soviet Russia. *History and Philosophy of Life Sciences* 31: 279–294.
- Waal, F.B.M. de. 2008. *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections of a Primatologist*. New York: Basic Books.
- Woolfson, Ch. 2009. *The Labour Theory of Culture: A Re-Examination of Engels' Theory of Human Origin (1982)*. London: Routledge.
- Yarkho, A.I. 1932. Protiv idealisticheskikh teorii v rasovedenii SSSR [Against the Idealist Theories in Soviet Research on Human Races]. *Antropologicheskii zhurnal* 1: 9–23.
- Yarkho, A.I. 1932. Gandzhinskii turki (Azerbaidzhanskaia ASSR) [The Turks of Ganja (The Azerbaijan ASSR)]. *Antropologicheskii zhurnal* 2: 49–82.
- Yarkho, A.I. 1934. Ocherednye zadachi sovetskogo rasovedeniia [The Tasks of the Soviet Race Studies]. *Antropologicheskii zhurnal* 3: 3–20.
- Zorina, Z.A., E.V. Mandrilo, and A.A. Smirnova. 2014. Znachenie trudov N.N. Ladyginoi-Kohts dlia sovremennykh issledovaniy (k 125-letiiu so dnia rozhdeniia) [The Importance of the Works of N.N. Ladygina-Kots for the Development of Modern Studies of the Behavior and Psyche of Animals (To the 125<sup>th</sup> Anniversary of Her Birth)]. *Eksperimental'naiia psikhologiya* 7: 5–30.

## ПРОБЛЕМА АНТРОПОМОРФИЗАЦИИ В ИССЛЕДОВАНИИ НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ЖИВОТНЫХ

*Ключевые слова:* этика животных, антропоморфизм, антропоцентризм, неантропоцентризм, постгуманизм, *animal studies*, философия науки

В статье рассматриваются понятие “антропоморфизм”, его значение и роль в научных исследованиях. Анализируется разносторонняя критика данного методологического инструмента. Голоса “за” и “против” антропоморфизма слышны со стороны представителей как естественных, так и гуманитарных наук, со стороны антропоцентристов и неантропоцентристов, что доказывает сложность и неоднозначность рассматриваемого термина. Неосознанная антропоморфизация нечеловеческих животных может влиять на объективность, приводить к фальсификации научных данных и прежде всего к нанесению вреда самим животным, она может стать причиной антропоцентризма. Результатом (сознательного или нет) антропоцентризма ученых, в свою очередь, может быть снижение статуса тех нечеловеческих животных, которые непохожи на нас. Тем не менее антропоморфизация — это неизбежный способ человеческого мышления о мире, это когнитивный механизм и одновременно прием, потенциально объединяющий людей и не-людей. В статье делается вывод о том, что критический антропоморфизм не должен исключаться из научной области как инструмент, однако также не должен приводить к выработке этических суждений с антропоцентрических позиций.

Антропоморфизация — это неизбежная часть отношения человека к другим живым и неживым существам (т.е. не только к флоре и фауне, но также к природным явлениям, машинам, роботам, “лиминальным жизням” и пр.); это мышление об “Иных” своими категориями. Однако то, чем мы часто, даже неосознанно, руководствуемся в будничной жизни, в науке является предметом неразрешенного спора. Еще совсем недавно обвинение в антропоморфизме было эквивалентно обвинению в непрофессионализме и ненаучности. Сегодня все чаще высказывается мнение, что критический антропоморфизм — это не только неизбежный, но и ценный методологический взгляд на другие виды.

Согласно словарям, термин “антропоморфизм” происходит из греческого (*anthropos* — “человек”, *morphe* — “вид”, “форма”) и в наиболее широком смысле означает “наделение человеческими свойствами явлений природы, животных, предметов, а также представление богов в человеческом образе” (ТСИС 1998). Данное (лингвистическое) определение нейтрально, однако в тех случаях, когда речь идет об антропоморфизме с точки зрения науки, часто указывается на его неоправданность. Например, согласно психологическому словарю, антропоморфизм — это

представление о наличии у животных психических свойств и способностей, присущих в действительности только человеку. Антропоморфическое толкование

---

Магдалена Кожевникова | <https://orcid.org/0000-0001-7484-9638> | [kmagdalenayandex.ru](mailto:kmagdalenayandex.ru) | к. филос. н., внештатный научный сотрудник отдела недисциплинарных исследований в антропологии | Институт археологии и этнологии Польской академии наук (Al. Solidarności 105, 00-140 Warsaw, Poland)

поведения животных с точки зрения человеческих мотивов и поступков означает стирание грани между человеком и животным и ведет к игнорированию качественных особенностей человеческой психики (КПС 1998).

В этом определении ярко выражается антропоцентризм, т.е. убеждение в превосходстве человека над другими видами, и, кроме того, оно вводит в заблуждение. Современные естественные науки (главным образом этология и нейробиология) все громче заявляют о том, что качественное отличие человека от других животных и наличие психических способностей, присущих лишь ему, — это иллюзия. Известный приматолог Ф. де Вааль пишет об этом следующее:

Если объективно, не увлекаясь техническими достижениями нескольких последних тысячелетий, взглянуть на собственный биологический вид, то мы увидим существо из плоти и крови с мозгом, который, хотя и превосходит мозг шимпанзе втрое, не содержит никаких новых частей. Даже размер хваленой префронтальной коры головного мозга оказывается достаточно типичным для приматов. Никто не сомневается в превосходстве человеческого интеллекта, но у нас нет никаких основополагающих желаний или потребностей, которых не нашлось бы у наших ближайших родичей. Обезьяны, в точности как люди, стремятся к власти, наслаждаются сексом, жаждут безопасности и симпатии, убивают за землю, ценят доверие и сотрудничество. Да, у нас есть компьютеры и самолеты, но психологически мы по-прежнему устроены так же, как общественные приматы (Вааль де 2014).

Сегодня большинство исследователей животных считают, что речь может идти лишь о разнице в “степени, не качестве”.

Учитывая поворот в нашем знании о других видах, который связан главным образом с прогрессом в области естественных наук, нейронаук, когнитивной этологии, должен быть сделан вывод о необходимости новой этики — этики, которая не будет ограничиваться кругом людей, но будет распространяться на все моральные субъекты. Рассуждение о том, кто может принадлежать к этому кругу, выходит за рамки данной статьи, стоит лишь пояснить, что в западной науке и философии уже с 70-х годов XX в. мы имеем дело с так наз. поворотом в сторону животных, или зооповоротом (*animal turn* — феномен в области гуманитарных наук, отличающийся уходом от антропоцентризма и растущим интересом к животным субъектам), в т.ч. в области этики, что отражается и в законодательной сфере. О моральной субъектности нечеловеческих животных пишут такие исследователи, как П. Сингер, Т. Риган, Дж. Гудолл, Т.И. Уайт, Д. Харауэй, А. Эльжановски, М. Бакке и мн. др. В российской науке это делает, например, К.О. Россиянов, который постулирует:

...на кантовском противопоставлении человека как “цели” и остальных видов как “средства” можно смело ставить крест, оно должно быть заменено намного более нюансированным этическим кодом, в котором должно найтись место не только для человека как простой противоположности “животного”, но для разных видов с разными интеллектуальными способностями (Россиянов 2006).

Многими учеными отбрасываются уже не только бинарная оппозиция “человек—животные”, но даже оппозиции “природа—культура” и “естественный—искусственный”, что в корне меняет гуманитарные науки.

Может показаться, что история споров вокруг антропоморфизма сводится к противостоянию антропоцентричного и неантропоцентричного мировоззрений. Однако это совсем не так. Защитники прав животных и последователи новой этики очень часто с той же эмоциональностью высказываются против антропоморфизации нечеловеческих животных, что и приверженцы идеи об “особенности человеческой природы”. Не углубляясь в историю антропоморфизма как важного элемента давних верований (напр., анимизма) и части магического типа мышления,

присущего также современному человеку, я постараюсь представить главные аргументы “за” и “против” антропоморфизации в науке и доказать, что некая доза антропоморфизма при соблюдении определенных требований неизбежна и даже необходима.

### Критика и одобрение антропоморфизма

Научное определение антропоморфизма отличается от того толкования, которое дается в словарях. А.С. Горовиц и М. Бекофф полагают, что “антропоморфизм — это использование характеристик человека для описания или объяснения нечеловеческих животных” (*Horowitz, Bekoff* 2007: 23). Дж. Пирс и М. Бекофф утверждают, что “нет ничего ненаучного в использовании одного и того же термина для обозначения животных и людей, в частности, когда мы доказываем, что один и тот же феномен встречается у разных видов” и что “[э]волюционная преемственность предполагает плавные переходы в обоих направлениях: от животных к людям и от людей к животным” (*Bekoff, Pierce* 2018: 75–76). М. Бекофф подчеркивает, однако, что антропоморфизм надо применять осознанно, осторожно и стремиться при этом к максимальному сохранению “точки зрения животного”, спрашивая себя, как это — быть исследуемым животным (волком, шимпанзе, дельфином).

О том, как сложно понять, “как это — быть животным”, задумываются многие ученые, а текст Т. Нагеля “Что значит быть летучей мышью?”, опубликованный в 1974 г., стал уже каноническим. На него опираются те исследователи, которые считают невозможным постижение природы сознания с применением научного метода, поскольку сознание имеет субъективный характер. Американский философ считает, что ни одно из доступных нам средств и ни один из методологических приемов не позволяют понять, что значит быть, например, летучей мышью, в лучшем случае можно лишь представить, что я бы чувствовал(а), будучи летучей мышью. Означает ли это, что мы должны бросить попытки понимать других существ или перестать стремиться представлять их точки зрения?

Подобные попытки предпринимают не только ученые и философы, активисты и защитники прав животных и не только (ежедневно) опекуны животных, старающиеся понять их потребности, но также и художники, например М. Лаваль-Жанте, которая в рамках проекта “Пусть лошадь живет во мне” в течение нескольких месяцев вводила себе иммуноглобулины лошади, чтобы подготовить свое тело к кульминационной дозе очищенной крови лошади во время выступления. Как М. Лаваль-Жанте сама объясняла свою мотивацию, ее побудило то, что она почувствовала разочарование “в связи с невозможностью поставить себя по-настоящему на место животного, а также шок, вызванный тем, что это место систематически определяется с человеческой точки зрения. <...> наступил момент, когда мне пришлось испытать нечто иное, чем вечно человеческое восприятие” (*Hirschfeld* 2016). В плане внешних физических признаков М. Лаваль-Жанте старалась максимально походить на лошадь, передвигаясь на специальных ходулях. Это связано с тем, что в формировании сознания большое участие имеют тело, его ощущения и опыт. Т. Нагель пишет:

Наш опыт предоставляет основной материал нашему воображению, которое, таким образом, ограничено. Нам недостаточно представить, что на руках у нас перепончатые крылья, позволяющие нам порхать на рассвете и на закате, ловя ртом насекомых; что мы очень плохо видим и воспринимаем окружающее при помощи системы отраженных высокочастотных сигналов; что днем мы спим на чердаке, повиснув головой вниз. Все, что я могу себе вообразить (и это совсем немного), говорит мне лишь о том, как бы почувствовал себя я, если бы вздумал вести себя, как летучая мышь. Но я ставил вопрос не так! Я хочу знать, как чувствует себя изнутри *сама летучая мышь!* (*Нагель* 2003: 352)

Можно сомневаться, что М. Лаваль-Жанте удалось поставить себя на место лошади. Вероятно, согласно утверждениям Т. Нагеля, она в некоторой степени поняла, на что это было бы похоже, если бы она была лошадей. Однако ее цель заключалась не в этом.

Тем не менее эта попытка показывает, что для многих людей выйти за рамки антропоцентризма – важная задача. При этом, как считает Д. Венжович-Зюлковска, подобная задача вовсе не недостижима. Проанализировав текст Т. Нагеля, который убежден в непреодолимости границ между различными сущностями, она приходит к выводу, что

...эволюционное сходство людей (вида животных, называемого *Homo sapiens s.*) с другими социальными животными настолько велико (согласно выводам антропологии и биологии после Дарвина, включая генетику), что ошибки в понимании языка тела, невербального поведения, эмоций и сенсорного восприятия (т.е. эволюционно развитых способностей) не должны быть такими большими, как подразумевают искания Нагеля (*Wężowicz-Ziółkowska* 2015: 87).

Такая позиция узаконивает деятельность проживотных активистов, осуществляемую с адвокатских позиций, т.е. основанную на убеждении человека, что он понимает, что является лучшим для нечеловеческого животного. Определенный уровень понимания для нас достижим. Это влечет за собой соответствующие импликации для ведения научных исследований в области *human-animal relations*. Д. Венжович-Зюлковска не сомневается, что

полученные из наблюдений и экспериментов объективные биологические знания о животных как о сознательных и переживающих существах, т.е. имеющих эмоции, чувства (персональные и коллективные), жизненный опыт, воображение, систему ценностей и, возможно, планы на будущее, определенно приближают нас к тому, чтобы узнать их лучше, и в то же время, чтобы узнать животное в человеке и человека в животном (*Wężowicz-Ziółkowska* 2015: 86).

З. Врублевски определяет антропоморфизм как “не столько отнесение человеческих черт к животным, сколько распознавание общих черт и использование человеческого языка (у нас нет другого), чтобы описать то, что было распознано в качестве общего” (*Wróblewski* 2016: 87). Он показывает, что антропоморфизм оценивается по-разному в естественных и гуманитарных науках: в первых он стигматизирован и даже запрещен, тогда как во вторых использование антропоморфизма может быть обосновано методологически.

Научный метод, сфокусированный на объективности результатов, их эмпирическом характере, точности описания, не в состоянии учесть принципиально субъективистскую точку отправления антропоморфизма. В некоторых аспектах истории методологии естественных наук отход от антропоморфизма рассматривается как предпосылка для развития естественных наук Нового времени и Современности. С другой стороны, если мы принимаем научный характер психологии, которая описывает и объясняет действия (поведение) человека в терминах разных состояний, умственных (ментальных) способностей – таких как мысли, размышления, эмоции, память, воображение, самосознание, воля и т.д., – тогда почему бы не использовать для аналогичного поведения животных аналогичные описательные и пояснительные категории (*Wróblewski* 2016: 86).

В свою очередь, К. Уайл видит в антропоморфизме тенденцию, вытекающую из “зоо-поворота”, и подчеркивает его роль в критических, т.е. социально вовлеченных, исследованиях отношений человека и других животных:

...этический поворот в рамках исследований животных вызвал новый интерес к концепции антропоморфизма, последний понимается не только как проблема, но и как потенциально производительный критический инструмент, который в новейших исследованиях показывает сходство с эмпатией. Такой антропоморфизм, который может быть поводом для переосмысления того, что отличает человека, является заманчивой идеей (Weil 2014: 30).

Ф. де Вааль считает, что “запрет” антропоморфизации в науке проистекает не из методологических, а из идеологических предпосылок: отказ от идеи наличия общих черт у человека и животного, вера в качественно отличную позицию человека. Согласно Ф. де Ваалу, эта вера противоречит научному и повседневному опыту нашего общения с другими животными. Он называет такую позицию “антропоотрицанием” (*anthropodenial*), в ней скрываются желание сохранить разрыв, отделяющий людей от других видов, и убежденность в уникальности человека.

Антропоморфизм — это один из многих доступных вариантов, но его нельзя недооценивать, учитывая тот факт, что он применяет интуицию о себе к существам, очень похожим на нас. Это применение самопознания человека в исследованиях поведения животных. Что может быть не так с этим? Или даже: кто-нибудь действительно верит, что антропоморфизма можно избежать? (Waal de 2013: 94)

Голоса, поддерживающие и отрицающие антропоморфизм как научный инструмент, звучат со стороны представителей как естественных, так и гуманитарных наук, а также со стороны антропоцентристов и неантропоцентристов в обеих академических областях, что доказывает сложность и неоднозначность рассматриваемого понятия.

### “Зеркальный тест” и “белый средний класс”

Примером неудачной и неосознанной антропоморфизации может служить знаменитый “зеркальный тест”, разработанный в 1970-х годах Г. Гэллапом-мл. По поведению животного перед зеркалом ученый якобы может определить, есть ли у него самосознание. Чаще всего тест проводится следующим образом: на теле спящего животного помещается метка без запаха, она может быть обнаружена только с помощью зеркала. Если после пробуждения животное, смотря в зеркало, пытается удалить метку, значит, оно понимает, что видит собственное отражение.

Данный тест, который успешно был пройден представителями нескольких видов (большинство приматов, слоны, дельфины, сороки), несправедлив по отношению к тем видам (и непреднамеренно ограничивает их), для которых зрительное восприятие не является самой важной способностью восприятия информации. Многие животные в состоянии пройти тест после тренировок: они привыкают к зеркалу и начинают понимать принцип его работы. Более того, даже человеческие дети проходят этот тест только начиная с полутора лет, хотя встречаются с зеркалами с более раннего возраста. Культурные антропологи, занимающиеся визуальной стороной культуры, часто отмечают, что к представлениям в двух измерениях надо привыкать и что умение распознавать нарисованные или сфотографированные объекты дано нам не от рождения, а появляется в процессе социализации, через обучение. Поэтому в случае с “зеркальным тестом” мы имеем дело с требованием к нечеловеческим животным доказывать способности, которыми обладают даже не все представители нашего вида без соответствующей подготовки. В то же время стоит подчеркнуть, что, несмотря на голоса критиков, “зеркальный тест” по-прежнему пользуется большим доверием среди ученых.

“Зеркальный тест” — не единственный пример такого рода игнорирования качественно разных условий жизни. К. Бош критикует тот факт, что практически все

эксперименты сравнивают способности животных в неволе (т.е. выросших в нетипичной для своего вида среде и не прошедших соответствующей социализации) со способностями людей из “белого среднего класса”, т.е. тех, кто даже не является “средним” представителем вида *Homo sapiens*. “Предположение о том, что представители БСК (белый средний класс. – М.К.) являются репрезентацией всего человечества, крайне противоречиво” (Boesch 2007: 232), считает ученый и делает заключение, что

сравнительные подходы, применяемые в большинстве психологических исследований, имеют сомнительную ценность по двум основным причинам: во-первых, не учитывались различия в видах, а во-вторых, экспериментальные процедуры систематически различались между видами. Таким образом, то, что было представлено как “сопоставление между людьми и шимпанзе”, действительно представляло собой “сравнение между людьми БСК и шимпанзе в неволе”. Любое сравнение между людьми и шимпанзе требует оценки широты вариации в появлении и наличии когнитивных способностей в пределах каждого вида. Различные условия окружающей среды или опыт воспитания влияют на возникновение и развитие различных когнитивных способностей (Там же: 235).

То, что описывает К. Бош, можно считать антропоморфизацией, которая проявляется в завышенных требованиях к животным.

### От антропоморфизации к антропоцентризму?

Такого рода антропоморфизацию в области этики животных критикует Т.И. Уайт. Он замечает, что даже многие зоозащитники во имя повышения статуса некоторых видов животных сравнивают их способности с человеческими. По мнению Т.И. Уайта, это неприемлемый антропоцентризм, поскольку здесь речь идет не о степени адаптации животного к его жизненной среде, а о степени его сходства с человеком.

С одной стороны, антропоморфизация животных может способствовать необъективности, искажению научных данных, может нанести вред прежде всего самим животным и спровоцировать нежелательные этические проявления, в т.ч. антропоцентризм. Антропоцентризм ученых (осознанный или нет) может привести к понижению статуса нечеловеческих животных, у которых меньше сходства с людьми. С другой стороны, антропоморфизация является неотъемлемой частью человеческого мышления об окружающем мире, когнитивным механизмом и в то же время процессом, который обладает потенциалом для объединения людей и не-людей, а “учитывая его устойчивость, лечение антропоморфизма как ошибки категории может само по себе быть ошибкой” (Horowitz, Bekoff 2007: 31).

Хотя Т.И. Уайт не использует термин “антропоморфизация”, его описания научных методов ученых, которых он критикует, указывают на применение ими процедуры поиска человеческих черт у животных. В случае необнаружения этих черт (т.е. “идеологическая” антропоморфизация не оправдалась) животные теряют свои шансы на получение более высокого морального статуса, что уже является проявлением антропоцентризма. По мнению Т.И. Уайта, «важнейшая задача этических исследований – избежать ловушки утверждения, что другие существа обладают моральным статусом лишь в той степени, в которой они являются “такими же, как мы”» (Uytm 2017: 54). Он добавляет, что «приматы оцениваются выше, чем дельфины (и обладают большими правами на получение “прав”) потому, что они больше похожи на нас, что, учитывая наше биологическое родство, не удивительно» (Там же: 56).

Для Т.И. Уайта критерий субъектности – это в первую очередь интеллект. Ученый отмечает, что большинство философов, которые хотят систематизировать моральный статус разных видов, предлагают лингвистический критерий (т.е. использует ли

данный вид нечто вроде человеческого языка) в качестве условия наличия интеллекта. По словам Т.И. Уайта, это ложное предположение, потому что интеллект — это видо-специфический признак, а язык —

человеческий инструмент биологической адаптации. Язык возник и развивался потому, что был нужен нашим предкам, чтобы справляться с проблемами в их среде обитания. Тем не менее, язык, по крайней мере, в том виде, в котором он развивался у людей, может и не быть полезным для каждого набора эволюционных условий. Если у дельфинов нет языка, вполне вероятно, что это произошло потому, что в океане он не является полезным инструментом, а не потому, что дельфинам не хватает интеллектуального потенциала для его развития (Там же: 61).

Т.И. Уайт критикует сравнение способов коммуникации дельфинов и обезьян с позиции поиска их сходства с человеческими, поскольку ученые приходят к выводу об интеллектуальном превосходстве приматов. Данные выводы, по мнению Т.И. Уайта, — это проявление антропоцентризма.

### “Зооморфизация человека”

Однако антропоморфизм играет также положительную роль в качестве эквивалента “зооморфизации человека”. В 1950-х годах японский приматолог К. Иманиси первым использовал имена вместо чисел для обозначения наблюдаемых обезьян. Первоначально его обвиняли в антропоморфизме и, следовательно, в отсутствии профессионализма, но позже его примеру стали следовать другие выдающиеся исследователи животных, такие как Д. Гудолл и Ф. де Вааль:

Я против использования разных терминов для обозначения этих реакций у человека и человекообразных обезьян, как требуют противники антропоморфизма. Те, кто говорит, что “животные — не люди”, как правило, забывают, что хотя это и правда, но в то же время люди — тоже животные. Упрощать поведение животных, не упрощая при этом поведения человека, нельзя — это воздвигает между ними искусственный барьер (*Вааль де* 2014).

К. Лоренц также не был противником антропоморфизма, он неоднократно использовал в своих работах в высшей степени “человекообразные” понятия для обозначения поведения животных (рыцарство, высокомерие, помолвка, брак) и объяснял это так:

Выражаясь таким образом, я ничего не очеловечиваю, я только понимаю, что качества, которые, на наш взгляд, подходят только человеку, на самом деле уже существовали до человека, и поэтому они являются фактором, связывающим нас с животными. Поверьте мне, я не переношу человеческие характеристики на животных. Я, скорее, делаю наоборот, я показываю, сколько животных черт все еще находится в человеке (*Lorenz* 2014: 69).

Поэтому можно согласиться с М. Бекоффом в том, что ключевым в антропоморфизации является определение того, что является общим для человеческих и нечеловеческих животных: “Мы не приписываем что-то человеческое животным, мы выявляем общие черты и затем используем человеческий язык, чтобы передать то, что мы наблюдаем” (*Bekoff, Pierce* 2018: 77–78).

\* \* \*

Антропоморфизм — это когнитивный инструмент, от которого трудно избавиться. Мы не можем представить себе, как выглядит мир, например, с точки зрения животного, передвигающегося на четырех ногах или живущего под водой. Наше

бытие определяет наше сенсорное восприятие, а способность представить, каково это, иметь иные чувства, выходит за рамки возможностей большинства людей. Осознав это ограничение, мы можем избавиться от иллюзий. Это чем-то похоже на соблюдение нейтралитета в социальных исследованиях: независимо от стремления к объективности ученому приходится вновь и вновь бороться с влиянием своих убеждений, господствующих идеологий, с точкой зрения субъекта изучения и нередко также с собственной потребностью социального вовлечения и занятия активной позиции. Только осознание того факта, что в социальном (антропологическом) исследовании все, начиная с выбора темы, является проявлением проделанного отбора и субъективности исследователя, т.е. признание того, что объективность является недостижимым идеалом, позволило взять на себя ответственность за производимые знания. Следовательно, в XX в. появились новые исследовательские практики, которые развились в так наз. вовлеченные, совместные и боевые исследования. Как пишет А. Ковальчик,

совместная исследовательская практика может рассматриваться как практика интеллектуального производства, которая отбрасывает различие между активным исследователем (исследовательницей) и пассивным объектом исследования. Целью совместных исследований является “продуктивное сотрудничество”. Благодаря этому участники и участницы исследования, становясь активными субъектами производства знаний, взаимно трансформируются в процессе исследования (*Kowalczyk* 2012: 108).

В свою очередь, боевые исследования “проводятся для получения знаний, которые будут полезны активистам (активисткам), вовлеченным в борьбу” (*Ibid.*). Примером таких антропологических исследований может быть полевая работа Н. Шепер-Хьюз в Бразилии, а также ее деятельность, направленная на борьбу с торговлей органами. Аналогично осознание (общечеловеческой) тенденции к антропоморфизации, особенно в изучении эмоциональности и психики животных, позволяет взять на себя ответственность, в т.ч. за этические оценки.

Л. Брейтман считает, что невозможно освободиться от антропоморфизации, и если это так, то следует использовать ее сознательно:

Я хочу, чтобы люди чувствовали, что они имеют право провести оценку состояния животных, которых они хорошо знают. <...> Это очень антропоморфный подход, который приписывает человеческие черты животным или вещам, но я не думаю, что это проблема. Мы имеем право антропоморфизировать <...> Мы всегда будем животным, думающим об эмоциях другого животного (*Braitman* 2014).

По словам Л. Брейтман, мы имеем дело с двумя типами антропоморфизма: “хорошим” и “плохим”. Первый мы используем в процессе изучения нечеловеческих животных, а второй иногда проявляется в отношении к нашим животным-компаньонам, когда мы делаем из них “маленьких людей” и размываем различия между нами и ними, что вредно для обеих сторон. Этот тип антропоморфизации описывает зоопсихолог П. МакКоннелл, в своей практике часто вынужденная исправлять ошибки, вызванные “плохой антропоморфизацией” собак: опекуны собак кидаются из крайности в крайность — от полного отрицания эмоций и сложной психики животных до обращения с домашними любимцами как с детьми или друзьями-людьми и веры в то, что они “все понимают”. П. МакКоннелл подчеркивает, что собаки чрезвычайно умны и испытывают широкий спектр эмоций, но наши отношения — межвидовые отношения, и к ним следует относиться соответственно. В противном случае люди будут разочарованы, а судьба непонятых ими и отвергнутых животных может оказаться трагичной (см.: *McConell* 2009).

В этом споре между защитниками и оппонентами антропоморфизации животных в науке есть место для умеренной концепции, которая “учитывает различия

видов, проявляющиеся в определенных эволюционных преимуществах, в градации некоторых свойств и в исключительности других” (*Wróblewski* 2016: 93), т.е. концепции, не просто переносящей характеристики одного вида на другой. Именно такой, этически ангажированный, критический антропоморфизм может и должен, на мой взгляд, быть реализован в междисциплинарной области исследований животных (*animal studies*).

Некритическая и часто неосведомленная антропоморфизация может привести к антропоцентризму, который чреват фатальными последствиями для науки, прежде всего речь идет о создании иерархии видов, где самые похожие на человека виды находятся наверху. Голоса ученых, призывающих к “равному” обращению с разными видами нечеловеческих животных, звучат все более громко. Несмотря на это, многие исследования, доказывающие существование высоких когнитивных способностей или богатого мира ощущений и эмоций у животных, все еще сталкиваются с трудностями из-за предрассудков других ученых. М. Бекофф и Дж. Пирс упоминают такие случаи в своей книге “Дикая справедливость”:

Вспомним также работы Дреа и Франка о сотрудничестве между пятнистыми гиенами... Гиены демонстрировали поведение, которое просто считалось невозможным у приматов. Действительно, Дреа и Франк имели трудности с публикацией своих статей в рецензируемых журналах, потому что читатели были убеждены, что пятнистые гиены просто не могут так себя вести. У Бернда Генриха также были проблемы с публикацией его важных данных о познании у вороновых из-за умственной ограниченности рецензентов. Точно так же исследования Рутте и Таборского о чувстве взаимности у крыс поставили под сомнение стереотип, который долгое время был неприкасаемым среди ученых, но в конечном итоге авторы нашли издателя, при этом хорошего. Дело в том, что мы должны избегать когнитивного видового шовинизма при принятии решений на основе устаревшей линейной эволюционной шкалы, на которой размещаются “низшие” и “высшие” животные (*Bekoff, Pierce* 2018: 134).

Таким образом, антропоморфизация все чаще учитывается учеными в качестве научного метода, несмотря на некоторые критические голоса. Критика антропоморфизма в исследованиях может быть вызвана заботой о том, чтобы идеологический подход поиска того, что объединяет людей и нечеловеческих животных, не оказал отрицательного влияния на ситуацию видов, непохожих на наш. Антропоморфизм ни при каких обстоятельствах не должен приводить к антропоцентризму, что, в свою очередь, могло бы повлиять на выработку принципов этики животных, основанных на неверных утверждениях.

### *Источники и материалы*

ТСИС 1998 – *Крысин Л.П.* Толковый словарь иноязычных слов. М.: Русский язык, 1998.  
КПС 1998 – Краткий психологический словарь / Ред. А.В. Петровский, М.Г. Ярошевский; ред.-сост. Л.А. Карпенко. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.

### *Научная литература*

*Вааль де Ф.* Истоки морали: в поисках человеческого у приматов. М.: Альпина нон-фикшн, 2014.  
*Нагель Т.* Каково быть летучей мышью? // Глаз разума / Ред. Д.Р. Хофштадтер, Д.К. Деннет. Самара: Издательский Дом “Бахрах-М”, 2003. С. 349–360.  
*Россиянов К.* Животные – тоже люди? // Вокруг света. 19.06.2006. <http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/theory/29>  
*Уайт Т.И.* Люди и дельфины: кое-что об антропоцентризме в области прикладной экологической этики // Человек. 2017. № 5. С. 53–67.

- Bekoff M., Pierce J.* Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt. Kraków: Copernicus Center Press, 2018.
- Boesch Ch.* What Makes Us Human (Homo sapiens)? The Challenge of Cognitive Cross-Species Comparison // *Journal of Comparative Psychology*. 2007. Vol. 121. No. 3. P. 227–240.
- Braitman L.* Depressed Dogs, Cats with OCD – What Animal Madness Means for Us Humans // TEDSalon NY 2014. July 2014. [https://www.ted.com/talks/laurel\\_braitman\\_depressed\\_dogs\\_cats\\_with\\_ ocd\\_what\\_animal\\_madness\\_means\\_for\\_us\\_humans#t-51241](https://www.ted.com/talks/laurel_braitman_depressed_dogs_cats_with OCD_what_animal_madness_means_for_us_humans#t-51241)
- Hirszfeld A.* Niech żyje we mnie koń (Art Orienté Objet) // Art+Science Meeting. 24.11.2016. [http://www.artandsciencemeeting.pl/teksty/niech\\_zyje\\_we\\_mnie\\_kon\\_wywiad\\_z\\_art\\_oriente\\_objet-13](http://www.artandsciencemeeting.pl/teksty/niech_zyje_we_mnie_kon_wywiad_z_art_oriente_objet-13)
- Horowitz A.C., Bekoff M.* Naturalizing Anthropomorphism: Behavioral Prompts to Our Humanizing of Animals // *Anthrozoös*. 2007. No. 20 (1). P. 23–35.
- Kowalczyk A.* Jak dotrzymać obietnicy nauk społecznych? // Uniwersytet i emancypacja / Red. M. Trawinska, M. Maciejewska. Wrocław: Interdyscyplinarna grupa gender studies, 2012. S. 95–110.
- Lorenz K.* Rozmowy ze zwierzętami. Warszawa: GWF, 2014.
- McConell P.* Z miłości do psa. Łódź: Galaktyka, 2009.
- Waal de F.* Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność? Kraków: Copernicus Center Press, 2013.
- Weil K.* Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie // *Zwierzęta, gender i kultura Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna* / Red. A. Barcz, M. Dąbrowska. Lublin: E-naukowiec, 2014. S. 15–36.
- Wężowicz-Ziółkowska D.* Jak to jest być nietoperzem? Refleksje przy lekturze eseju Thomasa Nagela // *Zoophilologica*. 2015. Nr. 1. S. 83–94.
- Wróblewski Z.* Umysły zwierząt: między naiwnym antropomorfizmem a dogmatycznym antroponegacjonizmem // *Zoophilologica*. Polish Journal of Animal Studies. 2016. Nr. 2. S. 83–95.

## Research Article

**Kozhevnikova, M.** The Problem of Anthropomorphization in the Study of Non-Human Animals [Проблема антропоморфизации в исследовании нечеловеческих животных]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 30–40. <https://doi.org/10.31857/S086954150013592-1> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Magdalena Kozhevnikova** | <https://orcid.org/0000-0001-7484-9638> | [kmagdalena@yandex.ru](mailto:kmagdalena@yandex.ru) | Institute of Archeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences (105 Al. Solidarności, 00-140 Warsaw, Poland)

## Keywords

animal ethics, anthropomorphism, anthropocentrism, non-anthropocentrism, posthumanism, animal studies, philosophy of science

## Abstract

The article examines the meaning of the term “anthropomorphism”, its role and meaning, and discusses the various criticisms levelled against this term as a methodological tool. Voices “for” and “against” anthropomorphism are heard both from the representatives of natural and human sciences, both from anthropocentrists and non-anthropocentrists, which in itself is an interesting phenomenon proving the complexity and ambiguity of the concept under consideration. Anthropomorphization of non-human animals can be a source of lack of objectivity and can lead to falsification of scientific data and, above all, provide harm to animals themselves and cause an undesirable phenomenon – anthropocentrism in terms of animal ethics. The result (conscious or not) of scientists’ anthropocentrism may be a decrease in the status of non-human animals that do not meet the requirements of similarity with us. On the other hand, anthropomorphism is an inevitable way of human thinking about the world, a cognitive mechanism, and, at the same time, a device that potentially unites people and non-people. I argue that critical anthropomorphism as a scientific tool should not be excluded from the

field of science, but at the same time it should not lead to the development of ethical judgments from anthropocentric positions.

## References

- Bekoff, M., and J. Pierce. 2018. *Dzika sprawiedliwość. Moralne życie zwierząt* [Wild Justice: The Moral Lives of Animals]. Kraków: Copernicus Center Press.
- Boesch, Ch. 2007. What Makes Us Human (Homo sapiens)? The Challenge of Cognitive Cross-Species Comparison. *Journal of Comparative Psychology* 121 (3): 227–240.
- Braitman, L. 2014. Depressed Dogs, Cats with OCD – What Animal Madness Means for us Humans. *TEDSalon NY2014*. July 2014. [https://www.ted.com/talks/laurel\\_braitman\\_depressed\\_dogs\\_cats\\_with\\_ ocd\\_what\\_animal\\_madness\\_means\\_for\\_us\\_humans#t-51241](https://www.ted.com/talks/laurel_braitman_depressed_dogs_cats_with OCD_what_animal_madness_means_for_us_humans#t-51241)
- Hirszfeld, A. 2016. Niech żyje we mnie koń (Art Orienté Objet) [May the Horse Live in Me]. *Art+Science Meeting*. 24.11.2016. [http://www.artandsciencemeeting.pl/teksty/niech\\_zyje\\_we\\_mnie\\_kon\\_wywiad\\_z\\_art\\_oriente\\_objet-13](http://www.artandsciencemeeting.pl/teksty/niech_zyje_we_mnie_kon_wywiad_z_art_oriente_objet-13)
- Horowitz, A.C., and M. Bekoff. 2007. Naturalizing Anthropomorphism: Behavioral Prompts to Our Humanizing of Animals. *Anthrozoös* 20 (1): 23–35.
- Kowalczyk, A., 2012. Jak dotrzymać obietnicy nauk społecznych? [How to Keep the Promise of Social Science?]. In *Uniwersytet i emancypacja* [University and Emancipation], edited by M. Trawinska and M. Maciejewska, 95–110. Wrocław: Interdyscyplinarna grupa gender studies.
- Lorenz, K. 2014. *Rozmowy ze zwierzętami* [Conversations with Animals]. Warszawa: GWF.
- McConell, P. 2009. *Z miłości do psa* [For the Love of the Dog]. Łódź: Galaktyka.
- Nagel, T. 2003. Kakovo byt' letuchei mysh'iu? [What Is It Like to Be a Bat?]. In *Glaz razuma* [The Mind's I], edited by D.R. Hofstadter and D.C. Dennett: 349–360. Samara: Bakhrakh-M.
- Rosiiianov, K. 2006. Zhivotnye – tozhe ljudi? [Are Animals Also People?]. *Vokrug sveta*. 19.06.2006. <http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/theory/29>
- Waal de, F. 2013. *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?* [Primates and Philosophers: How Morality Evolved?]. Kraków: Copernicus Center Press.
- Waal de, F. 2014. *Istoki moralii: v poiskah chelovecheskogo u primatov* [The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates]. Moscow: Al'pina non-fikshn.
- Weil, K. 2014. Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie [Turn Towards Animals: Report]. In *Zwierzęta, gender i kultura Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna* [Animals, Gender and Culture: Ecological, Ethical and Critical Perspective], edited by A. Barcz and M. Dąbrowska, 15–36. Lublin: E-naukowiec.
- Wężowicz-Ziółkowska, D. 2015. Jak to jest być nietoperzem? Refleksje przy lekturze eseju Thomasa Nagela [What Is It Like to Be a Bat? Reflections upon the Reading of Thomas Nagel's Essay]. *Zoophilologica* 1: 83–94.
- White, T.I. 2017. Liudi i del'finy: koe-chto ob antropotsentrizme v oblasti prikladnoi ekologicheskoi etiki [People and Dolphins: Something about Anthropocentrism in the Applied Environmental Ethics]. *Chelovek* 5: 53–67.
- Wróblewski, Z. 2016. Umysł zwierząt: między naiwnym antropomorfizmem a dogmatycznym antroponegacjonizmem [Animal Minds: Between Naive Anthropomorphism and Dogmatic Anthropodenial]. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies* 2: 83–95.

## ЗООАНТРОПНАЯ СТОЛИЦА: ЛЮДИ И ЖИВОТНЫЕ В “МОСКВЕ И МОСКВИЧАХ” В.А. ГИЛЯРОВСКОГО

*Ключевые слова:* зооантропология, антропология, animal studies, русская культура, город, история повседневности

Что было бы с человеком, если бы у него не было лошадей/волов, чтобы перемещаться самому и перевозить разнообразные грузы, если бы он не употреблял в пищу молоко и мясо, его дом и имущество не охраняли бы собаки, а припасы — кошки? Когда мы говорим об истории Москвы, мы говорим о людях и событиях, но должны говорить и о множестве животных, населявших город, делавших его зооантропным. Если внимательно перечитать труд В.А. Гиляровского “Москва и москвичи”, мы сможем увидеть на его страницах множество нечеловеческих москвичей, которые играли огромную роль в жизнедеятельности столицы, находящейся на стадии активной урбанизации.

В.А. Гиляровский считал, что задача изобразить старую Москву в одной книге практически невыполнима: “Подумайте, Москва 80-х годов! Да это десятки томов. И дайте мне десятки лет, я не могу написать Москву 80-х годов” (Митрофанов 2008: 25). Тем не менее ему это все-таки удалось, и в 1926 г. впервые была опубликована книга “Москва и москвичи”, которая, по словам К.Г. Паустовского, “написана с совершенно доскональным знанием старой Москвы” (Паустовский 1969). К.Г. Паустовскому вторят и исследователи творчества писателя, отмечающие, что “В.А. Гиляровский был не только... московской легендой”, но и “летописцем старой Москвы” (Морозов 1963: 6). «“Москва и москвичи” — своего рода памятник тому городу, который все стремительнее уходит в прошлое», — писал современник В.А. Гиляровского Л. Никулин (Никулин 1957).

Все произведения Гиляровского отличались документальной точностью, хотя, без сомнения, некоторые факты автор приукрашивал, нередко сразу же признаваясь в этом. Тем не менее, если тексты о Москве этого “исключительного”, по мнению А.П. Чехова, репортера могут быть историческим источником, повествующим о повседневной жизни города и горожан, почему же мы оставляем “за скобками” лишенных возможности высказаться других обитателей Москвы — тысячи и тысячи животных? Вопрос не случаен: обладавший огромным репортерским и писательским опытом “В.А. Гиляровский был живой памятью Москвы” (Лидин 1965); в этой памяти нашлось место и нечеловеческим обитателям города. Возможно, современному читателю покажется, что их присутствие на страницах “Москвы и москвичей” не так уж и заметно; и правда, в произведении нет отдельных историй о животных — но они во множестве населяют страницы этой книги, как населяли каждый московский дом и каждую улицу. Несомненно, В.А. Гиляровский не ставил своей задачей показать

---

Анастасия Андреевна Локтева | <https://orcid.org/0000-0002-2755-9571> | [zveruschka@yandex.ru](mailto:zveruschka@yandex.ru) | соискатель кафедры источниковедения Историко-архивного института | Российский государственный гуманитарный университет (Миусская площадь 6, ГСП-3, Москва, 125993, Россия)

читателям типичных нечеловеческих жителей Москвы, но в его описании старой столицы они занимают значительное пространство, которое также требует изучения. На страницах “Москвы и москвичей” мы встречаем лошадей, собак, кошек, птиц, грызунов, насекомых и даже червей, нужно только присмотреться внимательно, и перед нами предстанет портрет Москвы как зооантропного города, т.е. города, где люди и животные существуют в неразрывной связи (*Miltenberger* 2006: 78).

Зооантропным любой город становится сразу – с момента появления, т.к. на протяжении всей своей истории люди взаимодействуют с животными, используют их, проводят селекцию в собственных интересах. Эти отношения носят взаимный характер, поскольку человек также меняется, сосуществуя с представителями других видов, потребляя продукцию их тел и их труда; в результате переплетения антропологического и зоологического город становится зооантропным.

Самое известное произведение В.А. Гиляровского – книга “Москва и москвичи” – может использоваться в качестве самостоятельного исторического/антропологического источника. “Благодаря Гиляровскому мы теперь много знаем о московских банях, а также о трактирах, парикмахерских, хитровских притонах и мастерских художников, знаем, что и сколько стоило, что пили-ели и что пели”, – говорит литературовед И.Н. Сухих (*Сухих* 2004: 233), а зооантрополог мог бы добавить, что теперь мы знаем, кого ели, на ком ездили и кого держали в качестве рабочих животных или животных-компаньонов. Конечно, речь идет не о рассказах о животных – субъектность нечеловеческих существ, и так слабо выраженная в исторических источниках, в произведениях о городах не только снижается (по сравнению, напр., с описаниями отношений крестьянина и его домашней скотины), но и – в конце концов – нивелируется. В крупных городах исчезает индивидуальность и животных, и людей, последние превращаются в обывателей, народные массы, горожан, представителей сословий и т.п.

Очевидно, что то, как автор подходит к изображению нечеловеческих обитателей Москвы, которые являются не более чем фоном бурлящей жизни города, накладывает огромные ограничения на возможность анализа “истории животных” в России того периода. С другой стороны, практически все источники будут иметь этот недостаток, т.к. о том, что думает или хотя бы чувствует нечеловеческое существо, задумывались немногие – обычно ученые зоологи или этологи. Попытки воссоздания мышления животных, когда рассказ ведется как бы от их лица, предпринимались в тот период лишь в художественной литературе и представляли собой ярчайшие примеры антропоморфизации, когда мысли или действия нечеловеческого существа возникают в канве повествования для того, чтобы донести до читателя какую-либо мысль автора (см., напр., Саша Черный “Дневник Фокса Микки”, 1927 г.; Толстой Л.Н. “Холстомер”, 1886 г.).

Данная проблема существует и в современной историографии *animal studies*, т.к. животные не оставили людям свидетельств своего взгляда на собственную историю. Конечно, нужно учитывать, что человек не может полностью освободиться от антропоморфизации, отринуть свои методы восприятия реальности. Но, работая с источниками, необходимо максимально аккуратно отслеживать свое желание “объяснить” тот или иной факт или придумать мотивацию животного. Необходимо, насколько это возможно, ввести животное в диалог как равноправного актора, как субъекта, а не пассивного участника дихотомии *human–non-human*. Французский историк Э. Баратай призывает исследователей, оставив антропное восприятие, “перейти на сторону животного”, взглянуть на общение с людьми с его стороны (*Baratay* 2015).

В современном мире значительно продвинулись на пути освобождения от собственных своему биологическому виду предубеждений *Homo sapiens* помогает развитие естественных наук. К примеру, нейробиолог Г. Бернс пришел к радикально новому пониманию функционирования мозга различных млекопитающих. Здесь

важно то, что несколько десятков собак были “добровольными” (насколько это может понять человек относительно нечеловека) участниками его экспериментов (т.е. не использовались наркоз или седация, собаки сами заходили в томограф, взаимодействовали с хозяином в процессе). Так у нас появилась возможность действительно заглянуть в собачью голову. Г. Бернс смог составить ментальные карты морских львов, дельфинов и даже вымершего в начале XX в. австралийского хищника тилацина (сумчатого волка), т.е. попробовал разобраться в исторической ретроспективе, о чем же думали животные ранее (Бернс 2018).

На самом деле подобный подход к животным и природе вообще далеко не чужд человечеству. Если, как мы уже говорили, условно западная культурная традиция противопоставляет животное и человеческое, то не менее древняя традиция, отмеченная в т.ч. и в дореволюционной России, наделяет “душой” все на Земле. Речь идет в первую очередь о верованиях аборигенных народов – тувинцев, оленегонных племен Монголии, племен Восточной Сибири и Дальнего Востока, о традициях шаманизма. В этот же период элементы подобных верований отмечались и у крестьян Центральной России.

Герой воспоминаний В.К. Арсеньева о путешествиях по восточным окраинам Российской империи гольд Дерсу Узала называет животных “людьми”: “Все равно люди, – подтвердил он, – только рубашка другой. Обмани понимай, сердись понимай, кругом понимай. – Все равно как люди!” (Арсеньев 1928: 26). А на границе с Китаем участники экспедиции В.К. Арсеньева находят кумирню (часовню), поставленную охотниками и искателями женьшеня. На строении имелась иероглифическая надпись – посвящение “владыке гор и лесов тигру” (Там же: 65). Элементы подобных взглядов бытовали среди крестьян и казаков и в других, более близких к столицам частях империи.

Личные отношения, психоэмоциональная связь возникали между животным и человеком там, где они вместе (командой) должны были противостоять природе или сложностям ситуации: на войне, в походе. Опытные путешественники, такие как В.К. Арсеньев и его спутники, хорошо знали, как важно не перегружать вьючных лошадей, хорошо кормить их, приучать к поклаже минимум за две недели до начала экспедиции. В.К. Арсеньев описывает случай, когда при пересечении реки одну из лошадей стало сносить течением. Увидев это, казак Кожевников стал звать ее, а его конь заржал; тонущая лошадь услышала их, двинулась на звук голосов и спаслась. Из этого примера видно, насколько важно понимать психологию животного, иметь с ним связь.

Несомненно, личные отношения человека и животного гораздо ярче проявлялись в деревне, где существование и тех и других было тесно связано: без животных выживание крестьянина было бы невозможно. Городские жители также держали хозяйство, однако сам по себе этот факт не говорит об особом взаимодействии людей и животных; как упоминалось ранее, город, очевидно, стирает не только индивидуальность первых, но и персональные особенности вторых, а городская суета не способствует установлению таких связей. Процессы урбанизации превращают животное из спутника жизни (всей жизни или большей ее части) в винтик механизма. “Вы вон когда еще были: тогда у нас сучка шенилась, а теперь уж щенята здоровые выросли”, – пеняет позабывшему ее барину деревенская девушка в мини-рассказе И.А. Бунина “Свидание” (Бунина 2019: 295), таким образом определяя через события в жизни животного события, значимые для себя. В городе же животное воспринимается больше как транспортное средство, как машина, необходимая для достижения цели. “Тот не падает, кто никогда не ездит”, – пишет в модном журнале в отчете о парфорсной охоте корреспондент “Спортсмен” (Столица и усадьба 1913: 23). С другой стороны, такое долгое взаимопроникающее сосуществование не может не оставить отпечатка в культуре человека.

Однако имеющиеся у нас источники — это наследие людей, и нам остается только внимательно присмотреться к нему, чтобы обнаружить огромное количество других существ, без которых развитие человечества шло бы совершенно по-другому, в т.ч. и история Москвы, да и любого другого города без животных выглядела бы иначе. Что было бы с человеком, если бы у него не было лошадей/волов, чтобы перемещаться самому и перевозить разнообразные грузы, если бы он не употреблял в пищу молоко и мясо, его дом и имущество не охраняли бы собаки, а припасы — кошки? Когда мы говорим об истории Москвы, мы говорим только о людях и событиях, но должны говорить и об огромном количестве животных, населявших город. И если внимательно перечитать книгу В.А. Гиляровского, можно увидеть на ее страницах множество нечеловеческих москвичей, которые играли большую роль в жизнедеятельности огромного города, находящегося на стадии активной урбанизации, и делали Москву зооантропной столицей.

В первую очередь речь пойдет, конечно же, о лошадях. Современному читателю трудно представить то огромное значение, которое имели эти животные для горожанина на рубеже XIX—XX вв. Но любой обыватель в то время сталкивался с ними ежесекундно, их присутствие в картине мира было настолько интенсивным, что упоминать их отдельно не было никакой необходимости. По данным Департамента земледелия США, в 1904 г. Россия занимала первое место в мире по числу лошадей — 21 млн (из 40 млн) (Ветеринарный фельдшер 1904а: 42). Для такого количества животных необходимо было огромное количество конюшен, в Москве они размещались даже в Китайгородской стене (Гиляровский 2019: 102)!

На улицах Москвы “шум, гам, ругань сливались в общий гул, покрываясь раскатами грома от проезжающих по бульжной мостовой площади экипажей, телег, ломовых полков (телег с плоским настилом) и водовозных бочек” (Там же: 37). И во все эти разнообразные средства передвижения были впряжены лошади. Лошади должны были быть привычными не только к суеде большого города, но и к большим физическим нагрузкам, т.к. улицы покрывались таким количеством зимой — снега, а осенью и весной — грязи, что иногда “по отвратительным московским мостовым нельзя было проехать ни на санях, ни на колесах” (Там же: 144). В теплое время года ситуация была не лучше:

Летом здесь царит неопиcуемый грохот окованных железом колес по бульжной мостовой, путаница телег и экипажей, здесь из-за никак не регулируемого движения постоянно происходили столкновения и раздавалась неимоверная ругань; бесконечные вереницы “ломовиков” (грузовых телег), запряженных огромными битюгами, сопровождаемых дико орущими скифами, простые извозчики пролетки с мохнатыми лошаденками, крестьянские телеги, легкие эlegantные господские экипажи. И между людьми такие же контрасты... Пьяница валился на тротуар, полицейский свистел, подзывая извозчика, чтобы отвезти его в участок; а извозчики — все в одинаковых длинных синих кафтанах — нахлестывали своих лошадей, спеша скрыться в переулок, избегая повинности, которую им никто не оплачивал. Вмиг они исчезали с улицы (Сабашникова 1993: 137), —

вспоминает свое московское детство супруга М.А. Волошина, происходившая из богатой и образованной купеческой семьи Сабашниковых.

Лошади, которых можно было увидеть на улицах Москвы, в массе своей были извозчиными, т.е. представляли собой общественный транспорт. За январь 1886 г. 2443 извозчика заплатили 3493 руб. акцизов. Выдано 1433 значка на легковой и 1010 на ломовой извозы (Известия МГД-1: 14). Вспоминая первый день после приезда в Москву, В.А. Гиляровский описывает свою поездку на извозчике “из Лефортова... в Хамовники, в Теплый переулок”. У Ильинских ворот на площади первым делом он видит “десятки линеек с облезлыми крупными лошадьми” (Гиляровский 2019: 32).

Пока он смотрит, как певчие синодального хора, переругиваясь, усаживаются в линейку, возница просит у него копейку, чтобы “попоить лошадку” на Лубянке. На Лубянке извозчики черпали из фонтанов “грязными ведрами воду и поили лошадей” (Там же: 36). “Пока мой извозчик добивался ведра в очереди, я на все успел насмотреться, поражаясь суете, шуму и беспорядочности этой самой тогда проезжей площади Москвы... Кстати сказать, и самой зловонной от стоянки лошадей” (Там же). О здоровье и комфорте лошадей не заботились до середины 90-х годов XIX в., когда обер-полицмейстер Власовский вывел такую “простоту” (Там же: 227). До того один из крупнейших извозчицких трактиров “Углич” не имел даже двора для ухода за лошадьми. Животных просто разнуздывали, хозяева насыпали в торбу корм (у кого что было) и привязывали торбу к морде лошади. Извозчики отличались неопытностью, с которой власти с переменным успехом боролись. Так, в приказе градоначальника Санкт-Петербурга отмечалось, что “конский помет и вообще сор не убираются”, лошади покрыты всегда грязными и рваными попонами, кормятся из торб настолько грязных, что они издают “гнилостный запах и вообще не могут быть использованы по своему назначению” (Известия СПбГД 1896: 179). Автор называет Проломную площадь, где стояли ломовые (т.е. грузовые) извозчики, самой зловонной во всей Москве (см. цитату выше) именно из-за огромной массы лошадей. Вокруг лошадей сновали тысячи воробьев и голубей, можно только представить, сколько же при таком количестве этих животных в Москве было птиц, которые неизменно им сопутствовали.

11 февраля 1886 г. в Думе обсуждался проект постановления “О порядке производства извозного промысла в г. Москве” (Известия МГД-2: 27), согласно которому гужевой транспорт делился на три вида: ломовой — для перевозки грузов, легкой (на 1-2 человек) и многоместные экипажи (линейки, омнибусы, сани) — для перевозки людей. Из общей массы выделялись “скоростные” извозчики, которых называли “голубчиками”. “Голубчики” правили трехместными, окованными железом санями. Тройкой и четверкой в ряд можно было ездить только за городом. Владелец промысла предоставлял полиции для осмотра не только свой экипаж, но и всех своих лошадей. Ему выдавался значок, он платил городской сбор и должен был следить, чтобы “лошади были хорошо выезжены, здоровы и не изнурены”. Запрещалось управлять невзнузданными лошадьми (видимо, из соображений безопасности). Извозчикам должно было быть не менее 17 лет. Эта норма постоянно нарушалась, обер-полицмейстер Москвы отмечал, что “в извозе допускаются мальчишки, далеко не достигшие 17 лет, которые, видимо, по малосилию не могут управлять лошадей, подвергая тем опасности как себя, так и седоков” (Известия МГД-3: 10). Лошадей должно было пускать “умеренную” рысью, ехать без обгонов и держаться правой стороны улицы. Уступать дорогу нужно было крестным ходам, похоронным процессиям, пожарным обозам и полиции. Ломовым извозчикам днем запрещалось ездить в центре Москвы: по Тверской улице, Кузнецкому мосту, Сретенке, Петровке и др., ездить через Кремль запрещалась “вовсе” (Известия МГД-2: 32).

И рождение (поездка в больницу или вызов к роженице врача), и последний путь москвича — все происходило с участием лошадей. На Лубянской площади располагалась “биржа наемных экипажей допотопного вида, в которых провожали покойников”. Там же стояло и “несколько более приличных карет”, их нанимали “баре и дельцы, не имевшие собственных выездов” (Там же: 36).

Во время сезона вся улица около ресторана “Яр” по обеим сторонам была уставлена экипажами. Легковые извозчики стояли “мордами к тротуару” и на протяжении почти всей Мясницкой улицы. Чиновники, отвечавшие за организацию извозного промысла в столицах, полагали, что при таком расположении, когда морды лошадей первого и последнего экипажей были развернуты внутрь линии, ни один экипаж сам не сдвинется с места, и никто не пострадает (Известия СПбГД 1896: 179).

Еще одна категория экипажей, а значит и лошадей, — служебные. К примеру, Малому театру принадлежала “облезлая допотопная” карета, кучер которой «дергал веревочными вожжами пару разномастных, никогда не чищенных “кабысдохов”, из тех, о которых популярный в то время певец Паша Богатырев пел... слезный романс: “Были когда-то и вы рысаками / И кучеров вы имели лихих...”» (Гиляровский 2019: 39). Были отдельные экипажи и у тюрьмы — политических заключенных перевозили в пролетках с поднятым верхом даже летом, что позволяло обывателям сразу опознавать их.

Запрягать лошадей разной масти в один экипаж считалось крайне неприличным. Исключения, конечно же, бывали, к примеру, у “голубчиков” в трехместные сани запрягались две лошади: “В корню — породистый рысак, а донская пристяжная — враспряжку, чтоб она, откинувшись влево, в кольцо выгибалась, мордой к самой земле” (Там же: 152). Очевидно, что такой способ не мог быть полезен для лошади.

В Москве, как и в любом городе, нередко случались пожары. До появления в 1908 г. у пожарной службы первого автомобиля использовались, конечно же, лошади — “звери, воронежские битюги, белые с рыжим” (Там же: 240). Пожарный обоз состоял из четверок с пожарной командой, оснащенной баграми, тройки с пожарной машиной и вереницы пар с бочками с водой; впереди, “зверски дудя в медную трубу”, ехал верховой с факелом. Таким образом, в тушении одного пожара участвовало больше десятка специально подобранных и обученных лошадей. Согласно бухгалтерской Ведомости старой столицы, в январе 1890 г. для пожарной службы города на корм лошадям было ассигновано 8400 руб. и ровно столько же потрачено, на ковку было ассигновано 128 руб., потрачено — 21 руб., на лечение лошадей было израсходовано 10 из выделенных 54 руб., а на лечение людей потрачено 50 675 руб. (Известия МГД-4: 94). Это, скорее всего, говорит о том, что лошади непосредственной опасности не подвергались.

Пожарные лошади в Москве были лучшими, и это была заслуга полицмейстера Огарева. В.А. Гиляровский пишет:

...старый кавалерист Огарев, балетоман, страстный любитель пожарного дела и лошади, организовал специальное снабжение лошадьми пожарных команд, и пожарные лошади были лучшими в Москве... Огарев сам ездил два раза в год по воронежским и тамбовским конным заводам, выбирал лошадей, приводил их в Москву и распределял по семнадцати пожарным частям, самолично следя за уходом. Огарев приезжал внезапно в часть, проходил в конюшню, вынимал из кармана платок — и давай пробовать, как вычищены лошади. Ему Москва была обязана подбором лошадей по мастям... Тверская — все желто-пегие битюги. Рогожская — вороно-пегие, Хамовническая — соловые с черными хвостами и огромными косматыми черными гривами, Сретенская — соловые с белыми хвостами и гривами! Пятницкая — воронные в белых чулках и с лысиной во весь лоб, Городская — белые без отметин, Якиманская — серые в яблоках, Таганская — чалые, Арбатская — гнедые, Сушевская — лимонно-золотистые, Мясницкая — рыжие и Лефортовская — караковые. Битюги — красота, силища! (Там же: 250)

Автор отмечает, что брандмейстеры своих лошадей любили, а некоторые даже ночевали в конюшне. О любви к лошадям свидетельствуют и несколько приведенных в книге эпизодов. К примеру, у знаменитого московского коллекционера М.М. Зайцевского имелись два портрета графа Орлова-Чесменского — на одном он верхом на Барсе, а на втором — в санях, запряженных Свирепым, а рядом “на столе лежит ковкая, вся в бирюзе сбруя Свирепого” (Там же: 92). Обращает на себя внимание то, что на портретах указаны не только имя графа, но и клички его любимых лошадей. Тем не менее все это не дает нам почти никакой информации ни о самих лошадях, ни об их характерах.

По вечерам к зданию Купеческого клуба на Малой Дмитровке подъезжали «собственные запряжки, и выходявшие из клуба гости на лихачах уносились в загородные рестораны “взять воздуха” после пира» (Там же: 149). Запряженные лошади часто ожидали своего хозяина всю ночь. После долгого стояния от лошадей требовали максимальной скорости, дабы продемонстрировать их удаль всей улице. В 1890-е годы барские запряжки на площади перед “Эрмитажем” сменились лихачами в “неудобных санках, запряженных тысячными, призовыми рысаками”. Пользовались почетом даже бывшие лошади сиятельных особ. В.А. Гиляровский рассказывает о том, что кучер богача Мосолова, которому были подарены при увольнении карета и лошади хозяина, очень хорошо зарабатывал: ездить с ним считалось шиком (Там же: 221).

Еще одну крайне важную для жизнедеятельности города категорию составляли лошади, возившие ассенизационные бочки. Хотя некоторые ушлые, обеспеченные граждане и организовывали из своих домов нелегальные стоки в Неглинку (Там же: 116), основную массу нечистот нужно было вывозить. Ассенизационный обоз (в телеги с бочками запрягалось по “паре кляч”), который называли “ночным брокером” (по названию парфюмерной компании), приступал к работе, когда город засыпал. Обоз должен был давать дорогу ночным лихачам – извозчикам, бросающимся к подъездам театров и клубов, чтобы забрать уходящих гостей, и не должен был мешать своим “ароматом” обеспеченным горожанам: “Орут на все голоса извозчики, толкаясь и загораживая дорогу публике. Вдруг в этот момент отворяются ворота особняка и показывается пара одров с бочкой... – Куды? Назад! – покрывает шум громовой возглас городского. – А ты куда глядишь, морда? Вишь, публика не прошла!” (Там же: 149).

Тем не менее к лошадям относились по-особому, наиболее ярко это проявлялось 18 (31) августа в День Фрола и Лавра (Лошадиный праздник). “У русских в этот день лошадей кормили в полную сыть и на них не работали, даже на скачках седлать лошадей было не принято” (Усов 1997: 239). В Москве “на широкой Мясницкой улице... маленькая церковка Фрола и Лавра, покровителей лошадей. В день празднования этих святых, здесь можно было видеть множество нарядно убранных лошадей, приведенных для освящения”, – вспоминает М.В. Сабашникова (Сабашникова 1993: 139); после обедни за церковной оградой лошадей кропили святой водой.

Но, конечно, лошади, которых в Москве было огромное количество – даже несмотря на то что в повседневной жизни люди обращали на этих больших животных мало внимания, – не могли не оказывать значительного влияния на экологию, на функционирование города и в целом на формирование его портрета. Это влияние было связано не только с использованием животных в разных ипостасях (городской транспорт, пожарные и ассенизационные лошади), но и с продуктами их жизнедеятельности. В.А. Гиляровский упоминает, что до публики во “Дворце Бахуса” купца Елисеева около Тверской полицейской части нет-нет да и доносился от конюшен запах навозных куч (Гиляровский 2019: 286).

Бытовавшее в те годы неоднозначное отношение к животным было свойственно и В.А. Гиляровскому. Он мог “обниматься с самыми лютыми цепными псами” и в то же время безжалостно бить лошадь. В предисловии к одному из изданий “Москвы и москвичей” рассказывается эпизод, когда он купил необычайно буйную вороную лошадь и не преуспел в ее дрессировке. Он говорил А.П. Чехову, в сарайчике которого происходила эта борьба, выходя весь в крови от укусов лошади: “Так здорово бил ее, сволочь, по зубам, что даже раскровянил себе руки”. Убедившись в невозможности сладить с животным, В.А. Гиляровский даром отдал лошадь на живодерню (Там же: 12).

Несомненно, и сейчас, и тогда самым популярным домашним питомцем была собака, но отношение к ней весьма различалось. Если некоторые хозяева содержали

своих псов в неге и лелеяли их, то для многих других жизнь собаки не значила ничего. Можно привести несколько причин такого отношения: во-первых, ценность жизни вообще была достаточно низкой (только-только было отменено крепостное право); во-вторых, до изобретения двигателя внутреннего сгорания и зарождения движения за гуманное отношение к животным право на жизнь было прерогативой человека, причем чем более привилегированным было его общественное положение, тем ценнее была его жизнь; в-третьих, собаки нужны были для охоты, где потеря животных была неизбежна и обыденна. Позднее собака станет домашним любимцем и даже членом семьи, но этому будет предшествовать длительный процесс установления личных отношений, возникновения и формирования психоэмоциональной связи между человеком и животным — процесс, занявший не одно столетие; очевидно, что в XIX в. он был еще далек от завершения.

В отношении к охотничьим собакам преобладал утилитарный подход: хорошие условия содержания животных обуславливались необходимостью поддерживать их физическую выносливость; поощрялось достижение цели. Так, в Першине — имении великого князя Николая Николаевича — утром перед охотой борзятники докладывали, что не всех собак, отобранных хозяином, можно взять в поле, “одна захромала, другая что-то вялая” (Столица и усадьба 1914: 4). Упустившие зайца борзые “ласково махали своими пушистыми хвостами, будто извиняясь” (Там же: 5). На псарнях российской элиты жили тысячи охотничьих собак, которые никогда не переступали порога барского дома и не лежали у камина на бархатных подушках. Но бывали и исключения, благодаря которым собаки и смогли переключиться в жилище человека.

С одной стороны, безусловно, собака считалась самым главным домашним питомцем, наиболее близким к человеку; не случайно она служит своего рода эталонном преданности, прирученности, с ней сравнивают других животных: “ласковая, как собака” и т.п. С другой стороны, часто подчеркивалась ничтожность жизни собаки, а отношение к бродячим собакам было негативным (они вызывали не жалость, а презрение), что также отражалось в соответствующих выражениях. Так, у уличных торговков на Хитровке можно было купить “собачью радость” — зловонную “бульонку”, самую дешевую еду, которую брали только нищие (Там же: 41).

Старая столица, описываемая В.А. Гиляровским, представляла собой массу отдельных домиков, усадеб, окруженных различными службами. В каждом дворе была цепная собака, в доме и в помещениях для хранения припасов — кошка; в конюшнях кроме лошадей держали коз или свиней, в небольших курятниках — домашнюю птицу. Москва того времени представляла собой большую деревню. Вспоминая первую встречу с городом в октябре 1873 г., В.А. Гиляровский пишет:

Мы шли со своими сундучками за плечами <...> Полная тишина, безлюдье и белый снег <...> Мы знаем только, что цель нашего пути — Лефортово <...> Миновали вокзалы, переползли через сугроб и опять зашагали посредине узких переулков вдоль заборов, разделенных деревянными домишками и запертыми наглухо воротами <...> Темь, тишина, сон беспробудный.

Вдали два раза ударил колокол — два часа! — пояснил вожатый. И вдруг запел петухом:

— Ку-ка-ре-ку!..

Мы оторопели: что он, с ума спятил? <...>

И вдруг — сначала в одном дворе, а потом и в соседних ему ответили проснувшиеся петухи. Удивленные несвоевременным пением петухов, сначала испуганно, а потом зло залились собаки <...>

Мой друг Костя Чернов залаял по-собачьи; это он умел замечательно, а потом завыл по-волчьи. Мы его поддержали. Слышно было, как собаки гремят цепями и бешутся (Там же: 32).

Таковы первые впечатления автора о Москве: сонные домики, петухи и цепные собаки. “Огромные цепные собаки” охраняют и лавочки на Старой и Новой площадях, не держали их только в тех дворах, где находились притоны (Там же: 124). Цепные собаки в книге В.А. Гиляровского фигурируют как некая категория, и только однажды автор называет кличку, упоминая персонально “злющую овчарку Енотку”, охранявшую колбасную лавку. Запомнилась Енотка тем, что ненавидела полицейских и рвала в клочья любую забежавшую на двор собаку.

Породистые домашние собаки были привилегией богатых и часто вызывали удивление у простого люда. Если маленьких “мосек” барыни обычно брали везде с собой, то крупные собаки оставались на попечение слуг, которым было свойственно “деревенское” отношение к живности, не приносящей экономической пользы. Увидев принадлежавшего генеральше В. Духовской “ульмского” дога с “волчьими глазами” по имени Тигр, «мужичок отшатнулся и растянулся на льду. Тяжело подымаясь, пробормотал: “Отродясь такого зверя не видал!”» (Духовская 2019: 117). Дрессировка собак была тогда делом новым, и нередко с “серьезной” породой никто не мог сладить. В. Духовская выгуливала своего Тигра на цепи, а в зубах он носил прут для собственного наказания, т.к. любил зайти в чужой двор подраться с другими собаками. В своих воспоминаниях В. Духовская пишет еще об одном доге — Ульме, который изрядно напугал заехавшую в неурочный час с визитом итальянскую оперную певицу В. Ферни. Хозяев не было дома, слуги впустили гостью в гостиную, где она и встретила собаку. В. Ферни выбежала из комнаты и “на полчаса словно приросла к окну в передней”, т.к. не могла объяснить слугам, что собака на нее зарычала (Там же: 335). О бытовании в Москве крупных породистых собак упоминает и В.А. Гиляровский, он пишет, что в подземелье под р. Неглинкой видел “наполовину занесенный илом труп огромного дога” (Гиляровский 2019: 120). Что касается комнатных собачек, то их держали сразу по несколько, не случайно автор говорит о них во множественном числе. «Окруженная любимыми собачками и двумя верными барыне дворовыми “девками” — тоже старухами» доживает свой век в мебелированных комнатах бывшая коннозаводчица Языкова (Там же: 222). О закреплении к этому времени собак в статусе домашних питомцев свидетельствует и обстановка в номере богатого помещика Ознобишина: “В спальне — огромная, тоже красного дерева кровать и над ней ковер с охотничьим рогом, арапниками, кинжалами и портретами борзых собак. <...> Рядом с портретом Александра II в серой визитке, с собакой у ног — фотография Герцена и Огарева, а по другую сторону — принцесса Дагмара с собачкой на руках и Гарибальди в круглой шапочке” (Там же: 223).

Обратим также внимание на то, что собаки-компаньоны именуется просто “собачками”, безо всяких указаний на породу или особенности характера. Но, вероятно, собак, содержащихся в домах обеспеченных москвичей, к этому времени было достаточно много. Об этом свидетельствует, к примеру, объявление на кофейне Филиппова: “Собак не водить” и “Нижним чинам вход воспрещается” (Там же: 266). Собаки, по всей видимости, не допускались и в дорогие мебелированные комнаты, т.к., рассказывая о доходном доме “Семеновский” на Сретенском бульваре, автор упоминает, что в дешевые “меблирашки” допускались жильцы с собаками (Там же: 280).

Были у москвичей и “нетривиальные” домашние питомцы. Так, у сыщика Смолина жила “состарившаяся вместе с ним большущая черепаха, которую он кормил из своих рук, сажал на колени, и она ласкалась к нему своей голой головой с умными глазами” (Там же: 81). Еще одним ярким примером привязанности между человеком и животным может служить и весьма экзотическая история, рассказанная В.А. Гиляровским: прославившийся своими кутежами московский купец Миша Хлудов в юности отправился в Среднюю Азию в г. Верный и увлекся там охотой на тигров. “Ходил он всегда в сопровождении огромного тигра, которого приручил, как

собаку”. По возвращении в Москву Миша “снова безудержно загулял”, а женившись, стал задавать знаменитые пиры в своем Хлудовском тупике, и “всегда при нем находилась тигрица, ручная, ласковая, прожившая очень долго, как домашняя собака” (Гиляровский 2019: 154). В последний раз В.А. Гиляровский видел Мишу в 1885 г. на собачьей выставке в Манеже: “Огромная толпа окружила большую железную клетку. В клетке на табурете в поддевке и цилиндре сидел Миша Хлудов и пил из серебряного стакана коньяк. У ног его сидела тигрица, била хвостом по железным прутьям, а голову положила на колени Хлудову”. Вскоре Миша умер в сумасшедшем доме, а тигрица Машка была “переведена в зоологический сад, где была посажена в клетку и зачахла...” (Там же: 158). В.А. Гиляровский упоминает в связи с Мишей еще об одном животном, рассказывая, что после женитьбы купец подарил своей молодой жене на именины “огромного крокодила” (Там же: 157).

Кроме того, В.А. Гиляровский пишет, что в единственном специализированном “пиявочном депо” около Страстного монастыря в витринах стояли большие аквариумы с кольчатými червями – “на потеху гуляющим детям” (Там же: 275), а в “немудрёный зверинец” на Лубянской площади (на месте нынешнего Политехнического музея) посетителей привлекал главным образом живой слон, прикованный цепями. Однажды слон взбесился и был убит “несколькими залпами” пригнанной роты солдат. Ни малейшего сочувствия к судьбе слона или хотя бы сомнения в том, что нельзя держать животное прикованным цепями к стене, ни у автора, ни у его современников не возникало (Там же: 234).

Тем не менее отметим: несмотря на то что внимание В.А. Гиляровского концентрируется на людях и на известных городских объектах (улицах, домах, площадях), в целом ряде эпизодов в описании животных прослеживаются психоэмоциональная связь между ними и человеком, а иногда и типичное для нынешнего времени замещение семейных отношений отношениями с домашним питомцем (Варга, Федорович 2010: 56–65): это и “ласкающаяся черепаха с умными глазами”, и тигрица, кладущая голову на колени хозяину и умирающая от тоски после его смерти.

В книге встречаются упоминания и о другой категории “братьев наших меньших” – о домашней птице и животных, предназначенных для питания человека. К приготовлению и употреблению животной пищи относились с великим почтением. В.А. Гиляровский “со вкусом” описывает великолепные блюда, которые подавались в Купеческом клубе. Купцы отличались особенной набожностью, поэтому стремились насладиться деликатесами в перерывах между постами: на “вторничные” обеды готовились многочисленные рыбные блюда из стерляди и осетра; “банкетная телятина”, для которой животных отпаивали цельным молоком; “белая, как сливки, откормленная грецкими орехами индюшка”; особенные поросята, которые “покупались за огромную цену у Тестова”. «Он откармливал их сам на своей даче, в особых кормушках, в которых ноги поросенка перегораживались решеткой. “Чтобы он с жирку не спрыгнул!” – объяснял Иван Яковлевич» (Там же: 150).

В экосистему Москвы гармонично вписывались воробьи, голуби и другие городские птицы; “в болоте по ночам раздавалось кваканье лягушек”; в домах и садах жили мыши и кроты; в небогатых районах обитали крысы – обязательные спутники бедности и трущоб. Так, в Охотном ряду “были мясные, рыбные лавки, а под ними зеленные подвалы. Задние двери лавок выходили на огромный двор <...> В задней части двора – ряд сараюшек с погребами и кладовыми, кишевшими полчищами крыс” (Там же: 206).

Истребление грызунов считалось очень важной задачей. Особенно яростно сражались с ними владельцы московских домов с садами. Кроме различных ядов, в качестве эффективного средства от кротов рекламировались капканы – “очень простой и недорогой инструмент”. Их продавали на Мясницкой улице у Кента и Линдемана. “Сердобольным” людям предлагался “перегон” кротов в другое место

с помощью неприятного для животного запаха, например запаха нафталина (Ветеринарный фельдшер 1904а: 304). От мышей рекомендовалось разбрасывать куски жженой пробки, смазанные салом, в пищеводе грызунов они должны были разбухать (Ветеринарный фельдшер 1905: 220). Для защиты конюшен и собачьих питомников от мух рекомендовалось стены белить известкой, смешанной с квасцами, чтобы исключить “лазанье по ним насекомых” (Там же).

Стоит отметить, что описываемые В.А. Гиляровским “сомнительные” заведения (рынки, ночлежки, трактиры) находились совсем не на окраинах, а в самом центре старой столицы. Прямо под стенами Кремля – Охотный ряд с его многочисленными зловонными продуктовыми лавками. Само свое название это место получило “еще в те времена, когда здесь разрешено было торговать дичью, приносимой подмосковными охотниками” (Гиляровский 2019: 206). Дичью торговали там и во времена В.А. Гиляровского, там же можно было встретить и немало живности: “У баб из корзинок торчали головы кур и цыплят, в мешках визжали поросята, которых продавцы, вынимая, чтобы показать покупателю, непременно поднимали, держа за связанные задние ноги” (Там же: 206). На Охотном ряду можно было купить мясо и требуху самых разных животных, сюда приезжали “на тысячных рысаках расфранченные купчихи” за разнообразным товаром: “...торчит, бывало, из рогожного кулька... окорок, а поперек медвежьей полости лежит пудовый мороженный осетр” (Там же: 207). Из подвалов за лавками пахло тухлятиной, а ножи чистились только на ночь – “чистота здесь не в моде” (Там же: 207).

Отметим, что гигиене в городе не уделялось большого внимания. В.А. Гиляровский описывает типичную для московских улиц картину: “Небритый и грязный цирюльник мигнул вихрастому мальчишке, тот схватил немытую банку из-под мази, отбежал, черпнул из лужи воды и подал” (Там же: 100). В Москве того времени все было грязным: и цирюльник, и мальчишка, и банка, а человек, оказывающий парикмахерские услуги, сам был небрит. В.А. Гиляровский цитирует протокол санитарного осмотра торговых рядов, в котором раскрываются некоторые неприглядные подробности: в лавках содержалась живая птица, причем помет оттуда никогда не вывозился; разделка туш и убой производились там же; все помещения были завалены мусором и залиты кровью. Стены и рабочие поверхности не были покрашены масляной краской, как это тогда полагалось, а значит, кровь и другие жидкости моментально в них впитывались. Все нечистоты незаконно сливались в городскую трубу, а оттуда в Москву-реку. Специальная бойня для мелкого скота также оставила негативное впечатление у проверяющих: “Запекшаяся кровь толстым слоем покрывает асфальтовый пол”, “солонина вся в червях... стаи крыс выскакивали из ящичков с мясной тухлятиной, грузно шлепались и исчезли в подполье” (Там же: 209–210).

Центральные московские бойни были построены в 1886–1887 гг., они сразу же были оборудованы канализацией, в них впервые в России был использован механизм перекачки нечистот сжатым воздухом из канализации на “оросительные поля”. Московская городская санитарная станция была создана только в 1890 г., и сначала она была открыта “при гигиенической лаборатории Императорского Московского Университета” (“ввиду невозможности немедленно открыть свою станцию принять соглашение с Университетом, как меру временную”) (Известия МГД-5: 72).

Всего в Москве было 28 точек, куда поступало мясо с боен и скотопригонного двора, самым крупным торгом был Охотный Ряд. Так, за один месяц 1886 г. из 3411 голов скота на Охотный Ряд поступило 1898 телят, 481 свинья, 60 поросят, а на следующие за ним Смоленский рынок и рынок у Покровских ворот – 107 и 109 телят соответственно (Известия МГД-1: 35).

Вероятно, проведенная проверка была одним из первых шагов московских властей на пути введения гигиенических норм и правил. Протокол этого “исторического”

санитарного осмотра был прочитан на заседании городской думы: “Первым делом было приказано иметь во всех лавках кошек. Но кошки и так были в большинстве лавок. Это был род спорта – у кого кот толще. Сытые, огромные коты сидели на прилавках, но крысы обращали на них мало внимания. В надворные сараи котов на ночь не пускали после того, как одного из них в сарае ночью крысы сожрали” (Гиляровский 2019: 211). Кошки иначе как средство борьбы с грызунами в книге не упоминаются, лишь в описании стихийного рынка на пустыре позади “Шиловский крепости” отмечается, что там можно было купить “...на пятак печенки для кошки” (Там же: 234).

В том, с чем не справились откормленные коты, преуспели фокстерьеры. В.А. Гиляровский рассказывает, с чего все началось: редактор журнала “Природа и охота” Л.П. Сабанеев подарил “одному из охотнорядцев, Грачеву”, щенка этой породы, которого хозяин назвал Мальчиком. Поначалу все смеялись над необычной собакой, но Мальчик подрос и передумил всех крыс в лавке. “Стали к Грачеву обращаться соседи – и Мальчик начал отправляться на гастроли, выводить крыс в лавках. Вслед за Грачевым завели фокстерьеров и другие торговцы” (Там же: 211).

\* \* \*

Москва В.А. Гиляровского – где с каменными дворцами соседствуют небольшие домики с огородами и садами и ночлежки со зловонными подвалами, где на площадях толпятся экипажи, а прохожие перешагивают через кучи навоза, где через центр города тянутся по ночам ассенизационные обозы, выплескивая на неровные мостовые нечистоты, а продуктовые лавки с гниющим товаром разбросаны по всему городу – это место, где живут не только люди. Здесь обитают многочисленные нечеловеческие москвичи, не только те, кого человек сознательно использует (лошади, собаки), но и те, кого он не хотел бы видеть, – полчища крыс, мышей и кротов, бродячие собаки, воробьи, вороны, галки. Все эти животные и птицы, наводняющие город, обитают там же, где и люди, и сопровождают горожан на протяжении всей жизни. И даже в процессе урбанизации, превращаясь из сонного, похожего на деревню города в блестящую, яркую столицу, Москва сохраняет свою зооантропность – остается городом, в котором переплетаются человеческие и нечеловеческие жизни.

### *Источники и материалы*

- Арсеньев* 1928 – *Арсеньев В.К.* В делях уссурийского края. Хабаровск; Владивосток: Книжное дело, 1928.
- Бунин* 2019 – *Бунин И.А.* Темные аллеи. М.: Т8, 2019.
- Ветеринарный фельдшер 1904а – Ветеринарный фельдшер. 1904а. № 1.
- Ветеринарный фельдшер 1904б – Ветеринарный фельдшер. 1904б. № 1.
- Ветеринарный фельдшер 1905 – Ветеринарный фельдшер. 1905. № 5.
- Гиляровский* 2019 – *Гиляровский В.А.* Москва и москвичи. СПб.: Азбука, 2019.
- Духовская В.Ф.* Из моих воспоминаний. М.: печ. Р. Голике, 2019.
- Известия МГД-1 – Известия Московской Городской Думы. 1886. Вып. I (Отчет о деятельности Московской городской Управы за январь 1886 г.).
- Известия МГД-2 – Известия Московской Городской Думы. 1886. Вып. I. Отд. III.
- Известия МГД-3 – Известия Московской Городской Думы. 1890. Вып. I.
- Известия МГД-4 – Известия Московской Городской Думы. 1890. Вып. 4. Отд. II (Доклад № 151 Финансовой комиссии по рассмотрению городской сметы на 1891 г.; 15 ноября 1890 г.).
- Известия МГД-5 – Известия Московской Городской Думы. 1890. Вып. XI, отд. I.
- Известия СПбГД 1886 – Известия Санкт-Петербургской городской Думы. 1896, апрель–июнь. № 6.
- Никулин* 1957 – *Никулин Л.* “Москва и москвичи” дяди Гиляя // Москва. 1957. № 3. С. 188–190.

- Паустовский* 1969 – *Паустовский К.Г.* Стенограмма выступления К.Г. Паустовского на вечере, посвященном 100-летию со дня рождения Владимира Алексеевича Гиляровского, 8 декабря 1953 года в Центральном Доме литераторов // *Вопросы литературы*. 1969. № 5. С. 177–181. <http://paustovskiy-lit.ru/paustovskiy/vospominaniya/stenogramma-vystupleniya-paustovskogo.htm>
- Сабашишкова* 1993 – *Сабашишкова М.В.* Зеленая змея. М.: Энигма, 1993.
- Сухих* 2004 – *Сухих И.* “Московский текст” бродяги Гиляя (1926–1935. “Москва и москвичи”) // *Звезда*. 2004. № 4. С. 222–233.
- Столица и усадьба 1913 – *Столица и усадьба*. 1913. № 1.
- Столица и усадьба 1914 – *Столица и усадьба*. 1914. № 2.
- Усов* 1997 – *Усов В.В.* Русский народный православный календарь. Т. 2. М.: Издательский дом МСП, 1997.
- Sitka* 2020 – *Sitka O.* Facebook. 29.07.2020. <https://www.facebook.com/100008690088209/posts>

### Научная литература

- Бернс Г.* Быть собакой. М.: Альпина нон-фикшн, 2019.
- Варга А.Я., Федорович Е.Ю.* Участие домашнего питомца в жизненном цикле семейной системы // *Вопросы психологии*. 2010. № 1. С. 56–65.
- Лудин В.Г.* Люди и встречи. М.: Московский рабочий, 1965. С. 87–90.
- Митрофанов А.Г.* Гиляровский. М.: Молодая гвардия, 2008.
- Морозов Н.И.* Сорок лет с Гиляровским. М.: Московский рабочий, 1963.
- Baratay E.* Building an Animal History // *French Thinking about Animals* / Ed. L. Mackenzie, S. Posthumus. East Lansing: Michigan State University Press, 2015. P. 3–14.
- Miltenberger S.* Promiscuously Mixed Together: New Yorkers and Domestic Animals in the Nineteenth-Century Anthrozootic City. PhD diss., University of California, Davis, 2006.

### Research Article

**Lokteva, A.A. Anthrozootic Capital: People and Animals in “Moscow and Muscovites” by V.A. Gilyarovskiy [Зооантропная столица: люди и животные в “Москве и москвичих” V.A. Giliarovskogo]. *Этнографическое обозрение*, 2021, no. 1, pp. 41–54. <https://doi.org/10.31857/S086954150013593-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Anastasiia Lokteva** | <https://orcid.org/0000-0002-2755-9571> | [zveruschka@yandex.ru](mailto:zveruschka@yandex.ru) | Russian State University for the Humanities (Miusskaya sq. 6, GSP-3, Moscow, 125993, Russia)

### Keywords

zooanthropology, anthropology, animal studies, Russian culture, city, history of everyday life

### Abstract

What if a person did not have hooved animals to move himself and various goods in space? What if he or she did not consume cow’s milk or meat, his or her house and property were not guarded by dogs, and supplies by cats? When we talk about the history of Moscow, we usually talk about people and events; however, we also ought to talk about the multitude of animals that inhabited the city, essentially making it a zooanthropic one. Should we carefully reread “Moscow and Muscovites”, a popular book of the Russian writer Vladimir Gilyarovskiy who worked at the turn of the nineteenth and twentieth centuries, we will be surprised to encounter an array of “non-human” Muscovites that played an enormously important role in the life of the rapidly growing and urbanizing capital city.

**References**

- Baratay, E. 2015. Building an Animal History. In *French Thinking about Animals*. P. 1, edited by L. Mackenzie and S. Posthumus, 3–14. East Lansing: Michigan State University Press.
- Berns, G. 2019. *Byt' sobakoi* [Be a Dog]. Moscow: Al'pina non-fikshn.
- Lidin, V.G. 1965. *Liudi i vstrechi* [People and Meetings]. Moscow: Moskovskii rabochii.
- Miltenberger, S. 2006. Promiscuously Mixed Together: New Yorkers and Domestic Animals in the Nineteenth-Century Anthrozootic City. PhD diss., University of California, Davis.
- Mitrofanov, A.G. 2008. *A.G. Giliarovskii* [A.G. Gilyarovsky]. Moscow: Molodaia gvardiia.
- Morozov, N.I. 1963. *Sorok let s Giliarovskim* [Forty Years with Gilyarovsky]. Moscow: Moskovskii rabochii.
- Varga, A.Ya., and E.Yu. Fedorovich. 2010. Uchastie domashnego pitomtsa v zhiznennom tsikle semeinnoi sistemy [Participation of a Pet in the Life Cycle of the Family System]. *Voprosy psikhologii* 2: 56–65.

© Г. Яжембовска

## КРЫСА ПРОТИВ БИНАРНОЙ ЛОГИКИ СОВРЕМЕННОСТИ

*Ключевые слова:* крысы, модернизация, сточные воды, санитарный дискурс, animal studies, грязь, дуализм, вредители, животные

Цель данной статьи — проследить процессы формирования современного статуса символической канализационной крысы. Я доказываю, что это животное наиболее идеально воплощает проект современности, но также, как ни парадоксально, может быть проявлением его несостоятельности, а из-за действий по массовому истреблению — считаться и его величайшей нечеловеческой жертвой. В статье я обрисовываю процесс формирования современного статуса этого животного как следствие ряда природных и культурных процессов на протяжении последних двух столетий. Я показываю, что этот статус — результат установления модернистских дуализмов, особенно отделения природы от культуры, и утверждаю, что, хотя эти животные в течение многих веков имели статус вредителей, их текущая позиция обусловлена такими факторами, как формирование капиталистической экономики, логика процессов урбанизации и рождение санитарного дискурса, а также установление дуализма между дикими и лабораторными крысами. Признание процессов, лежащих в основе формирования крысы как табу в западной культуре, кажется важным в ходе пересмотра модернистских парадигм.

Дж. Бёрт, автор одного из самых интересных исследований, посвященных феномену крысы, назвал этого грызуна “тотемным животным современности” (Burt 2006: 126). В этой статье я предлагаю рассматривать крысу как величайшую нечеловеческую жертву проекта Современности и одновременно как один из результатов его поражения. Я попытаюсь обрисовать процесс формирования современного статуса этого животного и рассмотреть ряд способствовавших этому природных и культурных факторов, имевших место в последние два столетия. Также я постараюсь доказать, что этот статус — следствие установления модернистских дуализмов (в первую очередь отделения природы от культуры), граница между которыми проходит не только между человеком и крысой, но и внутри самого этого вида, что дает начало разделению на “стерильную” лабораторную крысу и ее свободно живущую сестру, ассоциируемую с грязью и патологией. Я руководствуюсь предположением, что статус канализационной крысы имеет свою специфику, выходящую за рамки антропоцентризма, определяющего отношения человека с большинством других животных, и что этот статус можно рассматривать с точки зрения интересекционализма, когда негативное отношение к этим грызунам усиливается в результате ряда перекрывающих друг друга природных и культурных условий. Я постараюсь показать, что такое восприятие интересующего меня вида может быть результатом процессов модернизации.

Габриэла Яжембовска | <https://orcid.org/0000-0001-9678-2163> | [gabriela.jarzebowska@al.uw.edu.pl](mailto:gabriela.jarzebowska@al.uw.edu.pl) | research assistant Artes Liberales | Варшавский университет (ul. Nowy Świat 69, 00-330 Warsaw, Polska)

*Этнографическое обозрение.* 2021. № 1. С. 55–63. <https://doi.org/10.31857/S086954150013595-4>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН  
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

Подчеркиваю, что целью статьи не является обесценивание проблем, связанных с присутствием крыс на урбанизированных территориях. Научные данные подтверждают, что эти животные могут переносить опасные заболевания: на них паразитируют блохи — источник многих патогенных микроорганизмов, в т.ч. чумных палочек и хантавирусов. Поэтому крысы уязвимы перед эпидемиями, а при уничтожении популяции этих грызунов болезни могут передаваться другим видам, включая людей (ср.: *Battersby* 2015: 81–100). Однако не стоит игнорировать исторический, идеологический и психологический контексты, в которых закреплён современный образ крысы. Определение статуса отдельных видов животных как достойных/недостойных заботы/истребления имеет четкую аксиологическую и культурную подоплеку, что представляется особенно важным в процессе переосмысления модернистских парадигм, которые формировали наше мышление об отношениях с нечеловеческим миром в последние столетия. Поэтому меня интересует, каким образом конкретная форма отношений между крысами и людьми в городе (перенос патогенов, конкуренция за ресурсы) и биологические особенности этого вида (повышенный иммунитет, высокая рождаемость, пищевой оппортунизм) становятся основой для создания конкретных, обычно крайне конфронтационных высказываний, оправдывающих необходимость истребления этих животных.

В социальной истории формирования современного статуса крысы (как, впрочем, и других видов) больше белых пятен, чем областей точного знания. Это можно объяснить тем, что сложно как получить доступ к источникам, так и отделить исторические факты от легенд и народных сказок<sup>1</sup>. Однако, несомненно, крысы на протяжении веков создавали серьезные проблемы, конкурируя за ресурсы с *Homo sapiens*. В Средние века и Новое время в доминирующих нарративах о крысе последняя рассматривалась как злостный вредитель, с которым нужно бороться. До XIX в. сдача крысиных тушек или их частей за деньги — обычная, иногда обязательная практика. Х. Цинссер, ссылаясь на Г. Гейне, упоминает специальный налог, которым были обложены евреи в XV в. во Франкфурте: они обязаны были сдавать по 5 тыс. крысиных хвостов каждый год (*Zinsser* 1935: 192). Такие сообщения могут создать неправильное представление о “вечности” сегодняшнего символического статуса крысы. Однако, по словам Бёрта, он сформировался сравнительно недавно и может быть связан с рядом модернизационных процессов, имевших место в XIX и XX вв. Раньше он был близок к статусу мыши. Более того, долгое время эти два вида грызунов путали друг с другом (*Burt* 2006: 25). Хотя в Средние века и Новое время крысы считались предвестниками болезни, но это не было аксиомой — знание о роли этих грызунов как переносчиков заразы (в отсутствие научных доказательств связи между их присутствием и эпидемиями) не было широко распространено (*Varlik* 2015: 27). Неприязнь к крысам как к вороватым животным, крадущим продукты, предназначенные для людей, была вызвана в первую очередь экономическими причинами (*Burt* 2006: 10). В Новое время, однако, уже можно встретить культурные подтверждения того, что крысы отождествляются с демоничностью: они, наряду с жабами и змеями, иногда изображаются спутниками ведьм (*Cole* 2016: 29).

Стоит остановиться на самой концепции “вредителя”, поскольку ее история, по-видимому, имеет решающее значение для понимания феномена крысы. М.Л. Уинстон отмечает, что, хотя конкуренция за ресурсы *Homo sapiens* с другими видами существовала с доисторических времен, процесс формирования концепции “вредителя” стал особенно интенсивным с появлением монокультур, нарушавших экосистемные отношения, и с развитием колониализма, способствовавшего распространению “проблемных” видов животных по всему миру (*Winston* 1997: 6–7). По целому ряду причин последнее имело далеко идущие последствия для отношений между крысами и людьми. Во-первых, рождение капиталистической экономики с большими излишками продовольствия и интенсификация межконтинентальной

торговли обеспечили идеальные условия для развития популяции крыс. Во-вторых, колониальная экспансия человека способствовала распространению этого млекопитающего даже в отдаленных экосистемах, что часто приводило к вытеснению крысами эндемичных видов грызунов и ряду санитарных проблем во вновь созданных колониях (см.: *Vann* 2003). Во второй половине XX в. крыса становится одним из самых опасных инвазивных видов (*Zinsler* 1935: 202). Нетрудно заметить, что экология вторжения, устанавливающая дихотомическое разделение на нетронутую природу и угрожающий ей дестабилизирующий элемент, хотя и несет в себе осколок мифа об утраченном рае, похоже, отражает и модернистский проект очищения и контроля.

Чтобы понять особенности современного образа крысы, необходимо вернуться как минимум на два столетия назад и проанализировать несколько феноменов, которые могли способствовать снижению статуса этого вида. Первый типично экологический: в XVIII в. черную крысу (*Rattus rattus*) вытеснила более крупная серая крыса (*Rattus norvegicus*), лучше приспособленная к обитанию в сырых местах, таких как подвалы или точки сбора сточных вод, и в то же время характеризовавшаяся высокой “готовностью” к экспансии (*Ibid.*). Это совпало с началом формирования новых стандартов чистоты, которые с появлением в XIX в. антисептиков и с развитием знаний о передаче болезней стали доминировать. Все больше и больше обстоятельств указывало на значимую роль крысы в распространении опасных заболеваний, что вскоре и было подтверждено научными исследованиями. Первые доказательства того, что эти грызуны переносят чуму, были получены одновременно А. Йерсеном и Китасато Сибасабуро в 1894 г. Четыре года спустя эти данные были подтверждены французским военным врачом и миссионером П.-Л. Симмоном (*Hendrickson* 1983: 44–45).

Трудно рассматривать табуирование крысы в отрыве от процессов модернизации того времени, особенно становления мегаполиса (вершины городского развития). Урбанизация, по-видимому, является воплощением того, что Б. Латур назвал “очищением” (*Latour* 2011), когда речь идет о формировании нового типа отношений между людьми и животными или природой в целом (ср.: *Lorimer* 2008; *Jerolmack* 2008). Как отмечает К. Фило, анализируя явление постепенного исключения животных из пространства Лондона XIX в., символическое разделение на среду городскую (приравниваемую к “культуре”, т.е. утонченную, цивилизованную) и сельскую (воплощающую “природу”, т.е. варварскую) делало животных в городе нежелательным элементом, нарушающим общественный порядок. Присутствие животных стали определять не только как антисанитарное, но и как аморальное, в т.ч. и из-за их неподдающейся контролю сексуальности (ср.: *Philo* 1998: 64). Представление о контроле подразумевало исключение из городского пространства любых “непослушных” животных и сохранение лишь прирученных домашних любимцев.

Однако не все нечеловеческие субъекты позволили человеку полностью доминировать над собой, что показало иллюзорность тотального контроля *Homo sapiens* над другими видами<sup>2</sup>. Трансгрессивный потенциал животных, подвергающий сомнению произвольно установленные границы Современности, возможно, наиболее полно воплощен в свободноживущей крысе. Если мы считаем, что современный мегаполис — это место, где максимально материализуется логика капитала (ср.: *Sabloff* 2008), то городская крыса становится особенно нежелательным дестабилизирующим элементом с сильным анархистским началом. Приводимая Р. Хендриксоном история о крысах, крадущих банкноты, чтобы сделать из них гнезда (*Hendrickson* 1983: 38), кажется здесь симптоматичной. Однако восприятие крысы как вороватого животного (и ее новый статус) прочно укоренилось еще в премодернистский период. Новое же представление о дикой крысе как о демоническом существе, выходящем за рамки

модернистских дисциплинарных практик, похоже, отражено в символической географии современного мегаполиса и тесно связано с санитарным дискурсом.

П. Стэллибрасс и А. Уайт включают фигуру крысы в процесс создания канализации в европейских городах, предполагая, что новый статус этого животного можно непосредственно связать с модернистским санитарным дискурсом, который в итоге привел к образованию системы для сбора и удаления продуктов жизнедеятельности человека, хозяйственно-бытовых и дождевых сточных вод (*Stallybrass, White* 1986: 143)<sup>3</sup>. Система канализации оказалась неожиданным подарком для непопулярного грызуна, поскольку она создала для него комфортную среду обитания вдали от хищников (включая *Homo sapiens*). В то же время она прекрасно отражала модернистские дуализмы, позволяющие определять городскую символическую географию. То, что было чистым, упорядоченным, ценным и в то же время охваченным властью человека, оставалось на поверхности. Нежелательные элементы городского метаболизма, такие как грязь и нечистоты (и ассоциируемые с ними крысы), были “делегированы” в подполье. Авторы “вписывают” этот процесс в развитие в XIX в. убеждения о неразделимости физической и моральной гигиены. Обращаясь к случаю “крысиного человека” З. Фрейда, они предлагают анализировать мегаполис с позиций психоанализа, т.е. рассматривать его как тело, в котором канализационный канал – это анус – нечто подавленное, подсознательное, пугающее (*Ibid.*: 144–145). Крыса, появлявшаяся на поверхности, перестала быть с этого момента обычным вредителем, она стала нарушением *статус-кво*, трансгрессивным пересечением непроходимой границы. При этом ее обвиняли в чрезмерном размножении и обжорстве. Как отмечает Дж. Бёрт, “крысы сближали два табу: сексуальный беспредел и канныбализм” (*Burt* 2006: 47).

Следовательно, тот факт, что серая крыса обитает в местах, имеющих отрицательные коннотации (подвалы, сточные каналы, темные переулки), означает, что она не только воспринимается как грязное животное, но и становится синонимом грязи, ее культурным проявлением. М. Дуглас в “Чистоте и опасности” описывает культурный статус грязи следующим образом: “Если мы абстрагируемся от патогенности и гигиены в нашей концепции грязи, мы останемся со старым определением грязи как чего-то неуместного” (*Douglas* 2007: 77). По мнению автора, грязь – это побочный продукт непрекращающегося процесса классификации и систематизации, понимаемого как отказ от элементов, которые не соответствуют системе и, следовательно, являются формой нарушения социального порядка (*Ibid.*: 46). Вера в то, что крысы служат опасным “резервуаром” для патогенов, поддерживаемая доминирующим санитарным дискурсом, кажется, подкреплена подсознательным стремлением контролировать элемент, ставящий под сомнение существующий порядок, и защищаться от него. Однако, как отмечает Р. Хендриксон, крысы сами по себе – чистые животные, грязными они становятся только при контакте с миром человека (*Hendrickson* 1983: 15).

Культурный статус крысы как олицетворения грязи связан с установлением дуализма видимости–невидимости. Эти ночные, скрытно живущие животные вписываются в дискурс о незаметности, недосмотре, о тайном. Вспомним еще раз П. Стэллибрасса и А. Уайта, которые в своей вивисекции модернистской метрополии напоминают Ф. Энгельса, анализирующего символическую географию города XIX в., где грязь в лице пролетариата и животных методично скрывается от глаз буржуазии (*Stallybrass, White* 1986: 130). Сам феномен невидимости, сокрытия, табу, конечно, не является изобретением модернизма. Однако, похоже, что в области определения наших отношений с животными модернистский прорыв явно исключил значительную часть практик из сферы видимости. Хотя, как я упоминала ранее, крыс истребляли и в премодернистские времена, тем не менее их наличие на ферме, в квартале или городе считалось чем-то обыденным, еще не связанным с механизмами табу

и стыда. Современность, напротив, сделала крысу животным, присутствие которого не только нежелательно, но и глубоко скрыто как нечто “немыслимое”. Укрепление дискурса, связывающего наличие крыс с отсутствием гигиены, бедностью и даже социальными патологиями, может быть одним из факторов, приводящих к тому, что сегодня даже небольшая популяция этих животных в каком-либо квартале вызывает у его жителей сильные негативные эмоции. Чувство непосредственной угрозы здоровью может быть усилено интуитивным ощущением социального беспорядка из-за дестабилизирующего фактора, которым в данном случае выступает грязь. Такое мышление иногда подкрепляется самой культурой и средствами массовой информации, создающими нарратив, согласно которому наличие крыс в “лучших” кварталах – это скандал, а в “худших” – символическое подтверждение бедности и негативных социальных явлений.

Создание модернистских оппозиций, однако, не ограничивалось утверждением фигуры крысы как антитезы цивилизации. Дуализм, похоже, оказался присущ самому этому виду, что привело к созданию отдельной “касты” лабораторных крыс, разводимых в стерильных условиях и используемых для экспериментов. Феномен лабораторной крысы наиболее ярко воплощает картезианский миф о теле как о машине, основе устройства современности. Однако для этого анализа более важен механизм, который устанавливает внутривидовую оппозицию: дикие крысы (крысы “из канала”, отождествляемые с грязью) – лабораторные крысы (проявление стерильности) (Beumen 2014: 8–25). Поскольку для многих исследований незначительное генетическое разнообразие изучаемой популяции было благоприятным фактором, в экспериментах предпочтение отдавалось альбиносам, что приводило к появлению физического различия между канализационными и “стерильными” крысами. Хотя исследователи используют особей и другого цвета, белая лабораторная крыса стала “иконой”, ее физиологические особенности позволяют создавать и поддерживать антитетическое изображение обеих популяций.

Оппозиция между дикими и лабораторными крысами, по-видимому, имеет еще одно измерение. Эти животные обитают большими группами (Hendrickson 1983: 80), и скорость их размножения удивительно высока (Feng, Himswoth 2014: 149–162). Таким образом, они становятся подсознательно реплицированным воплощением “животного” в значении, которое придают ему Ж. Делез и Ф. Гваттари. Животное, концептуализированное в книге “Тысяча плато: капитализм и шизофрения”, является синонимом радикальной множественности, вечного становления, в котором индивидуальностью наделяется группа, рой, популяция. Так понимаемое множество авторы приписывают “демоническим животным, соответствующим стаям и аффектам” (Deleuze, Guattari 2015: 281). Интересно, что, когда Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут о размножении, они подчеркивают важность “блока становления”, основанного не на родстве или эволюции, а на заселении заразительным контактом (Ibid.). Хотя концепция заражения по Ж. Делезу и Ф. Гваттари имеет метафорический потенциал, представляется, что она важна для обсуждения вида, ассоциируемого в общем сознании с источником болезни. Здесь стоит сопоставить две фигуры: лабораторную крысу как “живую машину” и канализационную крысу как “рой”. Можно предположить, что лабораторная крыса, служащая исследовательской моделью, является единичной формой, даже если это животное воспроизводится и убивается миллионами. Городские канализационные крысы почти всегда функционируют в парадигме множественности. Можно подозревать, что эти модели единичности/множественности влияют на формирование установок эмпатии к животным или ее вытеснения, существующих в определенном контексте. Возможно, этот подсознательный механизм отчасти ответственен за отсутствие интереса к судьбе городских крыс у философов и активистов, занимающихся статусом животных.

Подводя итог, можно сказать, что среди факторов, которые могли повлиять на формирование современного статуса символической канализационной крысы, можно упомянуть рост ее популяции в результате развития капиталистической экономики, процессы колонизации и урбанизации, устанавливающие дуалистические режимы пространственной организации, а также появление новых санитарных дискурсов, идентифицирующих крыс с патогенностью, и установление оппозиции “дикие—лабораторные” крысы. Все эти факторы кажутся тесно связанными с логикой модернистского проекта. Поэтому стоит задать вопрос: канализационные крысы — жертвы или победители Современности? Ответ на него требует уточнения: в каких категориях мы мыслим — в категориях популяции или единиц. На уровне популяции крысы, похоже, достигли успеха, равного которому не добивался ни один вид, за исключением *Homo sapiens*. Кампании массового уничтожения крыс пока имеют лишь краткосрочный эффект. Популяции этих грызунов продолжают возрождаться, оспаривая амбициозные проекты модернизации. Вытесненные из очищенного пространства, крысы неизбежно возвращаются. Перефразируя Б. Латура, можно было бы сказать, что мы никогда не были современными, поскольку не могли решить проблему крыс: позорное, вытесненное сегодня табу. Однако, если смотреть с точки зрения единиц (а это стоит попробовать сделать, хотя выход за пределы оптики “роя” — задача не из легких), Новое время было (есть?) временем самых больших жертв. Увеличение популяции крыс, чему способствовали различные антропогенные факторы, привело к истреблению этих грызунов в невообразимых масштабах. Только во время великой кампании по уничтожению крыс, объявленной Мао Цзэдуном в 1952 г., погибло 1,5 млрд этих животных (ср.: *Hendrickson* 1983: 115), а менее масштабные программы по контролю численности крыс, в которых гибнут десятки, сотни или тысячи особей, реализуются во всем мире и сегодня. Перефразируя З. Баумана, можно сказать, что крысиная жизнь — это “жизнь на перемалывание”, бессмысленная, пустяковая, а лишение этих грызунов жизни трактуется как уборка мусора, очистка пространства от нежелательного элемента.

Таким образом, доминирующее сегодня социальное восприятие крыс в значительной степени основано на антикрысином мифе. Под “мифом” я имею в виду то, что М. Мидгли назвала “образцами воображения, навязывающими определенный способ интерпретации мира” (*Midgley* 2003: 15). Р. Барт, с другой стороны, подчеркивает, что “миф ничего не скрывает: его функция — не скрадывать, а деформировать” (*Barthes* 2000: 261; цит. по: *Барт* 2008: 280). Это определение мифа полезно для изучения культурных моделей, определяющих социальное восприятие крыс. Поэтому я полагаю, что риторика уничтожения этих млекопитающих не является ни ложью (т.к. крысы действительно разделяют с нами некоторые патогенные микроорганизмы, конкурируют за ресурсы и разрушают созданную нами инфраструктуру), ни истиной (т.к. рассуждения содержат тонкие изменения смысла, показывая одни и тщательно размывая другие аспекты межвидового сосуществования). Эта риторика — филигранное сочетание реального и воображаемого, сильно упрощающее межвидовые отношения “черным ящиком воображения” (*Napiórkowski* 2014: 22). Вероятно, поэтому она так сильно встроена в паттерны социокультурного восприятия городских грызунов и так устойчива к изменениям.

Пер. с польск. яз. Д. Кожевникова

### Примечания

<sup>1</sup> Об истории взаимоотношений крысы и человека см.: *Zinsser* 1935; *Burt* 2006; *Barnett* 2001; *Sullivan* 2005; *Hendrickson* 1983.

<sup>2</sup> Ср.: *Cronon* 2013; *Malamud* 2013.

<sup>3</sup> Д. Рейд также пишет о канализации как метафоре процесса модернизации (*Reid* 1991).

*Научная литература*

- Barth P.* Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2008.
- Barnett S.A.* The Story of Rats: Their Impact on Us and Our Impact on Them. Crows Nest: Allen & Unwin, 2001.
- Barthes R.* Mitologie / Тłum. А. Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- Battersby S.A.* Rodents as Carriers of Disease // Rodent Pests and Their Control / Eds. A.P. Buckle, R.H. Smith. Oxfordshire: CAB International, 2015.
- Beumen K.* Catching the Rat: Understanding Multiple and Contradictory Human-Rat Relations as Situated Practices // Society & Animals. 2014. No. 22. P. 8–25.
- Burt J. Szczur* / Тłum. А. Leśniak. Kraków: Universitas, 2006.
- Cole L.* Imperfect Creatures: Vermin, Literature, and the Sciences of Life, 1600–1740. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016.
- Cronon W.* Foreword // *Biehler D.* Pests in the City: Flies, Bedbugs, Cockroaches and Rats. Washington: University of Washington Press, 2013. P. ix–xiv.
- Deleuze G., Guattari F.* Tysiąc plateau. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015.
- Douglas M.* Czystość i zmyła / Тłum. М. Bucholc. Warszawa: PIW, 2007.
- Feng A.Y.T., Himsforth Ch.G.* The Secret Life of the City Rat: A Review of the Ecology of Urban Norway and Black Rats (*Rattus Norvegicus* and *Rattus Rattus*) // Urban Ecosystems. 2014. No. 17. P. 149–162.
- Hendrickson R.* More Cunning Than Men: A Social History of Rats and Men. N.Y.: Stein and Day, 1983.
- Jermolack C.* How Pigeons Became Rats: The Cultural Logic of Problem Animals // Social Problems. 2008. No. 1. P. 72–94.
- Latour B.* Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii syntetycznej / Тłum. М. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Lorimer J.* Living Roofs and Brownfield Wildlife – Toward a Fluid Biogeography of UK Nature Conservation // Environment and Planning A. 2008. No. 40 (9). P. 2042–2060.
- Malamud R.* Foreword // Trash Animals: How We Live with Nature's Filthy, Feral, Invasive and Unwanted Species / Eds. K. Nagy, P.D. Johnson II. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. P. ix–xiv.
- Midgley M.* The Myths We Live by. L.: Routledge, 2003.
- Napiórkowski M.* Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj? Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2014.
- Philo Ch.* Animals, Geography, and the City: Notes on Inclusions and Exclusions // Animal Geographies: Place, Politics and Identity in the Nature-Culture Borderland / Eds. J. Wolch, J. Emel. N.Y.: Verso, 1998. P. 60–64.
- Reid D.* Paris, Sewers and Sewermen: Realities and Representations. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Sabloff A.* City, Nature and Our Muted Totemic Imagination // Colloquium Series Program in Agrarian Studies Yale University. 2008.
- Stallybrass P., White A.* The Politics and Poetics of Transgression. N.Y.: Cornell University Press, 1986.
- Sullivan R.* Rats: Observations on the History and Habitat of the City's Most Unwanted Inhabitants. L.: Bloomsbury, 2005.
- Vann M.G.* Of Rats, Rice, and Race: The Great Hanoi Rat Massacre, an Episode in French Colonial History // French Colonial History. 2003. No. 4. P. 191–204.
- Varlik N.* Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Winston M.L.* Nature Wars: People vs. Pests. L.: Harvard University Press, 1997.
- Zinsser H.* Rats, Lice and History. Boston: Little, Brown, and Company, 1935.

**Research Article**

Jarzebowska, G. Rat and the Binaries of Modernity [Krysa protiv binarnoi logiki sovremennosti]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 55–63. <https://doi.org/10.31857/S086954150013595-4>  
ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Gabriela Jarzebowska** | <https://orcid.org/0000-0001-9678-2163> | [gabriela.jarzebowska@al.uw.edu.pl](mailto:gabriela.jarzebowska@al.uw.edu.pl) | University of Warsaw (69 Nowy Świat, 00-330 Warsaw, Poland)

## Keywords

rats, modernization, wastewater, sanitary discourse, animal studies, dirt, dualism, pests, animals

## Abstract

The article traces the processes of how the contemporary rat status was formed within dualisms constructed by the project of modernity. Even though the animal can be viewed as a nearly perfect manifestation of this project, I argue that, paradoxically enough, it may simultaneously be a manifestation of the project's failure, if not its greatest nonhuman victim, considering the rate at which the extermination of rats has been proceeding. My aim is to show that, although these animals had been considered as “pests” for centuries, their contemporary symbolic status stems from a number of nature-cultural conditions, such as the formation of capitalist economy, urbanization processes, sanitary discourse and creation of a dualism between the wild and the laboratory rats. Recognizing the processes which formed a status of a rat as a taboo in the Western culture seems to be important for redefining modernist paradigms.

## References

- Barnett, S.A. 2001. *The Story of Rats: Their Impact on Us and Our Impact on Them*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Barthes, R. 2000. *Mitologie* [Mythologies], translated by A. Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Barthes, R. 2008. *Mifologii* [Mythologies], translated by S. Zenkin. Moscow: Akademicheskii proekt.
- Battersby, S.A. 2015. Rodents as Carriers of Disease. In *Rodent Pests and Their Control*, edited by A.P. Buckle and R.H. Smith. Oxfordshire: CAB International.
- Beumen, K. 2014. Catching the Rat: Understanding Multiple and Contradictory Human-Rat Relations as Situated Practices. *Society & Animals* 22: 8–25.
- Burt, J. 2006. *Szczur* [Rat], translated by A. Leśniak. Kraków: Universitas.
- Cole, L. 2016. *Imperfect Creatures: Vermin, Literature, and the Sciences of Life, 1600–1740*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Cronon, W. 2013. Foreword. In *Pests in the City: Flies, Bedbugs, Cockroaches and Rats*, by D. Biehler, ix–xiv. Washington: University of Washington Press.
- Deleuze, G., and F. Guattari. 2015. *Tysiąc plateau* [A Thousand Plateaus]. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2015.
- Douglas, M. 2007. *Czystość i zmaza* [Purity and Danger], translated by M. Bucholc. Warszawa: Piw.
- Feng, A.Y.T., and Ch.G. Himsworth. 2014. The Secret Life of the City Rat: A Review of the Ecology of Urban Norway and Black Rats (*Rattus Norvegicus* and *Rattus Rattus*). *Urban Ecosystems* 17: 149–162.
- Hendrickson, R. 1983. *More Cunning than Men: A Social History of Rats and Men*. New York: Stein and Day.
- Jerolmack, C. 2008. How Pigeons Became Rats: The Cultural Logic of Problem Animals. *Social Problems* 1: 72–94.
- Latour, B. 2011. *Nigdy nie byliśmy nowocześni* [We Have Never Been Modern], translated by M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lorimer, J. 2008. Living Roofs and Brownfield Wildlife – Toward a Fluid Biogeography of UK Nature Conservation. *Environment and Planning A* 40 (9): 2042–2060.
- Malamud, R. 2013. Foreword. In *Trash Animals: How We Live with Nature's Filthy, Feral, Invasive and Unwanted Species*, edited by K. Nagy and P.D. Johnson II, ix–xiv. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Midgley, M. 2003. *The Myths We Live by*. London: Routledge.
- Napiórkowski, M. 2014. *Władza wyobraźni. Kto wymyśla, co zdarzyło się wczoraj?* [The Power of the Imagination: Who Invents what Happened Yesterday?]. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- Philo, Ch. 1998. Animals, Geography, and the City: Notes on Inclusions and Exclusions. In *Animal Geographies: Place, Politics and Identity in the Nature-Culture Borderland*, edited by J. Wolch and J. Emel, 60–64. New York: Verso.
- Reid, D. 1991. *Paris, Sewers and Sewermen: Realities and Representations*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Sabloff, A. 2008. City, Nature and Our Muted Totemic Imagination. *Colloquium Series Program in Agrarian Studies Yale University*.
- Stallybrass, P., and A. White. 1986. *The Politics and Poetics of Transgression*. New York: Cornell University Press.
- Sullivan, R. 2005. *Rats: Observations on the History and Habitat of the City's Most Unwanted Inhabitants*. London: Bloomsbury, 2005.
- Vann, M.G. 2003. Of Rats, Rice, and Race: The Great Hanoi Rat Massacre, an Episode in French Colonial History. *French Colonial History* 4: 191–204.
- Varlik, N. 2015. *Plague and Empire in the Early Modern Mediterranean World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Winston, M.L. 1997. *Nature Wars: People vs. Pests*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Zinsser, H. 1935. *Rats, Lice and History*. Boston: Little, Brown & Co.

## ЖИВОТНЫЕ КАК ЛЮДИ: ОТ УНИВЕРСАЛЬНОГО ПРОИЗВОДСТВА К КОЛЛЕКТИВНОМУ ТВОРЧЕСТВУ

*Ключевые слова:* Маркс, Хайдеггер, животные, человек, труд, коллективность, отчуждение

Статья представляет собой рассуждения о концептуальном преодолении разрыва между человеком и другими животными посредством анализа связи между трудом и коллективностью. В первой части работы критически переосмысливается гуманистический тезис Карла Маркса о труде как родовой сущности человека, которая подвергается отчуждению, и предлагается новая перспектива понимания труда животных как универсального производства в рамках экологического целого. Во второй части представлена критика размышлений Мартина Хайдеггера об инстинктивном поведении пчел: Хайдеггер делает выводы из наблюдений за отдельно взятыми насекомыми, жизнь которых в действительности немислима вне коллектива. В заключении выдвигается гипотеза о том, что коллективность универсального производства содержит в себе важный потенциал преодоления отчуждения как в социальном, так и в экологическом смысле, в частности, такие формы совместной творческой деятельности, как песни и танцы, способствуют нахождению общего у разных животных, включая людей.

В книге “Экономико-философские рукописи 1844 года” Карл Маркс выдвинул знаменитый тезис о том, что труд составляет родовую сущность человека. В XX в. этот тезис был, конечно, подвергнут всесторонней критике как за антропоцентризм, так и за эссенциализм — и сегодня уже кажется, что он звучит крайне несовременно и представляет интерес исключительно в качестве высказывания, характерного для эпохи, когда человек считался вершиной творения. Признавая, что во многом эта критика справедлива, я, однако, хочу отметить, что указанный тезис Маркса способен пережить “свою” эпоху: если мы несколько расширим его границы и выйдем за рамки догматического прочтения, то увидим, что в нем содержится рациональное зерно, которое позволит сделать шаг в сторону преодоления отчуждения между людьми и другими животными.

“Экономико-философские рукописи” относятся к раннему, гуманистическому периоду в творчестве Маркса и представляют собой серию размышлений о существовании человека в условиях капиталистического производства. Можно сказать, что в этом произведении автор предлагает свою версию философской антропологии, в центре которой оказывается конкретный антропологический тип — наемный рабочий. Маркс пишет об условиях жизни рабочих, об их интересах, чувствах и,

---

**Оксана Викторовна Тимофеева** | <https://orcid.org/0000-0002-2344-972X> | [otimofeeva@eu.spb.ru](mailto:otimofeeva@eu.spb.ru) | д. филос. н., профессор, ведущий научный сотрудник | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гатчинская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия) | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 20-68-46044]

самое главное, о характере их труда: в марксистской традиции труд служит основным критерием определения человеческого и, соответственно, установления отличия человека от других животных.

Труд как определяющий критерий занимает у Маркса то место, на которое другие авторы в разные периоды ставили язык, наличие разумного сознания, пользование руками, политическую деятельность или осознание смерти. Можно было бы сказать, что человек — животное разумное, говорящее или хоронящее своих мертвецов, но, по Марксу, это в первую очередь животное трудящееся. Другие животные, конечно, тоже трудятся, однако, как отмечает Маркс, этот труд непосредственно связан с удовлетворением их потребностей, тогда как сущностью человека является универсальное производство:

Животное, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т.д. Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как человек производит универсально: оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противопоставляет своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты (Маркс 2000: 233–234).

Итак, по мысли Маркса, люди что-то производят, даже если не нуждаются в этом. Они трудятся не из необходимости, но в горизонте свободы. Естественная потребность — это необходимость, ограничивающая поведенческий выбор животных; человек же может делать то, что хочет, трудиться, когда никто и ничто его к этому не принуждает, — такой труд есть выражение свободы. Человеческая деятельность преобразует мир. Она не детерминирована особенностями среды обитания. У других животных, по Марксу, есть своя узкая специализация, которой они и придерживаются на протяжении жизни: кто-то охотится, кто-то роет землю, кто-то ловит рыбу или строит плотины. Человек же находится в сущностной неопределенности относительно направления своей работы: мы хотим кем-то стать, сами выбираем себе занятия.

Если шелкопряд (как и любое другое нечеловеческое животное) руководствуется инстинктом и существует в едином целом со своей работой, его бытие имманентно, слито со стихией деятельности, то человек действует сознательно. Сознание в работах Маркса, как и его главного методологического предшественника Гегеля, — это прежде всего опредмечивание: есть то, что сознает, и то, *что* оно сознает. Действовать сознательно — значит отделять себя от того, что ты делаешь (для того, кто работает, например, за прядильным станком, и станок, и сам труд являются отдельными предметами):

Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самую свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино (Маркс 2000: 233).

Далее в том же фрагменте Маркс вводит понятие родового существа. Его основные координаты — деятельность (труд), сознание (опредмечивание) и свобода:

Сознательная жизнедеятельность непосредственно отличает человека от животной жизнедеятельности. Именно лишь в силу этого он есть родовое существо. Или можно сказать еще так: он есть сознательное существо, т.е. его собственная жизнь является для него предметом именно лишь потому, что он есть родовое существо. Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность (Там же).

Понятие родового существа или родовой сущности (*Gattungswesen*) позаимствовано Марксом у Людвиг Фейербаха, который также использовал его для определения человека, но придавал ему несколько иное значение. В основе этого понятия лежит диалектика индивида и рода: индивид конечен и ограничен, тогда как род бесконечен и безграничен. Не удовлетворенные своей ограниченностью, люди создают бога. Как пишет Фейербах в книге “Сущность христианства”, бог – это и есть родовое существо, фантазия, в которой индивид и род, человек и человечество, совпадают. Она целиком создана по модели человека, но восполняет его ограниченность:

Бог есть понятие рода как индивида, понятие или сущность рода; он как всеобщая сущность, как средоточие всех совершенств, всех качеств, свободных от действительных или мнимых границ индивида, есть в то же время существо отдельное, индивидуальное. “Сущность и бытие в боге тождественны”, то есть он есть не что иное, как родовое понятие, родовая сущность, признаваемая вместе с тем за бытие, за отдельное существо (Фейербах 2018: 139).

Материалистическая антропология Фейербаха построена на критике религии, в частности христианства. Один из его главных тезисов заключается в том, что человек в боге созерцает свою собственную отчужденную родовую сущность. Маркс не отвергает эту критику, но переворачивает ее, в определении родовой сущности переходя от понятия созерцания к понятию практической деятельности. В “Тезисах о Фейербахе” он утверждает, что родовая сущность – т.е. такая, в которой человеческий индивид воплощается как род – это не бог, не абстракция индивида, а действительная “совокупность всех общественных отношений” (Маркс 1955: 3).

Такое понимание отсылает к тому, что Гегель в пятой главе “Феноменологии духа” называл “духовной сущностью”, “сущностью всякой сущности”, “действованием всех и каждого” или “самой сутью дела” (*die Sache selbst*) (Гегель 2000: 213). Индивидуальность, по мысли Гегеля, никак не может реализовать себя в одиночку; отдельно взятая личность – это пустая абстракция. Все, что человек производит, отчуждается от него, уходит на рынок, который Гегель определяет как “духовное животное царство”, под животным имея в виду человеческое животное, т.е. индивида, который думает, что преследует свои собственные эгоистические интересы, но на самом деле объективно действителен лишь как элемент социального целого. Как поясняет Дьёрдь Лукач, речь в этой главе идет о практической деятельности и общественном характере труда (Лукач 1987: 525–229), а центральным понятием является отчуждение, в которое Гегель не вкладывает еще, в отличие от Маркса, негативного смысла, а использует его нейтрально для обозначения разделения реальности на сознание и предмет.

Маркс, в свою очередь, видит в отчуждении очень серьезную проблему, связывая его с капиталистическим способом производства. Отчужденный характер общественных отношений, по Марксу, означает, что сущностная свобода, лежащая в основе сознательной деятельности человека, оказывается встроена в механизмы извлечения прибыли. То, что у Гегеля предстает как необходимый разрыв между общественным бытием и индивидуальным сознанием, который нужно преодолеть, у Маркса оказывается, скорее, тяжелой социальной патологией, связанной со структурой неравенства и эксплуатацией человека человеком. Невозможность реализовать свою родовую

сущность, т.е. реализовать себя в качестве человеческого существа в свободной деятельности, у Маркса воплощена в фигуре рабочего, которого буржуазная политическая экономия рассматривает исключительно как рабочее животное: "...скотину, потребности которой сведены к самым необходимым физическим потребностям" (Маркс 2000: 192). Именно на удовлетворение этих потребностей идет заработная плата рабочего, который "точно так же как и всякая лошадь, должен получать столько, чтобы быть в состоянии работать" (Там же: 190).

Однако, как подчеркивает Маркс – и это крайне важно в контексте его теории человеческой сущности, – между человеком и лошастью существует принципиальное различие: рабочий человек получает деньги за свой труд, в то время как рабочая лошадь – нет. Даже если зарплата человека может обеспечить лишь частичное покрытие расходов, которые связаны с необходимым для воспроизводства его рабочей силы удовлетворением естественных потребностей, таких как еда или жилье, – главное, что он работает, во-первых, не бесплатно, а во-вторых, свободно. Рабский труд купленной на рынке лошади принадлежит ее хозяину, тогда как рабочий сам идет на рынок, чтобы продать свой труд – не предмет, который он произвел, а именно рабочую силу как товар. Его труд, приносящий прибыль другому человеку или предприятию, представляет собой сознательную деятельность, или, можно сказать, свободный жизненный выбор. Человек сознательно превращает свою свободную деятельность в рабочую силу лишь для того, чтобы воспроизвести себя же в качестве рабочей силы – т.е. сознательно превращает свою свободу в рабство: "Отчужденный труд переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, превращает свою жизнедеятельность, свою *сущность* только лишь в средство для поддержания своего *существования*" (Маркс 2000: 233).

Отчуждение, по Марксу, происходит как на уровне предмета – продукта труда, который не принадлежит производящему его рабочему, но присваивается нанимателем, – так и на уровне самого процесса производства: человек как бы отделяет от себя свой труд, т.е. свою сущность, делает ее товаром, обменивает на деньги. В таком труде он не реализует и не утверждает себя, а, наоборот, отрицает; работа делает человека несчастным, от нее хочется отвлечься, отдохнуть:

В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному (Маркс 2000: 230–231).

Из этих рассуждений можно было бы сделать вывод, что Маркс использует слово "животное" в уничижительном смысле, описывая отчуждение труда или человеческой сущности как низведение людей до уровня животных. Однако, на мой взгляд, такой вывод является ошибочным: гуманизм Маркса не настолько банален. При внимательном прочтении диалектика человеческого и животного, основания которой здесь разрабатываются в контексте понимания труда, позволяет понять кое-что важное не только о человеке, но и о других животных.

Проводя демаркационную линию между человеком и другими животными, Маркс, как кажется, остается в русле традиционной философской антропологии, в основании которой лежат иерархии и метафизические бинарные оппозиции, и оппозиция человек–животное – как раз одна из них. Современная постгуманистическая критика радикально отвергает такие способы мышления, предлагая заменять их горизонтальными стратегиями и небинарными логиками. Однако при подобном подходе всегда существует опасность выплеснуть с водой ребенка, поэтому в работе

с теоретическим наследием крупнейших мыслителей прошлого я предпочитаю не столько опровергать или критиковать что-то, что кажется устаревшим, сколько отыскивать что-то, что может оказаться ценным и полезным при изобретении новых горизонтальных миров. Не всякое наследие поддается такой реапроприации, но в работах Маркса, без сомнения, можно обнаружить множество явных и скрытых эмансипаторных потенций, хотя он и разделял с большинством своих современников антропоцентрическую перспективу и верил в особую человеческую сущность и технический прогресс как расширение сферы господства якобы разумного человека над якобы неразумной природой. В частности, то, что он пишет о сходствах и различиях между человеком и другими животными, а также о том, как они меняются ролями в процессе создания прибавочной стоимости, может быть взято за основу дальнейших рассуждений, горизонтом которых является освобождение животных. Как отмечает итальянский философ Марко Маурици,

с одной стороны, требования освобождения животных, конечно, являются моралистскими, если не анализировать исторические особенности условий, в которых осуществляется эксплуатации животных, и чтобы положить конец которым, необходимы социальные изменения. С другой стороны, любая критика общества с марксистских позиций остается неполной, если не рассматривает тот факт, что в истории классовых борьбы господствующие классы для извлечения прибыли эксплуатировали не только угнетенных, но всегда также и животных (и природу) (Maurizi 2018).

Основная проблема современной критики антропоцентризма и гуманизма предшествующей интеллектуальной традиции заключается, на мой взгляд, в том, что животное в ней часто рассматривается как нечеловеческий Другой, а диалектический характер оппозиции человек–животное и принципиальная взаимозависимость терминов этой оппозиции не принимаются во внимание. Таким образом мы приходим не к горизонтальной структуре отношений, а к новому философскому дуализму, догматические тенденции которого – отказ от одного термина в пользу другого – нужно преодолевать. Представление о Другом как отдельном существе, никак со мной не связанном, не имеющем со мной ничего общего, не является единственно верным и возможным. Мы привыкли думать, что каждый равен самому себе: я или мы здесь, а Другой/Другие (не только животные, но и, например, дети, мигранты, беженцы и т.д.) где-то там, и с ним нужно иметь дело, т.е. быть гостеприимным, делиться тем, что у меня есть, или, наоборот, обороняться, прогонять прочь. Однако позиция самостождественности “я” – это позиция власти, позиция субъекта, принимающего решение. Даже если это решение самое демократическое и заключается в том, чтобы просто оставить животных в покое, это все равно решение относительно Другого. Альтернативная позиция – диалектическая; Жак Лакан, ссылаясь на Артюра Рембо, формулирует ее как: “Я это Другой” (Лакан 1999: 13). Не существует отдельно взятых, тождественных себе индивидов: обобщенный Другой – общественное целое – первичен по отношению к функции “я”, которая конституирует себя через зеркало Другого. Если говорить в этой перспективе об отношении человек–животное, то я и есть животное. Марксизм – теоретическое учение с позиции угнетенных, которая противоположна позиции власти, поэтому он, как и психоанализ, позволяет нам посмотреть на себя как на Других. За фигурой животного в марксизме стоит угнетение, подневольный труд. Маркс не только показывает в гуманистическом ключе то, что рабочие находятся в положении животных, но и помогает почувствовать себя через отождествление с наемными работниками в шкуре рабочего животного. Труд – это мост через пропасть между человеком и другими животными, основание для солидарности.

Возражения, которые могут послужить основой продуктивного диалога с Марксом об отношении между человеком и другими животными, касаются вопроса о

труде. Итак, по мысли Маркса, человек – свободный производитель, его сущность – сознательная деятельность, однако отчужденный труд – уже не свободный труд, поэтому рабочий ищет свободу там, где труда нет, т.е. в простом животном удовлетворении естественных потребностей. Но правомерно ли такое сравнение, если учесть, что жизнь животных отнюдь не сводится к удовлетворению естественных потребностей? Животные не только спят, едят и т.д.; они вовлечены в различные виды деятельности, и Маркс это не отрицает, но, не признавая эту деятельность свободной и сознательной, он, по сути, отождествляет ее со сном или едой. Получается, что наемный рабочий на строительстве плотины отчужденно трудится, а дома спит как животное, тогда как для бобра строительство плотины – такая же естественная потребность, как и сон.

Тезис, который я выдвигаю, полемизируя с этой теорией, следующий: не только все животные трудятся, но и все животные трудятся универсально. Введение новой оптики – экологической – позволяет без необходимости опровергать спекулятивные рассуждения о сознательности прийти к тому, что человек – далеко не единственный универсальный производитель. Если мы понимаем универсальное производство как активную включенность в некое целое, от которой это целое (Маркс называл его “миром”, но в наше время точнее было бы говорить об экологическом целом) зависит и может меняться, то труд любого или почти любого животного представляет собой такую деятельность. Совершенно не важно, осознает ли бобр, что строит плотину, – важно, что он вовлечен в этот труд всем своим существом. То, что Маркс считал узкой специализацией животных, хотя и касается ограниченным набором действий, но имеет универсальное значение: если изъять один элемент, все экологическое целое (весь “мир”) окажется под угрозой коллапса.

В качестве примера можно привести наблюдаемое на протяжении последних лет сокращение численности диких и медоносных пчел: угроза экологической катастрофы, которую оно за собой влечет, указывает на то, что пчела трудится отнюдь не только, как полагал Маркс, ради удовлетворения непосредственных потребностей своего организма. Пчелы опыляют большую часть цветов, ягод, плодовых кустов и деревьев; вымирание пчел, вызванное различными антропогенными факторами – использованием пестицидов в сельском хозяйстве, изменением климата, уничтожением медоносных лугов и т.д., приведет к исчезновению многих растений, к продовольственному кризису, к голоду – за пчелами неизбежно последуют другие животные. Пчелиный труд незаменим. Сам по себе он, может быть, не меняет мир в том смысле, в каком меняют его производственная деятельность человека и технологии, но этот невидимый животный труд позволяет миру продолжать быть. Экологическая мысль учит нас, что продолжение существования мира – это далеко не само собой разумеющаяся вещь, не инерция жизни, оно требует непрестанных усилий и вовлеченности всех или многих видов, каждый из которых делает свое дело не для себя, а для всех.

Конечно, во времена Маркса проблемы, связанные с исчезновением видов и нарушением экологического баланса, еще не осознавались в полной мере. Экологический подход, позволяющий понимать труд пчелы, лягушки, медведя или дождевого червя как универсальное производство, т.е. производство мира, целого, работу над продолжением существования, становится возможным только в наше время, и ставить его отсутствие в упрек Марксу было бы бессмысленно. Более того, сам Маркс, возможно, согласился бы с этим утверждением, сделав оговорку, что пчелы опыляют растения, а черви рыхлят почву, потому что все же эта конкретная деятельность непосредственно связана с удовлетворением их жизненных потребностей, но только человек может делать и то и другое, руководствуясь сознательным выбором, как это делают, например, китайские фермеры, которые в ситуации гибели пчел опыляют плодовые деревья вручную (*Медведева* 2019).

В этой связи я считаю необходимым указать на один важный нюанс, который, кажется, от Маркса ускользает, не позволяя разглядеть в животном производителя не только универсального, но и свободного. Очевидно, Маркс мыслит животных прежде всего как индивидов, руководствующихся своими индивидуальными потребностями, т.е. имеющими как бы некую свою рациональность, за которой стоит не предметное сознание, как у человека, а инстинктивная жизнь. Я же считаю, что бытие животного определяется не индивидуальной рациональностью, а тем, для чего как раз наиболее уместным было бы использование скандального термина “родовая сущность”: животная жизнь может быть понята как свободный труд, если мы будем связывать ее не с индивидом, а с родом или, лучше сказать, с коллективом. Первичность коллективного бытия по отношению к индивидуальному — один из важнейших постулатов марксистской теоретической традиции — характеризует не только человеческие, но и другие животные сообщества. Пчелиный рой, стадо овец, стая волков или птиц — это первичные элементы, из которых на самом деле образуются отдельные особи, а не наоборот.

Если Маркс определяет человека как общественное животное, то и пчелы, и овцы, и волки, и птицы в равной мере могут быть названы людьми. Я полагаю, что этот аргумент не столько противоречит Марксу, сколько парадоксальным образом продолжает его мысль в контексте критики антропоцентризма и теорий антропоцена: распространяя понятия родовой сущности, общественного бытия и универсального производства на всех или многих животных, мы радикально меняем перспективу. Теперь реакционной идее о том, что люди — это не животные, а животные — это не люди, противостоит не только основанная на здравом смысле и научной картине мира, т.е., по сути, позитивистская констатация факта, что люди — это животные, но и более парадоксальная диалектическая формула: животные — это люди. Люди не как отдельные индивиды, а как родовая сущность: каждодневный совместный труд, благодаря которому поддерживается экологическое целое.

Тезис об общественном характере животной жизни нуждается в более развернутой иллюстрации, опорной точкой для которой послужит критика рассуждений Мартина Хайдеггера о поведении пчел. В книге “Основные понятия метафизики” (1929–1930) Хайдеггер делится с читателями своими мыслями по поводу наблюдений над этими насекомыми, заимствованных, в частности, из “Теоретической биологии” Якоба фон Икскуля (*Uexküll* 1920). Рабочая пчела перелетает от одного цветка к другому. При этом ее выбор цветов на лугу не случаен. Каждая пчела опыляет свой конкретный цветок, и, таким образом, для каждой пчелы существует свой особый ряд цветов, определяющий траекторию ее движения. “Допустим, на каком-то цветке клевера пчела находит капельку меда. Она всасывает ее и улетает,” — пишет Хайдеггер (*Хайдеггер* 2013: 367). Здесь содержится ошибка: пчелы не сосут мед с цветов, а собирают нектар. Тем временем воображаемая пчела, сосущая воображаемый мед, позволяет Хайдеггеру охарактеризовать способ ее бытия по отношению к улью, цветку и прочим элементам окружения как животное поведение, основой которого является “инстинктивная гонимость”, “гон”.

В основе животного гона лежит захваченность (*die Hingenommenheit*): пчела “захвачена, вобрана (*hingenommen*) кормом” (Там же: 369). Захваченность — это навязчивые действия внутри среды, определяющие поведение животного, противопоставляемое Хайдеггером поведению человека. Философ использует два разных слова: *das Benehmen* (инстинктивное поведение животного) и *das Verhalten* (поведение человека — манера, способ действия), последнее предполагает осознанность, рефлексивность (Там же: 368). На русский язык *das Benehmen* причудливо переведено как “объятие отъятием”: поведение животного детерминировано нехваткой какого-то жизненно важного ресурса. Животное как бы упаковано в свою нехватку, которую Хайдеггер называет “бедностью”. Если “камень безмирен, человек мирообразующ”,

то животное “скудомирно, бедно миром”, пишет Хайдеггер (Там же: 298). У пчелы что-то есть, например цветы или улей, — но мир ее ограничен, замкнут. Она лишь вращается внутри этого мира от одного его элемента к другому.

В подтверждение этого тезиса Хайдеггер приводит жестокий пример:

Пчелу помещают перед блюдечком с таким количеством меда, что она не может всосать его сразу. Она начинает всасывать, затем через какое-то время прекращает это делать и летит прочь, покидая еще налицивающий мед. Желая адекватно разьяснить эти инстинктивные действия, мы скажем так: пчела определяет, что ей не справиться со всем имеющимся медом и, почуяв, что его слишком много, прекращает его всасывать. Однако было установлено, что если во время всасывания пчеле осторожно отсечь брюшко, она спокойно продолжает всасывать мед, который вытекает сзади (Там же: 368).

По логике Хайдеггера, если бы пчела была человеком, она поняла бы, что весь мед не выпить, и перестала всасывать его, но только человек способен понять, что чего-то слишком много, т.к. он вообще способен понять что-либо по сути, понять мед как мед (а не просто как пищу), определить его как имеющийся в наличии (мед есть) или же отсутствующий (меда нет), как имеющийся в избыточном или недостаточном количестве (слишком много или мало меда). Люди считают себя наделенными сознанием личностями, а другие вещи — объектами, которые могут присутствовать или отсутствовать. Пчела, в свою очередь, не может мысленно отделить себя от меда, который она всасывает, как и вообще от среды, в которой она пребывает. Различие между организмом и средой остается для нее незамеченным. В принципе, эта идея перекликается с процитированным выше утверждением Маркса о том, что животное тождественно своей деятельности. Бытие пчелы — это сбор нектара, опыление цветов, производство меда, от которого она себя не отделяет. Пчела ведет в своем мире имманентную деятельность. Разница в том, что Хайдеггер, основываясь на введенном Икскульем понятии окружающего мира (*Umwelt*) (*Uexküll* 1921), предполагает, что у каждого животного свой такой мир, в котором он заперт, — и только у людей есть общий мир, в котором возможна передача смысла. Мы не можем понять животных, а они нас, потому что нашего общего мира у них нет.

Хайдеггеровская пчела пребывает в единстве со своей средой, вобранная запахами и красками; она прекращает всасывать мед не потому, что понимает, что его слишком много, а просто потому, что она насытилась и теперь ее занимает что-то другое (напр., необходимость вернуться в улей). Насыщение означает, что пчела наполнена медом, в нее больше не помещается (при условии целостности ее тела). Если же наблюдатель разрезает пчелу по брюшку пополам, ее охваченность медом не знает предела. Можно было бы сказать, что единственный предел — это смерть, но Хайдеггер думал, что животные не умирают, а только издыхают, поскольку не могут осознать смерть как таковую (*Хайдеггер* 2013: 404).

Следующий пример, который приводит Хайдеггер, показывает, как пчела ориентируется в пространстве, а именно как она находит путь домой, в свой улей. Как пчела узнает, какой из ряда ульев ее? Опять же ей на помощь приходят запахи и цвета, а также некоторые опознавательные знаки, но, как утверждает Хайдеггер, ссылаясь на “Новые наблюдения относительно фототропизма животных” чешского биолога Эммануэля Радля (*Rádl* 1903), главным образом пчелу ведет солнце. Радль пытался сбить насекомое с толку, помещая его в черный ящик и наблюдая за тем, как после ряда попыток она все-таки находила свой улей. Для Хайдеггера в этом примере важно то, что пчела не понимает, что солнце — это солнце, а улей — это улей, так же как она не понимает, что она пчела:

Пчела *просто предоставлена* солнцу и длительности полета на луг: при этом она *не схватывает их как таковые* и не использует схваченное для размышления.

Предоставленной, вверенной всему этому она может быть только потому, что “гонима” основным инстинктом отыскания корма. Именно в этой *гонимости* инстинктом — а не в результате какой-либо констатации и размышления — она может *быть объята* тем, к чему побуждает ее солнце (Хайдеггер 2013: 375).

Что не так с этими описаниями, помимо того, что Хайдеггер путает нектар с медом? То, что все они основаны на наблюдениях за поведением отдельно взятой пчелы, изолированной от своего улья или роя. Хайдеггер справедливо указывает на то, что в направлении движения, которое выбирает наблюдаемая пчела, сказывается не только голод, но и “принадлежность к улью” (Хайдеггер 2013: 367), но я полагаю, что он придает этому тезису недостаточное значение, оставляя его на периферии своих рассуждений о замкнутости пчелы в своем окружающем мире. Точнее было бы сказать, что не столько пчела принадлежит к улью, сколько улей как бы распространяется по окрестным лугам множеством пчел. Пчелы, летающей самой по себе, не существует. Пчела — это и есть улей, коллективное бытие, которое онтологически предшествует отдельно взятому насекомому, поэтому попытку понять логику поведения этого насекомого как руководствующегося собственными животными потребностями индивида выглядят крайне неубедительно. Отдельно взятая пчела есть не что иное, как абстрактная идея, тогда как улей конкретен и реален: это своего рода коллективное тело. Его жизнь детально описал австрийский зоолог Карл фон Фриш в своей увлекательной книге “Из жизни пчел” (1927). Приведу один из характерных фрагментов:

Все, что попадает в наш желудок, переваривается и, бесспорно, принадлежит только нам. А вот медовый зобик пчелы можно сравнить с хозяйственной сумкой, содержимое которой принадлежит всей пчелиной семье. При посещении цветков капельки нектара одна за другой текут через хоботок и длинный пищевод в медовый зобик. Если пчела проголодалась, она немного приоткрывает клапан, отделяющий “общественный желудок” от присоединенной к нему кишки. Только то, что проникает в кишку, переваривается и идет на нужды собственного организма пчелы. Большую же часть содержимого медового зобика пчела, вернувшись в улей, отрыгивает, и эта часть используется всем сообществом (Фриш 1980).

В этом фрагменте описывается, между прочим, часть процесса производства меда — многоуровневого, в котором есть несколько стадий и в который вовлечены весь улей, а также окружающее пространство, цветы, пыльца и нектар. Устройство каждой отдельной пчелы приведено в полное соответствие с деятельностью этого коллективного тела:

Пчела собирает пыльцу в обножку, то есть скатывает ее в комочки, приклеивает с наружной стороны к задним ножкам и в образующихся из нее “штанишках”... возвращается домой. <...> На задних ножках, играющих особо важную роль при сборе пыльцы, первый членик лапки сильно увеличен и расширен, а его внутренняя сторона покрыта жесткими щетинками — “щеточкой”. Особенным образом устроена и голень задней ноги: с внешней стороны она имеет гладкую и отчасти слегка вогнутую поверхность, ограниченную длинными волосками, — “корзиночку”. В корзиночках пчела приносит домой комочки пыльцы. <...> Каждая пчела, собираясь вылететь за пыльцой, берет с собой из дому немного меда в медовом зобике. На цветках она садится на тычинки (особенно хорошо это можно наблюдать на крупных цветках мака или шиповника) и при помощи челюстей и передних лапок принимается сцарапывать с них пыльцу, одновременно смачивая ее принесенным с собой медом, чтобы пыльца стала липкой. Если пыльцы очень много, она густо облепляет все волоски тела пчелы во время ее работы на цветке, так что пчела иногда выглядит как обсыпанная мукой. <...> Во время перелета пчелы с одного цветка на другой ножки ее заняты лихорадочной работой: щеточками задних ножек пчела счищает пыльцу с поверхности своего тела и с других ножек, а затем гребнем из твердых щетинок,

находящимся на конце голени, счесывает пыльцу со щеточек других ножек, попеременно то с правой, то с левой. Теперь пыльца висит на гребне, но только одно мгновение. Ловким нажимом шпоры она проталкивается через щель на другую, наружную, сторону голени, то есть попадает в корзиночку. Здесь она последовательными толчками утрамбовывается снизу, штанишки увеличиваются и поднимаются все выше, пока не заполнится вся корзиночка. После этого средние ножки сжимают комок и бьют по нему снаружи, чтобы он хорошо спрессовался и не был потерян по дороге... (Фриш 1980).

Этот и другие фрагменты из книги Фриша демонстрируют усердие, с которым работает каждая медоносная пчела, и в то же время указывают на коллективный характер пчелиного производства, конечные цели которого не обозначены не только для пчел, но и для пчеловодов, т.к. его результат сказывается на планетарной жизни в целом. Именно этого универсального значения деятельности насекомых не видят ни Маркс, по мысли которого животное лишь удовлетворяет свои естественные потребности, ни Хайдеггер, считавший, что животные замкнуты в своих мирах. В экологическом смысле мир, в котором трудятся пчелы, – общий, независимо от того, что думают об этом и Маркс, и Хайдеггер, и сами пчелы. Важно при этом, что жизнь пчелы непосредственно связана с коллективной работой, что и представляет собой в строгом смысле “родовую сущность”. Как говорит героиня фильма “Улей” современной австралийской художницы Занни Бегг, “одна пчела – это не пчела. Если вы изолируете пчелу от ее сообщества, не важно, как много будет цветов и насколько благоприятны будут условия, она умрет – не от холода или жажды, но от одиночества” (Begg 2018). Слово “одиночество” следует здесь понимать не в сентиментальном, а в онтологическом смысле. Отдельно взятая пчела умирает не потому, что чувствует себя одинокой, а потому, что ее жизнь – это улей.

Моя гипотеза, следующая из этих рассуждений, заключается в том, что именно в общественном характере труда и жизни, не отделяющем человека от других животных, а, наоборот, объединяющем всех животных, в т.ч. людей, следует искать элементы, способствующие преодолению отчуждения труда как у людей (капиталистический способ производства, эксплуатация человека), так и у других животных (эксплуатация природы и животных сообществ, присвоение результатов их труда с целью извлечения прибыли, в конечном итоге из-за нарушения экологического целого приводящее к изменению климата, загрязнению планеты и вымиранию видов). Для этого нужно обратиться к таким видам деятельности, в которых люди и другие животные не прямо следуют какой-либо специализации, будь то написание книг или рытье нор, но, как бы отклоняясь от привычных моделей разделения труда, вовлекаются в то, что в нашей культуре ассоциируется не столько с трудом, сколько с досугом. С одной стороны, можно было бы говорить о разделении труда, в т.ч. о межвидовом разделении труда, когда у каждого животного своя специализация, включая способность людей заниматься и тем, чем занимаются другие виды: копировать производство других – строить плотины, рыть норы, делать мед и т.д. С другой стороны, в таких видах активности, как, например, игры, пение и танцы, пчелы, собаки, птицы, люди и другие животные утверждают общность своего существования. Если отчуждение, по Марксу, связано с разделением труда, то неотчужденные формы деятельности нужно искать там, где может проявить себя каждое существо независимо от специализации. Коллективный творческий труд, неотличимый от организованного досуга, объединяет представителей разных видов, позволяя рассуждать о возможностях поиска общего языка и создания новых альтернативных стратегий межвидовой коммуникации.

### Примечания

<sup>1</sup> В моем понимании формулировка “человек и другие животные” является более адекватной, чем “человек и животные”. Последняя все еще встречается довольно часто, но в основе ее лежит представление о том, что человек животным не является, т.е. об онтологическом различии между человеком и животным; солидаризироваться с такой позицией в XXI в. было бы неуместно.

### Источники и материалы

- Медведева 2019 — Медведева А. В Китае фермеры опыляют фруктовые деревья вручную — чему учит история // Агропромышленный портал АгроXXI. 29.06.2019. <https://www.agroxxi.ru/biobezopasnost/v-kitae-fermery-opyljayut-fruktovye-derevja-vruchnuyu-chemu-uchit-istorija.html>
- Begg 2018 — Begg Z. The Beehive. 2018. <https://zannybegg.com/the-beehive>
- Maurizi 2018 — Maurizi M. 18 Theses on Marxism and Animal Liberation // Bündnis Marxismus und Tierbefreiung/Alliance for Marxism and Animal Liberation. August 17, 2018. <https://www.facebook.com/notes/marxismus-und-tierbefreiung/18-theses-on-marxism-and-animal-liberation/797354620467883>

### Научная литература

- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
- Лакан Ж. Семинары. Книга 2: “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа. М.: Гнозис; Логос, 1999.
- Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.
- Маркс К. Социология. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково Поле, 2000.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 1–6.
- Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Юрайт, 2018.
- Фриш К. Из жизни пчел. М.: Мир, 1980.
- Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: мир — конечность — одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013.
- Rádl E. Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere. Leipzig: W. Engelmann, 1903.
- Uexküll J. von. Theoretische Biologie. Berlin: Paetel, 1920.
- Uexküll J. von. Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin: Springer, 1921.

### Research Article

Timofeeva, O.V. Animals as People: From Universal Production to Collective Creativity [Zhivotnyye kak liudi: ot universal'nogo proizvodstva k kollektivnomu tvorchestvu]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 64–75. <https://doi.org/10.31857/S086954150013597-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oxana Timofeeva | <https://orcid.org/0000-0002-2344-972X> | [otimofeeva@eu.spb.ru](mailto:otimofeeva@eu.spb.ru) | European University at St. Petersburg (6/1A Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

### Keywords

Marx, Heidegger, animals, human being, labor, collectivity, alienation

### Abstract

The article presents a reflection on the overcoming of the severing, characteristic for Anthropocene, between human and other animals, and analyses the link between labor and collectivity. The first part

critically reconsiders Karl Marx's humanist thesis on labor as human's species-being as alienated, and suggests a new perspective on the understanding of the work of animals as the universal production within the framework of the ecological whole. The second part addresses Martin Heidegger's reflections on the instinctive behavior of bees and demonstrates his misconception of the collective nature of life of these insects. The essay concludes with a hypothesis according to which the collective character of processes of universal production contains an important potential for the overcoming of alienation both in the social and ecological sense: particularly, forms of collective creative activity, such as singing and dancing, are conducive to finding something in common in different animals including human beings.

### Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:  
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 20-68-46044]

### References

- Feuerbach, L. 2018. *Suschnost' christianstva* [The Essence of Christianity]. Moscow: Yurait.
- Frisch, K. 1980. *Iz zhizni pchel* [The Dancing Bees: An Account of the Life and Senses of the Honey Bee]. Moscow: Mir.
- Heidegger, M. 2013. *Osnovnye poniatii metafiziki: mir – konechnost' – odinochestvo* [Fundamental Concepts of Metaphysics]. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Hegel, G.W.F. 2000. *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit]. Moscow: Nauka.
- Lakan, Zh. 1999. *Seminary* [Seminars]. Bk. 2, "Ya" v teorii Freida i v tekhnike psikhoanaliza [Ego in Freud's Theory and Psychoanalysis Technique]. Moscow: Gnozis; Logos.
- Lukács, G. 1987. *Molodoi Hegel i problemy kapitalisticheskogo obshestva* [The Young Hegel]. Moscow: Nauka.
- Marx, K. 2000. *Sotsiologiya* [Sociology]. Moscow: Kanon-Press-Ts; Kuchkovo Pole.
- Marx, K. 1955. Tezisy o Feiervakhe [Theses on Feuerbach]. In *Sochineniya* [Collected Works.], by K. Marx and F. Engels, 3: 1–6. Moscow: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury.
- Rádl, E. 1903. *Untersuchungen über den Phototropismus der Tiere* [Investigations on Animal Phototrophism]. Leipzig: W. Engelmann.
- von Uexküll, J. 1920. *Theoretische Biologie* [Theoretical Biology]. Berlin: Paetel.
- von Uexküll, J. 1921. *Umwelt und Innenwelt der Tiere* [Umwelt and Inner World of the Animal]. Berlin: Springer.

© А.А. Сирина

## В.И. ИОХЕЛЬСОН В СИБИРЯКОВСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПУТЕВЫХ ЗАПИСЕЙ 1895 г.)

*Ключевые слова:* В.И. Иохельсон, Сибиряковская (Якутская) экспедиция, полевая работа, дневниковые записи, юкагиры, якуты, ламуты

Статья основана на путевых (дневниковых) записях В.И. Иохельсона 1895 г., сделанных в период его работы в Сибиряковской экспедиции (1894–1896) и хранящихся в архиве Института восточных рукописей РАН. Рассмотрена история поля ученого, его вхождение в профессию с точки зрения формирования тематики и методики работы. Долговременные полевые исследования в Сибири состоялись вынужденно, когда Иохельсон находился в ссылке. Методы полевой этнографической работы были выработаны Иохельсоном на основе личностных качеств и жизненного опыта, образования и самообразования, установочных семинаров для участников Сибиряковской экспедиции и работы по утвержденным программам. Решающую роль в успехе его деятельности в Сибири сыграли приятие им верхнеколымских юкагиров, последующее долговременное проживание в их среде и изучение языка. Впервые приводятся уникальные материалы о рефлексии исследователя. Полевой опыт Иохельсон приобрел в Сибиряковской экспедиции. В Дзезуповскую экспедицию выехал хорошо подготовленный полевой исследователь.

### Введение

Мысль Иохельсона, высказанная в письме в Восточно-Сибирский отдел ИРГО из Сибиряковской экспедиции, — “...нужно сделать одно: записывать — а записывать есть что, только не ленись” (Сирина, Шинковой 2007: 349) — перекликается с мыслями К. Гирца, изложенными много лет спустя: “Чем занимается этнограф в поле? Он записывает” (Гирц 2004: 28). Однако отношение к записываемому различалось: Иохельсон не сомневался в объективности своего восприятия и соответственно наблюдений и мыслей, положенных на бумагу; Гирц же проблематизировал сам этот процесс. Методологическая рефлексия в интерпретативной антропологии перенесла акцент с познаваемой реальности на фигуру исследователя, обусловила интерес к полевым дневниковым записям, которые неизбежно отражают не только профессиональные навыки, но и мировоззрение, особенности личности исследователя<sup>1</sup>. Вокруг этой проблематики сложился большой объем научной литературы (Clifford,

---

Анна Анатольевна Сирина | <http://orcid.org/0000-0002-9268-9807> | [annas@iea.ras.ru](mailto:annas@iea.ras.ru) | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Ленинский пр-т 32а, Москва, 119334, Россия)

---

*Этнографическое обозрение.* 2021. № 1. С. 76–93. <https://doi.org/10.31857/S086954150013598-7>

© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН  
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | <http://journal.iea.ras.ru>

Marcus 1986; Sanjek 1990; Emerson et al. 2011; Арзютов, Кан 2013; Гунта, Фергюсон 2013; Давыдова 2015; Максимова 2012; Михайлова 2015; Пивнева 2017; Форум 2018: 11–114; Хаховская 2016; 2017 и мн. др.).

Для сибиреведов особый интерес представляют дневники классиков этнографии, стоявших у истоков исследований народов Сибири. Среди таких имен следует назвать Владимира (Вольдемара, Вениамина) Ильича Иохельсона (1855–1937), который по сравнению со своими товарищами Львом Яковлевичем Штернбергом и Владимиром Германовичем Богоразом пока не получил должного внимания (*Winterschluden* 2018).

Активный революционер-народник, общавшийся с лидерами мирового социал-демократического движения в Германии, Швейцарии, России, а также ответственный за техническое обеспечение покушений на представителей власти, Иохельсон в 1888 г. был выслан на десять лет в Сибирь, сначала в Олёкминский, затем в Колымский и Якутский округа Якутской обл. Педантическая четкость работы, смелость и находчивость, отличавшие Иохельсона (*Шавров* 1935: 2), пригодились в ссылке. Именно там начался новый этап его жизни, который оказался связан с этнографическими, антропологическими, лингвистическими и фольклорными исследованиями народов Северо-Востока Сибири. Иохельсон участвовал в трех крупнейших экспедициях конца XIX – начала XX в.: российской Сибиряковской (Якутской, 1894–1896), американской Джезуповской (1897–1902) и российской Рябушинского (Камчатско-Алеутской, 1908–1910), в которых провел не менее десяти лет (*Слободин* 2005: 96). Он стал подлинным знатоком малоизученных культур, языков и диалектов народов Северо-Востока России<sup>2</sup>. Ученый является автором 12 монографий (не считая переиздания) на русском и английском языках (*Слободин* 2005а; *Kasten* 2018). Молодые этнографы-марксисты в СССР признавали, что Иохельсон – “выдающийся полевой исследователь и лучший знаток языка, фольклора, материальной культуры юкагиров, алеутов, ительменов и коряков”, однако критиковали его за эмпиризм и призывали вернуться в СССР из “научного одиночества” в США (*Шавров* 1935: 13–14).

Парадоксально, что полевой опыт Иохельсона до сих пор остается невостребованным. Да, он не оставил трудов, где была бы сформулирована его концепция поля, как, впрочем, и Ф. Боас (*Арзютов, Кан* 2013: 49). Иохельсон не был публичной фигурой, подобно послереволюционным Штернбергу и Богоразу (*Вахтин* 2016; *Лярская* 2016). Как отметил С.А. Корсун, “сравнив годы, проведенные в царской ссылке, когда он участвовал в научных экспедициях, получал за это жалование и публиковался, – и неделю в советской тюрьме, В.И. Иохельсон решил покинуть советскую Россию” и в августе 1922 г. уехал в командировку в США (*Корсун* 2012: 79).

В историю российской этнографии Иохельсон и Богораз вошли не только как выдающиеся ученые, но и как знаковые фигуры, олицетворяющие российско-американское сотрудничество в период формирования национальных научных традиций. Возможно, именно поэтому исследователей более всего привлекли период работы Иохельсона в Джезуповской экспедиции и его сотрудничество с Ф. Боасом (*Гурвич, Ляпунова* 1980; *Krupnik, Fitzhugh* 2001; *Vakhtin* 2001; *Kendall, Krupnik* 2003; *Krupnik, Vakhtin* 2003; *Vakhtin* 2004; *Слободин* 2005; *Слободин* 2005а; *Kasten, Dürr* 2016; и др.). Активно изучается участие Иохельсона в экспедиции Рябушинского на Камчатку и Алеутские острова и его научное наследие (*Jochelson* 1990; *Корсун* 2013, *Алеуты* 2014). При этом его работа в Сибиряковской экспедиции не удостоилась подобного внимания (*Сирина, Шинковой* 2007; *Kasten* 2018). В данной статье на основе полевых записей Иохельсона из Сибиряковской экспедиции периода июля–декабря 1895 г.<sup>3</sup> будет рассмотрено, как происходило его вхождение в профессию. Это важно сделать, поскольку сложилось мнение, что “история поля Богораз и Штернберга<sup>4</sup> не вытекает непосредственно из полевой деятельности ИРГО и по большей части

связана с именем Франца Боаса и как следствие с немецкой традицией...” (*Арзютов, Кан* 2013: 48).

**Сибиряковская (Якутская) экспедиция (1894–1896)** не имела аналогов в изучении Северной Азии (*Астахова* 2005; *Горохов* 1962; *Майнов* 1929: XII–XIII; *Милевский, Панченко* 2017; *Сирина* 2013; *Kasten* 2018; *Wintershladen* 2018; и др.). Инициатива ее проведения, постановка основных целей и финансирование (12 тыс. руб. золотом) принадлежали золотопромышленнику и благотворителю Иннокентию Михайловичу Сибирякову (О работах 1896). Практические задачи по исследованию влияния золотопромышленности на жизнь и быт сибирских инородцев означали тесную увязку с современной этнографией и текущей историей. Вместе с тем Сибиряков не ограничивал участников жестким планом, разрешив более широкий охват территории и исследуемых вопросов.

Идея была реализована Дмитрием Александровичем Клеменцем, бывшим ссыльным народником, а на момент организации экспедиции правителем дел Восточно-Сибирского отдела ИРГО. Он предложил Сибирякову устроить ее силами ссыльных и одновременно уговаривал власти пойти навстречу столь неординарному решению. Роль Клеменца в практической организации Сибиряковской экспедиции можно соотнести с ролью Ф. Боаса в организации Джезуповской экспедиции.

В Сибиряковской экспедиции приняли участие 26 человек: 13 политических ссыльных, а также чиновники, священники, представители национальной интеллигенции. Клеменц включил Йохельсона, с которым был знаком с 1875 г., в состав участников<sup>5</sup>. Комплексные исследования проводились в течение трех лет среди семи коренных народов, расселенных небольшими группами в четырех огромных округах Якутской области — Якутском, Олёкминском, Верхоянском и Колымском.

**Подготовка к экспедиции** заняла не менее двух лет. В январе 1894 г. Клеменц приехал в Якутск из Иркутска, чтобы уладить научно-организационные вопросы: согласовать состав участников, распределить научные темы и территории исследования, разработать и утвердить научные планы и программы и разделить выделенные средства. Все вопросы решались на общих собраниях экскурсантов<sup>6</sup>, которые специально съехались в Якутск из мест поселений. Собрания проводились с 18 января по 8 февраля 1894 г. в канцелярии Якутского областного статистического комитета под председательством сотрудника экспедиции, члена-секретаря комитета А.И. Попова (*Милевский, Панченко* 2017).

Клеменц поставил задачу выработать общую и индивидуальные программы исследования и план работы. Подобная тактика была принята не только в России — Малиновский отправился в Меланезию, вооруженный опросниками. Для участников Сибиряковской экспедиции образцами служили программы по этнографии Императорского Русского Географического Общества для исследования русского населения Европейской России, программа по изучению инородцев Н.М. Ядринцева, программы этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете под редакцией Н.А. Янчука и рукописная программа Клеменца. Генетически им предшествовали программы немецких естествоиспытателей и путешественников XVIII в., находящихся на русской службе. Отдельные части общей программы обсуждались на организационных заседаниях, в них вносились уточнения и исправления (*Пекарский, Майнов* 1913). Программа экспедиции включала в себя разделы: звероловство; рыболовство; скотоводство; земледелие; ремесла; пища, питье и наркотические средства; жилище и его принадлежности; одежда и наряды; семейный быт, в т.ч. детство и отрочество, брачный возраст, свадьба, супружество, взаимоотношения членов семьи и родственников, смерть и похороны; игры и увеселения, нравы и национальный характер (Там же). Каждый из разделов включал подробный перечень вопросов, ориентирующих исследователя. Таким образом, начало работы в экспедиции ознаменовалось

выработкой плана исследований, разработкой ее содержательной и методологической части.

Похоже, некоторые из “неортодоксальных подходов” в американской антропологии 1930-х годов относительно необязательности профессионального образования для исследователя (*Гупта, Фергюсон* 2013: 20–21) составили важные элементы формирования этнографии в России в конце XIX в. Иохельсон, как и его товарищи по “этнотройке” Штернберг и Богораз, стал этнографом поневоле. Университетской подготовки по специальности “этнография” Иохельсон не получил, да и специальности такой тогда еще не было: он окончил хедер и Виленское раввинское училище, посещал лекции в университетах Берна и Цюриха. Немецкие биографы Иохельсона считают, что в это время он впитал традиции братьев Гумбольдт и других немецких ученых (*Winterschlade* 2018; *Kasten* 2018). Богатый жизненный опыт, способности к самообучению при постановке конкретных целей замещали формальное отсутствие высшего образования, а близкое знакомство с местной средой помогало в проведении полевых исследований.

В плане экспедиционных работ Иохельсона, составленном в 1894 г., перечислены следующие задачи: овладение приемами антропометрии, фотографическая практика, приобретение запаса якутских слов и некоторая практика в разговорной речи, приготовление опросных листков, составление списка слов и фраз для перевода наречий Колымского округа, теоретическая подготовка в Якутске, необходимая в связи с отсутствием в Колымске нужных книг (*Степанова* 2016: 331–332). В 1894–1896 гг. исследователь начитал определенный объем этнографической литературы – книги и статьи М. Кастрена, А.Н. Харузина, А.О. Ивановского, М.А. Кроля, С.Ф. Ковалика, Д. Банзарова, программу Н.М. Агапитова по шаманству, фольклорные записи сказаний бурят (ГАИО. Д. 473а. Л. 9, 12). В 1894 г. в Якутске Виташевский, Иохельсон, Майнов и Геккер совместно обучались приемам антропометрии (ГАИО. Д. 469. Л. 80б).

Большинство экскурсантов – Э.К. Пекарский, С.В. Ястремский, Н.А. Виташевский, В.М. Ионов, С.Ф. Ковалик, Л.Г. Левенталь, И.И. Майнов, В.Е. Горинович, Н.Л. Геккер, В.В. Ливадин – планировали работать в Якутском округе среди якутского населения. Иохельсон и Богораз выбрали отдаленный на 2–3 тыс. км от Якутска Колымский округ. “Я возьму на себя Якутский улус (в округе один улус), – писал Иохельсон во ВСОИРГО, – и Верхнеколымскую часть округа с юкагирскими и ламутскими родами; В.Г. Богораз – русское население на Колыме и Нижнеколымскую часть округа с чукчами, чуванцами и некоторыми тунгусо-ламутскими родами”. Из-за подготовки к экспедиции в Якутске Иохельсон выехал в Среднеколымск (где находился Богораз) лишь в декабре 1894 г. Финансирование колымского “отряда” совокупно составило 2,5 тыс. руб. (*Сирина, Шинковой* 2007: 341, 353).

### Реалии поля

*Маршруты.* За период полевой работы с 5 декабря 1894 г. Иохельсон совершил восемь поездок, включая не планировавшуюся ранее поездку в качестве переписчика Всероссийской переписи населения (с 15 января по 15 июля 1897 г.) (*Иохельсон* 1897: 1–2). Работая в Сибиряковской экспедиции, на дополнительно ассигнованные средства купца М.В. Пихтина он собрал материалы о пушном промысле на Северо-Востоке Сибири, которые оформил в книгу, изданную на средства тещи заказчика, купчихи А.И. Громовой (*Иохельсон* 1898). Срок пребывания Иохельсона в сибирском поле (среди юкагиrow, тунгусов, ламутов, якутов Колымского и Верхоянского округов) составил 2 года и 7 месяцев. Его работа в одной и той же группе продолжалась максимально до пяти месяцев. Исследователю были разрешены разъезды по округу, чем он воспользовался, чтобы впервые собрать этнографические материалы

о территориальных группах юкагиров, отстоявших друг от друга на тысячи километров: верхнеколымских, нижнеколымских, омонских и индигирских. Таким образом, он комбинировал стационарный и маршрутный методы работы. Фактически он еще в Сибиряковской экспедиции опробовал полилокальную этнографию как метод сравнительной этнографии (Marcus 1995).

Свои исследования Иохельсон начал со среднеколымских якутов. В марте—апреле 1895 г. он работал у якутов 2-го Байдужского и Эгинского наслегов (соответственно 30 и 14 хозяйств), расположенных к северо-северо-западу от Среднеколымска. Он произвел похозяйственную перепись среди 21 хозяйства первого наслег и 8 хозяйств второго. Ему удалось провести антропометрические измерения 26 человек, сделать 40 фотографий и собрать сведения по этнографии. После этого он отправился в 3-й Мятюжский якутский наслег, расположенный в 150–200 верстах к северу от Среднеколымска, где пробыл до 13 июня (АИВР РАН. Л. 1–7). Эти поездки продолжались один-два месяца. Впоследствии собранные материалы вошли в его книгу “Якуты” (Jochelson 1933).

С 19 июня по 22 июля 1895 г. Иохельсон находился в Среднеколымске, разбирая архивные дела, а 4 августа прибыл в Верхнеколымск, ожидая приезда глав юкагирского Ушканского рода и 2-го Дельянского ламутского рода (Сирина, Шинковой 2007: 353–354). Все это время он не вел дневник. “Это непростительно, но тому будут объяснения”, — пишет Иохельсон словно для внешнего цензора: плохое самочувствие и желание дождаться якутской почты (АИВР РАН. Л. 4об). В письме во ВСОИРГО он указывает другую причину: “Верхнеколымские юкагиры приедут позже обыкновенного с верховьев рек к их летним кочевьям по реке Ясачной” (Сирина, Шинковой 2007: 353).

В статье рассматривается “четвертая поездка” Иохельсона, которая проходила по маршруту: Среднеколымск — Верхнеколымск — р. Ясачная — устье Нелемной — устье Поповой — Колыма — устье Нелемной — Верхнеколымск — Среднеколымск с 22 июля по 6 декабря 1895 г. (Иохельсон 1897).

*Полевые записи.* Полевые записи понимаются как собрание дискретных текстов, порожденных полевой работой и представляющих собой сырую или частично обработанную базу данных для более поздних обобщений и теоретических размышлений (Rapport 1991: 10). Вместе с тем эти записи являются “анализом-в-описании”, поскольку сделаны осознанно, с определенной целью и под определенным углом зрения (Emerson et al. 2011: 105–106). Предыдущий опыт, накопленные знания и сложившиеся убеждения влияют на формирование методических приемов работы в поле, в том числе на ведение полевого дневника (Wolfinger 2002: 93).

Иохельсон отмечал, что в поле он делал записи двоякого рода: специальные (по лексикологии, фольклору, грамматике, антропометрии, похозяйственная перепись) и путевые. Путевые записи были комплексными, в них оказалось сосредоточено большое количество этнографического и фольклорного материала, который автор фиксировал по мере его поступления, и информации, касающейся быта экспедиции и рефлексии исследователя. Иохельсон вносил в них “все, что казалось мне интересным, без соблюдения какой бы то ни было системы”, “в том порядке, как их узнавал, отмечая только на полях, к какому отделу данное сведение относится” (Иохельсон 1897: 17). Эти пометки на полях карандашом красного и синего цвета или ручкой были сделаны, вероятно, позже основных записей. Среди таких отделов встречаются (перечислены по мере убывания частотности): “звероловство / охота / звериный промысел”, “рыбный промысел”, “записи фольклора — сказки и др. (шаманское) с синхронным переводом”, “религия / верования / суеверия / гадания юкагиров”, “болезни / лечение”, “семейные отношения / общественные отношения / к культу предков / обычное право / женитьба”, “пища” и др. В данной статье я

обращаюсь только к темам, которые не нашли достаточного отражения в книге Иохельсона о юкагирах.

Лингвистические записи грамматики и лексики на первом этапе были одним из основных методов его работы у юкагигов, наряду с путевыми (собственно дневником). Путевые записи включают в себя переложение, пересказ разговоров и полученной информации, прямую речь, комментарии, предположения, личные впечатления и наблюдения людей и событий, описание собственных действий и эмоций и др. Фактически мы видим использование максимально широкого спектра стратегий письма.

### Приятие местности и юкагигов

Как отметил А.В. Головнев, “в судьбе каждого этнографа есть народ, с которым он проходит своего рода этнографическую инициацию” (Головнев 2018: 9; 17). Для Иохельсона таким народом стали юкагиры (Kasten 2018). До встречи с ними путевые записи исследователя идут довольно вяло и почти безэмоционально. И проскальзывают философские мысли о терпении: “Удивительно, как теперь ход по бездорожью, кочкам, упругим мхам или через лесную чащу, бьющих по ногам и лицу, не кажется ничем особенным, обычным и не особенно тяжелым: в этих местах поддаешься терпению во всех отношениях” (АИВР РАН. Л. 1об). Важные мысли, появившиеся благодаря новому экспедиционному опыту. Описания природы у Иохельсона редки и встречаются в переходные моменты полевой работы, каким стало прибытие в Верхнеколымск и на р. Ясачную, где жили юкагиры.

Р. Ясачная вверх от устья производит приятное впечатление чистотой, прозрачностью своей (зеленоватого цвета) воды, своей глубиной, тихим течением. Колыма со своими мелями, шиверами, грязной водой походит на костлявую, сварливую и беспоконную старуху, а Ясачная — на полногрудую, ясную, тихую и плавную в движениях молодую русскую красавицу, манящую вас глубиной и <nrзб> цветов.

18го [августа] Вернулся с “Прорвы”. Юкагиго-ламутский лагерь расположен на правом берегу Ясачной <...> Место очень живописное. Светло-зеленая листва тальников и лиственниц, темно-зеленая и прозрачная вода играющей речки, бултыхание рыб, целый флот карбасов, веток и стружков на берегу, сети и неводы на вешалах, ровдужная ураса, освещенная солнцем и веселые, благодаря приготовлению пищи, лица — все это настраивает на праздничный лад. Это праздник торжества природы и присутствия еды (АИВР РАН. Л. 23).

Особенности населения сразу бросились в глаза: “Вообще тут явления метисации. Якуты, русские, юкагиры и ламуты перемешаны! Выделить чистый тип трудно — может б[ыть], невозможно. Вообще недоумеваешь — ламуты не ламуты, а юкагиры — кто знает, кого они представляют по своим физическим свойствам” (АИВР РАН. Л. 24об.). Эта мысль о невозможности выделить чистый тип не соответствовала идеям эволюционистской этнографии конца XIX в., заимствовавшей свои подходы у естественнонаучных дисциплин. Иохельсон следует эволюционистской схеме, но подвергает ее некоторому сомнению: “Из-за того, что по языку ламуты подчинены юкагирам, следует ли заключить что у последних культура выше? Но что якуты более культурный народ и более живучий, приспособляющийся, об этом нечего говорить” (АИВР РАН. Л. 25). Постепенно, вероятно, под влиянием приобретенного полевого опыта, а также общения с Ф. Боасом Иохельсон отошел от идеи единообразной эволюции, осознав важность исторического метода (Иохельсон 2005: 107).

В монографии о юкагирах он обращает внимание на процессы смешения нижнеколымских юкагигов с русскими и тунгусами, верхнеколымских юкагигов с тунгусами и ламутами: 80 эвенов из 2-го Дельянского рода подпали под влияние юкагиго-колымского языка и культуры (Иохельсон 2005). В путевых записях 1895 г. такой информации

нет. По мнению В.А. Туголукова, “в целом... верхнеколымские юкагиры оказались более ассимилированы эвенами, чем эвенны – юкагирами” (Туголуков 1982: 157). Смешанная среда и многокомпонентность самосознания местного населения обусловили сложности определения их этнической принадлежности, а большой временной разрыв между проведением полевой работы и публикацией монографии привел к тому, что в текст Иохельсона вкрались неточности и ошибки, касающиеся этнической атрибуции некоторых артефактов и фотографий (Иванов 2005; Слободин 2004: 242).

Иохельсон сначала обратил внимание на внешние, физические особенности юкагиров и якутов, связанные с повседневными практиками и досугом. Сегодня эта тема активно разрабатывается в антропологии телесности.

Познакомившись с якутским, тунгусским, русским, юкагирским населением Колымского округа и поняв, что не следует расплывать силы, Иохельсон “решил избрать главной своей работой собрание материалов для составления монографии о юкагирах, с лексикографическими и грамматическими приложениями по языку” (Сирина, Шинковой 2007: 356). Судьбоносный выбор был сделан.

### Язык как метод и объект изучения

Иохельсон постепенно овладевает различными тактиками полевой работы, понимает особую важность записей по языку и фольклору и соответственно особых методов для их фиксации. Язык был средством для вхождения в этнографическую работу и постепенно сам стал целью, поскольку в языковых понятиях содержатся существенная информация, значения и смыслы.

Необходимость лингвистических записей была осторожно упомянута им в самом конце личной программы исследования Колымского округа: “Может быть, с тем или другим языком настолько ознакомиться, что может быть и самому, при помощи переводчика, записывать произведения народной словесности” (Степанова 2016: 332–333). Иохельсон вел дневник по-русски; записи на якутском и юкагирском языках встречаются в транскрипциях терминов и небольших фольклорных текстов. Сначала он нанял переводчиком юкагира Алексея Долганова, знавшего около 200 русских слов, но быстро понял, что “без знания языков немыслима этнографическая работа”. Первоначально язык рассматривался как средство получения этнографического и фольклорного материала, но постепенно и сам стал целью исследования. Мысли об изучении языка похожи у Иохельсона и Богораза, видимо, этот вопрос они обсуждали во время совместных встреч в период экспедиционной работы. Дружеские и деловые связи между ними в этот период были устойчивы и продуктивны, происходил обмен опытом.

28 августа 1895 г., через месяц после начала исследований у юкагиров, Иохельсон делает помету в дневнике: “Записал первую сказку по-юкагирски с переводом. В грамматических формах еще не могу разобраться, в особенности глагольных” (АИВР РАН. Л. 27). К этому времени он зафиксировал около 300 юкагирских слов. С 22 сентября идут записи небольших текстов, сопровождающих гадания, добычу белки и др., на юкагирском языке с переводом. Удивительно, насколько быстро Иохельсону удалось продвинуться в его освоении, притом что “трудность изучения юкагирского языка громадна”:

<...> трудно добиться точной передачи грамматических форм. Спрашиваю настоящее время действия, а говорят будущее или прошедшее, в передаче времени постоянно путаются. Иной раз трудно добиться суффикса какого-нибудь лица или времени в глаголах, несмотря на якутскую передачу тех же форм и на прекрасное знание юкагирами якутского языка.

Особую сложность вызвала фонетика языка:

В юкагирском языке из органов речи наибольшую роль играет язык, то его нужно держать прямо, то поднимать к нёбу, то пропустить в зубы, то загибать, то подгибать. Язык поэтому отличается особой гибкостью. Интересна способность полупроизносить звуки, проглатывать слоги не только на конце, но и в середине слова, и преобладание мягких согласных и долгих гласных (АИВР РАН. Л. 32об).

Впоследствии в каждой новой экспедиции он будет изучать новые языки — корякский, алеутский, ительменский, что было важнейшим условием успешной полевой работы.

### **Экономика юкагиров в записях ссыльного народника**

*Экономические отношения юкагиров и якутов.* Как народник, Иохельсон уделял большое внимание фактам экономического и социального неравенства. Он интересовался, допускают ли к нерестовому промыслу приезжих богатых якутов? Юкагиры отвечали: “Рыба божья, откажем кому-нибудь — промысла не будет”. “Интересно узнать, не злоупотребляют ли якуты этим обычаем?”, — записал Иохельсон (АИВР РАН. Л. 30об). Он подметил неравенство нескольких уровней, характерное для социальной среды верховьев Колымы. Наиболее бросилось в глаза исследователю экономическое неравенство между якутами и юкагирами, конкретные примеры которого зафиксированы в дневнике. Вместе с тем он подчеркнул вынужденную добровольность экономической зависимости юкагиров от якутов:

На вопрос кто лучше, кого предпочитают — якутов или ламутов, Григорий ответил: якутов, потому что это народ умный, сообразительный, на всякое дело способен, а ламут только и знает белку и оленя. Он не совсем понял смысла моего вопроса, но отзыв этот характерен при нелюбви к якутам (АИВР РАН. Л. 44).

Другой уровень неравенства — это неравенство в самом “первобытном обществе”, несмотря на его эгалитарный характер: беднейшие юкагиры вели промысел рыбы заездками, и лишь некоторые ловили ее сетями. Ученый пишет в связи с этим: “Вообще и тут коммунальн[ый] родовой быт должен бояться уступки индивидуализму, а может быть в самих первобытных обществах элементы последнего имеются” (АИВР РАН. Л. 42). Это наблюдение не получило своего развития, но в совокупности с другими, вероятно, оказало влияние на изменение эволюционистских подходов ученого.

*Рыболовство и дележ.* Иохельсон активно участвовал в повседневной жизни юкагиров и впервые наблюдал лов рыбы заездками во время осеннего промысла 1895 г. Осенний лов арктического омуля связан с сезонными миграциями омуля и нельмы из Восточно-Сибирского моря в район Средней Колымы и ее левых притоков Ясачная и Омулёвка на нерест и длится со второй половины сентября до ледостава в октябре. Внимание Иохельсона привлекли процесс лова, использование орудий рыболовства, практики дележа добытой рыбы.

12 сентября исследователь записал в дневнике:

Очень интересно смотреть, как рыба табуном входит в “ворота” заездки головой, поворачивается хвостом и плавно входит в мережу. Жалко становится их. Из мережи их просят в карбас, доставляют их на берег, где девки берут живую, бьющуюся рыбу и протыкают (десятками) заостренную палку сквозь жабры. Куча таких связок представляет трепещущую массу, на судороги которой никто не обращает внимания, мало того живучесть этих безгласных созданий забавляет ихтиофага (АИВР РАН. Л. 38).

На маленькой заездке (на р. Нелемной) было добыто 19 320 омулей, несколько нельм и мелкая рыба, которую не считали, и на Ясачной заездке — 5040 омулей и 100 нельм. Добыча была распределена на 84 пая, каждый из них состоял из 290 омулей и 1 нельмы. Из общего количества паев 60 распределили юкагирам и ламутам, остальные 24 — якутам (9), духовенству и в церковь (7), на школу (4) и местным жителям — неюкагирам (4). Юкагиры хотели также дать пай Иохельсону и сопровождавшему его казаку Митрофану Котельникову, от которых ученый отказался: “Мне не нужно, я не за паем к Вам приехал, но если Вы отдаете пай, то разделите между самыми нуждающимися” (АИВР РАН. Л. 41). Процесс подсчета рыбы (кто, как, когда считал и принимал решение по дележу) не был описан в дневнике<sup>7</sup>.

Иохельсон постоянно наблюдал случаи дележа и обмена среди юкагиров и сам принимал в них участие, что помогало сблизиться с населением. Местные жители пытались выстроить с ним экономические отношения по типу кредитно-обменных, предлагая “цену” за те небольшие подарки, которые он делал, или прося деньги в долг под будущий промысел. Его ответ: “Я приехал не торговать” казался им непонятным (АИВР РАН. Л. 28).

Иохельсон также угощал юкагиров гостинцами, иногда водкой.

Когда ставили заездки, я ездил смотреть, поил чаем и раз привез бутылку водки; досталось работавшим по 2 рюмки, и они все опьянели, но вследствие этого работа закипела и в один день кончили то, что, как сами говорят, продолжалось бы 3 дня. На заездки ничего не берут с собой, и чай явился для них важным событием, а о водке говорили, что первый раз ее пьют на заездке. Вообще были в восторге. Когда делили рыбу из большой заездки, для меня отложили 10 нельм, меня уже не было. Привезли их домой и Иван мешан явился депутатом. Я их принял, выдал 4 ф. табаку и пригласил стариков на чай. Угостил бутылкой водки, печеньем. Тут князь держал речь: что мой приезд счастливый, что не было на Ясачной рыбы, со мной пришла и вместе со мной поднимается вверх. Теперь надеются не будут голодать, за меня благодарят (АИВР РАН. Л. 41об).

Приезд Иохельсона счастливо совпал с богатым ходом рыбы, что было воспринято юкагирами как добрый знак свыше. Его умное человеческое поведение создавало особый микроклимат, благоприятствовавший проведению полевой работы.

*Питание и дележ.* В экспедиции Иохельсон питался отдельно от юкагиров, но рыба прочно вошла в его рацион: “Утром натошак я теперь с удовольствием ем сырую рыбу, нахожу ее очень вкусной даже без соли. Раньше я бы сам этому не поверил” (АИВР РАН. Л. 43об).

Немалое место в ранних записях Иохельсона занимает вопрос не столько о пище, сколько о системе питания юкагиров в сравнении с европейской:

<...> у нас есть люди, считающие себя несчастными, если не вовремя пообедали, и очень многие чувствуют себя нехорошо, если день не пообедают, а здесь нет понятия об определенных (по времени и качеству пищи) трапезах. <...> Трапезы нередко сокращаются до одной в день или одной в 2–3 дня, а едят вообще что есть, выбора нет, если не считать обычая пить утром и днем чай, когда он есть (АИВР РАН. Л. 27–27об).

На страницах дневника имеются записи, сделанные со слов юкагиров, о весенних голодовках, которые поразили исследователя. В монографии Иохельсона можно прочитать о случаях каннибализма, но в дневнике 1895 г. таких сведений нет. Впоследствии он сообщил о голодовках на страницах печати, чем привлек внимание правительства к положению снабжения инородцев на Северо-Востоке России.

И.С. Гурвич, давая обзор дневников Иохельсона, обратил внимание на наличие и важность данных о традиции дележа (Гурвич 1963: 251). Этот обычай был особенно заметен на фоне сравнения юкагиров и якутов:

Какая противоположность между якутами и юкагиро-якутским родом! Первые в семье индивидуалисты (но не в общественной организации), до чужой семьи не только нет дела, но нередко перебивают друг у друга промыслы, доход. Здесь же всех соединяет братская любовь. Всякий считает своим правом требовать у другого, если у него есть пища (АИВР РАН. Л. 61).

Иохельсон сделал важное наблюдение, можно сказать, открытие, относительно практики требования дележа у юкагиров, но в дальнейшем не развил эту тему. В указателе к тексту монографии нет термина “дележ”, только “торговля” и “обмен” (Иохельсон 2005: 88, 607–609). Он затронул вопрос о дележе в разделе “Черты психики”, где заметил, что угощение и дележ продуктами со стороны юкагиров воспринимались как должное: “Согласно их представлениям, человек, владеющий провизией, должен делиться с теми, у кого ее нет”. В то же время Иохельсон отметил, что продукты не просят, т.к. боятся отказа. Дележ по требованию был “открыт” в конце XX в. у австралийских аборигенов (Peterson 1997), а затем в Сибири у долган и эвенков (Сирина 2012: 323–325).

### Условия и методы работы. Телесный опыт

Все, кто работал на Севере, знают, чего стоят добытые там полевые материалы. Иохельсону приходилось страдать и от холода, и от ревматизма, и от различных бытовых ситуаций. Но в дневнике он пишет о них нечасто и как об обыденных вещах. Запись от 24 ноября 1895 г.: “В 9 ч утра –34°. Ночью проснулся от боли в ноге – смотрю она тверда и холодна как лед – чуть не отморозил. Изба совершенно полая, труба не закрывается” (АИВР РАН. Л. 59).

Само ведение дневника нередко превращалось в проблему: “В пологе писать невозможно было от холода, а в уресе князя тесно, дымно и просто неудобно заниматься, особенно писать на полу” (АИВР РАН. Л. 27).

Исследователь едва не утонул в р. Ясачной (а еще раньше – в Колыме). Юкагиры впоследствии боялись отпускать его одного на маленькой лодке, но он усилием воли поборол свой страх.

Сегодня, отъезжая от заездки Нелемной я опрокинулся и вывалился из стружка. К счастью, еще было не далеко до “ворот”, и я доплыл до карбаса, несмотря на меховую куртку и холодную воду. Взобравшись на карбас, полный рыбой, я так промок, что не мог поднять ног от тяжести и упал на скользкую движущуюся массу, прекратив, вероятно, своим падением страдания многих из этой массы. Почувствовав холодную воду, я сейчас же поднялся, давая стечь воде с тела, но она вся втекла в торбаса. Добравшись до берегу, я велел развести большой костер, должен был совершенно раздеться и сушить одежду и белье. Не особенно приятно было, при низкой t. Только водка поддержала (АИВР РАН. Л. 38).

Благодаря богатому жизненному опыту, крепким нервам, критическому уму и наблюдательности, предварительной подготовке, приятию юкагиров и ответному доброму отношению с их стороны Иохельсон на практике овладевает методами этнографической работы, сопоставляет сказанное и увиденное, делает выводы. “Юкагиры говорят, что у них нет обычая называть зверей на охоте особыми именами и отрицают все суеверные действия, совершаемые якутами и ламутами. Это едва ли верно. Потом увижу”, – записывает исследователь (АИВР РАН. Л. 30). Иохельсон давал юкагирам советы, неизменно получая реакцию, заставлявшую его задуматься или посмотреть на ситуацию с иной точки зрения. Так, он торопил их устраивать заездки, чтобы не пропустить рыбу, и получил ответ: “...рыбу Он дает, будем в праздник работать, совсем рыбы не даст” (АИВР РАН. Л. 36об–37). Или советовал юкагиру по прозвищу Ус, который отдал дочь за каменного ламута, но не получил

калыма, не давать приданое: “Ус говорит, что ему больше будет стоить [приданое] чем 30 оленей [калым]. Я говорю: ты не возьми оленей, а скажи, чтобы муж сам ее одел, он ответил: нельзя, обычай, век его будут ругать, а дочь ламуты будто укоряют что отец ее отпустил без ничего” (АИВР РАН. Л. 59об). Иохельсон привлекал к себе юкагигов разными способами: дарил небольшие подарки и деньги, лечил, принимал гостей, давал советы. Он видел в них детей / детей природы в соответствии с характерными взглядами его времени, но в то же время не идеализировал их.

Сегодня у меня собрались девушки и парни и устроили танцы в комнате. Они всегда в комнате танцуют круглый танец. <...> Чтобы обрадовать моих гостей сюрпризом, я устроил беспроигрышную лотерею, вместо личных подарков, с билетиками. Тут были конфеты, крестик, пуговицы, нитки шелк, колокольчик и т.д. Радость необычайна и сколько разговоров. Как немного нужно, чтобы сделать счастливыми этих детей, которых ни природа, ни люди не балуют (АИВР РАН. Л. 40об).

В поездках Иохельсона сопровождал казак Котельников, знавший якутский язык и помогавший в пути, однако руководство экспедиционным дорожным хозяйством лежало на исследователе: “Вещи в дороге меня донимают, при каждом передвижении и сборе столько хлопот, за всем надо следить, знать где что должно лежать и лежит. Вообще путешествие по тем местам требует кроме знания местных условий особой предусмотрительности и хозяйственной способности. Железной печкой я очень доволен, без нее было бы скверно” (АИВР РАН. Л. 28об).

\* \* \*

Сибиряковская экспедиция, организованная под эгидой Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества, дала российской и мировой науке целый ряд замечательных ученых, бывших ссыльных. В их числе был Иохельсон. Из “начинающего дилетанта” (*Сирина, Шинковой* 2007: 360) он постепенно превратился в этнографа мирового уровня.

Как исследователь Иохельсон сформировался в лоне российской многокомпонентной антрополого-этнографической традиции, в условиях открытости мировым научным достижениям. Российскую этнографию отличали практический характер изучения народов многонациональной империи, широкий круг исследователей, защита ими экономических, культурных и национальных интересов населения, в чем была немалая заслуга ученых-народников.

Именно в Сибиряковской экспедиции Иохельсон (и Богораз) выработали полевою этнографическую методику, совмещавшую изучение языка в его диалектах, запись фольклорных текстов, проведение переписей населения, сбор архивных сведений и описание на основе прямых наблюдений бытующих форм материальной культуры, социальных институтов, верований (*Гурвич* 1963: 252–253). К сожалению, не все ее материалы были доведены до книжного формата (*Обручев* 1897).

Какие же новые для своего времени методы использовал Иохельсон в поле? Прежде всего под влиянием обстоятельств он стал практиковать долговременную полевую работу; выбрал основной объект исследования, сузив фокус внимания на конкретном народе; впервые поставил цель изучить все территориальные группы и диалекты юкагигов с использованием маршрутно-стационарного метода. Участие в жизни людей позволило Иохельсону перейти от формальной работы по программам к более качественному сбору материалов методом включенного или, лучше сказать, участвующего, наблюдения, когда самого понятия об этом методе еще не существовало. В дальнейшем методика его исследований совершенствовалась, дополнялась и приспособлялась к практическим задачам. В контексте проведения переписи 1897 г. в условиях ограниченного времени ученый получал ценную информацию от

грамотных людей путем опроса, уделял основное внимание демографии и экономике; из его дневника исчезли подробности и обстоятельства полевой работы. И.С. Гурвич считал, что эти записи “по своей лаконичности и целенаправленности выгодно отличаются от предыдущих” (Гурвич 1963: 252): возможно, такой стиль был более близок советскому этнографическому канону.

В Джезуповскую экспедицию выехал хорошо подготовленный полевой исследователь, знающий природу и климат, инфраструктуру, логистику Северо-Востока Азии. Он приобрел деловые и дружеские связи с населением региона, объяснялся на местных языках, овладел методикой работы. Иохельсон стремился не только получить этнографические материалы, но и выполнить основную цель новой экспедиции, состоящую в сборе этнографических, антропологических и археологических коллекций. В Джезуповской экспедиции полевые дневники вела его жена Дина Лазаревна Иохельсон-Бродская (Хаховская 2017: 100).

Англоязычная монография о юкагирах (Jochelson 1910–1926; Иохельсон 2005) стала этнографической классикой и одним из брендов Джезуповской экспедиции. В ее основе лежали материалы, собранные в Сибиряковской экспедиции; структура работы, некоторые теоретические подходы испытали влияние школы Ф. Боаса.

### Благодарности

Я признательна Н.С. Гончарову за возможность работать с путевыми записями Иохельсона. Благодарю Н.Б. Вахтина, А.Л. Елфимова, И.И. Крупника, С.Б. Слободина за ценные советы и комментарии.

### Примечания

<sup>1</sup> Публикация личного полевого дневника Б. Малиновского подогрела интерес ученых к различным вопросам полевой работы (Malinowski 1989).

<sup>2</sup> Наследие Иохельсона велико и находится на трех континентах в 13 архивах и музеях (Winterschladen 2018).

<sup>3</sup> Впервые обзор содержания путевых записей Иохельсона и Иохельсон-Бродской из архива Института восточных рукописей РАН сделал И.С. Гурвич (1963). Эти записи хранятся в фонде № 631, сформированном из документов, переданных в архив по завещанию вдовы ученого. Дело № 15 состоит из двух подшитых тетрадей, всего 173 л., озаглавленных “Путевые заметки”. Записи на листах с 1 по 106 сделаны в 1895 г. во время третьей и четвертой поездок (по классификации Иохельсона) к среднеколымским якутам и верхнеколымским юкагирам. Листы 107–176 относятся к последней, восьмой поездке Иохельсона в Русское Устье, Казачье, Булун с 15 января по 15 июля 1897 г., где он проводил Всероссийскую перепись 1897 г. В фондах Американского музея естественной истории в Нью-Йорке хранятся его полевые записи из Сибиряковской экспедиции 1896 г., краткие извлечения из которых опубликованы (Иванова-Унарова 2017).

<sup>4</sup> Богораз вместе с Иохельсоном участвовал в Сибиряковской экспедиции; Штернберг увлекся этнографией в ссылке на Сахалине. Всех троих Богораз назвал “этнотройкой”, все они были знакомы с Ф. Боасом.

<sup>5</sup> Весной 1894 г. Клеменц отошел от руководства экспедицией.

<sup>6</sup> Ссылных участников Сибиряковской экспедиции называли “экскурсантами”. Это значительно повышало их статус, но не отражало методики их полевой работы. Богораз и Штернберг в начале 1920-х годов, скорее, по инерции продолжали называть экспедиции своих студентов, продолжавшиеся от одного-трех месяцев, “этнографическими экскурсиями” и “поездками” (Вахтин 2016: 131, 132; Арзютов, Кан 2013: 61); но уже в 1929 г. «Богораз ругает КИПС за “экскурсионный летний характер” их полевой работы, призывая внедрить стационарный метод» (Вахтин 2016: 136).

<sup>7</sup> У каждого полевого исследователя есть свои приемы ведения дневника, и один из них состоит в схематичной записи в условиях ограниченного времени, которую позже автор

может развернуть в полный текст (Венцель 2018). В этом контексте дневник полностью может раскрыться только самому автору, вызывая ассоциации и воспоминания.

### *Источники и материалы*

- АИВР РАН – Архив Института восточных рукописей РАН. Ф. 631. Д. 15.
- Алеуты 2014 – Алеуты: Каталог коллекций Кунсткамеры / Авт.-сост. С.А. Корсун; Отв. ред. Ю.Е. Березкин. СПб.: МАЭ РАН, 2014.
- Астахова 2005 – Астахова И.С. “Эта безрассудная затея...”: история организации Якутской (Сибиряковской) экспедиции 1894–1896 гг. // Илин. 2005. № 6 (47). <http://ilin-yakutsk.narod.ru/2005-6/28.htm>
- ГАИО – Государственный архив Иркутской области. Ф. 293. Оп. 1 ОЦ.
- Горохов 1962 – Горохов К.Н. Историко-этнографическое исследование якутов Якутской (Сибиряковской) экспедицией ВСОРГО в 1894–1896 гг. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Иркутский государственный ун-т, Иркутск, 1962.
- Гурвич 1963 – Гурвич И.С. Полевые дневники В.И. Иохельсона и Д.Л. Иохельсон-Бродской // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М.: Наука, 1963. Вып. 2. С. 248–258.
- Иванова-Унарова 2017 – Иванова-Унарова З.И. Отрывки из полевого дневника В.И. Иохельсона 1896 г. // Музыкальная вселенная Юрия Шейкина (к 50-летию научной деятельности) / Сост. О.Э. Добжанская; Редкол.: Т.И. Игнатьева, С.В. Максимова, В.С. Никифорова. Якутск: Алаас, 2017. С. 131–140.
- Иохельсон 1897 – Иохельсон В.И. Предварительный отчет об исследованиях инородцев Крайнего Севера Якутской области (с картой маршрутов). Иркутск: Типо-литография И.И. Макушина, 1897.
- Иохельсон 1898 – Иохельсон В.И. Очерк зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе. СПб.: Издано на средства А.И. Громовой, 1898. (Труды Якутской экспедиции, снаряженной на средства И.М. Сибирякова. Отд. III. Т. X. Ч. 3).
- Иохельсон 2005 – Иохельсон В.И. Юагиры и юагиризированные тунгусы / Пер. с англ. В.Х. Иванова, З.И. Ивановой-Унаровой. Новосибирск: Наука, 2005.
- Майнов 1929 – Майнов И.И. Предисловие // Виташевский Н.А., Левенталь Л.Г., Павлинов Д.М. Материалы по обычному праву и общественному быту якутов. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1929. С. I–XLIX. (Труды Комиссии по изучению Якутской автономной ССР. Т. 4).
- О работах 1896 – О работах якутской экспедиции: отчет за 1895 г. // Известия ВСОИРГО. 1896. Т. 27. № 2. С. 42–47.
- Обручев 1897 – Обручев В.А. Программа издания трудов Якутской экспедиции. Иркутск: [Б. и.], 1897.
- Пекарский, Майнов 1913 – Пекарский Э.К., Майнов И.И. Программа для исследования домашнего и семейного быта якутов // Живая старина. 1913. Вып. 3–4. С. 117–135.
- Слободин 2005 – Слободин С.Б. (сост.) Список работ Владимира Ильича Иохельсона // Этнографическое обозрение Online. Сентябрь 2005а. <http://journal.iea.ras.ru/online>
- Форум 2018 – Форум: от поля к тексту // Антропологический форум. 2018. № 36. С. 11–114.
- Jochelson 1910–1926 – Jochelson W. The Yukagir and the Yukaghirized Tungus. Leiden: E.J. Brill; N.Y.: G.E. Stechert, 1910, 1924, 1926. (The Jesup North Pacific Expedition. Series: Memoirs of the American Museum of Natural History. Vol. 13. Part 1–3).
- Jochelson 1933 – Jochelson W. The Yakut. N.Y.: The American Museum of Natural History, 1933.
- Jochelson 1990 – Jochelson W. Aleut Tales and Narratives. Collected 1909–1910 by W. Jochelson / Ed. K. Bergsland, M.L. Dirks. Fairbanks: Alaska Native Language Center; University of Alaska, 1990.

### *Научная литература*

- Арзютов Д.В., Кан С. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 45–68.
- Вахтин Н.Б. “Наука и жизнь”: судьба Владимира Иохельсона (по материалам его переписки 1897–1934 гг.) // Бюллетень: антропология, меньшинства, мультикультурализм. 2004. № 5. С. 35–49.

- Вахтин Н.Б.* Тихоокеанская экспедиция Джесупа и ее русские участники // Антропологический форум. 2005. № 2. С. 241–274.
- Вахтин Н.Б.* “Проект Богораза”: борьба за огонь // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 125–141.
- Венцель А.* Полевые заметки и скрытая история // Антропологический форум. 2018. № 36. С. 34–42.
- Гириц К.* “Насыщенное описание”: в поисках интерпретативной истории культуры // Интерпретация культур / Гл. ред. С.Я. Левит. М.: РОССПЭН, 2004. С. 9–42.
- Головнев А.В.* Этнография в российской академической традиции // Этнография. 2018. № 1. С. 6–39.
- Гупта А., Фергюсон Д.* Дисциплина и практика: “поле” как место, метод и локальность в антропологии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 3–44.
- Гурвич И.С., Лянунова Р.Г.* Коллекции музеев США по народам Северо-Западной Америки и Сибири // Советская этнография. 1980. № 5. С. 121–128.
- Давыдова Е.А.* Полевые дневники В.Г. Кузнецовой как этнографический источник // Университетский научный журнал. 2015. № 14. С. 160–167.
- Иванов В.Х.* Владимир Иохельсон и его книга “Юагиры и юагиризованные тунгусы” // Иохельсон В.И. Юагиры и юагиризованные тунгусы / Пер. с англ. В.Х. Иванова, З.И. Ивановой-Унаровой. Новосибирск: Наука, 2005. С. 12–22.
- Корсун С.А.* Л.Я. Штернберг как американец // Лев Штернберг – гражданин, ученый, педагог. К 150-летию со дня рождения / Отв. ред. Е.А. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 65–82.
- Корсун С.А.* В.И. Иохельсон – исследователь алеутов // Музей. Традиции. Этничность. 2013. № 1. С. 6–17.
- Лярская Е.* Ткань Пенелопы: “проект Богораза” во второй половине 1920 – 1930-х гг. // Антропологический форум. 2016. № 29. С. 142–186.
- Максимова А.С.* Анализ полевых дневников в контексте производства этнографических текстов // Мониторинг общественного мнения. 2012. № 1 (107). С. 128–140.
- Милевский О.А., Панченко А.Б.* “Беспокойный Клеменц”: опыт интеллектуальной биографии. М.: Политическая энциклопедия, 2017.
- Михайлова Е.А.* Скитания Варвары Кузнецовой. Чукотская экспедиция Варвары Григорьевны Кузнецовой. 1948–1951 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2015.
- Пивнева Е.А.* (ред.) Поле как жизнь. К 60-летию Северной экспедиции ИЭА РАН. СПб.: Нестор-История, 2017.
- Сирина А.А.* Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Восточная литература, 2012.
- Сирина А.А.* Научное творчество как сотрудничество (по материалам Сибиряковской (Якутской) экспедиции) // Творческая личность в историко-культурном пространстве: материалы Международной конференции, посвященной 100-летию послания А.Е. Кулаковского “Якутской интеллигенции” (г. Москва, 21–22 ноября 2012 г.) / Отв. ред. Л.Р. Кулаковская, К.К. Султанов. Новосибирск: Наука, 2013. С. 241–250.
- Сирина А.А., Шинковой А.И.* Неизвестное наследие Сибиряковской (Якутской) экспедиции (1894–1896): письма В.И. Иохельсона во ВСОИРГО // Расы и народы. Вып. 33 / Отв. ред. Д.А. Функ. М.: Наука, 2007. С. 331–368.
- Слободин С.Б.* Научное наследие В.И. Иохельсона в изучении культуры эвенов Охотского побережья // Северо-Восток России: прошлое, настоящее, будущее / Ред. Н.А. Горячев. Т. 2. Магадан: Кордис, 2004. С. 240–244.
- Слободин С.Б.* Выдающийся исследователь северных народов (к 150-летию со дня рождения В.И. Иохельсона) // Этнографическое обозрение. 2005. № 5. С. 96–115.
- Степанова Л.Б.* Музейное собирательство в России. Якутские этнографические коллекции (1865–1968). Новосибирск: Наука, 2016.
- Туголуков В.А.* Эвены // Этническая история народов Севера / Отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1982. С. 155–167.
- Хаховская Л.Н.* Полевые исследования В.Г. Кузнецовой в Амгуэмской тундре // Этнографическое обозрение. 2016. № 3. С. 83–95.
- Хаховская Л.Н.* Этнокультурные различия сквозь призму опыта полевого исследователя (на материале дневника Д.Л. Иохельсон-Бродской) // Россия и АТР. 2017. № 2. С. 195–213.
- Шавров К.Б.* В.И. Иохельсон // Советская этнография. 1935. № 2. С. 3–15.

- Clifford J., Marcus G. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Emerson R.M., Fretz M.I., Shaw L.L. (eds.) *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Kasten E. From Political Exile to Outstanding Ethnologist for Northeastern Siberia: Jokhelson as Self-Taught Fieldworker During His First Sibiriakov Expedition 1894–1897 // Jokhelson, Bogoras and Shternberg. *A Scientific Exploration of the Northeastern Siberia and the Shaping of Soviet Ethnography* / Ed. E. Kasten. Fürstenberg; Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2018. P. 35–59.
- Kasten E., Dürr M. Jokhelson and the Jesup North Pacific Expedition: a new approach in the ethnography of the Russian Far East // *Jokhelson W. The Koryak* / Ed. E. Kasten, M. Dürr. Fürstenberg; Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2016. P. 9–34.
- Kendall L., Krupnik I. (eds.) *Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*. Washington: Arctic Studies Center; National Museum of Natural History; Smithsonian Institution, 2003.
- Krupnik I., Fitzhugh W. (eds.) *Gateways. Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition*. Washington: Arctic Studies Center, 2001.
- Krupnik I., Vakhtin N. “The Aim of the Expedition... Has in the Main Been Accomplished”: Words, Deeds, and Legacy of the Jesup North Pacific Expedition // *Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*. Washington: Arctic Studies Center; National Museum of Natural History; Smithsonian Institution, 2003. P. 15–31.
- Malinowski B. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. L.: Antlone Press, 1989.
- Marcus G.E. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography* // *Annual Review of Anthropology*. 1995. Vol. 24. P. 95–117.
- Rapport N. *Writing Fieldnotes. The Conventionalities of Note-Taking and Taking Note in the Field* // *Anthropology Today*. 1991. Vol. 7. № 4. P. 10–13.
- Sanjek R. (ed.) *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca; N.Y.: Cornell University Press, 1990.
- Vakhtin N. Franz Boas and the Shaping of the Jesup Research in Siberia // *Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897–1902* / Ed. I. Krupnik, B. Fitzhugh. Washington: Arctic Studies Center, 2001. P. 71–89.
- Winterschladen M. The Forgotten Member of the “Ethnotroika”? Waldemar Jokhelson in the Mirror of Research and His Scientific Legacy // *Jokhelson, Bogoras and Shternberg. A Scientific Exploration of the Northeastern Siberia and the Shaping of Soviet Ethnography* / Ed. E. Kasten. Fürstenberg; Havel: Kulturstiftung Sibirien, 2018. P. 13–32.
- Wolfiginger N.H. On Writing Fieldnotes: Collection Strategies and Background Expectancies // *Qualitative Research*. 2002. Vol. 2 (1). P. 85–95.

## Research Article

Sirina, A.A. Waldemar Jokhelson in the Sibiryakov Expedition (Drawn on the 1895 Field Diaries) [V.I. Iokhelson v Sibiriakovskoi ekspeditsii (po materialam putevykh zapisei 1895 g.)]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 76–93. <https://doi.org/10.31857/S086954150013598-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Anna A. Sirina | <https://orcid.org/0000-0002-9268-9807> | [annas@iea.ras.ru](mailto:annas@iea.ras.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119334, Russia)

## Keywords

Waldemar Jokhelson, Sibiryakov (Yakut) expedition, fieldwork concept, field diaries, reflectivity, Yukagirs, Yakuts

## Abstract

The article is drawn on Waldemar Jochelson's 1895 field diaries which were kept during his fieldwork in the course of the Sibiriyakov (Yakut) expedition. These field records are stored at the archive of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. I discuss the history of Jochelson's field, as well as the formation of topics and methods of his fieldwork. His long-term field research in Siberia was a forced one, as Jochelson found himself in Siberian exile. He developed methods of ethnographic fieldwork on the basis of his personal life experience and self-education, working on scholarly programs. An important role in the success of Jochelson's fieldwork was played by his acceptance among the Upper Kolyma Yukaghirs and his subsequent long-term residence among them and language learning. Jochelson's field experience was shaped during the Sibiriyakov expedition. As a result, he entered the later Jesup expedition as a seasoned well-trained field researcher. The article introduces a range of novel materials on scholarly reflexivity of the famous Russian ethnographer.

## References

- Arzyutov, D.V., and S.A. Kan. 2013. Kontsepsiia polia i polevoi raboty v rannei sovetskoi etnografii [The Concept of the Field and Fieldwork in Early Soviet Ethnography]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 45–68.
- Clifford, J., and G. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Davydova, E.A. 2015. Polevye dnevniki V.G. Kuznetsovoi kak etnograficheskii istochnik [Field Diaries of V.G. Kuznetsova as an Ethnographic Source]. *Universitetskii nauchnyi zhurnal* 14: 160–167.
- Emerson, R.M., M.I. Fretz, and L.L. Shaw, eds. 2011. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, C. 2004. "Nasyshchennoe opisanie": v poiskakh interpretativnoi istorii kul'tury [*Thick descriptions* toward an interpretive theory of culture]. In *Interpretatsiia kul'tur* [The Interpretation of Cultures], edited by S.Ya. Levit, 9–42. Moscow: ROSSPEN.
- Golovnev, A.V. 2018. Etnografiia v rossiiskoi akademicheskoi traditsii [Ethnography in the Russian Academic Tradition]. *Etnografiia* 1: 6–39.
- Gurvich, I.S., and R.G. Liapunova. 1980. Kollektzii muzeev SShA po narodam Severo-Zapadnoi Ameriki i Sibiri [Collections of US Museums on the Peoples of Northwest America and Siberia]. *Sovetskaiia etnografiia* 5: 121–128.
- Gupta, A., and J. Ferguson. 2013. Distsiplina i praktika: "pole" kak mesto, metod i lokal'nost' v antropologii [Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method and Location in Anthropology]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 3–44.
- Ivanov, V.Kh. 2005. Vladimir Iokhel'son i ego kniga "Iukagiry i iukagirizirovannye tungusy" [Waldemar Jochelson and His Book "Yukaghirs and Yukagirized Tunguses"]. In *Iukagiry i iukagirizirovannye tungusy* [The Yukagir and the Yukagirized Tungus], by W. Jochelson, translated by V.Kh. Ivanov and Z.I. Ivanova-Unarova, 12–22. Novosibirsk: Nauka.
- Kasten, E., and M. Dürr. 2016. Jochelson and the Jesup North Pacific Expedition: A New Approach in the Ethnography of the Russian Far East. In *The Koryak*, by W. Jochelson, edited by E. Kasten and M. Dürr, 9–34. Fürstenberg; Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- Kasten, E. 2018. From Political Exile to Outstanding Ethnologist for Northeastern Siberia: Jochelson as Self-Taught Fieldworker During His First Sibiriyakov Expedition 1894–1897. In *Jochelson, Bogoras and Shternberg. A Scientific Exploration of the Northeastern Siberia and the Shaping of Soviet Ethnography*, edited by E. Kasten, 35–59. Fürstenberg; Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- Kendall, L., and I. Krupnik, eds. 2003. *Constructing Cultures Then and Now: Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*. Washington: Arctic Studies Center; National Museum of Natural History; Smithsonian Institution.
- Khakhovskaya, L.N. 2016. Polevye issledovaniia V.G. Kuznetsovoi v Amguemskoi tundre [Field Studies of V.G. Kuznetsova in the Tundra of Amguem]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 83–95.
- Khakhovskaya, L.N. 2017. Etnokul'turnye razlichiiia skvoz' prizmu opyta polevogo issledovatel'ia (na materiale dnevnika D.L. Iokhel'son-Brodskoi) [Ethnocultural Differences Through the Prism of the Field Researcher's Experience (Based on the Diary of D.L. Jochelson-Brodskaya)]. *Rossia i ATR* 2: 195–213.
- Korsun, S.A. 2012. L.Ya. Shternberg kak amerikanist [L.Ya. Shternberg as an Americanist]. In *Lev Shternberg – grazhdanin, uchenyi, pedagog. K 150-letiiu so dnia rozhdeniia* [Lev Sternberg is a

- Citizen, Scientist, and Teacher. To the 150<sup>th</sup> Anniversary of the Birth], edited by E.A. Rezvan, 65–82. Saint Petersburg: MAE RAN.
- Korsun, S.A. 2013. V.I. Iokhel'son – issledovatel' aleutov [W.I. Jokhelson is a Researcher of the Aleuts]. *Muzei. Traditsii. Etnichnost'* 1: 6–17.
- Krupnik, I., and N. Vakhtin 2003. “The Aim of the Expedition... Has in the Main Been Accomplished”: Words, Deeds, and Legacy of the Jesup North Pacific Expedition. In *Constructing Cultures Then and Now. Celebrating Franz Boas and the Jesup North Pacific Expedition*, edited by L. Kendall and I. Krupnik, 15–31. Washington: Arctic Studies Center, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution.
- Krupnik, I., and W. Fitzhugh, eds. 2001. *Gateways. Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition*. Washington: Arctic Studies Center.
- Liarskaia, E. 2016. Tkan' Penelopy: “proekt Bogoraza” vo vtoroi polovine 1920 – 1930-kh gg. [“Penelope's Cloth”: “The Bogoraz Project” in the Second Half of the 1920s – 1930s]. *Antropologicheskii forum* 29: 142–186.
- Maksimova, A.S. 2012. Analiz polevykh dnevnikov v kontekste proizvodstva etnograficheskikh tekstov [Analysis of Field Diaries in the Context of Production of Ethnographic Texts]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia* 1 (107): 128–140.
- Malinowski, B. 1989. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. London: Antlone Press.
- Marcus, G.E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Mikhailova, E.A. 2015. *Skitaniia Varvary Kuznetsovoi. Chukotskaia ekspeditsiia Varvary Grigor'evny Kuznetsovoi. 1948–1951 gg.* [Wanderings of Varvara Kuznetsova. The Chukchi Expedition of Varvara G. Kuznetsova. 1948–1951]. St. Petersburg: MAE RAN.
- Milevskii, O.A., and A.B. Panchenko 2017. “Bespokoinyi Klements”: opyt intellektual'noi biografii [“Restless Klements”: Experience of Intellectual Biography]. Moscow: Politicheskaiia entsiklopediia.
- Rapport, N. 1991. Writing Fieldnotes. The Conventionalities of Note-Taking and Taking Note in the Field. *Anthropology Today* 7 (4): 10–13.
- Peterson, N. 1997. Demand Sharing: Sociobiology and the Pressure for Generosity Among Foragers? In *Scholar and Sceptic. Australian Aboriginal Studies in Honour of L.R. Hiatt*, edited by F. Merlan, J. Morton, and A. Rumsey, 171–190. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Pivneva, E.A., ed. 2017. *Pole kak zhizn'. K 60-letiiu Severnoi ekspeditsii IEA RAN* [The Field as Life: To the 60<sup>th</sup> Anniversary of the Northern Expedition of the IEA RAS]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia.
- Sanjek, R., ed. 1990. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sirina, A.A., and A.I. Shinkovoi 2007. Neizvestnoe nasledie Sibiriakovskoi (Iakutskoi) ekspeditsii (1894–1896): pis'ma V.I. Iokhel'sona vo VSOIRGO [Unknown legacy of Sibiriyakov (Yakut) Expedition (1894–1896): W.I. Jokhelson's Letters to the East Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. In *Rasy i narody* [Races and Peoples], edited by D.A. Funk. Iss. 33: 331–368. Moscow: Nauka.
- Sirina, A.A. 2012. *Evenki i eveny v sovremennom mire: samosoznanie, prirodopol'zovanie, mirovozzrenie* [Evenki and Eveny in the Modern World: Identity, Nature Use and Worldview]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Sirina, A.A. 2013. Nauchnoe tvorchestvo kak sotrudnichestvo (po materialam Sibiriyakovskoi (Yakutskoi) ekspeditsii [Scientific Work as Collaboration (Based on the Materials of the Sibiriyakov (Yakut) Expedition)]. In *Tvorcheskaia lichnost' v istoriko-kul'turnom prostranstve: materialy mezhdunarodnoi konferentsii* [Creative Person in the Historical and Cultural Space: Materials of the International Conference], edited by L.R. Kulakovskaia and K.K. Sultanov, 241–250. Novosibirsk: Nauka.
- Slobodin, S.B. 2004. Nauchnoe nasledie V.I. Iokhel'sona v izuchenii kul'tury evenov Okhotskogo poberezh'ia [W.I. Jokhelson's Scientific Heritage in the Study of the Even Culture of the Okhotsk Coast]. In *Severo-Vostok Rossii: proshloe, nastoiashchee, budushchee* [North-East of Russia: Past, Present, Future], edited by N.A. Goriachev. Vol. 2: 240–244. Magadan: Kordis.
- Slobodin, S.B. 2005. Vydaiushchiisia issledovatel' severnykh narodov (k 150-letiiu so dnia rozhdeniia V.I. Iokhel'sona) [Outstanding Researcher of the Northern People (On the 150<sup>th</sup> Anniversary of W.I. Jokhelson)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 96–115.
- Shavrov, K.B. 1935. V.I. Iokhelson [W.I. Jokhelson]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 3–15.

- Stepanova, L.B. 2016. *Muzeinoe sobiratel'stvo v Rossii. Yakutskie etnograficheskie kolleksii (1865–1968)* [Museum Gathering in Russia. Yakutsk Ethnographic Collections (1868–1968)]. Novosibirsk: Nauka.
- Tugolukov, V.A. 1982. Eveny [Evens]. In *Etnicheskaia istoriia narodov Severa* [Ethnic History of the Peoples of the North], edited by I.S. Gurvich, 155–167. Moscow: Nauka.
- Vakhtin, N. 2001. Franz Boas and the Shaping of the Jesup Research in Siberia. In *Gateways: Exploring the Legacy of the Jesup North Pacific Expedition, 1897–1902*, edited by I. Krupnik and B. Fitzhugh, 71–89. Washington: Arctic Studies Center.
- Vakhtin, N.B. 2004. “Nauka i zhizn'”: sud'ba Vladimira Iokhel'sona (po materialam ego perezpiski 1897–1934 gg.) [“Science and Life”: The Fortune of Vladimir Jochelson (Based on His Correspondence 1897–1934)]. *Bulleten': antropologija, men'shinstva, mul'tikul'turalizm* 5: 35–49.
- Vakhtin, N.B. 2005. Tikhookeanskaia ekspeditsiia Dzhesupa i ee russkie uchastniki [Jesup North Pacific Expedition and Its Russian Participants]. *Antropologicheskii forum* 2: 241–274.
- Vakhtin, N. 2016. “Proekt Bogoraza”: bor'ba za ogon' [Bogoraz Project: the Fight for Fire]. *Antropologicheskii forum* 29: 125–141.
- Ventsel, A. 2018. Polevye zametki i skrytaia istoria [Field Notes and Hidden History]. *Antropologicheskii forum* 36: 34–42.
- Winterschladen, M. 2018. The Forgotten Member of the “Ethnotroika”? Waldemar Jochelson in the Mirror of Research and His Scientific Legacy. In *Jokhelson, Bogoraz and Shternberg. A Scientific Exploration of the Northeastern Siberia and the Shaping of Soviet Ethnography*, edited by E. Kasten, 13–32. Furstenberg; Havel: Kulturstiftung Sibirien.
- Wolfinger, N.H. 2002. On Writing Fieldnotes: Collection Strategies and Background Expectancies. *Qualitative Research* 2 (1): 85–95.

© Н.П. Космарская, И.С. Савин

## ОТНОШЕНИЕ МОСКВИЧЕЙ К МИГРАНТАМ СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОНТАКТНОЙ ГИПОТЕЗЫ

*Ключевые слова:* отношение к мигрантам, контакты с мигрантами, европейский опыт, особенности ситуации в Москве, соседство в мегаполисе, слов “защищенных локальных пространств”, качественные методы

Как показывают многочисленные количественные исследования в европейских странах, различные формы контактов принимающего населения с мигрантами делают местных жителей в разной степени, но более толерантными. Описанная закономерность также фиксируется и российскими опросами. По мнению авторов, эти общие выводы при всей их статистической надежности оставляют значительные лакуны в наших знаниях о том, как происходит общение с мигрантами, в чем и почему оно помогает или, возможно, мешает снижению антимигрантских настроений в конкретной страновой/локальной ситуации. Статья является попыткой прояснить данные аспекты темы на примере крупного российского города – через анализ нарративов, собранных в ходе интервьюирования жителей Москвы в 2014–2015 гг. В исследовании затронуты следующие сюжеты: кто из москвичей более склонен к контактам, а кто, напротив, избегает общения с мигрантами; в чем подводные камни соседства с последними в многоквартирных жилых домах и почему такое соседство заставляет размышлять об особенностях культурного расизма в большом городе; как в постсоветских условиях работает фактор перепада социального статуса между местными жителями и приезжими и, наконец, как проявляет себя в Москве, в сравнении с европейской ситуацией, слов “защищенных локальных пространств”.

*Скажи мне, кто твой друг, и я скажу, кто ты*

Начнем с описания житейской сценки в московском метро, которую довелось наблюдать Н. Космарской. В почти пустой вагон на конечной станции вошли двое молодых людей, полностью подходившие под стереотипное и весьма “устрашающее” описание “кавказцев”: темные очки, кепки, длинные бороды. Они сели на свободные места, но по мере движения поезда таких мест почти не осталось, и ребята дружно

---

**Наталья Петровна Космарская** | <https://orcid.org/0000-0002-0122-3375> | [kosmarskis@gmail.com](mailto:kosmarskis@gmail.com) | к. э. н., старший научный сотрудник | Центр изучения Центральной Азии и Кавказа, Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка 12, Москва, 107031, Россия)

**Игорь Сергеевич Савин** | <https://orcid.org/0000-0001-6812-7014> | [savigma@inbox.ru](mailto:savigma@inbox.ru) | к. и. н., старший научный сотрудник | Центр изучения Центральной Азии и Кавказа, Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка 12, Москва, 107031, Россия)

вскочили, как только вошла пожилая женщина. Их жестикуляция показывала, что они предлагают ей сесть, она отказывалась; потом завязалась оживленная беседа... Судя по доброй улыбке на лице женщины, вышедшей на следующей станции, этот эпизод как минимум заставит ее призадуматься о том, стоит ли возмущаться “понаехавшими кавказцами”.

От описанной бытовой ситуации краткого, случайного, но доверительного контакта между москвичкой и проживающими в городе представителями “видимых других”<sup>1</sup> (Дробизжева 2015: 82) легко перекинуть мостик к научному вопросу, обладающему высокой социальной значимостью. Это вопрос о том, от каких факторов в разных страновых/локальных контекстах зависит отношение принимающего населения к этнически (расово) отличным от него мигрантам и играют ли какую-то роль контакты с ними.

В западной научной литературе, в частности написанной на материале европейских стран, восприятию миграции и мигрантов местными жителями на протяжении нескольких десятилетий постоянно уделяется большое внимание. В России, несмотря на актуальность данной темы, работ о причинах и проявлениях негативного отношения к приезжим намного меньше, что можно объяснить среди прочего относительно недавней историей массовых трудовых миграций в нашу страну.

Излюбленным форматом, в рамках которого здесь разрабатывается проблема мигрантофобии (именно в этом виде в первую очередь выступает ксенофобия в России, активно принимающей людей из соседних стран), являются опросы, периодически проводимые по репрезентативным выборкам известными центрами по изучению общественного мнения (ФОМ, Левада-центр и др.) или научными коллективами. На Западе же по сложившейся традиции общенациональные (региональные) опросы обычно используются в качестве эмпирической базы для построения сложных многомерных статистических моделей<sup>2</sup>. С помощью этих моделей можно выявить и с высоким уровнем достоверности измерить корреляцию зависимой переменной (выраженное различными показателями восприятие миграции и мигрантов принимающим населением) и разнообразных независимых переменных (факторов, теоретически способных оказать то или иное влияние на это восприятие).

Первую группу таких факторов можно назвать контекстуальными (*contextual*), или структурными; они описывают состояние общества, в котором проживает индивид или его/ее группа (в нашем случае это представители местного населения). Не менее важны и характеристики самого человека (*individual-level factors*). Чаще всего проверяется, как на его/ее отношение к приезжим влияют политическая ориентация, а также социально-демографические показатели: возраст, пол, уровень образования и социальный статус. Западными учеными накоплен большой материал о закономерностях, объясняющих возникновение мигрантофобии, и о том, как перечисленные факторы воздействуют на нее в разных культурных и политических условиях (см.: *Semyonov et al.* 2006; *Rustenbach* 2010; *Bilodeau, Fadol* 2011; *Careja, Andres* 2013; и др.).

Однако кроме социально-демографических характеристик существуют иные свойства индивида, влияющие на его/ее отношение к этнокультурным “другим”, в т.ч. к мигрантам. Речь идет о способности доверять людям, готовности к проживанию в мультиэтнической среде, общению с представителями разных рас и культур (гипотезы о связи особенностей личности с восприятием мигрантов проверяются на основе таких близких по смыслу концептов, как социальная открытость — *social exposure* и межличностное доверие — *interpersonal trust*).

На этом фоне выделяется контактная гипотеза (*contact hypothesis*), которую начали разрабатывать авторы трудов, уже ставших классическими (см.: *Allport* 1954; *Amir* 1969). Она считается “одной из наиболее устойчивых идей при изучении расовых и этнических отношений” (*Hayes, Dowds* 2006: 456). Предполагается, что любые

формы общения с мигрантами (соседские, профессиональные, дружеские контакты) делают принимающее население в той или иной степени более толерантным<sup>3</sup>. Что же рассказывают проведенные в разных странах социологические исследования о связи между общением и ксенофобией?

### **Контактная гипотеза: достижения, ограничения и новые горизонты**

В Западной Европе ученые уже довольно давно фиксируют значимость общения местного населения с мигрантами для снижения уровня ксенофобии. Исследование, которое его авторы считают “уникальной проверкой” контактной гипотезы, показало, что в ФРГ, Великобритании, Голландии и Франции наиболее надежным (по сравнению с общением на работе и соседством) предиктором снижения неприязни к членам этнических аут-групп являются именно дружеские отношения с последними (*contact-as-friends*) (Hamberger, Hewstone 1997).

Похожий вывод делается в работе о факторах, провоцирующих/смягчающих мигрантофобию в Северной Ирландии (Hayes, Dowds 2006: 472), а также в статье, посвященной восприятию ислама и мусульман молодежью Швеции. Авторы второго исследования считают, что при расширении контактов между мусульманами и местными молодыми людьми их взаимоотношения становятся более позитивными, особенно когда индивидов объединяют общие цели и тождественность социального статуса. Наиболее важно, по мнению авторов, иметь друзей среди членов “другой” группы (Bevelander, Otterbeck 2010: 419). Более всего подвержены исламофобии юноши из небогатых семей, родившиеся в сельской местности, где у них было мало возможности общаться с мигрантами (Ibid.: 418). По данным исследования в 17 административных районах Испании, респонденты, не имеющие тесных контактов с приезжими, относятся к ним более негативно (Escandell, Ceobanu 2009: 63). В Европе после миграционного кризиса 2015 г. отсутствие общения с мигрантами в сочетании со страхом перед их наплывом усиливает отрицательную реакцию принимающего населения (Molodikova, Lyalina 2017: 62).

В работах западных ученых не только фиксируется и статистически обосновывается сам факт наличия описанной закономерности (люди, мало контактирующие с мигрантами, обычно являются носителями более стойких антимиграционных стереотипов), но изучаются и содержательные аспекты темы: обстоятельства, которые способствуют или препятствуют общению; степень его влияния на отношение к приезжим у разных категорий населения; особенности связи между склонностью индивида к контактам и другими его/ее характеристиками (уровнем образования, системой ценностей и др.) (Hamberger, Hewstone 1997; Böltken 2003; Martinović 2013).

Что касается России, то нам неизвестны работы, специально посвященные проверке контактной гипотезы. Правда, в публикациях о ксенофобии описанная закономерность в данных российских опросов также фиксируется. Так, в статье о ситуации в Екатеринбурге отмечается: “Чем шире круг контактов с мигрантами, тем чаще отношения личной дружбы с ними рассматриваются как приемлемые, больше видов помощи, которую готовы предоставить им жители города”, и пр. (Бритвина, Могильчак 2018: 123; см. также с. 118). Нехватка межличностного доверия в условиях отсутствия общения способствует деперсонализации образа мигранта и тем самым провоцирует ксенофобию (Мукомель 2014: 147). По словам В. Мукомеля, “антимиграционные настроения более характерны для социальных групп, контакты которых с мигрантами ограничены” (цит. по: Мастикова 2019: 192).

Российские исследователи обращают внимание и на обратную сторону медали: там, где нет или очень мало не только контактов, но и самих субъектов этих контактов в лице приезжих, уровень ксенофобии при прочих равных условиях идет вверх (см., напр.: Мукомель 2014: 156; Степанов 2016: 116). Причем объем общения

принимающего населения с мигрантами в России в целом невелик. По опросам в Поволжье, южных частях страны и двух столицах в 2015 г., “70% местных жителей крайне редко или вообще никогда не общались с мигрантами, а в некоторых регионах этот показатель составляет более 90%” (Степанов 2016: 116). Опросы, проведенные Центром РОМИР в рамках международного проекта NEORUSS<sup>4</sup>, показали, что 47,2% респондентов в Москве и 39,1% в России “не имеют никаких контактов с мигрантами”. Конечно, можно усомниться в способности местного населения полностью изолировать себя от любого подобного общения в суеде крупных российских городов, но сам факт того, что опрошенные предпочли выбрать именно этот вариант ответа, показателен: они не считают, что имеют такие контакты, т.е. не хотели бы видеть их частью своей социальной жизни. Еще 32% респондентов в Москве и 28,6% в России выбрали опцию “покупаю у мигрантов продукты, товары; в этом случае, как правило, не знакомлюсь”. Таким образом, в целом 79,2% опрошенных в Москве и 67,7% по России не считают, что имеют опыт личного общения с мигрантами: большая часть старается не замечать их вообще, а меньшая – воспринимает как обезличенный источник определенных услуг.

Итак, количественные исследования в различных странах представляют достаточно объективную (в силу репрезентативности опросов) картину взаимосвязи уровня мигрантофобии в обществе и разного рода контактов между приезжими и местными жителями. По сути, мы имеем научное обоснование простой житейской мудрости в отношении к мигрантам: лучше общаться, чем не общаться. Наверняка, появятся и новые опросы, которые кроме прочих результатов еще и еще раз зафиксируют зависимость степени отрицательного отношения к приезжим от наличия/интенсивности общения с ними. Можем ли мы поставить на этом точку и сделать вывод, что дальнейших исследований не требуется (да и на прикладном уровне ясно, что надо делать)? На наш взгляд, подобный вывод был бы преждевременным.

Кроме того, опросы фиксируют и сбои в цепочке “больше общения – лучше отношение”. Например, в одном из исследований отмечается, что хуже всего мигрантов воспринимают те, кто практически с ними не контактирует, но также и те, кто делает это очень часто (Степанов 2016: 115). Как интерпретировать данный результат? Анкетный опрос с заранее прописанными формулировками вопросов и ответов тут вряд ли поможет.

При разглядывании мелких деталей на картине, нарисованной крупными мазками с помощью опросов, становятся видны “белые пятна” в наших знаниях, возникают новые темы для исследования. Как люди, проживающие хотя и в одной стране, но в разных социально-экономических и этнокультурных условиях, общаются с мигрантами в своей повседневности? Какими они видят приезжих, когда вынужденно соседствуют с ними или оказываются рядом в городских публичных пространствах? Какие эмоции представители местного населения при этом испытывают? Как они реагируют на увиденное/услышанное и как сами оценивают свои мыслительные и поведенческие “ответы”? Есть ли у них какие-то предпочтения в выборе партнеров и формата общения? Что может затруднить возможные контакты, сделать их нежелательными? Чем в обычной жизни, а не в рамках статистических моделей может быть вызвано негативное отношение к мигрантам и какова специфика провоцирующих подобное восприятие факторов на уровне конкретного российского региона, города?

Данная статья является попыткой прояснить некоторые из этих вопросов через анализ нарративов, полученных в ходе интервьюирования представителей принимающего населения в Москве. Тем самым мы продолжаем серию публикаций, посвященных изучению различных аспектов восприятия миграции и мигрантов в современной России с помощью качественных методов и с учетом локальной (городской) специфики (Kosmarskaya, Savin 2016; Космарская 2018).

Как известно, количественные и качественные методы изучения социальной жизни хотя и дополняют друг друга, но имеют каждый свои достоинства и ограничения. Наш интерес к качественной методологии вызван, во-первых, доминированием массовых опросов в рамках очерченного проблемного поля; во-вторых, тем обстоятельством, что при таких опросах люди зачастую поставлены перед необходимостью реагировать на идеи и утверждения, которые по форме или содержанию не соответствуют их обычному образу мысли, являясь для них малозначимыми, а потому неожиданными.

Как отмечает, например, А. Регаме в статье об образе мигрантов в сознании россиян,

...политики “создают” общественное мнение, превращая в проблему вопросы, которые не имеют существенного значения для всего населения страны... опросы нередко рассматриваются в качестве отражения общественного мнения, в то время как респондентов нередко заставляют высказываться по маловажным для них вопросам. Форма вопроса порой предопределяет ответ, а главное – результаты одного и того же опроса можно интерпретировать по-разному (Регаме 2010: 391).

А. Верховский, оценивая результаты общероссийского опроса по проекту NEORUSS, отмечает: “Опрос создает видимость сложившейся повестки дня русского национализма, которую поддерживает большинство населения”. Однако после представления некоторых конкретных цифр этот автор заключает: “Но пора сделать важнейшую оговорку: взгляды и предложения, поддерживаемые гражданами в массовых опросах, — это очень часто не их убеждения, не часть их политических взглядов, это разрозненные ответы на неожиданно поставленные интервьюером вопросы” (Верховский 2013).

Далее, нельзя сбрасывать со счетов зависимость ответов от формулировок вопросов, от места вопроса в анкете и пр. Ю. Михайлова, анализируя “странные” и иногда противоречивые отклики участников нескольких общероссийских опросов на тему русского национализма, приходит к выводу, что “...многие респонденты, скорее всего, реагировали на слова, вызывающие у них привычные позитивные или негативные ассоциации, а не на саму суть задаваемых вопросов. Это может стать дополнительным аргументом против излишнего доверия к данным опросов” (Mikhailova 2011: 531; см. также с. 530).

Наконец, в России, стране огромных размеров и огромного разнообразия социально-экономических и историко-культурных ландшафтов, при изучении различных аспектов ксенофобии необходимо, на наш взгляд, учитывать особенности того локального пространства, в рамках которого взаимодействуют мигранты и местное население. Израильские ученые, проверявшие на российском материале созданные на Западе объяснительные модели ксенофобии, отмечают, что инструменты, предназначенные для западных обществ, должны лучше улавливать специфику последних, быть “чувствительными к контексту” (*context-sensitive*) (Gorodzeisky et al. 2015: 128). Имеется в виду, что ксенофобию нужно рассматривать сквозь призму состояния общества и отражающих его особенностей массового сознания, которые влияют на восприятие мигрантов (в т.ч. и на склонность к контактам с ними).

В России есть аналитические работы такого плана (см., напр., Гудков 2007; Мукомель 2014). Однако контекст, по нашему мнению, нужно понимать и как локальную/региональную специфику этого восприятия, на что пока обращается мало внимания. Так, В. Мукомель в статье о мироощущении разных типов россиян, отличающихся (ин)толерантностью, пишет о его “привязке к месту”, но только это замечание было сделано мимоходом и не касалось столиц (Мукомель 2017: 52–53). В упомянутой выше работе об отношении к мигрантам в Екатеринбурге, затрагивающей в т.ч. и тему контактов, не ставится задача учета локального контекста; более

того, авторы считают местную ситуацию типичной для России в целом (*Бритвина, Могильчак* 2018). Это вполне ожидаемо, ведь анкетные опросы в силу специфики этого метода нацелены в первую очередь на выявление общего. Однако качественное исследование может прояснить важные грани именно особенного.

Эмпирической базой данной работы служат 32 интервью с москвичами, проведенные с весны 2014 г. по середину 2015 г. Под москвичами, или принимающим населением, понимаются люди, достаточно долго (не менее 7–10 лет) живущие в Москве и имеющие здесь постоянную регистрацию, жилье и работу. Хотя “выборка”, естественно, не является статистически репрезентативной, мы старались сбалансировать ее по полу, возрасту, уровню образования, социальному статусу респондентов, а также району проживания. Информанты подбирались методом “снежного кома” с использованием социальных сетей.

На фоне информантов, живущих в столице с советского времени (или родившихся здесь), выделяется группа тех, кто приехал относительно недавно (восемь человек) из различных регионов России (Барнаула, Воронежа, Нижнего Новгорода, Самары) или из бывших республик СССР (Молдавии, Казахстана, Таджикистана, Узбекистана). Ведь Москва – наиболее динамично развивающийся город России – является местом притяжения не только представителей титульных групп тех стран ближнего зарубежья, откуда начиная с первой половины 2000-х годов к нам приезжают трудовые мигранты. Сюда продолжают переселяться и русскоязычные жители бывших республик Союза (хотя этот поток, особенно мощный в 1990-е годы, потом значительно сократился), а также граждане России из многих ее регионов.

Поскольку формулировки закрытых вопросов нередко строятся как противопоставление крайних позиций и потому носят несколько провоцирующий характер, нами был избран максимально “мягкий” подход: интерес к теме миграции и сопутствующим сюжетам не декларировался, а прямые вопросы об этом не задавались до конца интервью. Информантам сообщалось, что изучается жизнь обычных людей в Москве: как они воспринимают перемены в городе, с какими трудностями встречаются и пр. Вместо прямых задавались косвенные вопросы, потенциально связанные с миграцией; в частности, обсуждались проблемы транспорта, благоустройства, личная безопасность, уборка улиц, взаимодействие людей на улицах, в жилых домах и пр. Эти темы обычно приводили к множественным высказываниям информантов о миграции и мигрантах. Выбирая подобную исследовательскую тактику, мы опирались на опыт Р. Брубейкера и его коллег, которые изучали качественными методами (с помощью интервью и фокус-групп) разнообразные проявления этничности в жизни обычных людей (на примере повседневного взаимодействия венгров и румын в Трансильвании)<sup>5</sup>.

И. Савин в течение последних лет участвовал в пилотных проектах по разработке моделей интеграции мигрантов в ходе их повседневного общения с жителями конкретных московских дворов. Имеется в виду, в частности, проект “Разработка моделей снижения конфликтности и содействия взаимной интеграции представителей разных культур в рамках повседневного взаимодействия” (2014–2015 гг.). Во время этого исследования на дворовой территории вокруг “этнического кафе” проводилось интервьюирование жителей близлежащих домов по схожей с вышеописанной методологии (восемь интервью). Собранные в ходе этой работы данные дополнили нашу эмпирическую базу.

Устойчиво повторяющиеся в массиве интервью сюжеты позволяют выделить четыре связанные с нашей темой ситуации, которые будут рассмотрены далее. Две касаются разных форм (от предпочитаемых до вынужденных) общения москвичей с мигрантами. Две другие условно можно назвать бесконтактными: они могут помочь прояснить причины отсутствия/спорадичности подобного взаимодействия в московских условиях.

### 1. “Я там жил и знаю, как там люди живут”.

#### Значимость прежнего “этнокультурного знакомства” и статусные предпочтения

Анализ интервью подтверждает основные положения контактной гипотезы, но добавляет ряд важных особенностей, отражающих российскую/московскую специфику. Западные исследования фиксируют более позитивное отношение к мигрантам у людей, проживающих в этнически неоднородных районах, где можно и наблюдать “видимых других”, и общаться с ними (Hayes, Dowds 2006: 472; Martinović 2013). Вряд ли стоит ожидать подобной реакции в Москве, где мигрантов физически трудно не заметить на всей территории города: они массово заняты в сфере обслуживания и благоустройства, активно пользуются общественным транспортом, живут в тех же многоквартирных домах, что и рядовые москвичи.

В таких условиях аналогом фактора этнического разнообразия становится, как показывают интервью, прежде “этнокультурное знакомство” в условиях отсутствия в социуме ярко выраженного иерархического разделения на местных и приезжих. Наиболее взвешенную, открытую к взаимодействию позицию демонстрировали информанты, долго проживавшие, в т.ч. и в советское время, в тех регионах, откуда сейчас направляется в Москву основной поток трудовых мигрантов. В частности, среди членов локальных сообществ (советов собственников домов, советов ветеранов и пр.) именно такие люди наиболее активны во всех затрагивающих приезжих интеграционных инициативах.

Речь идет о положительных или нейтральных контактах. Но даже если у этих людей есть не только приятный опыт взаимодействия с “этническими другими” в странах исхода, это все равно помогает им воспринимать последних более спокойно — без идеализации, но и без демонизации их образа. Вот что сказала одна из участниц постоянных встреч в “этническом кафе”, проходивших в рамках проекта по локальной интеграции, — женщина, долго жившая в Душанбе:

Для меня до сих пор Таджикистан несет ауру всего самого доброго, потому что окружали меня большинство добрых людей, с которыми мы дружили и помогали друг другу. Я пережила и период 1992–1996 годов в Душанбе и помню, что там творилось. Это был ужас... И лишь мой предыдущий опыт добрососедства с таджиками помог мне пережить и это. Образ таджика у меня радикально не изменился, он обогатился новыми красками, не только светлыми. Я стала теперь более готовой к встречам с разными людьми, я жду от них всего, но не боюсь, пока они не сделали ничего дурного (женщина, 65 лет, высш. обр., пенсионерка).

Респондент, приехавший из Казахстана в середине 1990-х годов, видит мигрантов не как пугающую толпу, а как людей, вынужденных действовать в разных социальных условиях:

Я там жил и знаю, как там люди живут. Лично к каждому человеку у меня нет никаких претензий; я их понимаю, им нужно кормить оставшихся там родственников, самим что-то заработать. Конечно, процентов 80 из этих людей — добросовестные работяги, которые даже не представляют, как их здесь обманывают, они вынуждены на это идти... А процентов 20 и даже больше приезжают заниматься аферами, различными незаконными видами деятельности... (мужчина, 53 г., ср.-спец. обр., водитель).

Высказанная критика порождена не самим фактом присутствия мигрантов или наличия у них каких-то неприятных для информанта черт, а конкретными ситуациями, в которые вовлечены некоторые приезжие и местные жители, собирающие дань с рынков, овощных баз и пр. Отрицательное отношение к такой противоправной деятельности не переносится на всех мигрантов.

Иной взгляд демонстрируют люди, знакомые с обстановкой вокруг приезжих в Москве, но не имевшие контактов с представителями других культур. Информант сопереживает дворникам, живущим в тяжелых условиях: “Мне их жалко до слез, хоть я и не уважаю эту нацию, Азию всю... Ни Кавказ... Никогда там не был...” (мужчина, 66 лет, ср. обр., вахтер). Здесь сочувствие выражается через преодоление собственного отношения к мигрантам как изначально “чужим”, поскольку у информанта нет опыта общения, который позволил бы воспринимать их как “своих” или хотя бы как привычную часть окружающего социума.

При отсутствии личной практики взаимодействия или ограниченности контактов с приезжими усиливается роль циркулирующей в публичном пространстве внешней информации о них. Это не только слухи, мнения из социальных сетей, но в первую очередь сообщения СМИ, которые в России, в отличие от западных стран, в целом занимают недружественную позицию по отношению к мигрантам (см., напр.: *Степанов* 2016: 112–114). Такого рода сведения обычно воспринимаются некритически и усиливают отрицательную реакцию людей, которые даже самим себе не могут ее объяснить.

Некоторые из наших собеседников прямо связывали свое мнение о приезжих с негативными образами, транслируемыми СМИ: “...как чего ни произойдет – все нам по телевизору показывают, что это они. Что ни произойдет – все они... Конечно, есть какие-то исключения, шалят они, но наши тоже шалят, точно так же. Мне кажется, если бы нам не говорили бы, что здесь так много народу, мы бы их не видели. Я так думаю” (женщина, 40 лет, ср.-спец. обр., продавец).

Еще один предпочитаемый вариант взаимодействия, зафиксированный в интервью, – социально-статусная избирательность при контактах с “этническими другими”, в т.ч. и с мигрантами. Те из информантов, кто рассказал о своих тесных отношениях с приезжими (соседями, друзьями дочери, коллегами, с которыми завязалась дружба семьями), подчеркивают, что эти люди “такие же, как мы”, хоть и прибыли из стран Центральной Азии и Закавказья. Главные критерии такой оценки мигрантов – длительность их проживания в России и Москве (или другом крупном городе), высшее образование, уважаемая профессия, схожие культурные предпочтения, свободное владение русским языком.

Описанные взгляды местных жителей в условиях значительного притока приезжих хорошо изучены на примере крупных городов Центральной Азии (см., напр.: *Flynn, Kosmarskaya* 2012), ставших с конца 1980-х годов ареной напряженного взаимодействия внутренних трудовых мигрантов (в основном сельчан) и полиэтнического сообщества городских старожилов, объединенных высоким социально-образовательным статусом и культурно-лингвистическими ориентациями (русскоязычием). В Москве ситуация во многом иная (в частности, с точки зрения численности мигрантов, мест их исхода, этнокультурных различий приезжих и принимающего населения), но в обоих случаях мы наблюдаем перевес социально-статусных факторов близости/отчужденности над этническими. Людям приятнее (привычнее, спокойнее и пр.) общаться, соседствовать, дружить с контрагентами социально и культурно близкими – как говорится, своего круга, независимо от того, являются ли они этническими “своими” или “иными”.

Данный вывод исследования – особый вес социального статуса мигрантов в глазах москвичей при общении этих двух групп населения – представляется нам значимым, поскольку не улавливается количественными методами ни на российском, ни на европейском материале. Результаты опросов часто подтверждают, что люди с высшим образованием более толерантны и более склонны к контактам, но при этом фиксируется “статусность” лишь одной стороны в паре “местные жители – мигранты”.

## 2. “Мы все друг друга знали...”

### Последствия разрушения “защищенных городских пространств” в контексте миграции

Анализ интервью с точки зрения возможностей/препятствий на пути общения москвичей и мигрантов побудил нас обратить внимание на концепт “защищенного локального пространства” (*defended neighbourhood theory*) (Bevelander, Otterbeck 2010: 407). Речь идет о том, что в условиях быстрых изменений локальных условий жизни (на уровне города, микрорайона, двора) у людей теряется ощущение привычности, комфортности среды обитания. Эти изменения имеют как минимум две составляющие: трансформация городской среды в ее материальной форме и появление новых, непривычных взгляду людей.

Нижеследующий фрагмент интервью показывает, как обе темы могут переплетаться в сознании жителей города:

[И. (интервьюер):] А вообще облик, что изменилось?

[Ин-т (информант):] Тех людей практически никого не осталось... А сейчас тут, сами понимаете, какие люди.

[И.:] Это хорошо или плохо?

[Ин-т:] Мне не нравится.

[И.:] Почему?

[Ин-т:] Я не враг дружбы народов, но для меня это режет по ушам, потому что я в этом городе всю жизнь прожил. Все это произошло на моих глазах. Застройка вся эта полная. Беспорядочная застройка всего города мне не нравится... (мужчина, 50 лет, ср. обр., водитель).

Отмеченные изменения происходят на фоне почти полной утраты в Москве как постиндустриальном мегаполисе традиций локального (в масштабах двора, улицы, квартала) соседства и взаимодействия: “Мы как-то все вместе жили, двором, ничего не боялись, дети гуляли. Мы все друг друга знали. Конечно, сейчас не такая ситуация” (женщина, 70 лет, высш. обр., пенсионер).

В данном случае соседство понимается в широком смысле — как контакты в рамках неформальных сообществ, основанных на сильной местной идентичности. В одном из своих интервью В. Вахштайн отметил, что по отношению к современной Москве не очень правильно говорить о локальных сообществах, что часто делают урбанисты. Как показал ряд исследований, какие-то местные связи и идентичности сохранились здесь лишь на отдельных территориях, которые урбанизированы в наименьшей степени, например в Новой Москве (Кузьменко 2015).

На таком социальном фоне москвичи видят в появлении множества “других” воплощение краха старого мира. Хотя этот мир ушел гораздо раньше, еще в ходе социально-экономических сдвигов позднего и постсоветского времени, до начала фазы активных трудовых миграций было не столь много наглядных доказательств его разрушения. Казалось, что все вокруг “наши”, и было спокойно. Теперь многие стали визуально “не нашими” или начали восприниматься таковыми — и потому, с точки зрения респондентов, появились основания для тревоги.

Похожий вариант “реакции на разнообразие” (*response to diversity*) изучен — также посредством интервью со старожилками — на примере отдельного городского квартала Нюрнберга (Meier 2013). Сопоставление этого кейса с описанным московским позволяет высветить социально-историческую специфику российской ситуации не только на городском, но и страновом уровне. Естественно, речь не идет о прямом соотнесении обстановки в пригороде немецкого города с положением дел в Москве и тем более в России — нас тут интересует сравнение механизмов социальных сдвигов (включающих в себя не только активизацию миграции), под влиянием которых

присутствующие в обществе “другие” вдруг становятся заметными, порождая/усиливая у принимающего населения социальную тревожность и страх перед будущим.

В пригороде Нюрнберга Вердерау, фактически состоящем из принадлежащих местному машиностроительному заводу жилищных кооперативов, по свидетельству старожилов, “раньше” жизнь была стабильной и социально упорядоченной. “Закон и порядок” поддерживались силами самих жителей через выборные рабочие советы, которые устанавливали правила поведения и контролировали их исполнение, что способствовало эффекту этнокультурной гомогенизации: казалось, что этнических “других” в пригороде нет вообще. На самом же деле их присутствие, хотя и в небольших количествах, маскировалось доминированием на данном локальном пространстве присущих местному населению (немецким рабочим) культурных практик, представляемых как обязательный для всех стандарт (Ibid.: 467).

Триггером перемен в пригороде стали закрытие завода и продажа им своего жилищного фонда частной компании; квартиры стали активно покупать люди со стороны, в т.ч. и иноэтничные мигранты. Возможности контроля старожилами норм поведения местного сообщества оказались утраченными; это привело к ослаблению прежних социальных связей (“теперь каждый здесь сам по себе”) (Ibid.: 463) и стимулировало рост неприязни к мигрантам, которые вдруг стали заметными (Ibid.: 464–465).

Жизнь в социалистической Москве на макроуровне, в условиях государственного патернализма советского образца также отличалась стабильностью и предсказуемостью. Одним из регулирующих факторов выступала социальная гомогенность, а на бытовом, локальном уровне – государственный надзор (через правила социалистического общежития, доктрину дружбы народов и пр.). Все это дополнялось духом дворовых сообществ, где “все друг друга знали” (как в Вердерау, см. название статьи Л. Мейера). На таком фоне “другие” были малозаметны (хотя Москва и в советское время отнюдь не являлась моноэтничным городом), но в ходе радикальных социально-политических трансформаций они становятся более видимыми, возникает тревожное ощущение, что их много.

### 3. “Я постоянно в этой толпе...”

#### Мигрантов много, но и самих москвичей тоже очень много

Описанный в предыдущей части статьи дискомфорт от появления множества приезжих в условиях утраты социальной стабильности, привычности среды обитания и иллюзий социального контроля не способствует интересу москвичей к общению с мигрантами, порождая страхи и неосознаваемую тревогу: “Я стою, жду кого-то, и может поток идти, и все нероссийские лица. Меня это порой повергает в какой-то страх... Не славянские лица... Очень много...” (женщина, 61 г., высш. обр., преподаватель).

Сюда надо добавить устойчиво присутствующие в высказываниях информантов жалобы на усталость от толпы и транспорта, от московского многолюдья – проживание в огромном городе усугубляет ощущение, что приезжих много и их число все возрастает, а это также порождает стремление ни с кем не общаться. Исследователи-урбанисты давно обратили внимание на разнообразные формы физического и эмоционального эскапизма горожан по отношению к окружающим, независимо от их национальности. Тут можно вспомнить высказывание Г. Зиммеля, отметившего “важность игнорирования горожанином окружающих, избегания контакта с ними и культивирования антипатии к другим как способов сберечь эмоциональную энергию” (цит. по: *Трубина* 2014: 129).

Вот, например, как выглядела наша попытка выяснить у информантки, почему при виде скопления мигрантов она ощущает труднообъяснимую тревогу:

[И.:] Почему вас это пугает? Ведь вы сказали, что реально контактов или поводов для того, чтобы вы лично имели какие-то проблемы, у вас нет?

[Ин-т:] Нет.

[И.:] Тогда почему?

[Ин-т:] Очень тяжело жить в таком перегруженном городе. Бесконечная толпа, давки, пробки, настолько все накалено. Город изменился к лучшему: появились красивые здания, хорошие магазины. Это, конечно, приятно, но то, что перегружен город страшно... Например, мои родственники приезжают и говорят, как можно жить в этом аду. Это на самом деле ад.

[И.:] Многолюдье имеется в виду?

[Ин-т:] Конечно. Я бросила работать, потому что уже не могла ездить, просто нечеловеческие условия: тебя впахивают, тебя сплющивают. Я постоянно в этой толпе... (женщина, 70 лет, высш. обр., пенсионер).

Ситуация усугубляется отсутствием адекватной информации о деятельности и жизни мигрантов в городе (в частности, об их вкладе в благоустройство, возведение зданий, развитие транспортной инфраструктуры и пр.). В первую очередь имеется в виду работа приезжих в тех районах, где строительство идет в непосредственной близости от жилых домов, и их обитатели ежедневно видят десятки и сотни непривычно выглядящих и говорящих на непонятном языке людей, чьи намерения неясны. Это вносит свой вклад в создание неблагоприятной для позитивных контактов и настроений атмосферы.

#### **4. “Я бы их и не знал, если бы вели себя тихо”.**

##### **Трудно ли быть соседями? Бытовая и этническая культура в большом городе**

В интервью неоднократно затрагивалась тема (возможного) общения с мигрантами в качестве соседей, причем в интерпретации информантов здесь речь идет о том типе взаимодействия, который не несет положительного заряда. Причины связаны все с тем же фактором большого города вообще и переполненностью Москвы в частности. Во-первых, москвичи, привыкшие к модели небольшой семьи, объясняли свои сомнения по поводу желательности соседства с мигрантами не какими-то чертами последних, а возможными трудностями проживания рядом с многолюдными сообществами в многоквартирных домах. Это обстоятельство, само по себе нейтральное, иногда становится источником явного или не вполне осознаваемого ожидания неприятностей от соседей-приезжих.

Вот пример, показывающий, как могут формироваться негативные ощущения у людей, не имеющих отчетливых антимиграционных установок:

Не хотел бы жить с теми, которые приезжие, многосемейные. Вроде бы более-менее нормальная семья, но шум, гам, гости постоянно. У них нет малолетних. На разных этажах, но все равно напрягает. Других нет у меня антипатий. По национальному признаку абсолютно никаких антипатий нет, по образовательному цензу тоже. Когда с шести до 12 ночи шум-гам стоит, тут уже поневоле... Только из-за этого. Я бы их и не знал, если бы вели себя тихо (мужчина, 63 г., высш. обр., охранник в частной фирме).

Рассуждения информантов о том, с кем не хотелось бы жить в одном подъезде, на одном этаже и пр., показывают, что они целенаправленно не стремятся к исключению мигрантов из числа потенциальных соседей. Гораздо большее неприятие вызывают алкоголики, наркоманы, группы бесцеремонных подростков — все те, кто может стать источником шума, грязи и пр. Но мигранты невольно ассоциируются с людьми, входящими в подобный черный список нежелательных соседей. Вряд ли в такой ситуации можно ожидать положительного эффекта от общения москвичей с теми, кто живет “за стенкой”.

Во-вторых, дело не только в логической связке “мигранты – большая семья”. Жизнь в условиях мегаполиса придает особые черты такому затрудняющему межкультурные контакты явлению, как культурный расизм<sup>6</sup>. Вот одно из типичных рассуждений “на грани”:

Я не хотел бы, в первую очередь, жить с тем, кто создает очень сильные помехи; например, устраивает шум посреди ночи – так, что дом прыгает. Мне все равно, кто он там, какой национальности. Но если у них там во время мусульманского поста всю ночь шум за стенкой, движуха, а у меня ребенок у этой стенки заснуть не может – что мне делать? (мужчина, 38 лет, высш. обр., учитель).

Во многом недовольство возникает потому, что в массовом сознании не различаются проявления бытовой и этнической культуры. Поведение в повседневной жизни, как известно, имеет свои неписанные правила, определяемые социальной средой, а в специфических ограничительных условиях большого города (многоквартирных домов с плохой звукоизоляцией) также регулируется официально (законами о тишине, санитарными правилами и пр.). Если данные нормы не соблюдаются, горожане начинают испытывать очевидные неудобства, а вызванное этим недовольство невольно переносится на нарушителей спокойствия “иной” этнической принадлежности (хотя в этом случае дискомфорт могут испытывать все: и местные, и оказавшиеся среди жильцов конкретного дома мигранты).

На наш взгляд, это явление можно назвать неосознанным или вынужденным культурным расизмом. Задачи властей, СМИ и гражданского общества – научить людей разделять два названных типа культурного поведения и помочь адаптировать “традиции” к формализованным требованиям проживания в большом городе. Перевод хотя бы части культурных претензий к мигрантам в бытовую плоскость, не связанную с их этноконфессиональной спецификой, поможет, на наш взгляд, деэтнизировать проблему взаимоотношений различных городских сообществ и снизить тревожность в восприятии “чужих” культур.

### **Вместо заключения. Победит ли дружба?**

Выявленная множеством достоверных исследований закономерность, указывающая на то, что контакты местных жителей с мигрантами эффективно снижают уровень ксенофобии, при приближении к социальным реалиям отдельных стран/обществ, превращается в набор благих пожеланий и обрастает разными “но” и “если”.

Если посмотреть на западные исследования внимательнее, то можно сделать следующий вывод: однозначно улучшает восприятие мигрантов только завязавшаяся с ними дружба. Это особо подчеркивают, в частности, Дж. Хамбергер и М. Хьюстоун, подвергнувшие проблему скрупулезному анализу (*Hamberger, Hewstone 1997: 185, 187*). По поводу остальных форм контактов (общения на работе, соседства) возникают вполне обоснованные сомнения. Так, дружба – это сугубо добровольный выбор, основанный на схожести интересов, ценностей, а также на некой трудно определенной “химии”. Недаром, согласно приведенной в качестве эпиграфа к статье поговорке, выбор друга отражает наше внутреннее “я”.

Что касается контактов на работе, британские ученые отмечают, что коллег “не выбирают”; кроме того, нужно учитывать конкуренцию в условиях нехватки рабочих мест и, добавим, иерархичность отношений, в первую очередь по линии “начальник–подчиненный”. Соседей также не выбирают, это контакт вынужденный, отчего он становится, по словам исследователей, “скорее, возможностью, нежели реальностью... члены аут-группы могут жить по соседству, но контактов с ними не возникнет” (*Ibid.: 185*). Так что общение само по себе далеко не всегда служит ожидаемой благой цели.

На массовую же дружбу с приезжими вряд ли можно рассчитывать — будь то Россия или любая другая принимающая страна.

Наше исследование, опирающееся на рассказы москвичей о своем опыте проживания рядом с множеством мигрантов, и подтверждает эти выводы, и добавляет к ним ряд важных уточнений, учитывающих специфику большого города и Москвы в частности.

Интервью выявили определенные социальные предпочтения информантов при выборе партнеров по тесному общению (друзей, соседей), показывающие, что социально-статусные различия могут выступать более значимой основой разобщенности/солидарности, нежели этнические. Однако это тяготение к социально близким людям вряд ли может способствовать расширению контактов с мигрантами. Приглядимся к рассуждениям информантки, выбравшей для общения приезжих своего круга: “Нашими соседями были азербайджанцы. И мы прекрасно общались! Он был профессором, она — врач; тут уже неважно, азербайджанцы они или кто-то еще” (женщина, 62 г., высш. обр., пенсионер).

По сути, как и в ситуации дружбы, тут имеет место снятие этничности с повестки дня, игнорирование этого момента; это позитивное общение вопреки этничности (и/или статусу мигранта), что делает такой контакт не массовидным, а почти исключительным. Это одно из проявлений той проблемы, о которой предупреждают вышеупомянутые британские ученые: “Контакты на личном уровне между членами противостоящих друг другу групп могут быть позитивными, но это не окажет существенного влияния на их обобщенное мнение о членах аут-группы” (*Hamberger, Hewstone* 1997: 186).

Наше исследование позволяет также конкретизировать высказанную этими авторами озабоченность по поводу соседства с этническими “другими”. В статье были затронуты те причины, нередко сугубо бытового свойства, по которым общение принимающего населения с соседями-мигрантами в условиях многоквартирных домов — непривычных мест проживания для многих приезжих — способно не только не улучшить, но испортить отношение местных жителей к таким соседям, вызвав нарекания по поводу культуры последних. Более того, в подобных ситуациях может ухудшиться восприятие мигрантов в целом, которое в противном случае было бы нейтрально-равнодушным. Мы считаем, что наш вывод о необходимости разделять бытовую и этническую культуры важен не только с научной, но и с практической точки зрения. Предлагается определенный выход из тупика, созданного в результате того, что (московские) власти и принимающее население обычно ждут от мигрантов приобщения к “культуре большинства” (*Федюнин, Швец* 2020), а основная часть мигрантов, судя по опросам, хочет жить лишь в рамках “своей культуры” (см., напр.: *Полетаев* 2018: 272).

В одной из западных работ дается рекомендация, более реалистичная для выполнения в повседневной жизни: для снижения мигрантофобии предлагается использовать спорадические контакты в формате “просто поговорить” (*Escandell, Ceobanu* 2009). Они могут работать примерно так, как в описанной в начале статьи житейской сценке в московском метро.

Однако когда в многолюдном городе и без мигрантов трудно заставить себя “остановиться, оглянуться”, когда в условиях разрушения привычной среды обитания в больших количествах присутствующие в городе визуально “чужие” вызывают страх и тревогу, трудно ожидать положительного воздействия спорадических контактов, да и самих этих контактов тоже (если они не вынужденные). В России (а тем более в огромной Москве), где СМИ, многие эксперты и политики не на стороне мигрантов, видимо, стоит специально работать над созданием ситуаций, в которых местные жители и приезжие могли бы “просто поговорить”.

Такой опыт уже имеется в виде нескольких реализованных проектов локальной интеграции в ходе повседневного общения. Суть их в том, что после предварительного изучения ситуации на уровне двора или микрорайона инициаторы таких программ предлагали местным жителям и мигрантам возможность регулярных встреч в удобное время. По свидетельству организатора одного из проектов И. Савина, первоначально это были досуговые практики (совместное празднование памятных дат, “обеды с мигрантами” и т.д.), которые в ряде случаев потом превратились во взаимовыгодное сотрудничество участников (Савин 2019). Те же жители дворов, которые остались наблюдателями, но не участниками этих мероприятий, так и не смогли увидеть в мигрантах “своих” и не ощутили того эффекта комфортизации окружающего социального пространства, который лежал в основе идеологии проекта. Интеграция и контакты рассматривались не как самоцель, а как средство превращения мира вокруг человека (хотя бы в пределах двора) в мир, где нет “чужих”, а есть только “свои” или хотя бы знакомые. А как результативно использовать это средство в ситуации с мигрантами, сложившейся в нашем городе, — тема уже другого исследования.

### Примечания

<sup>1</sup> В России в категорию мигрантов (приезжих) массовое сознание часто включает не только тех людей, которые прибыли на заработки из Закавказья и Центральной Азии и преобладают среди международных мигрантов, но и российских граждан, антропологически отличных от большинства.

<sup>2</sup> Несмотря на некоторые различия в инструментарии исследователей, мы можем констатировать, что по степени распространенности мигрантофобии Россия вполне сопоставима с Европой, а россияне отнюдь не выглядят уникальными противниками миграции. Об этом говорят, в частности, результаты предпринятого авторами сопоставления представленных в западной литературе процентных данных опросов (причем проведенных до миграционного кризиса в Европе) с аналогичными данными по России. Разумеется, речь идет не о буквальном сравнении цифр, а о сравнении трендов массового сознания. Имеющиеся данные позволили нам провести такое сопоставление по трем важным аспектам восприятия миграции: 1) нужны ли мигранты стране приема; 2) связана ли миграция с ростом преступности; 3) несет ли миграция этнокультурную угрозу (подр. см.: *Kosmarskaya, Savin* 2016: 138–141).

<sup>3</sup> Со времени появления книги Г. Оллпорта в 1954 г. изучением роли контактов в гармонизации межэтнических/межрасовых отношений занимались на Западе преимущественно социальные психологи, широко использовавшие экспериментальные методы. Их научные поиски подробно описаны в обзоре Е. Варшавера (*Варшавер* 2015).

<sup>4</sup> Международный проект, в котором принимали участие авторы статьи, назывался «Национальное строительство, национализм и новый “другой” в современной России» и был реализован при поддержке Исследовательского совета Норвегии (2013–2016, № 220599). Проект охватил Москву, Краснодар и Владивосток; по сложившейся традиции, он опирался на массовые опросы. По заказу организаторов проекта РОМИР в 2013 г. провел опросы в трех городах (600 чел.), а также по общероссийской выборке (1300 чел.).

<sup>5</sup> Р. Брубейкер отмечает: “Мы избегали прямых вопросов об этничности и демонстрации нашего интереса к этому сюжету”. При этом он ссылается на известное высказывание Т. Эриксона: «Если вы идете в поле в поисках “этнического”, вы это найдете» (*Brubaker et al.* 2006: 15). Этничность является лишь одним, причем далеко не единственным способом интерпретации и осмысления людьми социальной действительности (*Ibid.*). Феномен мигрантофобии и ксенофобии как форм этнизации и социальной иерархизации, на наш взгляд, можно трактовать аналогичным образом, поэтому для анализа этих явлений “подсказки” в ходе интервью мы сочли неуместными.

<sup>6</sup> Под этим явлением понимается представление о “чужой” культуре как о заведомо менее развитой и менее значимой, чем собственная (*Jones* 1999: 465; см. также: *Anthias* 1995).

*Источники и материалы*

- Верховский* 2013 — *Верховский А.* Мигрантофобия и ее политический потенциал // *Ведомости*. 14 августа 2013 г.
- Кузьменко* 2015 — *Кузьменко В.* Город-нора против хипстерского урбанизма. Социолог Виктор Вахштайн о том, почему Москва — это мегаполис для приезжих. 1 августа 2015 г. <http://lenta.ru/articles/2015/08/01/hipsterurbanism/> (дата обращения: 15.05.2019).

*Научная литература*

- Бритвина И.Б., Могильчак Е.Л.* Типология жителей российского мегаполиса по отношению к иноэтничным мигрантам // *Мир России*. 2018. № 1. С. 114–134.
- Варшавер Е.А.* Теория контакта: обзор // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*. 2015. № 5. С. 183–214.
- Гудков Л.Д.* Почему мы не любим приезжих? // *Мир России*. 2007. № 2. С. 48–82.
- Дробижева Л.М.* Потенциал межнационального согласия: осмысление понятия и социальная практика в Москве // *Социологические исследования*. 2015. № 11. С. 80–90.
- Космарская Н.П.* “Коррупция”, “толпы” и “лезгинка”: региональная специфика отношения россиян к мигрантам (на примере Москвы и Краснодара) // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2018. № 2. С. 187–213.
- Мастикова Н.С.* Отношение к мигрантам в малых городах // *Малые города в социальном пространстве России* / Отв. ред. В.В. Маркин, М.Ф. Черныш. М.: ФНИСЦ РАН, 2019. С. 189–207.
- Мукомель В.И.* Ксенофобия и мигрантофобии в контексте культуры доверия // *Мир России*. 2014. № 1. С. 137–166.
- Мукомель В.И.* Ксенофобы и их антиподы: кто они? // *Мир России*. 2017. № 1. С. 32–57.
- Полетаев Д.* От настороженности к неприязни: динамика отношения в России к трансграничным трудовым мигрантам в 2002–2016 гг. // *От века бронзового до века цифрового: феномен миграции во времени* / Под ред. С.А. Панарина. Барнаул: Изд-во Алтайского университета, 2018. С. 267–284.
- Регаме А.* Образ мигрантов и миграционная политика в России // *Антропологический форум*. 2010. № 13. С. 389–406.
- Савин И.С.* Практики локальной интеграции разнокультурных сообществ как поле экспериментов (на примере Москвы) // *Вестник антропологии*. 2019. № 1. С. 54–66.
- Степанов В.В.* Общественное восприятие миграции и мигрантов в современной России // *Миграция и мигранты в России и мире: опыт социально-антропологических и этнографических наблюдений* / Под ред. В.В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 112–117.
- Трубина Е.Г.* Рец. на: *The Urban Ethnography Reader* / Eds. M. Duneier, Ph. Kazinitz, A. Murphy. Oxford, 2014 // *Сибирские исторические исследования*. 2014. № 2. С. 126–133.
- Федюнин С.Ю., Швеиц Я.В.* Стратегия национальной политики Москвы: аналитический разбор // *Общественные науки и современность*. 2020. № 1. С. 117–131.
- Allport G.W.* *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Beacon Press, 1954.
- Amir Y.* Contact Hypothesis in Ethnic Relations // *Psychological Bulletin*. 1969. Vol. 71 (5). P. 319–342.
- Anthias F.* Cultural Racism or Racist Culture? Rethinking Racist Exclusions // *Economy and Society*. 1995. Vol. 24 (2). P. 279–301.
- Bevelander P., Otterbeck J.* Young People’s Attitudes Towards Muslims in Sweden // *Ethnic and Racial Studies*. 2010. Vol. 33 (3). P. 404–425.
- Bilodeau A., Fadol N.* The Roots of Contemporary Attitudes Toward Immigration in Australia: Contextual and Individual Level Influences // *Ethnic and Racial Studies*. 2011. Vol. 34 (6). P. 1088–1109.
- Böltken F.* Social Distance and Physical Proximity: Day-to-Day Attitudes and Experiences of Foreigners and Germans Living in the Same Residential Areas // *Germans or Foreigners? Attitudes Toward Ethnic Minorities in Post-Reunification Germany* / Eds. R. Alba, P. Schmidt, M. Wasmer. N.Y.: Palgrave MacMillan, 2003. P. 233–254.
- Brubaker R., Feischmidt M., Fox J., Grancea L.* *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Careja R., Andres H.-J.* Needed but Not Liked — the Impact of Labor Market Policies on Natives’ Opinions about Immigration // *International Migration Review*. 2013. Vol. 47 (2). P. 374–413.

- Escandell X., Ceobanu A.M.* When Contact with Immigrants Matters: Threat, Interethnic Attitudes and Foreign Exclusionism in Spain's Comunidades Autónomas // *Ethnic and Racial Studies*. 2009. Vol. 32 (1). P. 44–69.
- Flynn M., Kosmarskaya N.* Exploring “North” and “South” in Post-Soviet Bishkek: Discourses and Perceptions of Rural-Urban Migration // *Nationalities Papers*. 2012. Vol. 40 (3). P. 453–471.
- Hamberger J., Hewstone M.* Inter-Ethnic Contact as a Predictor of Blatant and Subtle Prejudice: Tests of a Model in Four West European Nations // *British Journal of Social Psychology*. 1997. Vol. 36 (2). P. 173–190.
- Hayes B.C., Dowds L.* Social Contact, Cultural Marginality or Economic Self-Interest? Attitudes Towards Migrants in Northern Ireland // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2006. Vol. 32 (3). P. 455–476.
- Gorodzeisky A., Glickman A., Maskileysen D.* The Nature of Anti-Immigrant Sentiment in Post-Soviet Russia // *Post-Soviet Affairs*. 2015. Vol. 31 (2). P. 115–135.
- Jones J.M.* Cultural Racism: The Intersection of Race and Culture in Intergroup Conflict // *Cultural Divides: Understanding and Overcoming Group Conflict* / Eds. D.A. Prentice, D.T. Miller. N.Y.: Russell Sage Foundation, 1999. P. 465–490.
- Kosmarskaya N., Savin I.* Everyday Nationalism in Russia in European Context (Moscow Residents' Perceptions of Ethnic Minority Migrants and Migration) // *The New Russian Nationalism, 2000–2015: Imperialism, Ethnicity, Authoritarianism* / Eds. P. Kolstø, H. Blakkisrud. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016. P. 132–159.
- Martinović B.* The Inter-Ethnic Contacts of Immigrants and Natives in the Netherlands: A Two-Sided Perspective // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2013. Vol. 39 (1). P. 69–85.
- Meier L.* Everyone Knew Everyone: Diversity, Community Memory and a New Established-Outsider Figuration // *Identities: Global Studies in Culture and Power*. 2013. Vol. 20 (4). P. 455–470.
- Mikhailova Yu.* Electronic Media and Popular Discourse on Russian Nationalism // *Nationalities Papers*. 2011. Vol. 39 (4). P. 523–546.
- Molodikova I.N., Lyalina A.V.* Territorial Differences in the Attitudes to the Migration Crisis in Germany: the Political Aspect // *Baltic Region*. 2017. Vol. 9 (2). P. 60–75.
- Rustenbach E.* Sources of Negative Attitudes Toward Immigrants in Europe: A Multi-Level Analysis // *International Migration Review*. 2010. Vol. 44 (1). P. 53–77.
- Semyonov M., Gorodzeisky A., Rajzman R.* The Rise of Anti-Foreigner Sentiments in European Societies, 1988–2000 // *American Sociological Review*. 2006. Vol. 71 (3). P. 426–449.

## Research Article

**Kosmarskaya, N.P., and I.S. Savin. Perception of Migrants by Muscovites Through the Lens of the Contact Hypothesis [Otnoshenie moskvichei k migrantam skvoz' prizmu kontaktnoi gipotezy]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 94–111. <https://doi.org/10.31857/S086954150013600-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Natalya P. Kosmarskaya** | <https://orcid.org/0000-0002-0122-3375> | [kosmarskis@gmail.com](mailto:kosmarskis@gmail.com) | Center for Eurasian Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russia)

**Igor S. Savin** | <https://orcid.org/0000-0001-6812-7014> | [savigsa@inbox.ru](mailto:savigsa@inbox.ru) | Center for Eurasian Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russia)

## Keywords

attitudes towards migrants, contacts with migrants, Moscow, Russian-European comparisons, neighbours in metropolis, defended neighbourhoods, qualitative methods

## Abstract

According to numerous pieces of research conducted in Europe and based on large-scale surveys, various contacts between migrants and receiving population have served as strong predictors of lesser intolerance towards migrants (though to varying extents). Quantitative research in Russia has brought similar results. The article argues that these findings alone, with all their statistical reliability, do not fill marked gaps in our knowledge on how and why interaction itself creates more tolerant or, possibly, more negativistic perceptions of migrants in a given national/regional setting. The article is an attempt to highlight these aspects of the theme through qualitative research taking Moscow as a case study. Drawing on a series of semi-structured interviews with Muscovites collected in 2014–2015, we will address the following questions: who might, more likely, be prone to interact with migrants and, oppositely, what makes Muscovites more reluctant to set up contacts; what might be the reasons behind their often unconscious anxiety about having migrants as neighbours in multistoried apartment buildings and what these contacts as neighbours might add to our understanding of specifics of “cultural racism” in a large city; how views of Muscovites about various migrants (especially preferences related to social status) manifest themselves in the post-Soviet setting; and finally, what is the local specifics, in comparison with Europe, of collapse of “defended neighbourhoods” in the city of Moscow.

## References

- Allport, G.W. 1954. *The Nature of Prejudice*. Cambridge: Beacon Press.
- Amir, Y. 1969. Contact Hypothesis in Ethnic Relations. *Psychological Bulletin* 71 (5): 319–342.
- Anthias, F. 1995. Cultural Racism or Racist Culture? Rethinking Racist Exclusions. *Economy and Society* 24 (2): 279–301.
- Bevelander, P., and J. Otterbeck. 2010. Young People’s Attitudes Towards Muslims in Sweden. *Ethnic and Racial Studies* 33 (3): 404–425.
- Bilodeau, A., and N. Fadol. 2011. The Roots of Contemporary Attitudes Toward Immigration in Australia: Contextual and Individual Level Influences. *Ethnic and Racial Studies* 34 (6): 1088–1109.
- Böltken, F. 2003. Social Distance and Physical Proximity: Day-to-Day Attitudes and Experiences of Foreigners and Germans Living in the Same Residential Areas. In *Germans or Foreigners? Attitudes Toward Ethnic Minorities in Post-Reunification Germany*, edited by R. Alba, P. Schmidt, and M. Wasmer, 233–254. New York: Palgrave MacMillan.
- Britvina, I.B., and E.L. Mogilchak. 2018. Tipologiya zhitelei rossiiskogo megapolisa po otnosheniiu k inoetnichnym migrantam [Typology of Residents of a Big Russian City According to Their Perception of Ethnically Different Migrants]. *Mir Rossii* 27 (1): 114–134.
- Brubaker, R., M. Feischmidt, J. Fox, and L. Grancea. 2006. *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton: Princeton University Press.
- Careja, R., and H.-J. Andres. 2013. Needed but Not Liked – The Impact of Labor Market Policies on Natives’ Opinions about Immigration. *International Migration Review* 47 (2): 374–413.
- Drobizheva, L.M. 2015. Potentsial mezhnatsional’nogo soglasii: osmyslenie poniatiia i sotsial’naia praktika v Moskve [Potential of Interethnic Harmony: Understanding the Concept and Social Practice in Moscow]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 11: 80–90.
- Escandell, X., and A.M. Ceobanu. 2009. When Contact with Immigrants Matters: Threat, Interethnic Attitudes and Foreign Exclusionism in Spain’s Comunidades Autónomas. *Ethnic and Racial Studies* 32 (1): 44–69.
- Fediunin, S.Yu., and Ya.V. Shvets. 2020. Strategiiia natsional’noi politiki Moskvyy: analiticheskii razbor [National Policy Strategy in Moscow: An Analysis]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost’* 1: 117–131.
- Flynn, M., and N. Kosmarskaya. 2012. Exploring “North” and “South” in Post-Soviet Bishkek: Discourses and Perceptions of Rural-Urban Migration. *Nationalities Papers* 40 (3): 453–471.
- Gorodzeisky, A., A. Glickman, and D. Maskileyson. 2015. The Nature of Anti-Immigrant Sentiment in Post-Soviet Russia. *Post-Soviet Affairs* 31 (2): 115–135.
- Gudkov, L.D. 2007. Pochemu my ne liubim priezzhikh? [Why Don’t We Like Newcomers?]. *Mir Rossii* 16 (2): 48–82.
- Hamberger, J., and M. Hewstone. 1997. Inter-Ethnic Contact as a Predictor of Blatant and Subtle Prejudice: Tests of a Model in Four West European Nations. *British Journal of Social Psychology* 36 (2): 173–190.
- Hayes, B.C., and L. Dowds. 2006. Social Contact, Cultural Marginality or Economic Self-Interest? Attitudes Towards Migrants in Northern Ireland. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 32 (3): 455–476.

- Jones, J.M. 1999. *Cultural Racism: The Intersection of Race and Culture in Intergroup Conflict. Cultural Divides: Understanding and Overcoming Group Conflict*, edited by D.A. Prentice, D.T. Miller, 465–490. New York: Russell Sage Foundation.
- Kosmarskaya, N., and I. Savin. 2016. Everyday Nationalism in Russia in European Context (Moscow Residents' Perceptions of Ethnic Minority Migrants and Migration). *The New Russian Nationalism, 2000–2015: Imperialism, Ethnicity, Authoritarianism*, edited by P. Kolsto, H. Blakkisrud, 132–159. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kosmarskaya, N.P. 2018. “Korrupsiia”, “tolpy” i “lezginka”: regional'naia spetsifika otnosheniia rossiian k migrantam (na primere Moskvy i Krasnodara) [“Corruption”, “Crowds”, and “Lezginka”: Regional Specifics of Russians' Attitudes Towards Migrants (The Case of Moscow and Krasnodar)]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 2: 187–213.
- Martinović, B. 2013 The Inter-Ethnic Contacts of Immigrants and Natives in the Netherlands: A Two-Sided Perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (1): 69–85.
- Mastikova, N.S. 2019. Otnoshenie k migrantam v malykh gorodakh [Perception of Migrants in Small Cities]. In *Malye goroda v sotsial'nom prostranstve Rossii* [Small Cities in the Social Space of Russia], edited by V. Markin, M. Chernysh, 189–207. Moscow: FNISTS RAN.
- Meier, L. 2013. Everyone Knew Everyone: Diversity, Community Memory and a New Established-Outsider Figuration. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 20 (4): 455–470.
- Mikhailova, Yu. 2011. Electronic Media and Popular Discourse on Russian Nationalism. *Nationalities Papers* 39 (4): 523–546.
- Molodikova, I.N., and A.V. Lyalina. 2017. Territorial Differences in the Attitudes to the Migration Crisis in Germany: the Political Aspect. *Baltic Region* 9 (2): 60–75.
- Mukomel, V.I. 2014. Ksenofobii i migrantofobii v kontekste kul'tury doveriia [Xenophobia and Migrant Phobias in the Context of the Culture of Trust]. *Mir Rossii* 23 (1): 137–166.
- Mukomel, V.I. 2017. Ksenofoby i ikh antipody: kto oni? [Xenophobes and Their Antipodes: Who Are They?]. *Mir Rossii* 26 (1): 32–57.
- Poletaev, D. 2018. Ot nastorozhennosti k nepriiazni: dinamika otnosheniia v Rossii k transgranichnym trudovym migrantam v 2002–2016 gg. [From Wariness to Hostility: Dynamics of Attitudes Towards Cross-Border Labor Migrants in Russia in 2002-2016]. In *Ot veka bronzovogo do veka tsifrovogo: fenomen migratsii vo vremeni* [From the Bronze Age to the Digital Era: Temporal Dimension of Phenomenon of Migration], edited by S. Panarin, 267–284. Barnaul: Izdatel'stvo Altaiskogo universiteta.
- Regamey, A. 2010. Obraz migrantov i migratsionnaia politika v Rossii [Image of Migrants and Migration Policy in Russia]. *Antropologicheskii forum* 13: 389–406.
- Rustenbach, E. 2010. Sources of Negative Attitudes Toward Immigrants in Europe: A Multi-Level Analysis. *International Migration Review* 44 (1): 53–77.
- Savin, I.S. 2019. Praktiki lokal'noi integratsii raznokul'turnykh soobshchestv kak pole eksperimentov (na primere Moskvy) [Practices of Local Integration of Multicultural Communities as a Field of Experiments (The Case of Moscow)]. *Vestnik antropologii* 1: 54–66.
- Semyonov, M., A. Gorodzeisky, and R. Rajjman. 2006. The Rise of Anti-Foreigner Sentiments in European Societies, 1988–2000. *American Sociological Review* 71 (3): 426–449.
- Stepanov, V.V. 2016. Obshchestvennoe vospriatie migratsii i migrantov v sovremennoi Rossii [Public Perception of Migration and Migrants in Contemporary Russia]. In *Migratsiia i migranty v Rossii i mire: opyt sotsial'no-antropologicheskikh i etnograficheskikh nabliudenii* [Migration and Migrants in Russia and Worldwide: Experience of Socio-Anthropological and Ethnographic Observations], edited by V.V. Stepanov, 112–117. Moscow: IEA RAN.
- Trubina, E.G. 2014. Review of *The Urban Ethnography Reader*, edited by M. Duneier, Ph. Kazinitz, and A. Murphy. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 126–133.
- Varshaver, E.A. 2015. Contact Theory: Review. *Monitoring of Public Opinion: Economic and Social Changes* 5: 183–214.

## МИГРАНТЫ – ВОДИТЕЛИ МАРШРУТОК В ВОСПРИЯТИИ ЖИТЕЛЕЙ ЧЕЛЯБИНСКА

*Ключевые слова:* миграция, этничность, городской транспорт, маршрутка, образ мигранта

Статья посвящена восприятию мигрантов, работающих в сфере общественного транспорта, а точнее, в сегменте маршрутных такси. Исследование выполнено на материалах Челябинска, крупного города-миллионника, на дорогах которого маршрутки с водителями-мигрантами заняли в последнее десятилетие доминирующие позиции. Источниковую базу составили материалы включенного наблюдения, интервью с водителями и пассажирами микроавтобусов и выпуски местных медиа. Вокруг маршруток сложился сложный комплекс представлений о границах между “своими” и “чужими” в городском пространстве. Данный вид общественного транспорта не только связывался с мобильностью как таковой, но и приобретал большое символическое значение. Маршрутки стали местом повседневных контактов с мигрантами, где формировались/подтверждались отрицательные или положительные стереотипы восприятия приезжих и где обыватель убеждался в их многочисленности. Маршрутка олицетворяет широкий спектр экономических и культурных практик, отражает социальные контакты и отношения горожан с представителями миграционных сообществ преимущественно из Средней Азии.

Политика государственного протекционизма на рынке труда для граждан РФ, повышенный интерес экспертов, общественности и масс-медиа к проблемам миграции в современной России актуализируют научный интерес к восприятию мигрантских меньшинств и сферам их занятости. Появление маршрутных такси в системе городского транспорта совпало с периодом активных социальных, политических и экономических трансформаций постсоветских государств. Неотъемлемыми атрибутами этих изменений стали рост трансграничных миграций и появление мигрантских форм хозяйственной деятельности (в торговле, сфере услуг). В гуманитарных науках происходило динамичное развитие миграционных исследований. Большой интерес вызывали объекты, маркированные как мигрантские: “этнические” рынки (Григоричев, Дятлов 2017; Авдашкин 2020) и районы концентрации мигрантов в городском пространстве (Варшавер и др. 2020), заведения общественного питания (Варшавер, Рочева 2014; Гуляева 2017) и даже тепличные комплексы для выращивания овощей (Григоричев 2016).

Андрей Александрович Авдашкин | <https://orcid.org/0000-0001-8169-2755> | [adrianmaricka@mail.ru](mailto:adrianmaricka@mail.ru) | к. и. н., старший научный сотрудник лаборатории миграционных исследований | Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет) (пр. Ленина 76, Челябинск, 454080, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Государственное задание Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [номер госрегистрации № АААА-А20-120072890030-2] (проект № FENU-2020-0021)

Вне поля зрения исследователей остаются вопросы этнической маркировки общественного транспорта. В сфере изучения городской мобильности есть примеры публикаций, посвященных сетям маршруток (см.: *Сорокина* 2008; *Sanina* 2011; *Burrell, Horschelmann* 2014; *Sgibnev, Vozyanov* 2016; *Turdalieva, Weicker* 2019). Этот вид транспорта во многом олицетворяет неформальные общественные отношения транзитивного периода – 90-х годов XX в. (*Sgibnev, Rekhviashvili* 2020: 350). Наша работа отражает взгляд со стороны: нас интересует не функционирование сообществ трудовых мигрантов в сфере пассажирских перевозок, а восприятие приезжих местным населением. Некоторые черты образа водителя-мигранта на материалах Санкт-петербургских медиа показаны в публикации И.В. Ивлевой (*Ивлева* 2014). Аналогичные исследования в других городах России, как следует из обзора литературы, в нужном нам ракурсе не проводились.

Присутствие мигрантов в некоторых сферах деятельности вызывает неприятие населения. Возникает беспокойство по поводу “захвата” ими целых отраслей хозяйства. Судя по последним данным ВЦИОМ (декабрь 2018 г.), наиболее критично настроены россияне к занятости приезжих в структурах местной власти и самоуправления (74% против), правоохранительных органах (69%), в учреждениях образования (58%), на предприятиях общественного транспорта (58%) и в медицинских учреждениях (51% против) (Иммиграция в Россию... 2018). Таким образом, водители-мигранты также входят в “топ” этого своеобразного антирейтинга.

Цель статьи – проследить, как жители крупного российского города осуществляют этническую категоризацию общественного транспорта, а конкретно – маршруток. Интерес к повседневным практикам побуждает обратиться к локальности как основному объекту изучения (*Дятлов* 2009; *Schiller, Çalar* 2009). Локальность имеет территориальное и отчасти совпадающее с ним социальное измерения. От региона к региону, от города к городу ситуация различается. Оптику восприятия объектов, на которые направлена деятельность мигрантов, определяют интенсивность и направления миграции, наличие или отсутствие социальных ниш для мигрантов, характер взаимодействия с принимающим обществом, органами власти и т.д. Целесообразно различать и изучать процессы отдельно в городах-миллионниках и их пригородах, провинциальных городах и сельской местности (*Абашин* 2012; *Rüchle, Schmitz* 2018).

Выбор челябинского кейса обусловлен следующими причинами. Во-первых, в последнее десятилетие маршрутки заняли доминирующие позиции в сфере городского транспорта. Во-вторых, сети маршрутных такси стали одним из наиболее распространенных локусов сосредоточения мигрантов из стран Средней Азии (в основном из Таджикистана и Узбекистана). Кроме того, согласно исследованию агентства *Zoom market*, Челябинск наряду с Пермью и Новосибирском вошел в 2020 г. в тройку городов, где население негативно воспринимает мигрантов (Челябинск вошел в тройку... 2020). Необходимо понять, какова роль маршрутных такси с водителями-мигрантами в закреплении локального ксенофобского нарратива. Выбранные для нашего исследования хронологические рамки включают 2010-е годы, когда этнизация транспорта привлекла пристальное внимание общественности и властей.

**Материалы и методы исследования.** Источниковую базу составили материалы включенного наблюдения и тексты интервью. С января 2019 г. по сентябрь 2020 г. проведено 47 глубинных интервью<sup>1</sup> с пассажирами и водителями (мигрантами и немигрантами) маршрутных такси, осуществлено свыше 170 часов наблюдений на различных городских маршрутах. Привлечение публикаций из региональной прессы позволило проследить динамику медиадискурса о мигрантах в сфере пассажирских перевозок. Ценным источником стали результаты социологических опросов Челябинского филиала РАНХиГС о проблемах пассажирских перевозок (Самый популярный... 2017).

Учитывая сложность объекта исследования и разнородный характер источников, большое внимание мы уделили теоретико-методологическим вопросам; в своей работе мы опирались на теорию мобильности (см.: *Hannam et al.* 2006), концепцию плотного описания (см.: *Гурц* 2004) и критический дискурс-анализ (см.: *ван Дейк* 2013). Теория мобильности фокусирует наше внимание на социальных отношениях и инфраструктуре, которые ограничивают мобильность или способствуют ей (*Kaufmann et al.* 2004; *Barak* 2013; *Dahinden* 2016). Специфика такого вида транспорта, как маршрутное такси, заключается в гибкости внутренних норм, возможности постоянных неформальных коммуникаций водителя и пассажиров (*Oswald, Voronkov* 2004; *Rekhviashvili, Sgibnev* 2019). Мобильность маршрутки опирается на процессы плотного межличностного взаимодействия, в результате чего участниками движения совместно создаются механизмы, ролевые модели и инфраструктура для бесперебойного функционирования маршрутных сетей.

В исследованиях, посвященных общественному транспорту, по большей части акцентируется внимание на важности социальных и культурных контактов в этом пространстве, а также на случаях скрытого или явного расизма (*Bissell* 2010; *Koefoed et al.* 2017). Учитывая то, что зачастую один из акторов этих “транспортных” коммуникаций — мигрант, метод плотного описания позволяет прочесть и понять культурные символы, приписываемые и маршрутным такси, и мигрантам. В этой интерпретации транспортное средство, управляемое мигрантом (т.е. Другим), становится фактором, влияющим на городскую мобильность не только в силу объективных причин, но и в силу культурного отличия.

Будучи важной составляющей челябинской инфраструктуры, общественный транспорт, его работа и отдельные ситуации, связанные с мигрантами, находили оценки в городских и региональных медиа. Применение дискурс-анализа позволило проследить не только *что*, но и *как* писала пресса о мигрантах — водителях маршрутных такси (язык, способы описания, умолчание и т.д.).

**Результаты исследования.** В контексте маршрутных такси на восприятие проблемы мигрантов влияют многие факторы, среди которых наиболее “острыми” являются: многочисленность мигрантов, проявления чуждой культуры и низкий уровень безопасности поездок. Отчетливо просматривается стереотип “маршруточика” из Средней Азии. В его описаниях, в т.ч. в публикациях СМИ, задействован весь набор отрицательных качеств, характерный для мигрантофобского дискурса: низкий уровень профессиональной квалификации и культуры, хитрость, конфликтность, неуважительное отношение к местному населению, громкая речь, приставание к женщинам и т.д. Материалы интервью в отличие от медиасюжетов содержат и положительные характеристики: вежливость, отзывчивость (нередко водитель-мигрант “прощает” недостаток средств на проезд детям, студентам и пожилым людям), отсутствие проблем с алкоголем, твердая приверженность семейным ценностям, религиозность, социальная сплоченность и взаимопомощь (ПМА).

Однако эти характеристики не находят отражения в публичном пространстве, и мигранты воспринимаются как некая безликая масса, наделенная преимущественно отрицательными чертами. Даже заголовки изученных сообщений придерживаются “оборонительной” риторики (выгнать, запретить, нелегалы и др.). Представители мигрантских сообществ редко становятся участниками передач и авторами материалов, опубликованных в СМИ. Об этих случаях либо не говорят вовсе, либо говорят преимущественно в отрицательном ключе (*Ивлева, Тавровский* 2019). Такая однобокость формирует представление о мигрантах, как о малозначимом или ненужном сегменте общества (самый частый вопрос: “А зачем они нам?”).

### “Мигрантов очень много”: маршрутка как объект наблюдения

Для самих мигрантов работа на одном из городских маршрутов – лишь временный заработок, способ закрепиться в крупном российском городе, возможность аккумулировать материальные и социальные ресурсы для последующей смены места жительства или сферы деятельности. Большинство опрошенных мигрантов-водителей за последние десять лет попробовали немало профессий, в т.ч. требующих довольно высокой квалификации (электрик, экскаваторщик). Возведение маршрутки – вынужденная мера на период экономических спадов, на время поиска позиции с большим заработком или до открытия собственного бизнеса. Период работы в сфере общественного транспорта обычно оценивается мигрантами в среднем как один-два года (ПМА).

Наши наблюдения показали, что жители не считают проблему интеграции мигрантов основной. Большинство горожан беспокоят низкий уровень развития социальной инфраструктуры, непродуманность системы общественного транспорта, экологические нарушения и пр. С другой стороны, вопросы аварийности, пробок и вредных выбросов связывают не только с политикой городского и областного руководства, но и с большим количеством маршрутных такси и, соответственно, с мигрантами. Приток приезжих, в основном из Средней Азии, и их постепенное укоренение, по мнению информантов, создали повышенную нагрузку на инфраструктуру Челябинска. Деградация городского электротранспорта (трамваи, троллейбусы) также связывается с присутствием большого количества перевозчиков, использующих микроавтобусы. Муниципальный парк транспортных средств сильно изношен и нуждается в модернизации (Челябинский транспорт... 2019). Ущерб усматривается и в том, что доминирование на улицах областного центра маршрутных такси сокращает рынок сбыта продукции Усть-Катавского вагоностроительного завода (ПМА).

Совершенно игнорируются опрошенными сама возможность возвратных перемещений, зависимость динамики трудовых миграций от состояния российской экономики и пр. (см.: *Abashin* 2019). Материалы интервью и бесед показывают весьма упрощенное понимание этих позиций. Миграция выглядит как односторонний процесс. Часто говорится о том, что многие маршрутки (самый “массовый” тип мигранта) перевозят в Челябинск свои семьи, а значит, возникают определенные условия для формирования районов заметной для горожан концентрации приезжих. Поэтому тема “многочисленности” стала предметом частых спекуляций, источником предубеждений и страхов. У информантов, постоянно пользующихся маршрутками, выработалось стойкое мнение, что мигрантов в городе очень много (ПМА).

Наблюдая повседневный пассажиропоток, информанты определяют места концентрации мигрантов, конструируют условные границы между “мигрантскими районами” и остальной частью города (т.е. анализируют, где, когда и в каком количестве приезжие заходят в общественный транспорт и выходят из него). Места скопления “гостей” из Средней Азии, по мнению интервьюируемых, совпадают со схемой конечных остановок маршрутных такси в промышленных районах города (Металлургический и Тракторозаводский), где размещены так наз. этнические рынки<sup>2</sup>. Таким образом, маршрутка органично встраивается в восприятие инфраструктуры, созданной мигрантами в городском пространстве.

Общественный транспорт, а именно рассматриваемый здесь сегмент, также воспринимается горожанами как одно из мест концентрации иноэтничных мигрантов. По оценкам информантов, до 70% водителей – приезжие из ближнего зарубежья (ПМА). В обиходе жителей Челябинска для обозначения этого объекта городского пространства одно время использовалось слово “джамшутка”. Так подчеркивалось преобладание в этой сфере деятельности мигрантов из Средней

Азии. Причем не проводится какая-либо разница между ними, наиболее популярная позиция: "...они все на одно лицо – не разбираюсь" (ПМА).

Несмотря на то что проблема миграции в основном представлена в электронных изданиях, нам удалось найти и тематический выпуск развлекательного ток-шоу "Ген молодости" (выходит на 31-м канале, Челябинск). В ряду первых предлагаемых материалов – проезд одного из героев видео в маршрутке. "В Челябинске приезжие повсюду. Чтобы убедиться в этом достаточно дойти до ближайшей остановки... Практически все водители маршруток – гастарбайтеры" (Ген молодости... 2014). Такое мнение распространено среди обывателей. Тем не менее, по наблюдениям экспертов, знакомых с ситуацией в сфере городского транспорта, в последние годы среди водителей маршруток примерно треть составляли местные жители (немигранты), треть – бывшие мигранты (приезжие, получившие российское гражданство) и треть – мигранты, прибывшие относительно недавно (Челябинск встанет... 2013). И во многом такая ситуация вызвана тем, что коренные челябинцы неохотно соглашались на тяжелые условия труда: 10–18-часовой рабочий день, высокий уровень стресса и т.д. (Челябинские маршрутки... 2013).

Следующий популярный сюжет – массовое несоблюдение миграционного законодательства. Учитывая то, что существенная часть пассажирских перевозок маршрутками происходит в неформальном поле, достоверно сказать, сколько мигрантов работает в этой сфере, непросто. Каждая проверка выявляла сотни нарушений режима пребывания и участия в трудовой деятельности. Так, в 2010 г. в результате проведения операции "Маршрутка" сотрудники ГИБДД и миграционной службы выявили 623 нарушения миграционного законодательства, за пределы РФ было выдворено 16 нелегалов (Нелегалы отправились домой 2010). Проверки в августе 2013 г. зафиксировали 667 нарушений (Мигранты на Южном Урале... 2013). В 2015 г. только официально в Челябинске водителями работало 800 мигрантов, а общая их численность оценивалась примерно в 1200 человек (Вас выгонят... 2015).

Администрация Челябинской области, возглавляемая в 2014–2019 гг. Б.А. Дубровским, заняла позицию "кадрового протекционизма". Квота на привлечение иностранной рабочей силы в 2015 г. сократилась в 10 раз по сравнению с предыдущим годом – с 10 353 до 876 человек (Власти Южного Урала... 2014). Отметим, что на рынке труда для мигрантов доминировали различные неформальные практики, которые позволяли обходить запреты. В 2017 г. численность иностранцев, прибывших на заработки незаконно, оценивалась примерно в 10–15 тыс. человек (Челябинские власти призвали... 2017).

### **"Вас везет Акбарходжа": этнизация сферы общественного транспорта**

При попадании в салон микроавтобуса первым признаком "мигрантскости" оказываются акцент водителя или его неуверенное владение русским языком. Предметом фольклора стали новые названия городских локаций. Так, поскольку большинство водителей-мигрантов не могут произнести без искажения название одного из крупных транспортных узлов города остановки "Алое поле", им приписывается авторство различных карикатурных высказываний, например: "Али Поле, есть на выход?!" (ПМА)

Как проявление чуждой культуры воспринимаются громкая "восточная музыка" и "нерусская и громкая речь" (ПМА). Водитель может подвозить, в т.ч. бесплатно, своих знакомых, родственников, вести с ними довольно оживленный диалог на родном языке. Распространена практика, когда у водителя есть "напарник", помогающий принимать плату за проезд и отсчитывать сдачу, чаще всего это жена или кто-то из младших сыновей. Сюда же отнесем наличие "преференций" при перевозке земляков. Все это часто становилось предметом недовольства пассажиров. Например,

автор неоднократно наблюдал, как водителю и его собеседнику делали замечание в связи с громким разговором на родном языке или бесплатным провозом “своих” (ПМА).

Заметным маркером “мигрантскости” становилась арабская вязь в оформлении салона, атрибуты, как выразились некоторые информанты, “исламской религии”. В Челябинске за последние годы несколько раз случался транспортный коллапс из-за того, что водители не выходили на линию во время Ураза-байрама. Так, в 2015 г. отменили рейсы около 200 маршрутных такси, что ощутимо снизило мобильность жителей мегаполиса и вызывало их недовольство (В Челябинске водители-мигранты... 2015). Нам удалось найти немало свидетельств конфликтов на этом фоне. “Долго ждал маршрутку, опаздывал. Наконец-то сел, еду, и вот на полпути водитель останавливается и заявляет, что дальше не поедет. Рабочий день закончился – у него религиозный праздник. Все молча вышли, а я начал ругаться. Почему мы должны страдать из-за этого? Мы сильно поругались” (ПМА).

Позитивный образ мигранта за рулем маршрутки, и это, пожалуй, единственный такой случай в медийном пространстве Челябинска, показан в выпуске ток-шоу “Ген молодости”. Один из героев сюжета Атабек работает по 16 часов в сутки, чтобы достроить частный дом на окраине Челябинска и перевезти в него свою большую семью (Ген молодости... 2014). Шоу не самое популярное, его аудитория ограничена, поэтому этот эпизод утонул в других сюжетах и информационных поводах.

### “Десять минут страха – и мы дома...”

Маршрутка, как и любое средство передвижения, традиционно связывалась с опасностью из-за высокого уровня аварийности, нарушений ПДД, переполненности и пр. (Сорокина 2008). В нашем случае на эту особенность восприятия общественного транспорта накладывался образ Другого: поскольку за рулем микроавтобуса может находиться иноэтничный мигрант, уровень тревожности пассажиров существенно возрастает. Регулярно вызывает беспокойство горожан и манера вождения мигрантов (превышение скорости, создание аварийных ситуаций и др.). По итогам опросов Челябинского филиала РАНХиГС, в 2017 г. маршрутки относились к наиболее часто используемому виду городского транспорта (примерно 46% жителей ими пользуются). Однако почти все челябинцы были крайне недовольны техническим состоянием микроавтобусов, низким уровнем их безопасности и работой водителей (Самый популярный... 2017). Подавляющее большинство жалоб начала 2020 г. связано с работой водителей-мигрантов (Что творят мигранты... 2020). “Водитель-гастарбайтер”, по мнению челябинцев, становился основной проблемой на городских улицах. Приведем лишь один пример. В декабре 2012 г. микроавтобус, за рулем которого был выходец из Средней Азии, вылетел при выезде с моста в Шершневское водохранилище. Пассажиры чудом спаслись, успев покинуть салон буквально за мгновение до того, как машина ушла под лед. Большинство местных изданий сместили акцент с ошибки водителя-мигранта, “даже не знавшего русского языка”, на оперативные действия пассажиров при эвакуации (В Челябинске нашли героя... 2012; За рулем маршрутки... 2012). В 2013 г. зафиксирован существенный рост аварийности с участием маршруток, и чаще всего в сводках фигурировали именно водители-мигранты (Челябинские депутаты... 2013). Случалось, что гонки между маршрутчниками “за прибыль” приводили к человеческим жертвам (Несколько челябинцев... 2014). Подобные публикации находили эмоциональный отклик у аудитории, а значит, лучше запоминались и основательно укоренялись в виде отрицательных штампов в массовом восприятии мигрантов.

Еще одной распространенной чертой мигранта за рулем маршрутки, по мнению горожан, стало невладение русским языком (это рассматривается и как фактор,

влияющий на безопасность), а в некоторых случаях еще и незнание маршрута следования и города. Невозможность общения с пассажирами приводила к конфликтным ситуациям, затруднениям в расчетах за проезд и т.д. Вот одно из таких описаний: «Водитель заблудился! Оказалось, он не знал маршрут и русский язык. В салоне оказался его земляк, так он работал “навигатором” и “переводчиком»» (ПМА).

В связи с высокими показателями аварийности губернатор Б.А. Дубровский запретил фирмам-перевозчикам принимать на работу иностранных граждан. Однако большинство мигрантов к тому моменту уже имели право на временное проживание сроком на три года или вид на жительство, поэтому им не требовалось получать патент для трудоустройства (Дальше не едем... 2015). Принятие таких мер не только не решало проблемы нарушения правил движения водителями маршруток, но и укрепляло предубежденность в отношении мигрантов. Подчеркивались их “некомпетентность”, “пренебрежение правилами безопасности”, что воспринималось как признак враждебности по отношению к местному населению (ПМА).

Нельзя забывать, что заработная плата водителя напрямую зависела от количества перевезенных пассажиров, поэтому на дороге наблюдалась жесткая конкурентная борьба. Более того, у самого маршрутника, перевозящего сотни людей, быт не устроен, и условия его жизни негативно отражаются на качестве его работы (см.: *Ивлева* 2014).

\* \* \*

Маршрутка воспринимается горожанами как наиболее неудобный, опасный и требующий тщательного регулирования со стороны властей вид городского транспорта. На этом фоне износ и несовершенство транспортной инфраструктуры все более тесно связываются с мигрантами, которые по определенным причинам на данный момент действительно преобладают в этой сфере деятельности. При этом маршрутка оказалась и маркером “мигрантскости”. В салоне микроавтобуса происходят повседневное считывание и культурная категоризация сведений о характере присутствия иноэтничных приезжих в городском пространстве. В результате между стремительным старением общественного транспорта и миграцией из государств Средней Азии местные жители проводят причинно-следственную связь, что может объяснить усиление ксенофобского нарратива, который ранее не был характерен для столицы Южного Урала.

Проблема межкультурных контактов “лицом к лицу” в общественном транспорте в настоящее время в литературе практически не отражена. Катастрофически не хватает информации для компаративистских исследований. Необходимо на более широком материале (напр., данных других региональных центров — Перми, Новосибирска, Екатеринбурга и пр.) понять, как структурные особенности городской экономики и особенности транспортной системы могут сказываться на повседневных взаимодействиях мигрантов и принимающего сообщества.

### *Благодарности*

Автор благодарит анонимных рецензентов за конструктивные замечания и советы по поводу более ранних вариантов рукописи.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Интервью обычно не записывались на аудионосители. Это было связано с тем, что применение диктофона затрудняло установление доверительных отношений с информантами. Однако все интервью конспектировались и вносились в кейсбук (таблица, где строки —

информанты, а столбцы – темы). Данные анализировались посредством осевого кодирования, по результатам изучения каждого случая делалось его описание.

<sup>2</sup> Приведем в качестве примера маршрут № 39. Он следует через значительную часть города, связывает промышленную окраину и районы новой застройки на северо-западе; на пути следования расположены крупные рынки, где работают мигранты (“Каширинский” и “Восточный город”). Многие мигранты, живущие в Тракторозаводском р-не, работают на “Каширинском” и на “Восточном” и, добираясь на работу, пользуются этим маршрутом.

### *Источники*

- Вас выгонят... 2015 – Вас выгонят для создания рабочих мест // URA.ru. 11.03.2015. <https://ura.news/articles/1036264249>
- Власти Южного Урала... 2014 – Власти Южного Урала объявили о снижении квоты на мигрантов в 10 раз // 74.ru. 18.11.2014. <https://74.ru/text/gorod/59658911>
- В Челябинске водители-мигранты... 2015 – В Челябинске водители-мигранты массово не вывели маршрутки на улицы. “Отмечали праздник” // URA.ru. 20.07.2015. <https://ura.news/news/1052215701>
- В Челябинске нашли героя... 2012 – В Челябинске нашли героя, спасшего людей из тонущей маршрутки // Комсомольская правда. Челябинск. 05.12.2012. <https://www.chel.kp.ru/online/news/1312545>
- Дальше не едем... 2015 – Дальше не едем. Кто будет водить маршрутки, если выгонят мигрантов? // Аргументы и факты. Челябинск. 02.12.2015. [https://chel.aif.ru/auto/dalshe\\_ne\\_edem\\_kto\\_budet\\_vodit\\_marshrutki\\_esli\\_vygonyat\\_migrantov](https://chel.aif.ru/auto/dalshe_ne_edem_kto_budet_vodit_marshrutki_esli_vygonyat_migrantov)
- Ген молодости... 2014 – Ген молодости. 3 сезон, 19 выпуск // 31TV.RU. 03.04.2014. <https://31tv.ru/program/gen-molodosti/4162>
- За рулем маршрутки... 2012 – За рулем маршрутки, провалившейся под лед в Челябинске, был гастарбайтер, не знающий русского языка. Он сильно разогнался // URA.ru. 03.12.2012. <https://ura.news/news/1052150263>
- Иммиграция в Россию... 2018 – Иммиграция в Россию: благо или вред? // ВЦИОМ. 19.12.2018. <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9487>
- Мигранты на Южном Урале... 2013 – Мигранты на Южном Урале стали чаще нарушать закон // 74.ru. 20.09.2013. <https://74.ru/text/gorod/50930071>
- Нелегалы отправились домой 2010 – Нелегалы отправились домой // Южноуральская панорама. 06.05.2010. [https://up74.ru/articles/news/33664/?sphrase\\_id=278001](https://up74.ru/articles/news/33664/?sphrase_id=278001)
- Несколько челябинцев... 2014 – Несколько челябинцев стали жертвами маршруточников-стрирейсеров. Подробности сегодняшнего ДТП // URA.ru. 31.03.2014. <https://ura.news/news/1052178110>
- ПМА – Полевые материалы автора. Челябинск, февраль–декабрь 2019 г.
- Самый популярный... 2017 – Самый популярный в Челябинске вид транспорта заслужил наибольшее число упреков пассажиров // ZNAK. 22.02.2017. [https://www.znak.com/2017-02-22/samyu\\_populyarnyy\\_v\\_chelyabinske\\_vid\\_transporta\\_zasluzhil\\_naibolshee\\_chislo\\_uprekov\\_passazhirov](https://www.znak.com/2017-02-22/samyu_populyarnyy_v_chelyabinske_vid_transporta_zasluzhil_naibolshee_chislo_uprekov_passazhirov)
- Челябинск вошел в тройку... 2020 – Челябинск вошел в тройку городов России, где хуже всего относятся к мигрантам // Коммерсантъ. 02.09.2020. <https://www.kommersant.ru/doc/4475810>
- Челябинские власти призвали... 2017 – Челябинские власти призвали бизнес не нанимать мигрантов // Новый гражданин. Коллегия миграционных экспертов. 26.10.2017. <http://migron.info/cheliabinskie-vlasti-prizvali-biznes-ne-nanimat-migrantov>
- Челябинск встанет... 2013 – Челябинск встанет? Лишь 16% мигрантов сдают на права // Аргументы и факты. Челябинск. 30.10.2013. <https://chel.aif.ru/auto/1012054>
- Челябинские маршрутки... 2013 – Челябинские маршрутки выразили готовность принять на работу россиян // 74.ru. 13.09.2013. <https://74.ru/text/gorod/50930531>
- Челябинский транспорт... 2019 – Челябинский транспорт выходит из себя // Коммерсантъ. Южный Урал. Челябинск. 26.12.2019. <https://www.kommersant.ru/doc/4206492>
- Челябинские депутаты... 2013 – Челябинские депутаты намерены запретить мигрантам работать водителями маршруток. Слишком часто они попадают в аварии // URA.ru. 21.08.2013. <https://ura.news/news/1052163892>

Что творят мигранты... 2020 – Что творят мигранты за рулем южноуральских маршруток // Полит74. 15.01.2020. [https://polit74.ru/society/chto\\_tvoryat\\_migranty\\_za\\_rulem\\_yuzhnouralskikh\\_marshrutok](https://polit74.ru/society/chto_tvoryat_migranty_za_rulem_yuzhnouralskikh_marshrutok)

### Научная литература

- Абашин С.Н.* Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм // Этнографическое обозрение. 2012. № 4. С. 3–13.
- Авдашкин А.А.* “Китайский” рынок в пространстве российского города (случай Челябинска) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2020. № 2 (49). С. 147–156. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2020-49-2-13>
- ван Дейк Т.А.* Дискурс и власть: репрезентация доминирования в языке и коммуникации. М.: Книжный дом “ЛИБРОКОМ”, 2013.
- Варшавер Е.А., Рочева А.Л.* Сообщества в кафе как среда интеграции иноэтничных мигрантов в Москве // Мониторинг общественного мнения. 2014. № 3 (121). С. 104–114. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2014.3.06>
- Варшавер Е.А., Рочева А.Л., Иванов Н.С., Ермакова М.А.* Места резидентной концентрации мигрантов в российских городах: есть ли паттерн? // Социологическое обозрение. 2020. № 2 (19). С. 225–253. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2020-2-225-253>
- Гири К.* Интерпретация культуры. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.
- Григоричев К.В.* “Они есть, но их нет”: “китайские” теплицы в пространстве пригорода // Этнографическое обозрение. 2016. № 4. С. 137–153.
- Григоричев К.В., Дятлов В.И.* “Китайские” рынки России: роль в постсоциалистической трансформации (случай Иркутска) // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 419. С. 121–132. <https://doi.org/10.17223/15617793/419/16>
- Гуляева Е.Ю.* Что делает ресторан этническим? (на примере армянских ресторанов в Санкт-Петербурге) // Антропологический форум. 2017. № 32. С. 67–94.
- Дятлов В.И.* (ред.) Трансграничные миграции и принимающее общество: механизмы и практики взаимной адаптации. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2009.
- Ивлева И.В.* Мигранты в сфере городского транспорта – “жизнь на колесах” // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12. Психология. Социология. Педагогика. 2014. № 3. С. 208–217.
- Ивлева И.В., Тавровский А.В.* Образы трудовых мигрантов в российских массмедиа // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 149–165. <https://doi.org/10.31857/S086954150004186-4>
- Сорокина Н.В.* “Десять минут страха – и вы дома”: повседневность водителей городских маршруток // Этнографическое обозрение. 2008. № 5. С. 61–75.
- Abashin S.N.* Returning Home and Circular Mobility: How Crises Change the Anthropological View of Migration // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2019. Vol. 58 (3). P. 155–168. <https://doi.org/10.1080/10611959.2019.1686902>
- Barak K.* Moving Subjects, Stagnant Paradigms: Can the “Mobility Paradigm” Transcend Methodological Nationalism? // Journal of Ethnic and Migration Studies. 2013. Vol. 39 (2). P. 311–327. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723260>
- Burrell K., Horschelmann K.* Mobilities in Socialist and Post-Socialist States: Societies on the Move. L.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Bissell D.* Passenger Mobilities: Affective Atmospheres and the Sociality of Public Transport // Environment and Planning D: Society and Space. 2010. Vol. 28 (2). P. 270–289. <https://doi.org/10.1068/d3909>
- Dahinden J.* A Plea for the “De-Migrantization” of Research on Migration and Integration // Ethnic and Racial Studies. 2016. Vol. 39 (13). P. 2207–2225. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124129>
- Hannam K., Sheller M., Urry J.* Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings // Mobilities. 2006. Vol. 1 (1). P. 1–22. <https://doi.org/10.1080/17450100500489189>
- Kaufmann V., Bergman M., Joye D.* Motility: Mobility as Capital // International Journal of Urban and Regional Research. 2004. Vol. 28 (4). P. 745–756. <https://doi.org/10.1111/j.0309-1317.2004.00549.x>
- Koefoed L., Christensen M.D., Simonsen K.* Mobile Encounters: Bus 5A as a Cross-Cultural Meeting Place // Mobilities. 2017. Vol. 12 (5). P. 726–739. <https://doi.org/10.1080/17450101.2016.1181487>

- Oswald I., Voronkov V. The “Public–Private” Sphere in Soviet and Post-Soviet Society Perception and Dynamics of “Public” and “Private” in Contemporary Russia // *European Societies*. 2004. Vol. 6 (1). P. 97–117. <https://doi.org/10.1080/1461669032000176332>
- Rekhviashvili L., Sgibnev W. Theorising Informality and Social Embeddedness for the Study of Informal Transport: Lessons from the Marshrutka Mobility Phenomenon // *Journal of Transport Geography*. 2019. Vol. 88. <https://doi.org/10.1016/j.jtrangeo.2019.01.006>
- Räuchle Ch., Schmitz A. Migrant Economies: Opportunity Structures and Potential in Different City Types // *Ethnic and Racial Studies*. 2018. Vol. 42 (10). P. 1766–1787. <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1506143>
- Sanina A. The Marshrutka as a Socio-Cultural Phenomenon of a Russian Megacity // *City, Culture and Society*. 2011. Vol. 2 (4). P. 211–218. <https://doi.org/10.1016/j.ccs.2011.12.002>
- Sgibnev W., Rekhviashvili L. Marshrutkas: Digitalisation, Sustainability and Mobility Justice in a Low-Tech Mobility Sector // *Transportation Research Part A: Policy and Practice*. 2020. Vol. 138. P. 342–352. <https://doi.org/10.1016/j.tra.2020.05.025>
- Sgibnev W., Vozyanov A. Assemblages of Mobility: The Marshrutkas of Central Asia // *Central Asian Survey*. 2016. Vol. 35 (2). P. 276–291. <https://doi.org/10.1080/02634937.2016.1145381>
- Schiller N.G., Çalar A. Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2009. Vol. 35 (2). P. 177–202. <https://doi.org/10.1080/13691830802586179>
- Turdaliev Ch., Weicker T. Encountering the Multiple Semiotics of Marshrutka Surfaces – What Can Marshrutka Decorations and Advertisements Tell Us about Its Everyday Actors? // *Mobilities*. 2019. Vol. 14 (6). P. 809–824. <https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1653620>

## Research Article

Avdashkin, A.A. The Migrant Shuttle Van Drivers in the Perceptions of Chelyabinsk Residents [Мигранты – водители маршруток в восприятии жителей Челябинска]. *Этнографическое обозрение*, 2021, no. 1, pp. 112–123 <https://doi.org/10.31857/S086954150013599-8> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Avdashkin | <https://orcid.org/0000-0001-8169-2755> | [adrianmaricka@mail.ru](mailto:adrianmaricka@mail.ru) | South Ural State University (National Research University) (76 Lenin prospekt, Chelyabinsk, 454080, Russia)

### Keywords

Chelyabinsk, city transportation, shuttle van, migration, ethnicity, migrant image

### Abstract

The article examines the social perception of migrants employed in the area of public transportation, focusing specifically on the shuttle vans of Chelyabinsk. In this large industrial city, featuring a population of over a million people, shuttle vans operated by migrant workers have been dominating the transportation market within the last decade. As a result, there has surfaced a complex set of notions about “locals” and “aliens” in the urban space. This particular means of public transportation, being generally associated with speed and mobility, has been increasingly acquiring an additional symbolic significance, for shuttle vans have come to be seen and experienced as a setting where everyday contact with migrants takes place and where positive or negative perceptions of “outsiders” are formed and picked up. Indeed, the image of shuttle van stands for a manifestation of economic and cultural practices and reflects social relationships between city locals and migrants (predominantly of Central Asian origin). The article draws on ethnographic research including extensive interviews with drivers and passengers as well as media content analysis.

### Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:  
Ministry of Education and Science of the Russian Federation [FENU-2020-0021]

## References

- Abashin, S.N. 2012. Sredneaziatskaia migratsiia: praktiki, lokal'nye soobshchestva, transnatsionalizm [Central Asian Migration: Practices, Local Communities, Transnationalism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–13.
- Abashin, S.N. 2019. Returning Home and Circular Mobility: How Crises Change the Anthropological View of Migration. *Anthropology & Archeology of Eurasia* 58 (3): 155–168. <https://doi.org/10.1080/10611959.2019.1686902>
- Avdashkin, A.A. 2020. “Kitaiskii” rynek v prostranstve rossiiskogo goroda (sluchai Cheliabinska) [“Chinese” Market in the Space of a Russian City (The Case of Chelyabinsk)]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 2 (49): 147–156. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2020-49-2-13>
- Barak, K. 2013. Moving Subjects, Stagnant Paradigms: Can the “Mobility Paradigm” Transcend Methodological Nationalism? *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 311–327. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723260>
- Bissell, D. 2010. Passenger Mobilities: Affective Atmospheres and the Sociality of Public Transport. *Environment and Planning D: Society and Space* 28 (2): 270–289. <https://doi.org/10.1068/d3909>
- Burrell, K., and K. Horschelmann. 2014. *Mobilities in Socialist and Post-Socialist States: Societies on the Move*. London: Palgrave Macmillan.
- Dahinden, J. 2016. A Plea for the “De-Migranticization” of Research on Migration and Integration. *Ethnic and Racial Studies* 39 (13): 2207–2225. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124129>
- Diatlov, V.I., ed. 2009. *Transgranichnye migratsii i prinimaiushchee obshchestvo: mekhanizmy i praktiki vzaimnoi adaptatsii* [Cross-Border Migrations and the Host Society: Mechanisms and Practices of Mutual Adaptation]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta.
- Geertz, C. 2004. *Interpretatsiia kul'tury* [Interpreting Culture]. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia.
- Grigorichev, K.V. 2016. “Oni est', no ikh net”: “kitaiskie” teplitsy v prostranstve prigoroda [“They Exist, but They Are Not”: “Chinese” Greenhouses in the Suburb]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 137–153.
- Grigorichev, K.V., and V.I. Diatlov. 2017. “Kitaiskie” rynki Rossii: rol' v postsotsialisticheskoi transformatsii (sluchai Irkutsk) “Chinese” Russian Markets: Role in the Post-Socialist Transformation (the Case of Irkutsk)”. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 419: 121–132. <https://doi.org/10.17223/15617793/419/16>
- Guliaeva, E.Yu. 2017. Chto delaet restoran etnicheskim? (na primere armianskikh restoranov v Sankt-Peterburge) [What Makes a Restaurant Ethnic? (On the Example of Armenian Restaurants in St. Petersburg)]. *Antropologicheskii forum* 32: 67–94.
- Hannam, K., M. Sheller, and J. Urry. 2006. Editorial: Mobilities, Immobilities and Moorings. *Mobilities* 1 (1): 1–22. <https://doi.org/10.1080/17450100500489189>
- Ivleva, I.V. 2014. Migranty v sfere gorodskogo transporta – “zhizn' na kolesakh” [Migrants in the Field of Urban Transport – “Life on Wheels”]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 12. Psikhologiya. Sotsiologiya. Pedagogika* 3: 208–217.
- Ivleva, I.V., and A.V. Tavrovskiy. 2019. Obrazy trudovykh migrantov v rossiiskikh massmedia [The Construction of Migrants' Images in the Russian Media]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 149–165. <https://doi.org/10.31857/S086954150004186-4>
- Kaufmann, V., M. Bergman, and D. Joye. 2004. Motility: Mobility as Capital. *International Journal of Urban and Regional Research* 28 (4): 745–756. <https://doi.org/10.1111/j.0309-1317.2004.00549.x>
- Koefoed, L., M.D. Christensen, and K. Simonsen. 2017. Mobile Encounters: Bus 5A as a Cross-Cultural Meeting Place. *Mobilities* 12 (5): 726–739. <https://doi.org/10.1080/17450101.2016.1181487>
- Oswald, I., and V. Voronkov. 2004. The “Public–Private” Sphere in Soviet and Post-Soviet Society Perception and Dynamics of “Public” and “Private” in Contemporary Russia. *European Societies* 6 (1): 97–117. <https://doi.org/10.1080/1461669032000176332>
- Räuchle, Ch., and A. Schmiz. 2018. Migrant Economies: Opportunity Structures and Potential in Different City Types. *Ethnic and Racial Studies* 42 (10): 1766–1787. <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1506143>
- Rekhviashvili, L., and W. Sgibnev. 2019. Theorising Informality and Social Embeddedness for the Study of Informal Transport: Lessons from the Marshrutka Mobility Phenomenon. *Journal of Transport Geography* 88. <https://doi.org/10.1016/j.jtrangeo.2019.01.006>
- Sanina, A. 2011. The Marshrutka as a Socio-Cultural Phenomenon of a Russian Megacity. *City, Culture and Society* 2 (4): 211–218. <https://doi.org/10.1016/j.ccs.2011.12.002>

- Schiller, N.G., and A. Çalar. 2009. Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 2: 177–202. <https://doi.org/10.1080/13691830802586179>
- Sgibnev, W., and A. Vozyanov. 2016. Assemblages of Mobility: The Marshrutkas of Central Asia. *Central Asian Survey* 2: 276–291. <https://doi.org/10.1080/02634937.2016.1145381>
- Sgibnev, W., and L. Rekhviashvili. 2020. Marschrutkas: Digitalisation, Sustainability and Mobility Justice in a Low-Tech Mobility Sector. *Transportation Research Part A: Policy and Practice* 138: 342–352. <https://doi.org/10.1016/j.tra.2020.05.025>
- Sorokina, N.V. 2008. “Desiat’ minut straha – i vy doma”: povsednevnost’ voditelei gorodskih marshrutok [“Ten Minutes of Fear – and You Are at Home”: Everyday Life of Drivers of Urban Minibuses]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 61–75.
- Turdaliev, Ch., and T. Weicker. 2019. Encountering the Multiple Semiotics of Marshrutka Surfaces – What Can Marshrutka Decorations and Advertisements Tell Us about Its Everyday Actors? *Mobilities* 14 (6): 809–824. <https://doi.org/10.1080/17450101.2019.1653620>
- van Dijk, T.A. 2013. *Diskurs i vlast’: reprezentatsiia dominirovaniia v yazyke i kommunikatsii* [Discourse and Power: Representation of Dominance in Language and Communication]. Moscow: Knizhnyi dom “LIBROKOM”.
- Varshaver, E.A., and A.L. Rocheva. 2014. Soobshchestva v kafe kak sreda integratsii inoetnichnykh migrantov v Moskve [“Communities in Cafes as an Environment for the Integration of Foreign Ethnic Migrants in Moscow”]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia* 3: 104–114. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2014.3.06>
- Varshaver, E.A., A.L. Rocheva, N.S. Ivanov, and M.A. Ermakova. 2020. Mesta rezidentnoi kontsentratsii migrantov v rossiiskikh gorodakh: est’ li pattern? [Places of Resident Concentration of Migrants in Russian Cities: Is there a Pattern?]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 2: 225–253. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2020-2-225-253>

**СВОИ ИЛИ ЧУЖИЕ? ТРАНСФОРМАЦИЯ  
ПРИГРАНИЧНЫХ ПРАКТИК И ОТНОШЕНИЕ  
К СОСЕДЯМ В БЕЛГОРОДСКОЙ И РОСТОВСКОЙ  
ОБЛАСТЯХ РОССИИ ПОСЛЕ 2014 г.**

*Ключевые слова:* Украина, ЛНР, ДНР, российско-украинское пограничье, граница, трансграничные практики, повседневная жизнь, восприятие соседей

В статье рассматривается, как вооруженный конфликт на востоке Украины и резкое ухудшение официальных отношений между Россией и Украиной повлияли на обстановку и повседневную жизнь населения приграничных городов Ростовской (Гуково, Донецк, Матвеев Курган) и Белгородской (Грайворон, Шебекино) областей РФ. На основе серии глубинных интервью с местными жителями и представителями муниципальных властей были изучены динамика трансграничных практик после 2014 г., а также отношение людей к границе, ее режиму, соседям и соседнему государству. Исследование показало, что кардинальное изменение трансграничных практик и прежних добрососедских отношений, усилив периферизацию небольших приграничных городов и затруднив коммуникации, привело к превращению границы из символической линии на карте, разделяющей территории двух государств, в реальный рубеж, воспринимаемый и ощущаемый в повседневной жизни. Было выявлено, что на проанализированных участках идут схожие процессы трансформации – преобразование довольно интегрированного пограничья в сосуществующие приграничные полосы, – но вызваны они разными факторами (на одном участке – ужесточением режима границы и напряжением в отношениях; на другом – страхом войны, беженцами и непризнанным статусом ЛНР и ДНР).

Включение Крыма в состав России и военные действия на востоке Украины привлекли внимание мирового сообщества к российско-украинским отношениям. Политический кризис существенно изменил ситуацию и на российско-украинской границе, сделав последнюю более осязаемой и поместив жителей приграничья в новую повседневную реальность (Grinchenko, Mikheieva 2018; Fournier 2017). Отношения с соседями стали во многом определяться взаимными стереотипами, сложившимися под

**Мария Владимировна Зотова** | <https://orcid.org/0000-0001-9162-4932> | [zotova@igras.ru](mailto:zotova@igras.ru) | к. геогр. н., старший научный сотрудник | Институт географии РАН (Старомонетный пер. 29, Москва, 119017, Россия)

**Антон Алексеевич Гриценко** | <https://orcid.org/0000-0001-9335-4761> | [antgritsenko@igras.ru](mailto:antgritsenko@igras.ru) | к. геогр. н., научный сотрудник | Институт географии РАН (Старомонетный пер. 29, Москва, 119017, Россия)

**Сабине фон Лёвис** | <https://orcid.org/0000-0002-1814-872X> | [sabine.loewis@zois-berlin.de](mailto:sabine.loewis@zois-berlin.de) | PhD, старший научный сотрудник | Центр восточноевропейских и международных исследований (ZOIS) (Моренштрассе 60, D-10117 Берлин, Германия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Государственное задание Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [номер госрегистрации № АААА-А19-119022190170-1] (проект № 0148-2019-0008) Deutsche Forschungsgemeinschaft, <https://doi.org/10.13039/501100001659> [EXC 2055] Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/5011000006769> [проект № 19-17-00232]

влиянием не этнокультурных, а экономических и политических факторов (*Babintsev et al.* 2016; *Сапрыка и др.* 2019).

Российско-украинское пограничье в ряду других, пожалуй, можно назвать одним из самых изучаемых на постсоветском пространстве (*Колосов, Вендина* 2011; *Vesier, Stoklosa* 2017). Оно рассматривалось в первую очередь в связи с процессами национально-государственного строительства в России и на Украине, адаптацией населения и хозяйства к появлению новых государственных границ. В фокусе внимания исследователей находились проблемы приграничного сотрудничества (*Колосов, Кирюхин* 2001; *Анисимов и др.* 2013), политические и экономические отношения между странами и повседневные потребности людей (*Бородина и др.* 2009), через призму региональной и этнокультурной самоидентификации населения рассматривалось усиление социокультурной дифференциации пограничья (*Крылов, Гриценко* 2012; *Zhurzhenko* 2006; *Бубликов* 2019; *Сапрыка и др.* 2019). Исследования социологов показали, что только к началу 2010-х годов население российских и украинских приграничных районов в основном приспособилось к появлению границы между двумя странами и смирилось с ее существованием (*Zhurzhenko* 2013). Однако рутинизация границы не приводила к росту ее легитимности в глазах значительной части местных жителей (Там же), несмотря на конструирование разных национальных моделей идентичности и образов прошлого (*Миллер* 2008; *Снежкова* 2013; *Гриценко, Крылов* 2013).

На протяжении практически всего своего существования российско-украинское пограничье развивалось в составе одного государства. Единое пространство и отсутствие границ в советское время обеспечивали простоту перемещений: люди легко меняли место жительства, переезжали на территорию соседней республики работать или учиться. Трансграничные отношения и социальные представления о соседях складывались в условиях фактического отсутствия значимых барьеров для коммуникации. Повсеместное распространение разнообразных практик взаимодействия, особенности расселения и транспортного сообщения способствовали формированию в приграничье тесных экономических, культурных и социальных связей (*Попкова* 2005) и определили ориентацию населения прилегающих к границе российских территорий на крупные украинские города – Харьков, Сумы, Донецк и Луганск (*Колосов, Вендина* 2011).

Развал СССР и появление границы существенно не изменили настроение и поведение людей: в повседневной жизни они по-прежнему ориентировались на соседние регионы, несмотря на дезинтеграционные процессы (*Колосов, Вендина* 2011). Увеличившаяся разница в ценах на товары между двумя странами стимулировала развитие приграничной торговли и потребительского туризма (*Kolosov et al.* 2014). Россияне продолжали активно ездить за привычными украинскими продуктами (молочными, мясными, кондитерскими), услугами (развлекательными и медицинскими – стоматологической помощью, восстановительным лечением), отдыхать на море, поскольку платежеспособность российского рубля была выше, чем у украинской гривны. Хотя граница и стала определенной преградой из-за введения паспортного и таможенного контроля, люди легко преодолевали возникшие препятствия и не считали их существенными. Более того, облегченный режим пересечения границы и новые возможности компенсировали трудности переходного периода, позволяя населению экономить и зарабатывать на ценовых контрастах.

Трансграничные практики советского и раннего постсоветского периода заложили прочную основу для формирования доверительных и близких отношений в пограничье. Благодаря причудливому переплетению человеческих судеб в приграничном сообществе возникли прочные чувства единства и сплоченности. Люди не задумывались о национальной принадлежности друзей и знакомых. Такая плотная социальная ткань тесно соединяла соседние населенные пункты двух стран. Украинские крупные

города выполняли функцию региональных центров для всего пограничья, россияне в них хорошо ориентировались и чувствовали себя комфортно.

События 2014 г., несмотря на накопленный в течение длительного времени опыт совместного проживания, привели к разрушению привычного порядка жизнедеятельности, взаимоотношений приграничных сообществ, а следовательно, и трансграничной социальной интеграции. В подобных ситуациях изменение и режима границы, и его восприятия людьми становится основным фактором, влияющим на взаимодействия людей, а потому требующим пристального внимания исследователей.

**Теоретическая рамка исследования.** В последние годы сфера изучения границ и пограничья (*border studies*) переживает этап бурного развития. Одним из ключевых понятий этого научного направления стал термин *bordering*, означающий не только формирование и обустройство границ, но и изменение их режима, функций, общественного значения, в т.ч. под влиянием сдвигов в международной обстановке и двусторонних отношениях (*Kolosov* 2005; *Newman* 2011; *Kolosov, Scott* 2013). Многомерные процессы “бордеринга” протекают повсеместно, пусть и в разных масштабах. Наиболее заметны они на приграничных территориях, являющихся зонами интенсивных международных контактов и социальных взаимодействий, где сталкиваются политические и экономические интересы соседствующих государств (*Paasi* 2009).

Границы постоянно меняются, поскольку представляют собой результат социально-политического развития (*Berg* 2000; *Kolosov, Scott* 2013; *Колосов* 2018). А. Пааси выявил, что процессы социальной и политической дезинтеграции и интеграции часто идут параллельно: первые работают на укрепление национальной идентичности и национального суверенитета, способствуя упрочению границ, в то время как вторые направлены на поиск общих интересов, либерализацию пограничного режима и наращивание двусторонних контактов (*Paasi, Prokkola* 2008; *Paasi* 2009). Обнаруженная взаимозависимость между режимом национальных границ и социальными представлениями стимулировала изучение общественных и институциональных (политических) дискурсов о сопредельных странах и регионах (*Newman, Paasi* 1998; *Prokkola* 2009; *Pfoser* 2015; *Konrad et al.* 2019; *Scott et al.* 2019).

В то же время стали изучаться мотивы пересечения границ местными жителями, а также значение соседства в жизни приграничных сообществ (*Ghosh* 2011; *Laine et al.* 2018; *Зотова и др.* 2018). По мнению Д. Ньюмана, анализ опыта людей, индивидуальных и коллективных нарративов, связанных с границей, позволяет лучше понять как ее роль в жизни местного населения, так и восприятие ее барьерных и контактных функций (*Newman* 2006; *Newman, Paasi* 1998). В своем исследовании мы смещаем внимание с политических, предписывающих дискурсов в сторону повседневных, принимающих или оспаривающих конструируемую сверху “реальность” на основе индивидуальных и коллективных представлений, формирующихся в трансграничных практиках (*Lamont, Molnár* 2002). Мы опираемся на работы по антропологии границ (см.: *Wilson, Donnan* 1998, 2012), чтобы рассмотреть, как взаимодействие и взаимозависимость государства, процессов государственного строительства и людей, живущих в приграничных районах, приводят к изменению роли и значения границы в жизни местного населения.

Из-за своей переходной и часто оспариваемой природы на границах формируются идентичности, которые изменчивы и множественны, т.к. определяются специфическими государственными порядками и установками, которые люди вынуждены учитывать в своей повседневной жизни в приграничье (*Wilson, Donnan* 1998: 13).

Границы тесно связаны с государственной политикой, но реальная ситуация в пограничье не всегда ей соответствует. Наличие границы на карте не обязательно

означает, что люди на практике воспринимают ее в качестве государственного рубежа. Она может иметь “другую жизнь” и зависеть от отношений различных субъектов на местном и региональном уровнях (*Wilson, Donnan* 1998: 21).

Нас интересовала адаптация людей к новым условиям соседства, в особенности после изменения Украиной режима границы с Россией. Важно проанализировать, как воспринимаются населением новые функции границы и как они отразились в повседневной жизни, в т.ч. в различных практиках. По словам С. Янсена, в данном случае “антропологический вопрос может быть сформулирован следующим образом: как, когда, для кого и в какой степени определенные события материализуются во временных границах” (*Jansen* 2013: 26). Цель настоящей статьи – проследить, как трансформация режима и функций двух участков российской границы – с Украиной и с отдельными районами Донецкой и Луганской областей Украины (далее для краткости будут использоваться аббревиатуры ЛНР и ДНР) – повлияла на практики и жизнь населения приграничных российских районов и отразилась на их восприятии границы и отношении к ней, к соседям, соседним территориям и соседним государствам. Мы рассматриваем пограничье не столько в контексте ключевых объективных исторических, экономических, культурных и политических особенностей развития, сколько через призму жизни обычного человека, его практик, отношений и настроений. Анализируя повседневный опыт жителей российских приграничных городов, мы отвечаем на вопросы: ведут ли политические изменения к социальному разделению? как меняются границы и их траектории в сознании людей? насколько прочной оказывается социальная интеграция там, где люди были связаны опытом совместного проживания? Оценка сдвигов в восприятии соседей и границы позволит понять специфику процессов изменения функций на “дезинтеграционных” участках постсоветских границ. В первой части статьи мы остановимся на становлении российско-украинской границы, постепенном изменении ее режима и его восприятия местными жителями. Во второй – проанализируем процесс усиления барьерности на участке границы с Украиной после 2014 г. и его влияние на практики и представления населения близлежащих территорий. В заключение рассмотрим, как появление непризнанных республик и изменение режима границы отразилось на жизни людей на участке границы с ЛНР и ДНР.

**Методика исследования.** Исследование опирается на качественные полевые этнографические и социологические методы сбора информации на двух участках российской границы – белгородском (с Харьковской и Сумской областями Украины) и ростовском (с ЛНР и ДНР). Для этого были выбраны населенные пункты с различиями в специализации, уровне социально-экономического развития и жизни населения, расположенные на крупных автодорогах в непосредственной близости от ключевых пунктов пропуска: в Белгородской обл. – г. Грайворон (6,4 тыс. жителей; 8 км от границы) и г. Шебекино (41,3 тыс.; 6 км), в Ростовской обл. – г. Донецк (47 тыс. жителей; 3 км), г. Гуково (66,3 тыс.; 7 км) и пгт Матвеев Курган (15,5 тыс.; 15 км).

В этих населенных пунктах в январе–феврале 2020 г. была проведена серия глубинных полуструктурированных интервью (1,5–2 часа каждое) с местными жителями и представителями муниципальных органов власти. Интервью проводились по заранее определенному сценарию и содержали около 80 вопросов, объединенных в четыре взаимосвязанных блока: 1) опыт жизни в приграничье; 2) трансграничные практики и их динамика начиная с советского времени; 3) отношение к границе и изменению ее режима; 4) восприятие соседей и соседнего государства. Особый интерес представляли спектр мнений и аргументация людей. В своей работе мы комбинировали две стратегии формирования выборки – теоретический и исследовательский отборы (*Glaser, Strauss* 1967). В первом случае мы опирались на известные данные о регионе и старались максимально охватить разные когорты

населения, учитывая возрастные, гендерные, социальные и профессиональные характеристики информантов, их сферу занятости (см.: Табл. 1). Так, например, в каждом городе в выборку были включены представители типичной для этого населенного пункта профессии (в Грайвороне и Матвеевом Кургане – работники сферы услуг, а в старых центрах угольной промышленности Гуково и Донецке – бывшие шахтеры или члены их семей, которые по-прежнему составляют особое и тесное сообщество), а также сотрудники бюджетной сферы, доля занятых в которой во всех выбранных городах достаточно велика. Во втором случае организация полевых работ зависела от информации, получаемой в ходе интервью. Так, при выборе информантов стали учитываться такие дополнительные критерии, как опыт пересечения российской-украинской границы после 2014 г., наличие родственников и опыта проживания на Украине, а также место рождения. При таком подходе объем выборки может иметь открытый характер – он определяется на основе принципа, применимого к любым качественным исследованиям (Ильин 2006; Kvale 1996): если получена необходимая информация и никаких дополнительных сведений не ожидается, то исследователь вправе принять решение о прекращении интервьюирования (Merkens 2019: 290–297). Этим объясняется разное количество информантов в выбранных населенных пунктах.

Таблица 1

Основные характеристики выборки

Количество информантов	Пол		Возрастная группа (лет)			Образование			Занятость				Место рождения	
	Мужской	Женский	<30	30–50	>50	Среднее	Среднее специальное	Высшее	Бюджетная сфера	Сфера услуг, малый бизнес	СМИ	Другое	Местные	Не местные
Населенный пункт														
Донецк	3	7	3	4	3	2	2	6	3	3	1	3	6	4
Гуково	4	4	0	4	4	2	4	2	2	3	0	3	5	3
Матвеев Курган	2	6	0	6	2	0	3	5	5	0	2	1	8	0
Грайворон	4	3	1	3	3	1	0	6	5	1	0	1	3	4
Шебекино	3	4	0	5	2	0	3	4	2	2	1	2	2	5
<b>Итого</b>	<b>16</b>	<b>24</b>	<b>4</b>	<b>22</b>	<b>14</b>	<b>5</b>	<b>11</b>	<b>24</b>	<b>17</b>	<b>9</b>	<b>4</b>	<b>10</b>	<b>24</b>	<b>16</b>

### Динамика режима и политических функций российско-украинской границы

Государственная граница между Россией и Украиной формально существует с 1922 г. Однако нормативно-правовые акты, которые легли в основу сегодняшнего регламентирования ее пересечения, стали выработываться после 1991 г. Вместе с изменением регламентов постепенно утрачивалась возможность перехода на территорию соседнего государства в любом удобном месте. В течение ряда лет после распада СССР и формального установления границы люди могли еще “по-соседски”, почти беспрепятственно ее пересекать, как они привыкли это делать раньше (Бородина Н.Д., Бородина Т.Л. 2009):

Мы переехали из Харькова в Шебекино в 1994, а в 1998–1999 перевозили сюда мебель. Граница уже как бы официально была, но мы поехали по полю, не из-за того, что... во-первых, короче вполонину, не 80 км... а во-вторых, лишняя вот эта вот... надо было платить, наверное, все-таки, а тут старая мебель, что там за нее платить... Поехали и поехали (Шебекино: м., 45 лет).

Согласно двусторонним соглашениям (1995 и 2006 гг.) на границе было установлено 53 пункта пропуска (ПП) и 155 мест пересечения границы (МПП), где предусматривался упрощенный порядок пропуска жителей приграничных районов. Наши информанты уверяли, что довольно долго совсем не ощущали границу, они с трудом вспоминали, как происходил процесс ее обустройства и когда появились первые признаки приграничной инфраструктуры (столбы, посты и др.). По общему мнению, это произошло между концом 1990-х и серединой 2000-х годов:

До 2006 г. тут пограничных постов не было... Первыми россияне поставили посты, года через два украинцы. Сначала стояли российские ребята-срочники. У них было четыре палки, они себе клеенку натянули. Вот такой был пост. Потом уже поставили какой-то вагончик, а сейчас уже терминал... Они пытались там дорогу перерезать, но никаких заборов не было. Забор и колючка появились только года три назад вместе с терминалом (Донецк: ж., 32 года).

С конца 1990-х – начала 2000-х началось усиление границы, ее пересечение перестало быть формальностью... Начались проверки документов, было впечатление, что каждый пограничник трактовал, как мог и как хотел, можно было спокойно проехать, а можно было с огромной нервозностью, с заполнением кучи каких-то карточек на украинском... Самая большая сложность была в том, что приходилось в очередях стоять по несколько часов (Матвеев Курган: ж., 44 года).

Хотя договор о делимитации сухопутной границы был подписан в 1997 г., ее демаркация много раз переносилась, и только в 2010 г. соответствующее соглашение было принято (см.: Табл. 2). Процесс же обозначения сторонами линии границы на местности начался в 2012 г. с установки пограничных знаков с гербами государств, однако в связи с событиями на Майдане в 2014 г. он был приостановлен, а затем стал осуществляться Украиной в одностороннем порядке:

Мы с детьми как-то пошли через Таволжанку в Муром через лес и зашли пешком на границу. Мы пришли в Украину. То есть мы шли, шли через лес пешком и пришли... Мы поняли, что это уже не наша местность, что мы на Украине... Это был 2013 г. Потом мы вспомнили, что были столбики, стояли, но мы не обратили внимание, что там было написано (Шебекино: ж., 40 лет).

Таблица 2

## Изменение режима российско-украинской границы

Год	Документ	Событие
1991	Акт провозглашения независимости Украины	Появление российско-украинской границы
1992–1993	Соглашение о развитии межгосударственных отношений между Россией и Украиной.	Сохранение принципа открытости государственных границ при поэтапном введении соответствующего международным стандартам таможенного контроля.

1992–1993	Указ о неотложных мерах по организации таможенного контроля в Российской Федерации	Границы перестают быть “прозрачными”: открытие пунктов таможенного досмотра в приграничных с Украиной российских городах, на автомагистралях, на железнодорожных линиях, в аэропортах.  Выставлены первые 35 российских подразделений пограничного контроля на границе
1994	Межправительственное соглашение о взаимодействии и сотрудничестве между пограничными войсками Украины и России	Совместное патрулирование на границе
1995	Межправительственное соглашение о пунктах пропуска через границу между Россией и Украиной	Установлены 53 пункта пропуска
1997–2002	Договор между Россией и Украиной о дружбе, сотрудничестве и партнерстве.  Межправительственное соглашение о безвизовых поездках граждан РФ и Украины	Признание границ и территориальной целостности двух стран и отсутствия взаимных территориальных претензий; закрепление принципов стратегического партнерства.  Закрепление возможности безвизовых поездок граждан России и Украины по внутренним паспортам.  Переговоры о делимитации границы: определение госграницы с описанием ее прохождения и нанесением на карту
2003	Договор между Россией и Украиной о сотрудничестве в использовании Азовского моря и Керченского пролива.  Договор о государственной границе	Закрепление за акваторией сложившегося исторически статуса внутренних вод двух стран, фиксация свободы судоходства в Азовском море и Керченском проливе для торговых судов и военных кораблей.  Закрепление линии прохождения госграницы между двумя государствами
2004	Специальный протокол к Межправительственному соглашению о безвизовых поездках граждан РФ и Украины	Разрешение гражданам одной страны находиться на территории другой страны без регистрации до 90 дней при наличии миграционной карты с отметкой пограничного контроля
2006	Соглашение о порядке пересечения российско-украинской государственной границы жителями приграничных районов Российской Федерации и Украины	Установлены 155 мест пересечения границы (МПП) – местных упрощенных пунктов пропуска

2010	Соглашение о демаркации сухопутного участка границы	Создание совместной демаркационной комиссии
2011–2013	План по демаркации границы	Открытие первого пограничного знака на брянско-черниговском участке. Начало демаркации границы на местности с обозначением ее специальными пограничными знаками
2014	Заявление Совета национальной безопасности и обороны (СНБО) Украины об односторонней демаркации границы	Отмена договора о малом приграничном движении. Закрытие всех МПГ (кроме Меловое–Чертково). Возведение ограждений, обустройство контрольно-следовой полосы, сооружение рвов
2015	Провозглашение ЛНР и ДНР. Постановление правительства Украины о прекращении действия положений двусторонних соглашений, регламентирующих пересечение российско-украинской границы. Постановление правительства Украины о запрете полетов российских авиакомпаний	Введение правил пересечения границы между ЛНР, ДНР и Россией по внутренним паспортам (ЛНР, ДНР, Украины, РФ) без необходимости заполнения миграционных карт*. Одностороннее введение Украиной новых правил пересечения границы гражданами РФ (по загранпаспортам и при предъявлении дополнительных документов**) и нахождения на территории Украины сроком до 90 дней в течение полугода с даты первого въезда; ограничение проезда мужчин в возрасте от 16 до 60 лет. Прекращение прямого авиасообщения между странами. Введение российской стороной ответных мер в отношении украинских авиакомпаний
2017	Указ Президента РФ “О признании в Российской Федерации документов и регистрационных знаков транспортных средств, выданных гражданам Украины и лицам без гражданства, постоянно проживающим на территориях отдельных районов Донецкой и Луганской областей Украины”	Признание в РФ документов и регистрационных знаков транспортных средств, выданных гражданам Украины и лицам без гражданства, постоянно проживающим на территориях отдельных районов Донецкой и Луганской областей Украины
2018	Закон Украины “О прекращении действия Договора о дружбе, сотрудничестве и партнерстве между Украиной и Российской Федерацией”.	Неопределенность в части всех экономических и социальных соглашений с Россией, опирающихся на Договор. Регулирование двусторонних отношений базовыми нормами международного права.

2018	Постановление Правительства РФ “Об увеличении срока временного пребывания на территории Российской Федерации граждан Украины, постоянно проживающих на территориях отдельных районов Донецкой и Луганской областей Украины”	Увеличение непрерывного срока временного пребывания на территории РФ для жителей ЛНР и ДНР до 180 суток с даты каждого въезда
2020	Одностороннее изменение Украиной порядка поездок ее граждан в Россию.  Решение СНБО Украины в связи с распространением коронавирусной инфекции	Введение новых правил перехода границы с РФ для граждан Украины (по загранпаспортам).  Запрет на въезд на территорию Украины всех граждан иностранных государств с марта 2020 г. (в связи с коронавирусом)

\* Документ, содержащий сведения об иностранном гражданине, въезжающем на Украину, служит для контроля за его временным пребыванием в стране и представляет собой бланк, состоящий из “въездной” и “выездной” частей.

\*\* В качестве дополнительных документов могут потребоваться: приглашение от физического или юридического лица; оплаченная туристическая путевка; гарантия, подтверждающая намерение возвращения в Россию; подтверждение платежеспособности.

### **Граница как досадное недоразумение или непреодолимое препятствие: белгородский участок российско-украинской границы**

После 2014 г. сложившийся уклад жизни в приграничье кардинально изменился. Жители Белгородской обл. крайне остро восприняли изменение условий пересечения границы украинской стороной:

Нам теперь сложно на Украину поехать. Во-первых, загранпаспорт нужен для того, чтобы ехать, во-вторых, нужен вызов-приглашение от родственников, которое должно быть как-то передано, и еще не факт, что на границе пропустят вот с этим приглашением, т.е. это не значит, что обязательно проедешь. А мужчин вообще не пропускают. Я была в 2014 и после не ездила (Шебекино: ж., 50 лет).

Только один из информантов продолжает регулярно навещать родителей, которые живут в соседнем приграничном городе. Остальные же больше не посещают Украину, объясняя это в т.ч. отсутствием веских поводов. По их мнению, цены по обе стороны границы практически выровнялись и ездить за покупками, как раньше, стало уже невыгодно. Более того, людям кажется, что качество украинских товаров заметно снизилось. Но главным мотивом прекращения поездок стал страх – как бы чего не случилось. Многие считают рискованным пересечение границы, ждут каких-то инцидентов и провокаций на украинской стороне. Истории о неприятностях, с которыми люди сталкивались в таких поездках, звучали из уст фактически каждого информанта, но носили при этом характер “рассказов соседа”, а не личного опыта:

Мне что специально из-за Украины, что ли, загранпаспорт делать. Чтобы на Украину ехать... делать не буду! Зачем? Родственников нет, поэтому необходимости ехать туда нет. Зачем мне туда ехать и даже просто рисковать. Это риск, конечно, туда ехать... Страшно, на какого дурака нарвешься. Случаи прокола шин есть, разбили машину знакомым... в 2016-2017 г. кто-то из местных жителей поехал с русскими номерами. Перерезали горло только за то, что русские номера (Грайворон: ж., 60 лет).

Ужесточение режима границы по-разному воспринимается людьми. В Грайвороне информанты, которые родились, учились или работали на Украине, поддерживающие и сегодня отношения с оставшимися там родственниками, бывшими коллегами и знакомыми, чувствительно воспринимают новую пограничную реальность. В то же время разрыв связей не отразился слишком болезненно на жизни тех, кто не имеет с соседними украинскими регионами тесных дружеских или родственных отношений. По их ощущениям, жесткий режим границы только лишил их возможности экономить на покупках и бюджетно отдыхать на море. Дискомфорт от необходимости менять сложившиеся привычки уходит на второй план перед страхом военных действий. По словам информантов, большинство местных жителей уже переориентировались на российские региональные центры – Белгород или Курск, куда теперь ездят за покупками, развлечениями, образовательными и медицинскими услугами. При этом граница превратилась для них в существенный барьер, т.к. препятствия, которые необходимо преодолеть для поездки в соседнее государство, оказываются слишком серьезными.

Конечно, люди это заметили. Но это не такая уж проблема. Ну комфорт стал меньше, чуть неудобнее нам стало. И все. Люди потеряли то, что дешевле можно было купить. Минусы большие, но мы просто перестроились и не делаем из этого трагедию, ни ахаем, ни охаем (Грайворон: ж., 60 лет).

События 2014 г. фактически привели к усилению периферизации приграничных городов и вызвали у местных жителей чувство изолированности. Особенно остро это проявилось в Грайвороне, через который многие россияне ездили на Украину, в т.ч. на черноморские курорты. Город потерял свою привлекательность и для жителей российских северных регионов, которые раньше активно покупали здесь дачи. Информанты были уверены, что из-за пропаганды в СМИ соседство с Украиной теперь считается в России опасным и отталкивает потенциальных приезжих. Слово “приграничность” в лексиконе самих местных жителей сегодня приобрело исключительно негативное значение, а ощущение границы усилилось:

Жизнь изменилась кардинально. Теперь это тупик, аппендицит, который никому не нужен. Проезд россиян на Украину фактически закрыт полностью. А это был проездной город. Люди просились ночевать, ехали из Карелии, Питера, Мурманской области, Москвы. Просились в машине во дворе ночевать. Ехали на юг, в Крым, Украину, многие останавливались тут на речке. Приезжали военные пенсионеры, покупали дачи. Как только случилось с границей, перестали сюда ехать. Первый вопрос: а как, тут стреляют? На это повлияла граница. Никто не покупает теперь дома. А был бизнес, строили, продавали (Грайворон: м., 50 лет).

Важный аспект восприятия границы связан и с ее влиянием на развитие местной экономики и уровень жизни населения. В Грайвороне примерно половина информантов видит в изменении режима границы и характера соседства причину негативных тенденций и стагнации города. Другая же половина считает их следствием экономической ситуации в стране. В Шебекино об этом говорили меньше, т.к. кризис межгосударственных отношений придал городу заметный импульс к развитию благодаря переходу ряда украинских промышленных предприятий на российскую территорию. При этом вызовы 2014 г. во всех исследуемых населенных пунктах наложились на прежние социальные и экономические проблемы, усилив у местного населения чувства безысходности и фрустрации.

Рассуждая об отношениях с соседями, часть опрошенных подчеркивала, что разногласия с ними вызваны в первую очередь разными оценками политических событий в России и на Украине (из-за нахождения в разных информационных полях). При этом многие были убеждены в своей правоте и считали неправомерными

и несправедливыми обвинения украинцев во враждебности. Они полагали, что это украинцам СМИ “затуманили сознание”, их “зомбировали” или “обманули”. Жителям российского пограничья кажется, что сами они с пониманием и сочувствием относятся к проблемам соседей, встречая в ответ неприязненное и подозрительное отношение:

Есть родные, которые даже перестают разговаривать друг с другом, которые уверены, что Россия — это конкретно ты, который виноват в их проблемах. Вы украли у нас Крым, не даете нам газ, а нам холодно в квартирах. Родственники в Сумах категорично настроены против России. Некоторые говорят, что Россия во всем виновата. Они уверены, что это мы зазомбированы, а не они (Грайворон: ж., 45 лет).

Информанты рассказывали разные истории о взаимоотношениях с родными, проживающими на Украине. Одни говорили, что прекратили общение из-за политических и идеологических споров. Другие — что сохранили отношения, но перестали обсуждать политические события и затрагивать чувствительные темы. Третьи — что отношения не изменились только с теми, кто поддерживает действия России и не одобряет современный курс Украины. Кроме того, по общему мнению, ситуация постепенно стала возвращаться в мирное русло и на смену агрессивным обвинениям пришло более спокойное общение. Люди устали от конфликтов и споров. Многие пережили острую фазу вражды и сохранили теплое отношение к соседу благодаря не только родственным и дружеским связям, но и пониманию общности судеб.

Несмотря на негативный опыт, осложнивший отношения с жителями соседних территорий, трансграничное пространство кажется значительной части наших информантов по-прежнему единым. Многие наши собеседники убеждены, что людей объединяют язык общения, культура, менталитет и общее прошлое. Они подчеркивали, что украинская культура не чужда местному населению, многие вставляли в речь украинские слова, апеллировали в рассуждениях к общим славянским корням. Информанты, разделяющие подобную точку зрения, не могли провести жесткую границу между Украиной и Россией и включали Харьков и ряд других украинских приграничных населенных пунктов в число “близких” городов, где проживает много единомышленников. Рассуждая о перспективах взаимоотношений двух государств, они выражали уверенность, что сотрудничество с Украиной рано или поздно возобновится. Соседняя страна кажется им враждебной только потому, что сегодня у руля там “прозападные, продажные” правители, которые крайне негативно относятся к России. В целом люди верят, что стоит смениться власти на Украине, жизнь вернется в привычное русло.

Люди на Украине поняли, как жить нам в споре... Если только ничего дальше не придумают, что может нас опять поссорить. Они же на верхах провоцируют, вы же видите, что они вытворяют... Лет десять должно пройти, и будет что-то хорошее, кардинальное. Каждый год постепенно идет на улучшение (Грайворон: ж., 60 лет).

### **Новое соседство — новая жизнь? Ростовский участок российско-украинской границы**

Режим границы РФ с ЛНР и ДНР фактически не изменился, а формально даже был немного ослаблен (см.: Табл. 2). Несмотря на это, жители Ростовской обл. стали реже пересекать границу. Сузился спектр мотивов ее пересечения. Наиболее распространены сейчас визиты к родственникам, хотя их интенсивность снизилась. Если раньше родных посещали минимум раз в месяц, то после 2014 г. — 1-2 раза в год по особым “хорошим или нехорошим [поводам]: на свадьбы, юбилеи,

похороны” (Гуково: ж., 60 лет). Из-за девальвации рубля и выравнивания цен значительно сократилось число поездок за украинскими товарами. “У них сейчас валюта такая же. Вообще нет смысла нам туда ездить” (Донецк: ж., 25 лет). Иногда люди рассказывали о выездах в ближайшие населенные пункты за колбасой и маслом, приобретаемыми в небольших количествах для личного потребления. При этом все информанты ностальгировали по былым временам, по посещению рынков и магазинов на соседней территории, представляя Украину советского и постсоветского периода как источник качественных продуктов и разнообразных товаров. Сегодня сохранились лишь редкие поездки в Луганск, Краснодон и Свердловск за медицинскими услугами, как правило стоматологическими, по-прежнему привлекающими невысокой ценой и хорошим качеством. В то же время в Донецке и Гуково, в меньшей степени в Матвеевом Кургане появились новые полулегальные практики — провоз дешевых водки и сигарет из *Duty free* через границу с последующей их передачей перекупщикам, реже — для личного потребления. Важным изменением в трансграничных потоках после 2014 г. стало абсолютное преобладание жителей ЛНР, которые превратились в классических фронтальеров, ежедневно пересекающих границу для работы на российской стороне. Это вызвано падением зарплат и социальных выплат, а также отсутствием достойно оплачиваемой работы на территории новых непризнанных республик.

Военный конфликт на востоке Украины изменил образ границы у местного населения. Независимо от того, воспринимают ли люди границу как непреодолимое препятствие или нет, она рассматривается ими в первую очередь в контексте рисков и угроз. Война в непосредственной близости вызвала у жителей Донецка и Матвеева Кургана опасения, что боевые действия могут перекинуться к ним. Говоря о потенциальных провокациях, они сравнивали сегодняшнюю ситуацию с положением около пороховой бочки:

Раз мы приграничные, если война начнется, мы должны первые пострадать... Есть страх, что все может перекинуться сюда. Никто не знает, что у украинцев на уме. Военные Украины были в 1 км отсюда. Здесь люди привыкли, ты понимаешь, что живешь около пороховой бочки, но тебе некуда бежать, тебя никто нигде не ждет. Привыкли (Матвеев Курган: ж., 43 года).

Несмотря на формальное снижение барьерности границы, информанты в Матвеевом Кургане, Гуково и Донецке говорили об усилении чувства изолированности, вызванного невозможностью транзитных поездок на Украину и затруднением официального сотрудничества с ЛНР и ДНР из-за их непризнанного статуса:

Когда граница появилась, кусок от Таганрога оказался, как на полуострове, дальше все. Ощущение отрезанности. Все тяготело к Донецку. А теперь наш полуостров отодвинулся чуть дальше. Серая буферная зона не совсем полноценная относительно нас (Матвеев Курган, ж., 44 года).

Сразу после начала вооруженного конфликта на Донбассе в 2014 г. с территории Украины в приграничные города Ростовской обл. хлынул поток вынужденных переселенцев<sup>1</sup>. Несмотря на испытываемый страх, местные жители оказывали им максимальную помощь и поддержку: размещали у себя дома, собирали для них вещи и продукты, встречали прибывавших людей на границе. Пережитые события до сих пор вызывают у местного населения очень сильные чувства. Однако опыт общения горожан с жителями Украины оказался разным. На фоне значительного числа позитивных историй, которые касались бескорыстной помощи нуждающимся и благодарности за нее, особое возмущение вызывали ситуации, когда переселенцы вели себя недостойным образом: хамили, требовали особого отношения к себе, обвиняя

всех россиян в т.ч. в разжигании войны. Возникавшие на этой почве разногласия и конфликты негативным образом сказались на отношениях с соседями:

Отношение к людям за границей поменялось, т.к. видели, как они вели себя похабно. Раньше отношение было в целом лучше, так мы этого не видели, не так сильно с этим сталкивались, не было такого потока людей. Летом 2014 г. все ехали, помогали. Даже те, от кого это не ждали. Почти каждая семья приютила у себя беженцев. Потом, когда они стали себя так вести, люди посмотрели и стали сомневаться. Люди везли туда все, что могли, чтобы помогать. Люди вели себя, как свиньи. Нельзя себя так вести, когда тебе люди помогают, ничего не прося взамен. Многие людей у себя дома размещали, поили-кормили за свои деньги, а люди... (Донецк: ж., 32 года).

Вместе с распределением вынужденных переселенцев по регионам России и возвращением части беженцев на территории Украины, ЛНР и ДНР противоречия практически исчезли, оставив заметный след в памяти людей. Однако им на смену пришли другие, вызванные ростом конкуренции на локальном рынке труда. Так, многие информанты связывали сокращение собственных заработков с массовой миграцией жителей ЛНР и ДНР, готовых работать за меньшие деньги. Особенно остро почувствовали конкуренцию со стороны многочисленных фронтальеров в ростовском Донецке:

Люди приезжают сюда и ищут работу. Работы тут и так нет. Усилилась конкуренция. Они стали сбивать цену на работу. Много рабочих приехали из ЛНР и уронили цены на памятники и укладку плитки. В том числе на неофициальную работу (Донецк: м., 33 года).

В сознании информантов из Ростовской обл. Украина разделилась на две части: “близкую”, “свою”, “русскоязычную”, “хорошую” и “враждебную”, “руководимую бендеровцами и националистами”. Люди противопоставляли ЛНР и ДНР всей остальной, по их мнению, “заблудившейся” Украине, которая пытается ограничить права русскоязычных граждан в использовании своего языка и заставить жителей восточных украинских территорий, традиционно ориентированных на Россию, следовать выбранному украинской властью прозападному, националистическому курсу.

Однако отношение к непризнанным республикам сегодня в значительной мере формируется благодаря сравнению жизни по разные стороны границы. Негативные тенденции в развитии российских периферийных населенных пунктов, отсутствие работы, снижение покупательной способности населения, рост цен соотносятся с событиями на Украине. Люди рассуждали о непризнанных республиках и их жителях через призму собственного достатка и собственных рисков, обращая внимание, что цены на свет, газ, воду и прочие коммунальные услуги в республиках значительно ниже. Такое положение кажется им несправедливым, поскольку развитие республик они напрямую связывают с российской поддержкой:

У нас поднялись цены на еду, на квартиры. С их гуманитарной помощью, падали зарплаты, 2014 была 21 тыс., а сейчас 17 тыс. У них меньше цены, за наш счет, за счет каждого им оказывают помощь. У нас поднимаются налоги, мы платим за них. А они приезжают и шикуют потом. У них там коммунизм настал. Все дешево: вода, газ. Все ж российское! Квартплата копейки (Донецк: ж., 25 лет).

Поэтому мнения информантов о самопровозглашенных республиках разделились. Их непризнанный статус людям абсолютно непонятен. В обиходной речи жители Ростовской обл. по-прежнему называют новые образования Украиной, а соседей украинцами. Многие считают республики “серой” зоной, через которую идет теневой поток оружия и наркотиков, или буферной территорией, которая отделяет

их от “враждебного” государства. При этом одни информанты, не имеющие близких родственников по ту сторону границы или переехавшие в приграничье несколько лет назад, не поддерживают стремления ЛНР и ДНР отделиться и хотели бы видеть их в составе Украины. В то же время они не верят в возможность примирения конфликтующих сторон из-за пролитой крови и погибших людей:

Не надо было войны. Лучше бы жили, как раньше, в составе Украины... ЛНР и ДНР не вернуться в Украину, столько всего произошло... Нужны поколения, чтобы все это... Расхлебывать очень долго придется. Люди могут примиряться, но, когда между людьми стоит кровь близких, это уже очень тяжело сделать (Матвеев Курган: ж., 44 года).

Другие же информанты, испытывающие теплые чувства к соседям и связанные с ними тесными родственными или дружескими связями, надеются, что Россия установит с республиками особые отношения. По их мнению, нужно либо признать независимость ЛНР и ДНР, либо включить их в состав РФ. Получение легитимного статуса или присоединение к России, на взгляд этой группы наших собеседников, решит сразу несколько проблем. Во-первых, выровняются условия жизни населения, зарплаты и коммунальные платежи, исчезнет конкуренция и, таким образом, исчезнут “несправедливые”, с точки зрения россиян, контрасты. Во-вторых, граница с “враждебным” государством отодвинется и обеспечит защиту их родственникам. В-третьих, в “серой” зоне прекратятся беспредел и хаос. И наконец, фактические и ментальные границы, существующие в сознании людей, совпадут:

ЛНР идет правильным путем. Многие не воспринимают их как республику. Скорее, это, как отдельная область, которая отделилась от Украины и за свое за что-то борется, они правильно сделали, но жалко их, они никому не нужны, ни России, ни Украине, они за что-то боролись, свою правду отстаивали. Забрала бы ЛНР Россия под крыло, они бы сами себя прокормили (Донецк: ж., 25 лет).

В этом контексте выдача российских паспортов гражданам ЛНР и ДНР воспринимается частью жителей как вынужденный, но верный шаг на пути к нормализации ситуации.

\* \* \*

Перемены, произошедшие в российско-украинском пограничье в результате разделения и постепенного расхождения траекторий развития двух государств, заметно сказались на жизни местного населения. На двух участках российско-украинской границы люди говорили о разном опыте взаимодействия с соседней страной, который основывается на различных повседневных практиках, связанных с новым качеством границы и конфликтом на востоке Украины.

Интервью показали определенную дифференциацию мнений информантов об отношении к соседям и соседнему государству в зависимости от места рождения и проживания, а также интенсивности используемых трансграничных практик и личных идеологических установок. По итогам интервью мы выделили две основные концептуальные позиции. Первая заключается в *рассмотрении информантами жителей соседних регионов как “близких” или “своих”,* ничем не отличающихся от населения российского приграничья, и противопоставлении их всем остальным украинцам, которых называют “укропами”, “бендеровцами” или “западенцами” и считают враждебно настроенными по отношению к России и русским. Причем информанты из Ростовской обл. считают “близкими” и “своими” жителей непризнанных республик, а из Белгородской – жителей Харькова и ближайших районов Харьковской обл., с которыми их по-прежнему связывают теплые родственные или дружеские отношения и позитивные воспоминания<sup>2</sup>. В свою очередь, внутри этой позиции

есть определенные вариации, в т.ч. связанные с местом проживания людей. Информанты — жители приграничных регионов Ростовской обл. придерживаются разных взглядов на будущее непризнанных республик. Часть людей уверена, что только признание независимости и/или присоединение ЛНР и ДНР к России сможет разрешить сложившиеся в пограничье противоречия. Часть полагает, что включение республик в состав России будет неправильным, но единственно возможным решением после военных действий и пролитой крови. А еще одна часть информантов, хотя и считает жителей ЛНР и ДНР близкими в этнокультурном смысле и отличает их от остальных украинцев, крайне негативно относится к самой идее признания и присоединения республик к России. Информанты же из Белгородской обл., хотя и признают новые правила и процедуры пересечения границ, но не поддерживают государственную политику, направленную на их укрепление. Они верят, что стоит на Украине поменяется власти, как взаимоотношения с соседями сразу вернуться в прежнее русло.

Вторая концептуальная позиция состоит *в отношении ко всем соседям на той стороне границы как к “другим” и уже “неродным”*, с которыми испортились отношения окончательно, чему немало способствовал негативный опыт общения с беженцами в период острой фазы вооруженного конфликта и российско-украинского политического кризиса. Представители этой группы рассматривают Украину как другое и чужое государство, в настоящее время недружелюбно настроенное к России и ее жителям, а территорию ЛНР и ДНР — как опасную зону с непонятным статусом, которой следует быть, как и раньше, в составе Украины. Напряжения в отношениях в совокупности с ростом барьерности границы (в Белгородской обл. — из-за ужесточения режима границы, а в Ростовской обл. — из-за опасения военных действий) привели к существенному сокращению или даже прекращению трансграничных практик. В результате пограничное пространство перестало ощущаться общим, а граница стала ассоциироваться с рисками. Таким образом, эти информанты стали признавать существующие границы с соседним государством, обладающим в их глазах неоспоримые суверенитетом.

На фоне “вписывающихся” в эти две основные концептуальные модели выделяется группа “нейтральных” информантов, которые дистанцируются от политики и/или не обсуждают политические вопросы с украинскими родственниками и друзьями.

Таким образом, повседневная жизнь населения приграничных территорий изменилась не только из-за новых правил пересечения границы, но и из-за страха, вызванного военным конфликтом на востоке Украины, и вследствие общения с беженцами из зоны боевых действий. У людей значительно усилилось чувство фрустрации, т.к. появилась угроза их жизни и благополучию. Они испытывают опасения по отношению к “серой” зоне ЛНР и ДНР, что может быть одной из причин, по которой они хотят признания республик или присоединения их к России или возвращения на Украину. Ни одна из моделей не кажется этим людям идеальной, но все они будут означать преобразование областей с непонятным статусом в реально контролируемые территории, а это будет способствовать установлению стабильности в регионе.

Трансформация границы из линии на карте в воспринимаемую и ощущаемую в повседневной жизни ведет к двойной периферизации и так уже периферийного российского приграничья. О.Дж. Мартинес (*Martínez* 1994: 4–10) по характеру взаимодействий делит пограничные территории на четыре вида: отчужденные, сосуществующие, взаимозависимые и интегрированные. В некотором смысле на обоих проанализированных участках происходит фактическая трансформация довольно интегрированного пограничья в сосуществующие приграничные полосы, однако этот процесс идет совсем по-разному.

На границе с Украиной люди в повседневной жизни в целях шоппинга, поиска работы, проведения досуга, получения образования и лечения легко меняют социально-пространственные практики и ориентируются на новые центры. Это приводит к изменению восприятия пространства и, в частности, позволяет им осознать, что они живут в регионе, граничащем с другим государством — с его существованием они постоянно сталкиваются, обсуждают между собой и с соседями социокультурные сходства и различия. В известном смысле мы можем охарактеризовать происходящее как процесс национализации извне или сверху. Люди видят, что Украина в качестве мощного инструмента выражения своего суверенитета использует границу, жесточайшая правила ее пересечения и пограничный контроль, однако это далеко не всегда означает, что население российского пограничья воспринимает себя “другим” в социальном и культурном отношении.

В то же время в Ростовской обл. (в Гуково, Донецке, Матвеевом Кургане) повседневная жизнь во многом определяется соседством с территориями, пострадавшими от войны, а также непризнанным статусом ЛНР и ДНР и притоком беженцев; последнее привело к сокращению возможностей трудоустройства и снижению зарплаток. Все это также способствовало изменению трансграничных практик и восприятия границы местным населением.

Таким образом, события 2014 г. привели к переменам в повседневной жизни приграничья и трансформации прежних добрососедских отношений, что положило начало процессу действительного осознания людьми того, что они живут на территории, где соприкасаются два государства, которые не только демонстрируют свой суверенитет, но и делают его реально ощутимым. Несмотря на разнонаправленность процессов бордеринга, настроения людей на участке границы с Украиной и с ЛНР и ДНР оказались во многом схожи.

### Примечания

<sup>1</sup> Численность населения городов на время удвоилась, в т.ч. из-за открытия в них пунктов временного размещения.

<sup>2</sup> При этом информанты из приграничных населенных пунктов Ростовской обл. рассуждают только о соседних ЛНР и ДНР и границе с ними и не задумываются о ситуации в Харьковской обл. и других приграничных регионах Украины, которые им мало знакомы и которые с ними слабо связаны, а информанты из Белгородской обл. — хотя и в курсе событий на Донбассе, но практически не размышляют о траекториях будущего развития ЛНР и ДНР.

### Научная литература

Анисимов А.М. и др. Приграничное сотрудничество регионов России, Беларуси и Украины: состояние и перспективы // Евразийская экономическая интеграция. 2013. № 4 (21). С. 76–96.

Бородин Н.Д., Бородин Т.Л. Как пересечь украинскую границу? // Гуманитарные ресурсы регионального развития (на примере естественно-природного и культурного наследия) / Ред. С.С. Артоболевский, Ю.А. Веденин, Л.М. Синцеров. М.: Эслан; ИП “Матушкина И.И.”, 2009. С. 345–355.

Бородин Т.Л., Волкова И.Н., Литвиненко Т.В. Российско-белорусско-украинские приграничные гуманитарные связи // Территория новых возможностей. Вестник Владивостокского государственного университета экономики и сервиса. 2009. № 4 (4). С. 95–100.

Бубликов В.В. Особенности идентичности русско-украинского населения приграничных территорий России // Этнографическое обозрение. 2019. № 6. С. 138–157.

Гриценко А.А., Крылов М.П. Идентичность и политика сквозь призму украинского государственного строительства (Круглый стол: “Современное состояние и перспективы внутриполитического развития Украины: основные сценарии”) // Мировая экономика и международные отношения. 2013. № 9. С. 99.

- Зотова М.В., Гриценко А.А., Себенцов А.Б.* Повседневная жизнь в российском пограничье: мотивы и факторы трансграничных практик // Мир России – Universe of Russia. 2018. Т. 27. № 4. С. 56–77.
- Ильин В.И.* Драматургия качественного полевого исследования. СПб.: Интерсоцис, 2006.
- Колосов В.А., Вендина О.И.* (ред.) Российско-украинское пограничье: двадцать лет разделенного единства. М.: Новый хронограф, 2011.
- Колосов В.А.* (ред.) Российское пограничье: вызовы соседства. М.: ИП “Матушкина И.И.”, 2018.
- Колосов В.А., Кирюхин А.М.* Приграничное сотрудничество в российско-украинских отношениях // Политика. 2001. № 1. С. 141–165.
- Крылов М., Гриценко А.* Региональная и этнокультурная идентичность в российско-украинском и российско-белорусском порубежье: историческая память и культурные трансформации // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2012. № 2. С. 28–42.
- Миллер А.И.* Прошлое и историческая память как факторы формирования дуализма идентичностей в современной Украине // Политическая наука. 2008. № 1. С. 83–100.
- Попкова Л.И.* География населения российско-украинского приграничья. Смоленск: Универсум, 2005.
- Сапрыка В.А., Бабинцев В.П., Вавилов А.Н.* Россия и Украина: противоречия постсоветского приграничного хронотопа // Вестник российской нации. 2019. № 3 (67). С. 59–69.
- Снежкова И.А.* Механизмы построения новой национальной идентичности в Украине // Трансформация этнической идентичности в России и в Украине в постсоветский период / Отв. ред. И.А. Снежкова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 196–222.
- Babintsev V.P., Borisov G.A., Kolpina L.V., Reutov E.V.* Impact of the Russia-Ukraine Crisis on Ethno-National Stereotypes of the Residents of Russian/Ukrainian Border Regions // Man in India. 2016. Vol. 96 (10). P. 3429–3439.
- Berg E.* Deconstructing Border Practices in the Estonian – Russian Borderland // Geopolitics. 2000. Vol. 5. No. 3. P. 78–98.
- Besier G., Stoklosa K.* (eds.) Neighbourhood Perceptions of the Ukraine Crisis: From the Soviet Union into Eurasia? L.: Routledge, 2017.
- Fournier A.* From Frozen Conflict to Mobile Boundary: Youth Perceptions of Territoriality in War-Time Ukraine // East European Politics & Societies. 2017. No. 32 (1). P. 23–55.
- Ghosh S.* Cross-Border Activities in Everyday Life: The Bengal Borderland // Contemporary South Asia. 2011. No. 19. P. 49–60.
- Glaser B.G., Strauss A.L.* The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine, 1967.
- Grinchenko G., Mikheieva O.* From Contact Zone to Battlefield Area: (Un)Real Borders of (Un)Declared War in Eastern Ukraine, 2014–2016 // Post-Cold War Borders: Reframing Political Space in the EU’s Eastern Europe / Eds. J. Laine, I. Liikanen, J.W. Scott. L.: Routledge, 2018. P. 169–188.
- Jansen S.* People and Things in the Ethnography of Borders: Materializing the Division of Sarajevo // Social Anthropology. 2013. No. 21 (1). P. 23–37.
- KolosoV V.* Border Studies: Changing Perspectives and Theoretical Approaches // Geopolitics. 2005. No. 10. P. 1–27.
- KolosoV V., Scott J.* Selected Conceptual Issues in Border Studies // Belgeo. 2013. No. 4. P. 9–21.
- KolosoV V.A., Zotova M.V., Sebensov A.B.* Structural Features of the Economy and Gradients of Socioeconomic Development of the Border Regions of Belarus, Russia, and Ukraine // Regional Research of Russia. 2014. Vol. 4. No. 4. С. 286–300.
- Konrad V. et al.* The Language of Borders // Handbook of the Changing World Language Map / Eds. S. Brunn, R. Kehrein. Berlin: Springer, 2019. P. 1–17.
- Kvale S.* InterViews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.
- Laine J., Liikanen I., Scott J.W.* (eds.) Post-Cold War Borders: Reframing Political Space in the EU’s Eastern Europe. L.: Routledge, 2018.
- Lamont M., Molnár V.* 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences // Annual Review of Sociology. 2002. No. 28. P. 167–195.
- Martínez O.J.* Border People: Life and Society in the US-Mexico Borderlands. Tucson: University of Arizona Press, 1994.

- Merkens H.* Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion // *Qualitative Sozialforschung* / Hrsg. U. Flick, E.V. Kardorff, I. Steinke. Hamburg: Rowohlt, 2019. P. 286–299.
- Newman D.* Borders and Bordering Towards an Interdisciplinary Dialogue // *European Journal of Social Theory*. 2006. No. 9 (2). P. 171–186.
- Newman D.* Contemporary Research Agendas in Border Studies: An Overview // *Ashgate Research Companion to Border Studies* / Ed. D. Wastl-Water. Oxford: Ashgate Publishers, 2011. P. 33–47.
- Newman D., Paasi A.* Fences and Neighbours in the Postmodern World: Boundary Narratives in Political Geography // *Progress in Human Geography*. 1998. Vol. 22. No. 2. P. 186–207.
- Paasi A.* Bounded Spaces in a “Borderless World”: Border Studies, Power and the Anatomy of Territory // *Journal of Power*. 2009. Vol. 2. No. 2. P. 213–234.
- Paasi A., Prokkola E.K.* Territorial Dynamics, Crossborder Work and Everyday Life in the Finnish-Swedish Border Area // *Space and Polity*. 2008. Vol. 12. No. 1. P. 13–29.
- Pfoser A.* Between Security and Mobility: Negotiating a Hardening Border Regime in the Russian-Estonian Borderland // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 2015. Vol. 41. No. 10. P. 1684–1702.
- Prokkola E.K.* Unfixing Borderland Identity: Border Performances and Narratives in the Construction of Self // *Journal of Borderlands Studies*. 2009. No. 24 (3). P. 21–38.
- Scott J.W., Celata F., Coletti R.* Bordering Imaginaries and the Everyday Construction of the Mediterranean Neighbourhood: Introduction to the Special Issue // *European Urban and Regional Studies*. 2019. Vol. 26 (1). P. 3–8.
- Wilson T., Donnan H.* Nation, State and Identity at International Borders: Border Identities: Nation and State at International Frontiers / Eds. T. Wilson, H. Donnan. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 1–16.
- Wilson T., Donnan H.* Borders and Border Studies // *A Companion to Border Studies* / Eds. T. Wilson, H. Donnan. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. P. 1–25.
- Zhurzhenko T.* The New Post Soviet Borderlands: Nostalgia, Resistance to Changes, Adaptation: A Case Study of Three Near Border Villages, Kharkiv oblast, Ukraine // *Border Crossings: Territory, Memory and History in North and East Europe* / Ed. M. Hurd. Eslöv: Gondolin, 2006. P. 57–87
- Zhurzhenko T.* “We Used to Be One Country”: Rural Transformations, Economic Asymmetries and National Identities in the Ukrainian-Russian Borderlands // *Border Encounters: Asymmetry and Proximity at Europe’s Frontiers* / Eds. J.L. Bacas, W. Kavanagh. Oxford: Berghahn, 2013. P. 193–214.

## Research Article

**Zotova, M.V., A.A. Gritsenko, and S. von Löwis.** *Insiders or Strangers? Changing Cross-Border Practices and Attitudes Towards Neighbors in Belgorod and Rostov Regions of Russia after 2014 [Svoi ili chuzhie? Transformatsiia prigranichnykh praktik i otnoshenie k sosediám v Belgorodskoi i Rostovskoi oblastiakh Rossii posle 2014 g.].* *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 124–144. <https://doi.org/10.31857/S086954150013601-1> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Maria Zotova** | <https://orcid.org/0000-0001-9162-4932> | [zotova@igras.ru](mailto:zotova@igras.ru) | Institute of Geography, Russian Academy of Sciences (29 Staromonetnyi pereulok, Moscow, 119017, Russia)

**Anton Gritsenko** | <https://orcid.org/0000-0001-9335-4761> | [antgritsenko@igras.ru](mailto:antgritsenko@igras.ru) | Institute of Geography, Russian Academy of Sciences (29 Staromonetnyi pereulok, Moscow, 119017, Russia)

**Sabine von Löwis** | <https://orcid.org/0000-0002-1814-872X> | [sabine.loewis@zois-berlin.de](mailto:sabine.loewis@zois-berlin.de) | The Centre for East European and International Studies (ZOiS) (Mohrenstraße 60, D-10117 Berlin, Germany)

## Keywords

border, transborder practices, Russian-Ukrainian borderlands, Ukraine, LPR, DPR, everyday life, attitude to neighbors

## Abstract

The article examines how the armed conflict in the east of Ukraine and the sharp break in official relations between the two States affected the situation in the Russian-Ukrainian borderland and the daily life of local population. In five Russian border towns, on two sections of the border in Rostov (Gukovo, Donetsk and Matveev Kurgan) and Belgorod regions (Grayvoron, Shebekino), a series of in-depth interviews with local residents and municipal authorities was used to study the dynamics of cross-border practices after 2014, as well as the attitude of people towards the border, its regime, neighbors and the neighboring state. The study showed that a radical change in cross-border practices and the transformation of former neighborly relations, increasing the peripherization of small border towns and hindering communication, launched the process of recognizing the borders between Russia and Ukraine and dividing the two spaces in different ways. The transformation of the border on the map into a perceived and experienced border on the ground leads to a double peripherization in an already peripheral borderland. Both of the analyzed border sections develop from a rather integrated borderland into a coexistent borderland, but they do this in different ways.

## Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Ministry of Education and Science of the Russian Federation [0148-2019-0008]

Deutsche Forschungsgemeinschaft, <https://doi.org/10.13039/501100001659> [EXC 2055]

Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 19-17-00232]

## References

- Anisimov, A.M., et al. 2013. Prigranichnoe sotrudnichestvo regionov Rossii, Belarusi i Ukrainy: sostoianie i perspektivy [Cross-Border Cooperation between the Regions of Russia, Belarus and Ukraine: Status and Prospects]. *Evrazijskaia ekonomicheskaiia integratsiia* 4 (21): 76–96.
- Babintsev, V.P., G.A. Borisov, L.V. Kolpina, and E.V. Reutov. 2016. Impact of the Russia-Ukraine Crisis on Ethno-National Stereotypes of the Residents of Russian/Ukrainian Border Regions. *Man in India* 96 (10): 3429–3439.
- Berg, E. 2000. Deconstructing Border Practices in the Estonian – Russian Borderland. *Geopolitics* 5 (3): 78–98.
- Besier, G., and K. Stoklosa, eds. 2017. *Neighbourhood Perceptions of the Ukraine Crisis: From the Soviet Union into Eurasia?* London: Routledge.
- Borodina, N.D., and T.L. Borodina. 2009. Kak peresech' ukrainskuiu granitsu? [How to Cross the Ukrainian Border?]. In *Gumanitarnye resursy regional'nogo razvitiia (na primere prirodnogo i kul'turnogo naslediiia)* [Humanitarian Resources of Regional Development (On the Example of Natural and Cultural Heritage)], edited by S.S. Artobolevsky, Yu.A. Vedenin, and L.M. Sinserov, 345–355. Moscow: Eslan; IP “Matushkina I.I.”.
- Borodina, T.L., I.N. Volkova, and T.V. Litvinenko. 2009. Rossiisko-belorussko-ukrainskie prigranichnye gumanitarnye sviazi [Russian-Belarusian-Ukrainian Border Humanitarian Relations]. *Territoriiia novykh vozmozhnostei. Vestnik Vladivostokskogo gosudarstvennogo universiteta ekonomiki i servisa* 4 (4): 95–100.
- Bublikov, V.V. 2019. Osobennosti identichnosti russko-ukrainskogo naseleniia prigranichnykh territorii Rossii [Features of Identity of the Russian-Ukrainian Population of the Border Territories of Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 138–157.
- Fournier, A. 2017. From Frozen Conflict to Mobile Boundary: Youth Perceptions of Territoriality in War-Time Ukraine. *East European Politics & Societies* 32 (1): 23–55.
- Ghosh, S. 2011. Crossborder Activities in Everyday Life: The Bengal Borderland. *Contemporary South Asia* 19: 49–60.
- Glaser, B.G., and A.L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Grinchenko, G., and O. Mikheieva. 2018. From Contact Zone to Battlefield Area: (Un)Real Borders of (Un)Declared War in Eastern Ukraine, 2014–2016. In *Post-Cold War Borders: Reframing Political Space in the EU's Eastern Europe*, edited by J. Laine, I. Liikanen, and J.W. Scott, 169–188. London: Routledge.
- Gritsenko, A.A., and M.P. Krylov. 2013. Identichnost' i politika skvoz' prizmu ukrainskogo gosudarstvennogo stroitel'stva (Kruglyi stol: “Sovremennoe sostoianie i perspektivy

- vnutripoliticheskogo razvitiia Ukrainy: osnovnye stsenarii”) [Identity and Politics through the Prism of Ukrainian State Construction (Discussion: “Current State and Prospects of Internal Political Development of Ukraine: Main Scenarios”)]. *Mirovaia ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniia* 9: 99.
- Ilyin, V.I. 2006. *Dramaturgii kachestvennogo polevogo issledovaniia* [Dramaturgy of Qualitative Field Research]. St. Petersburg: Intersotsis.
- Jansen, S. 2013. People and Things in the Ethnography of Borders: Materializing the Division of Sarajevo. *Social Anthropology* 21 (1): 23–37.
- Kolosov, V. 2005. Border Studies: Changing Perspectives and Theoretical Approaches. *Geopolitics* 10: 1–27.
- Kolosov, V., ed. 2018. *Rossiiskoe pogranich’ie: vyzovy sosedstva* [Russian Borderland: Challenges of Neighbourhood]. Moscow: IP “Matushkina I.I.”.
- Kolosov, V.A., and A.M. Kiryukhin. 2001. Prigranichnoe sotrudnichestvo v rossiisko-ukrainskikh otnosheniakh [Cross-Border Cooperation in Russian-Ukrainian Relations]. *Politia* 1: 141–165.
- Kolosov, V.A., and O.I. Vendina, eds. 2011. *Rossiisko-ukrainskoe pogranich’ie: dvadtsat’ let razdelenogo edinstva* [Russian-Ukrainian Border: Twenty Years of Separate Unity]. Moscow: Novyi khronograf.
- Kolosov, V., and J. Scott. 2013. Selected Conceptual Issues in Border Studies. *Belgeo* 4: 9–21.
- Kolosov, V.A., M.V. Zotova, and A.B. Sebentsov. 2014. Structural Features of the Economy and Gradients of Socioeconomic Development of the Border Regions of Belarus, Russia, and Ukraine. *Regional Research of Russia* 4 (4): 286–300.
- Konrad, V., et al. 2019. The Language of Borders. In *Handbook of the Changing World Language Map*, edited by S. Brunn and R. Kehrein, 1–17. Berlin: Springer.
- Krylov, M., and A. Gritsenko. 2012. Regional’naia i etnokul’turnaia identichnost’ v rossiisko-ukrainskom i rossiisko-belorusskom porubezh’e: istoricheskaia pamyat’ i kul’turnye transformatsii [Regional and Ethno-Cultural Identity in the Russian-Ukrainian and Russian-Belarusian Borderlands: Historical Memory and Cultural Transformations]. *Labirint. Zhurnal social’no-gumanitarnykh issledovaniy* 2: 28–42.
- Kvale, S. 1996. *InterViews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Laine, J., I. Liikanen, and J.W. Scott, eds. 2018. *Post-Cold War Borders: Reframing Political Space in the EU’s Eastern Europe*. London: Routledge.
- Lamont, M., and V. Molnár. 2002. The Study of Boundaries in the Social Sciences. *Annual Review of Sociology* 28: 167–195.
- Martínez, O.J. 1994. *Border People: Life and Society in the US-Mexico Borderlands*. Tucson: University of Arizona Press.
- Merkens, H. 2019. Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion [Selection Process, Sampling, Case Construction]. In *Qualitative Sozialforschung* [Qualitative Social Research], edited by U. Flick, E.V. Kardorff, and I. Steinke, 286–299. Hamburg: Rowohlt.
- Miller, A.I. 2008. Proshloe i istoricheskaia pamiat’ kak faktory formirovaniia dualizma identichnosti v sovremennoi Ukraine [The Past and Historical Memory as Factors of Formation of Dualism of Identities in Modern Ukraine]. *Politicheskaiia nauka* 1: 83–100.
- Newman, D. 2006. Borders and Bordering Towards an Interdisciplinary Dialogue. *European Journal of Social Theory* 9 (2): 171–186.
- Newman, D. 2011. Contemporary Research Agendas in Border Studies: An Overview. In *Ashgate Research Companion to Border Studies*, edited by D. Wastl-Walter, 33–47. Oxford: Ashgate Publishers.
- Newman, D., and A. Paasi. 1998. Fences and Neighbours in the Postmodern World: Boundary Narratives in Political Geography. *Progress in Human Geography* 22 (2): 186–207.
- Paasi, A. 2009. Bounded Spaces in a “Borderless World”: Border Studies, Power and the Anatomy of Territory. *Journal of Power* 2 (2): 213–234.
- Paasi, A., and E.K. Prokkola. 2008. Territorial Dynamics, Crossborder Work and Everyday Life in the Finnish-Swedish Border Area. *Space and Polity* 12 (1): 13–29.
- Pfoser, A. 2015. Between Security and Mobility: Negotiating a Hardening Border Regime in the Russian-Estonian Borderland. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41 (10): 1684–1702.
- Popkova, L.I. 2005. *Geografiia naseleniia rossiisko-ukrainskogo prigranich’ia* [Geography of the Population of the Russian-Ukrainian Border Area]. Smolensk: Universum.

- Prokkola, E.K. 2009. Unfixing Borderland Identity: Border Performances and Narratives in the Construction of Self. *Journal of Borderlands Studies* 24 (3): 21–38.
- Sapryka, V.A., V.A. Babintsev, and A.N. Vavilov. 2019. Rossiia i Ukraina: protivorechiia postsovetskogo prigranichnogo khronotopa [Russia and Ukraine: Contradictions of the Post-Soviet Border Chronotope]. *Vestnik rossiiskoi natsii* 3 (67): 59–69.
- Scott, J.W., F. Celata, and R. Coletti. 2019. Bordering Imaginaries and the Everyday Construction of the Mediterranean Neighbourhood: Introduction to the Special Issue. *European Urban and Regional Studies* 26 (1): 3–8.
- Snezhkova, I.A. 2013. Mekhanizmy postroeniia novoi natsional'noi identichnosti v Ukraine [Mechanisms for Building a New National Identity in Ukraine]. In *Transformatsiia etnicheskoi identichnosti v Rossii i v Ukraine v postsovetskii period* [Transformation of Ethnic Identity in Russia and Ukraine in the Post-Soviet Period], edited by I.A. Snezhkova, 196–222. Moscow: IEA RAN.
- Wilson, T., and H. Donnan. 1998. Nation, State and Identity at International Borders. In *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, edited by T. Wilson and H. Donnan, 1–16. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, T., and H. Donnan. 2012. Borders and Border Studies. In *A Companion to Border Studies*, edited by T. Wilson and H. Donnan, 1–25. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Zhurzhenko, T. 2006. The New Post Soviet Borderlands: Nostalgia, Resistance to Changes, Adaptation: A Case Study of Three Near Border Villages, Kharkiv Oblast, Ukraine. In *Border Crossings: Territory, Memory and History in North and East Europe*, edited by M. Hurd, 57–87. Eslöv: Gondolin.
- Zhurzhenko, T. 2013. “We Used to Be One Country”: Rural Transformations, Economic Asymmetries and National Identities in the Ukrainian-Russian Borderlands. In *Border Encounters: Asymmetry and Proximity at Europe's Frontiers*, edited by J.L. Bacas and W. Kavanagh, 193–214. Oxford: Berghahn.
- Zotova, M.V., A.A. Gritsenko, and A.B. Sebentsov. 2018. Povsednevnaia zhizn' v rossiiskom pogranich'e: motivy i faktory transgranichnykh praktik [Everyday Life in the Russian Border Region: Motives and Factors of Cross-Border Practices]. *Mir Rossii – Universe of Russia* 27 (4): 56–77.

**КИТАЙСКИЕ ТЕПЛИЦЫ: ЭХО СОВЕТСКОГО  
ПРОШЛОГО (СИБИРСКИЕ КЕЙСЫ)**

*Ключевые слова:* Сибирь, государственные проекты, неуспех, метис, аграрная реформа 1990-х годов, китайские теплицы

Статья посвящена присутствию китайских тепличных хозяйств и сельскохозяйственной деятельности жителей КНР в Восточной Сибири. В работе предпринята попытка проанализировать феномен “китайских теплиц” через призму концепции Дж. Скотта о predetermined “неуспехе” грандиозных государственных проектов. С точки зрения данной концепции автор объясняет возможность ведения сельскохозяйственной деятельности на территории Сибири китайскими аграриями как результат “провала” аграрной реформы 1990-х годов. Реформа создала условия, при которых крупные хозяйства-производители были вынуждены приглашать жителей КНР в качестве рабочей силы для выращивания плодоовощных культур. Впоследствии данное обстоятельство — в совокупности с неудачами претворения планов реформирования в жизнь — способствовало распространению практики неконтролируемого возделывания российских земель китайскими аграриями.

В последнее десятилетие восточносибирские СМИ не упускают возможности прокомментировать китайское присутствие на землях региона. “Китайские теплицы” также не были обделены вниманием со стороны местных медиа. Репортажи зачастую носят алармистский характер, а заголовки не оставляют выбора в интерпретации содержания текстов: “Китайские теплицы. Первые плоды некачественных овощей уже на рынках...” (Вести-Иркутск 2015), «Поле “чудес”. Яд обнаружили под Иркутском на месте китайских теплиц» (АиФ Иркутск 2015), “Отравленная земля больше непригодна для сельского хозяйства” (Лунгу 2015), “Земли китайских теплиц под Красноярском оказались загрязнены токсичными веществами” (NewsLab 2010) и т.п. В статьях сообщается о регулярных проверках тепличных хозяйств контролирующими органами, о выявлении нарушений в использовании земельных участков, об избыточном применении пестицидов и угрозах для здоровья граждан, употребляющих продукцию данных предприятий, а также о недовольстве местного населения китайскими “соседями”. В одной из статей мое внимание привлекла следующая фраза: “Как это обычно бывает, у медали две стороны: есть иностранцы — земля пропадает от химикатов, нет — земля пропадает без внимания. А по уму за нее взяться желающих пока не нашлось” (Лунгу 2015). В этой публикации помимо темы нарушений и последствий китайского землепользования были затеты вопросы финансовой невозможности ведения сельскохозяйственной деятельности местными

**Юлия Олеговна Корешкова** | <https://orcid.org/0000-0002-5582-6032> | [yuliakodzhaeva@yandex.ru](mailto:yuliakodzhaeva@yandex.ru) | младший научный сотрудник | Университет Палацкого (Křížkovského 511/8, CZ-779 00 Olomouc, Czech Republic)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: European Regional Development Fund [project number CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000791] (Sinophone Borderlands – Interaction at the Edges)

жителями и заброшенности земель как результате развала колхозов. Если вспомнить, что аграрная реформа 1990-х годов в России была призвана стремительно развить капиталистические отношения в сфере сельского хозяйства, то неизбежно возникает вопрос о существовании связи между принятием “земельных” законов и появлением первых китайских хозяйств на территории Сибири – событий, разделенных более чем десятилетием<sup>1</sup>. Не является ли борьба государства с китайскими аграриями, так массово представленная ныне в СМИ, борьбой с последствиями *неудачи* провозглашенной капитализации сельского хозяйства? Что послужило поводом для возделывания китайцами сибирских земель – по сути, земель с низким агроклиматическим потенциалом? Есть ли связь между аграрной реформой 1990-х годов и сегодняшним присутствием “китайских” тепличных хозяйств в Восточной Сибири? Может быть, оценить возможности капитализации сельского хозяйства в России смогли именно китайские аграрии? Какие практики сопутствуют и предшествуют их присутствию на наших землях?

Обзор научной литературы показал, что работ, рассматривающих последствия аграрной реформы или связывающих ее неудачи с появлением в Сибири тепличных хозяйств восточного соседа, почти нет. До 2010 г. публикации в основном анализировали промахи в реализации государственного аграрного проекта. В них акцентировалось внимание на земельных отношениях, в меньшей степени – на трудовых ресурсах и капитале. Так, в монографии А.А. Алпатова рассматриваются процессы реформирования земельных отношений в постсоветской России, говорится о рациональном землепользовании, системе аренды сельхозугодий, механизмах реализации земельной реформы и в целом об ее эффективности (*Алпатов* 2005). В.Я. Узун в своей статье, опубликованной в 2006 г., анализирует изменения в поведении сельхозпроизводителей, оценивает роль федеральных и региональных политических процессов и малого бизнеса в агросфере, влияние природных, экономических и институциональных условий на формирование различных сельхозструктур в регионах, подчеркивая, что “федеральная аграрная политика должна строиться с учетом этих различий” (*Узун* 2006). О.П. Фадеева в своих работах уделяет внимание исследованию истории и современного состояния земельных отношений, вопросам пересечения и столкновения интересов разных групп сельхозпроизводителей как в России в целом, так и в Сибирском регионе в частности. Кроме того, она описывает “особенности неформальных способов извлечения дохода” и новые формы проявления аграрной экономики, вызванные ликвидацией сельхозпредприятий (*Фадеева* 2001, 2009). Фокус исследований всех этих ученых направлен на аграрную реформу и ее влияние на население России, проблема китайского присутствия ими не затрагивается.

Посвященные китайским аграриям на Дальнем Востоке и в Сибири исследования появляются начиная с 2014 г. Однако они, как правило, не связывают присутствие граждан Поднебесной на нашей территории с проблемами колхозного и постколхозного прошлого. В них больше внимания уделяется вопросам использования финансовых и человеческих ресурсов восточного соседа, а также неформальному землепользованию. К таким исследованиям можно отнести публикации И.Ю. Зуенко, где он рассматривает проблемы функционирования сельхозпредприятий, привлекающих капитал и рабочую силу из КНР, а также правовые ограничения и контроль деятельности китайских предпринимателей и сезонных рабочих со стороны местных и федеральных органов власти в Дальневосточном регионе (*Зуенко* 2015; *Зуенко, Сонин* 2017). Имеются исследования теоретического характера, в которых есть кейсы о работе китайских аграриев. Н.П. Рыжова в своей статье показывает границы между экономическим, социологическим и антропологическим подходами в изучении собственности на примере неформального землепользования китайских фермеров в приграничных районах РФ (*Рыжова* 2014). “Китайские теплицы” в Сибирском регионе стали объектом исследования К.В. Григоричева. В одной из работ

он рассматривает их с позиции акторно-сетевой теории: в качестве актанта, встраивающегося в общую систему транслокальных сетей, и средства модернизации пригородных территорий (Григоричев 2016).

Обзор научной литературы в какой-то мере заполняет лауну в выявлении связи между аграрной реформой и китайским присутствием. В этом смысле особый интерес представляют работы К.В. Григоричева и Ц. Чжоу. В статье 2017 г., опубликованной в “Сибирских исторических исследованиях”, К.В. Григоричев говорит о влиянии колхозного прошлого на развитие экономики постсоветского пригорода, вводит понятие “постколхозная рента”, подразумевая под ним “использование наследия деятельности колхозов”. “На основе постколхозной ренты формируются также бизнес-практики трансграничных мигрантов, связанные с неформальной экономикой пригорода” (Григоричев 2017), в т.ч. и тепличные хозяйства, ведущие свою деятельность вблизи сибирских городов. Ц. Чжоу, анализируя присутствие китайских аграриев на Дальнем Востоке, выявляет капиталистические производственные аспекты, определяющие на современном этапе трансформации сельского хозяйства в приграничных районах Китая – вне и в пределах его границ. Работа Ц. Чжоу представляет для меня особый интерес, поскольку помогает дополнить аргументацию настоящей статьи как в части использования капиталистических категорий, так и для подтверждения предположения о том, что китайские сезонные рабочие, сначала нанятые советскими совхозами/колхозами для компенсации сокращающегося резерва местной рабочей силы, впоследствии начали арендовать сами земельные участки сельхозназначения на российской территории для выращивания овощей (Zhou 2016). Продолжая идею К.В. Григоричева о развитии мигрантской экономики на основе “постколхозной ренты”, а также опираясь на тезисы Ц. Чжоу, через капиталистические категории земли и рабочей силы я попытаюсь показать взаимосвязь аграрной реформы 1990-х годов и сегодняшней деятельности китайских аграриев на территории Сибири.

Целью данной статьи является попытка продемонстрировать, что “неуспех” государства в реализации аграрной реформы 1990-х годов привел к “успеху” китайских аграриев в российской Сибири; государственный проект потерпел неудачу на этапе распределения земель – на них в настоящее время трудятся граждане Китая. Необходимо отметить, что я не ставила задачу выявить и объяснить причины присутствия аграриев из Поднебесной в Сибири, я лишь предприняла попытку осмыслить, какие внутрисибирские процессы и решения способствовали этому. Кроме того, с помощью описания эмпирического материала будет показана роль практического знания, или “метиса”, в неформальных практиках местного населения и граждан КНР.

В начале статьи дается описание того, как на практике происходило распределение земель в ходе реализации аграрной реформы в одном из регионов Сибири в начале 1990-х годов. Затем приводится кейс сельскохозяйственного техникума, где в период с 1992 по 1999 г. китайские граждане трудились в качестве наемных рабочих. На этом примере можно увидеть причины, приведшие к использованию рабочей силы из КНР, а также практики сотрудничества российских и китайских аграриев. Далее анализируется ситуация начала 2000-х годов, давшая толчок тому, что приезжие из Поднебесной стали создавать свои сельхозпредприятия на территории Сибири. На примере одного из китайских тепличных хозяйств, существующих в настоящее время, раскрываются факторы, способствовавшие неконтролируемому возделыванию земель гражданами Китая, а также описываются современные практики ведения ими сельскохозяйственной деятельности на российской территории.

Концептуальной рамкой исследования послужили идеи американского антрополога Дж. Скотта, определившие в т.ч. и логику построения эмпирического материала статьи. Работы Дж. Скотта широко известны в научных кругах, однако

представляется необходимым раскрыть те позиции и понятия, которые легли в основу данного исследования.

В своей книге “Благими намерениями государства” Дж. Скотт выдвигает тезис о том, что “неуспех” грандиозных государственных проектов в том виде, в каком они задумываются “наверху”, предопределен: при попытке радикального реформирования существующего строя, реализации гигантских программ и стандартизации форм инициаторы реорганизаций на практике неизбежно сталкиваются с проблемами воплощения своих идей. Проблемы воплощения Дж. Скотт объясняет тем, что реформы нацелены не на улучшение жизни как таковой, а на усиление контроля со стороны государства. Крупные проекты основаны “на формальных схемах и направлены на централизацию власти”, а стандартизация форм помогает “регистрировать и проследить действия”. Таким образом, государство пытается изменить существующую реальность путем перевода сложного социального устройства в простой, понятный формат, выстроив при этом простую, понятную систему управления. Однако “социальные упрощения”, которые “расширяют возможности государства”, не способствуют улучшению реального положения дел, при этом последнее интересует государство только с позиции наблюдения за ним. «Государственные упрощения относятся только к тем аспектам социальной жизни, которые представляют официальный интерес в качестве “фактов”» (Никуллин 2003). В подтверждение своего тезиса Дж. Скотт приводит многочисленные примеры, самыми масштабными из которых являются коллективизация в СССР и “большой скачок” в Китае (Скотт 2005). По своему замыслу аграрная реформа 1990-х годов (ее еще называют деколлективизацией) — не менее крупный проект, чем коллективизация. С.А. Никольский в своей книге “Аграрный вопрос в России в XX веке...” ставит их на один уровень и говорит, что “обе реформы — коллективизация и деколлективизация — сильно похожи и различны в одно и то же время”. Сравнивая их, С.А. Никольский отмечает, что сходство двух этих проектов в «инициативе “сверху” без сколько-нибудь значительного движения или готовности к этому процессу со стороны “низов”», а также в целях, “выходящих за пределы аграрной сферы” (Никольский 2012).

Для полного понимания описанной выше идеи необходимо раскрыть термин “неуспех” государства, как его понимал Дж. Скотт. Неуспешность того или иного проекта не говорит о его полном провале — совхозы и колхозы существовали в СССР долгое время. Однако реформы такого рода не могут быть осуществлены полностью в том виде, в каком они планировались. Сталкиваясь с реалиями, особенно в отдаленных и малоизученных районах, где жизнь течет по-иному, подчиняясь своему давно установленному социальному порядку, проекты претерпевают кардинальные изменения. Эти изменения связаны с сопротивлением или нежеланием местного населения что-либо менять; люди в силу давления со стороны властей зачастую успешно адаптируют привычный уклад к новым формальным условиям. «Здесь важно понимать, что под “провалом” Скотт понимает не гибель некоей сферы или некоего начинания (хотя приводит и такие примеры), но реализацию его в виде, столь далеком от задуманного, что считать ситуацию результатом неких осмысленных усилий весьма сложно, если не невозможно в принципе» (Тумаев 2006).

Когда мы говорим о сопротивлении со стороны жителей, которые оказались в орбите государственного проекта, об их отказе от внедрения нового социального порядка или об успешной адаптации привычных форм к новым условиям, то уместно использование понятия “метис” — само слово заимствовано Дж. Скоттом из древнегреческого языка; под “метисом” он подразумевал “знание, полученное из практического опыта”. Американский антрополог подчеркивал “роль практического знания, неформальных процессов и импровизаций в живом непредсказуемом развитии”, предполагая, что “формальные схемы порядка не работают без некоторых

элементов практического знания, от которых они как раз и пытаются избавиться” (Скотт 2005).

Помимо рассмотренных мной понятий “государственный проект”, “неуспех” и “метис” — ключевых в описании проведенного мной исследования, важное значение в осмыслении полученных результатов играет и сочетание четырех элементов (сочетание, которое Дж. Скотт считает губительным и даже трагичным): склонность государства к стандартизации и упрощению, идеология высокого модернизма, государственная авторитарность и истощенное гражданское сообщество.

Решение посмотреть на собранные мной эмпирические данные через призму идей Дж. Скотта не случайно. “В конце концов, сельское хозяйство есть радикальная реорганизация и упрощение флоры ради достижения целей человека” (Скотт 2005). Статья основана на моих полевых исследованиях в одном из регионов Восточной Сибири в 2018–2019 гг., в ходе которых проведены серии полуструктурированных интервью и опросов местного населения, а также включенные наблюдения. Мной использованы данные из *Google Earth Pro* и материалы региональных СМИ за 2000–2020-е годы.

### Аграрная реформа в Сибири

Аграрный проект 1990-х годов на бумаге и в жизни — две большие разницы:

Намеченную в начале реформ простую и ясную схему преобразования колхозов и совхозов в фермерские хозяйства реализовать не удалось. Жизнь, как всегда, оказалась сложнее и разнообразнее предлагаемых схем. Вместо разукрупнения хозяйств в ряде случаев произошло их дальнейшее укрупнение: сформировались агрофирмы и агрохолдинги. Вместо ферм западного типа, казавшихся в начале реформ слишком мелкими, основными производителями сельскохозяйственной продукции стали личные подсобные хозяйства, размеры которых в десятки раз меньше западных ферм (Узун 2006).

Иллюстрацией того, что “жизнь оказалась сложнее”, а способы ее регулирования были примитивными и непродуманными, служит материал, полученный во время полевых исследований в одном из сибирских городов, а также интервью респондента, который в советское время был работником областного комитета КПСС. Реформа “сверху”, по его словам, привела к полной неразберихе при ее реализации. Не оценив стоимость земли по плодородию, местоположению, конфигурации, удаленности от рынков и пр., просто выделили пай всем работникам совхоза и сельским жителям, которые имели отношение к предприятию. “Раздача прав на землю в 1992–1993 гг. проходила в лучших традициях советской уравниловки. В каждом регионе определялся среднерайонный размер земельной доли исходя из площади сельхозугодий, подлежащей приватизации, и количества людей, имеющих право на земельную долю” (Фадеева 2009). Люди, которые не имели отношения к сельскохозяйственной деятельности, но жили на селе, например учителя, тоже получили свою долю. Местонахождение участков чаще всего не было четко определено. «Просто пай у тебя есть, допустим, на 20 га, а где он?! Вот кто-то начал выделяться, он посреди поля захотел, говорит: “Я вот здесь хочу!” Вот эта проблема до сих пор существует» (ПМА-1: м., рус., ок. 65 лет). Проводили собрания, на которых сопоставляли земельные площади с количеством человек по списку: “У нас есть 1 тыс. га, например, делим каждому по 20 га. А потом определимся, кто где” (Там же). Не исключался и так наз. блат: кому-то доставались пай и поближе, и получше, и поплодороднее. Многие так и не воспользовались выделенными участками, поскольку либо ничего не понимали в сельском хозяйстве и не стремились им заниматься, либо им достались доли “на выселках” и их возделывание оказалось экономически

невыгодным. Так или иначе это привело к проблеме заброшенности земель. “У нас под 2 млн га было сельскохозяйственных угодий по области. Сегодня используется где-то 800 тыс. га. Около 600 тыс. га, даже больше, просто не используется, из них 200–300 тыс. га заросло лесом” (Там же). Наш респондент приводит очень примерные цифры, но, даже опираясь на них, можно сказать, что в настоящее время разработку заброшенных и заросших участков можно назвать повторным освоением залежных и целинных земель. «Вместо работающего земельного рынка мы получили огромные площади “ничейной”, невостребованной, неиспользуемой земли» (Фадеева 2009). Методику использования полученных земель людям никто не предложил. Колхозы и совхозы стали разваливаться, кто-то взял коров, кто-то трактор и т.д. “Когда коллективизация была, с подворьев у всех все забирали, а здесь с ферм по подворьям растащили” (ПМА-1: м., рус., ок. 70 лет). Происходило это по принципу “кто что успел ухватить”.

Итогами такой непродуманной и далекой от реальности реформы стала не только потеря пахотных земель, но и сокращение поголовья скота. Поскольку молоко сдавать было некуда, фермеры забивали коров на мясо – рухнула существовавшая на тот момент структура сельского хозяйства. Как пишет В.Я. Узун, это привело к образованию двух “полярных” типов сельхозпредприятий: создавались либо агрохолдинги, либо мелкие фермерские хозяйства. В исследуемом мной районе не многим удалось достичь положительных результатов – лишь трем совхозам, птицефабрике и птицекомплексу. Работники одного крупного свиноплеменного комплекса объединили паи и объявили его народным, “нашим общим предприятием”. И хотя в регионе имеется позитивный опыт относительно крупных организаций, мелкое фермерство и по сей день находится на стадии выживания и сталкивается со множеством проблем, как, например, покупка дорогостоящей техники, которая в итоге используется только несколько раз, и современный фермер вынужден работать “чуть ли не на лошадах”. Кроме того, вот уже почти 30 лет продолжается оформление распределенных колхозных участков, “земельные права многих крестьян так и остались виртуальными, существующими только на бумаге” (Фадеева 2009: 51).

### **Новые условия, новые возможности, новый опыт 1990-х годов**

Аграрная политика и в целом экономический курс России начала 1990-х годов создали новые условия для производителей. Государственные сельскохозяйственные предприятия, которые не были расформированы или уничтожены, оказались в ситуации острого дефицита рабочей силы, особенно в плодоовощеводстве. Как отмечает В.Я. Узун, “численность занятых в крупных и средних СХО (сельскохозяйственных организациях. – Ю.К.) упала с 8,3 млн среднегодовых работников в 1990 г. до 2,9 млн человек в 2004 г.” (Узун 2006). Кроме того, если раньше на сбор урожая могли направить сотрудников шефствующих предприятий, студентов вузов и техникумов, старшеклассников из школьных трудовых лагерей, то в условиях развала колхозов и совхозов (см., напр.: Димке 2013) эта практика перестала существовать. “Поэтому в 90-е годы наши хозяйства, производители, которые еще крупные были, они вынуждены были искать рабочую силу на стороне. Из города никто не мог помочь, ни студентов привлечь, ни с предприятий и т.д. Как раньше давали задание. И по договорам поехали сюда китайцы” (ПМА-1: м., рус., ок. 60 лет). В.И. Дятлов отмечает, что на протяжении 1990-х годов в России разворачивались “массовые миграционные процессы”, и называет этот период “целой эпохой” – “эпохой слома прежнего уклада жизни и медленного, мучительного формирования нового” (Дятлов 2019). В эти годы, когда земельная реформа начала реализовываться, но российское население еще не было готово к изменениям, диктуемым “сверху”, стали приглашать китайских работников.

На примере сельскохозяйственного техникума<sup>2</sup>, с бывшим директором которого мне удалось поговорить, я попытаюсь продемонстрировать, как строилось взаимодействие с китайскими наемными рабочими в период с 1992 по 1999 г., какого рода отношения складывались между ними и местными рабочими, где были точки соприкосновения и были ли они вообще. Не касаясь в этой статье причин трудовой миграции из Китая в Россию, я попытаюсь показать косвенное влияние аграрной реформы на трудовые ресурсы региона, описать, как и для чего граждане КНР оказались на российских полях в этот период (см., напр.: Zhou 2016).

Сельскохозяйственный техникум располагался на землях федерального назначения. Его учебная часть размещалась в одном из сибирских городов, а производственная (совхоз) — в близлежащих поселках. В совхозе действовали молочная ферма, овощеводческая, животноводческая и две полевых бригады. Группы рабочих, а также ветеринарный врач, зоотехник, механик, бухгалтер, счетовод и учетчик подчинялись бригадиру. Как уже упоминалось выше, производство оказалось в ситуации острой нехватки рабочей силы, особенно это ощущали овощеводческие подразделения, что и заставило руководство техникума обратиться за помощью к Поднебесной. Выбор пал на Северо-Восточный сельскохозяйственный университет в г. Харбине, с которым и был подписан контракт. “Я ездил в Китай, в Харбин, заключал договора. Две недели договаривались. Они меня просили очень огромные суммы, они просили, чтобы работать самостоятельно, я говорю — нет, будете работать с нами” (ПМА-1: м., рус., ок. 65 лет). После подписания контракта в техникум ежегодно стали приезжать мужские рабочие бригады китайцев в количестве чуть более 100 человек. Это, конечно, не были научные сотрудники, университет в Харбине служил посредником и набирал рабочих. Граждане КНР с апреля по сентябрь (иногда дольше) находились на территории РФ и уезжали сразу после уборки урожая и приведения в порядок полей и теплиц. Руководство техникума оформляло рабочие визы, обеспечивало общежитием (предоставляло помещения, в которых когда-то проживали студенты), кухонным оборудованием, мебелью, продовольствием и т.д. Быт и режим жизни и работы были организованы “по-китайски”:

Кухня у них своя была. Наше ничего не ели. Сами свое готовили. Газ им поставляли, печки они сами там наделали <...> Они там свои праздники отмечали, праздников у них много. Их бригадир подходил к нашему и говорил, что так и так, в этот день работать не будем, у нас праздник. Ко мне прибежит, что, мол, нам надо купить хорошие продукты, праздник отметить <...> Вставали [они] перед рассветом, шли на поле, работали в прохладное время, примерно часов до десяти. Потом у них завтрак. И отдых целый день. Вечером они опять шли работать, взяв с собой что-то покушать (Там же).

Руководство техникума не препятствовало сохранению привычного образа жизни, не пыталось насильственно вводить свои правила, всех все устраивало.

Китайские наемные рабочие успешно вписались в существующую организационную структуру. Была сформирована отдельная бригада, возглавлял которую тоже китаец. “Я помню. Он каждый год приезжал, один и тот же руководитель. И работал хорошо”. Бригада приезжих являлась составной частью единого овощеводческого подразделения, поэтому ответственность за нее нес русский бригадир. “Он отвечал за все. Следил, отмечал, отвечал, руководил. Если не подчинялись, то... жаловался прямо мне, выходил на директора. Вот так и так, они делают вот так, нарушают наши технологии” (Там же).

Работа велась по российским стандартам под контролем русского бригадира, однако и русский, и китайский руководители были специалистами в сельском хозяйстве, а технологии во многом совпадали, поэтому разногласий не возникало.

Российской стороной были строго запрещены привоз и использование китайских удобрений и химикатов, а также чрезмерное использование российских подкормок и пестицидов. «Мы от них удобрения замыкали. В отдельном складе. Там один факт был, что они замок взломали и в склад залезли за этими удобрениями. И я их руководителя пригласил, говорю: “Слушай, мне придется вас поменять.” Больше таких прецедентов не было» (Там же). Однако многие моменты, не несущие негативных последствий для почвы и увеличивающие урожайность, приветствовались российской стороной, наши аграрии перенимали этот опыт. Например, китайцы считали, что окучивание эффективнее, чем частый полив: “Я беседовал, надо обязательно окучивание делать капусты, чтобы корневая система лучше развивалась. Они говорят, лучше сделать три окучивания, чем пять поливов. Я с ними согласился, правильно, корневая система лучше развивается. Если больше корень, больше питательных веществ, больше вверх кочан” (ПМА-1: м., рус., ок. 65 лет). Чтобы китайские рабочие не тратили время на обучение, им разрешалось привозить с собой мелкий сельхозинструмент. Тяпки, например, сильно отличались от российских, и китайцы объясняли, что на родине они привыкли использовать именно их. В теплицах приезжие выращивали рассаду, которую затем высаживали на поля. Китайцы были заняты в основном там, где требовался ручной труд. “Чтобы рядки прополоть, машин нет. Междурядье пройдет трактор, а в рядке кто будет обрабатывать? Там все в сорняках. Вот они все это и обрабатывали своими мотыгами” (Там же).

Не обходилось и без нелегальных практик. Китайские пестициды и удобрения были под запретом, но через границу переправлялись семена томатов, на что руководство техникума смотрело сквозь пальцы. “Возили с собой в чемоданчике. Нелегально. Пивные банки. В пивные банки семена были запечатаны. Не знаю, как они проезжали. Но я эти баночки видел. Они мне одну баночку подарили. Я ее распечатал. Она открывалась не там, где маленькая дырочка, а полностью сверху. Там семена помидор” (Там же). В качестве эксперимента для выращивания китайских томатов было выделено несколько теплиц; эксперимент оказался удачным. Качество плодов и урожайность привозимых сортов превосходила российский, потому китайские томаты стали выращивать в техникуме на постоянной основе, никак это не фиксируя в отчетных документах. “Сначала мы немного разрешили, потом попробовали и стали выращивать. Они были красивенькие, гладенькие, ровненькие. Помидоры были действительно хорошие. Я даже себе брал, в тепличке выращивал. Действительно вкусные. Сладкие такие, хорошие по сравнению с нашими. Наши водянистые были” (Там же).

Несмотря на то что работала единая овощеводческая бригада на одной территории, учет китайские рабочие вели отдельно, а затем предоставляли конечные показатели русским руководителям. Оплата проходила в два этапа: сначала начислялся аванс, а после учета результатов работы – оставшаяся часть. Деньги переводились на счет китайской компании в рублях, с работниками рассчитывалась китайская сторона после их возвращения на родину. Аванс использовался для покупки еды в России. “А если заканчивались [деньги], они подходили ко мне, просили перечислить деньги, вот нам нужно купить продукты” (ПМА-1: м., рус., ок. 65 лет). Остаток суммы рассчитывался исходя из полученного урожая. “Они считали, сколько с полей сняли, сколько капусты, сколько чего остального. Они тоже у себя на весах учет вели, пока не сдали. За каждый килограмм цена у нас была, какие-то копейки назначены. Потом мы сверки эти делали, спорили. Они спорщики очень сильные. Потроговаться любят” (Там же). Деньги не всегда перечислялись сразу после продажи продукции, т.к. клиентами иногда выступали бюджетные учреждения, например тюрьмы, которые не могли сразу оплачивать отгруженные им овощи. Китайская сторона соглашалась работать на таких условиях.

В результате сотрудничества с китайскими гражданами на базе сельскохозяйственного техникума был отмечен рост урожайности и, как следствие, рост количества овощных ярмарок для продажи излишков продукции; овощами предприятие снабжало все тюрьмы региона. По словам бывшего директора, продукцию продавали на территории от Сибири до Урала. Высокие продажи влекли за собой высокую прибыль, которая большей частью оставалась в РФ (за вычетом заработной платы китайским работникам). Таким образом, в период, когда другие сельскохозяйственные производители, практически полностью лишённые государственной помощи, оказались на грани выживания, техникум в условиях свободного распоряжения имуществом стал процветать и развиваться благодаря сотрудничеству с китайской стороной. Данный вид деятельности никак не был ограничен властями, ответственность за все происходящее лежала на руководстве техникума. Работу удалось выстроить таким образом, что урожайность овощных культур выросла, а принимающая сторона освоила новые приемы и технологии земледелия, при этом все земельные ресурсы совхоза были сохранены и экологические нормы нарушены не были. РФ и КНР выступали только в качестве гарантов своевременного выполнения обязательств сторонами, т.к. контракты были подписаны между государственными учреждениями, однако напрямую никак не влияли на условия труда и деятельность китайских работников.

Однако история вышеупомянутого техникума не имела счастливого продолжения. С уходом в 1999 г. директора, который и организовал всю эту “китайскую” работу, сама система тоже “ушла”. В данный момент на месте бывших полей и теплиц “растут” коттеджи. Удачный опыт оказался недолговечным и не получил дальнейшего развития. “Практически все овощеводческие хозяйства так делали, а потом все подразвалилось” (ПМА-1: м., рус., ок. 45 лет). Почему? Как так вышло? Одной из причин, по словам нашего респондента, стала предпримчивость китайского народа, которую не удалось направить в нужное русло. “Китайцы решили, зачем мы так будем работать? Ну и все, предприимчивые, что вот мы и сами можем создать. Рынок есть, продукцию произвести можно, вот они и поперли” (Там же).

### **Что посеешь, то и пожнешь: плоды 1990-х годов**

В начале 2000-х годов китайские аграрии постепенно стали самостоятельно возделывать сибирские земли. Связано ли это было с имеющимся у них к этому времени опытом деятельности в качестве наемных работников, мы сказать не можем, поскольку прямых доказательств этому во время полевых исследований найдено не было. На примере кейса одного из китайских тепличных хозяйств я попытаюсь описать, как развивалась ситуация на этом этапе “освоения” китайцами Сибири и какова она в настоящее время, пролить свет на устройство и работу “теплиц”, а также выявить, что способствовало и препятствовало развитию китайского сельскохозяйственного бизнеса в регионе и какую роль в этом сыграли последствия “неуспеха” аграрной, в частности земельной, реформы 1990-х годов. Данный кейс основывается на интервью с российским предпринимателем, занимающимся совместным бизнесом с китайскими аграриями, на личном включенном наблюдении, а также ретроспективном наблюдении за территорией местонахождения “теплиц” с помощью программы *Google Earth Pro*.

Человеку, впервые оказавшемуся вблизи “китайских” тепличных хозяйств, даже в голову не придет, что они располагаются где-то совсем рядом. Так случилось и с водителем автомобиля, на котором я добиралась до места: “Да здесь нет ничего, видишь, просто поля местных”. Действительно, по полю ездил трактор с водителем, который совсем не был похож на китайца. Однако благодаря интервью я точно знала, что “теплицы” находятся именно здесь, за пригорком, и не видны проезжающим

мимо. Во время этой первой поездки мне удалось побывать лишь в овощехранилищах, располагающихся вдоль дороги и уходящих глубоко под землю. Набравшись смелости, я зашла внутрь и обнаружила группу людей среднеазиатской внешности, перебирающих картошку под руководством китайца. Это стало первым доказательством того, что я на верном пути. Представляться исследователем, изучающим деятельность граждан КНР, было бессмысленно, потому как даже у местных, живущих неподалеку от теплиц, мои вопросы и мой статус не вызывали доверия. Это не способствовало откровенным разговорам и уж тем более не позволяло надеяться попасть на территорию самих теплиц. На объекте мне все-таки удалось побывать, но только в качестве потенциального оптового покупателя капусты и картофеля. Въезд на территорию “теплиц” очень напоминал пересечение границы особо охраняемой зоны: сначала вас встречает китаец с рацией, сообщающий номер автомобиля внутренним постам, затем нужно преодолеть будку КПП с охраной, а на самой территории машину встречает еще один китаец с рацией, который постоянно сопровождает так наз. гостей. Ощущение чего-то незаконного или особо важного не покидало нас на протяжении всего визита. От кого такая защита? Ответ появился гораздо позднее, когда удалось задать несколько вопросов по мессенджеру *WeChat* одному из китайских аграриев.

Все-таки я не понимаю, мы же не убиваем людей, не предаем все огню и мечу, не крадем и не грабим, но иногда не только миграционная служба, но и полиция и ОМОН приезжают с проверками. Там, где они появляются, все очень сильно страдает. Если видят что-то хорошее, что-то им необходимое, то забирают с собой. В Китае есть древнее высказывание: “Потерял деньги, но отвел беду”. То есть отделался денежными потерями. Некоторые китайцы были пойманы, с них попросили деньги; деньги забрали, а человека не отпустили. Я вообще этого не понимаю (ПМА-2: м., кит., ок. 40 лет).

Стоит отметить, что будка КПП появилась только в 2015 г., что было зафиксировано программой *Google Earth Pro*. Начиная с 2014 г., когда произошло обнуление квот на иностранных сельскохозяйственных рабочих (Квоты 2014), региональная политика в отношении китайских аграриев ужесточилась, следствием чего, вероятно, и стали меры по защите “своих” территорий. Защитить возделываемые земли полностью, конечно, невозможно, однако такого рода препятствия дают время для подготовки к встрече “гостей”.

Мои личные наблюдения позволили подтвердить данные, полученные во время интервью, и верифицировать некоторую информацию, однако для понимания затрагиваемой нами проблемы в данном кейсе не обойтись без описания используемых практик. Мой респондент – российский предприниматель, согласившийся на интервью по просьбе нашего общего знакомого, рассказал о своем сотрудничестве с китайцами. Высокий уровень доверия и открытости позволил узнать многие факты о нелегальной деятельности на территории изучаемого нами региона, в связи с чем мой информант пожелал остаться анонимным, а также попросил не называть населенных пунктов, где располагается интересующий нас объект. Хозяин теплиц говорить со мной лично отказался, как мне объяснил информант, это связано со страхом утечки любой информации, которая может скомпрометировать их (китайцев) в глазах представителей государственных органов РФ.

То есть, ну, непосредственно с хозяином я разговаривал, он говорит, я как бы знаю, что это никуда не уйдет, но говорит, что боится. Они многие, у них разрешение на временное проживание здесь имеется, они хотят здесь граждан получать, т.е. любое нарушение, даже штраф ГИБДД, превышение скорости, любой штраф, у них это разрешение аннулируют сразу. Вот он (хозяин. – Ю.К.) говорит: “Я на такое не пойду” (ПМА-2: м., рус., ок. 35 лет).

Китайский предприниматель, о котором идет речь, более 15 лет занимается выращиванием овощей и обустройством тепличных хозяйств в этом районе РФ. Я нашла этому подтверждение, изучая данные, полученные с помощью программы *Google Earth Pro*. В начале 2004 г. на снимках можно увидеть только пустующие поля, а в мае 2005 г. появляются первые теплицы. Раньше эти земли были государственными — они принадлежали совхозу, в ходе аграрной реформы их приватизировал местный чиновник, который, однако, сам заниматься овощеводством не стал. (“И человек, который чиновник, он в свое время эти земли сам под себя, ну, как везде. Там у него, наверное, процентов 30 в этом районе, это все земли его” [ПМА-2: м., рус., ок. 35 лет]). Какое-то время участки сдавались в аренду местным жителям для выращивания картофеля, тем не менее дело оказалось невыгодным, и земли стали простаивать. “Десятилетие аграрных реформ в постсоветской России не только не решило проблему становления эффективной многоукладной сельской экономики, но и вызвало заметное ухудшение социально-экономического положения большинства жителей села” (Фадеева 2001). Зброшенные поля, пригодные для ведения сельскохозяйственной деятельности, привлекли внимание китайских предпринимателей. Территория, о которой идет речь, была выбрана самими китайцами: сначала они нашли участок, который отвечал бы их требованиям, а затем через местных жителей разыскали его владельца и оформили договор аренды 80 га. По словам нашего информанта, сегодня это не единственный способ поиска земли: это можно сделать с помощью длительно проживающих в России китайских родственников, на сайте “Авито”; я встречала объявления такого рода в группах *WeChat*.

Договор аренды участка земли, где располагается изучаемое нами хозяйство, в настоящее время оформлен на физическое лицо — на местного жителя, фактически не являющегося владельцем производства. Как правило, договор заключается на срок от пяти до десяти лет с оплатой 5–8 тыс. руб. за сотку земли в год. Обычно китайцы арендуют только землю, однако нашему предпринимателю повезло, на его участке сохранились с советских времен овощехранилища и другие строения, более того, в его распоряжении оказалась сельскохозяйственная техника, поэтому его арендная плата составляет 10 тыс. руб. за сотку в год. Наличие построек до появления теплиц подтверждается снимками из космоса. Условия аренды китайский предприниматель обговаривал лично, а такие выражения нашего информанта, как “мой друг арендует”, “начал сдавать китайцам”, “теплицы, которыми занимается мой друг”, не вызывают сомнения, кто настоящий арендатор, официально не фигурирующий в бумагах.

У каждой из сторон своя версия причин происходящего. Государственные контролирующие органы видят в этом попытку уйти от ответственности за правонарушения. Китайские аграрии говорят о том, что вести деятельность согласно букве закона им мешают языковой барьер и незнание законодательства:

Честно признаться, у нас нет оформленных по закону документов, чтобы заниматься хозяйственной деятельностью на этом объекте. Во-первых, это плохо, ну, а во-вторых, мы не знаем, как оформить документы законным путем. Наш уровень языка не позволяет нам все правильно оформить. Если бы у нас была такая возможность, то чего нам бояться? (ПМА-2: м., кит., ок. 40 лет)

Причин сложившегося положения дел может быть много, и это область отдельного исследования, однако многочисленные факты неформального землепользования имеют место и свидетельствуют о том, что жизнь вносит свои коррективы в применение закона. Можно назвать это триумфом, тем не менее реальность и планы на бумаге не только не совпадают, но нередко находятся в противоречии и даже конфликте.

Несмотря на наличие сооружений, оставшихся с советского времени китайские предприниматели активно занимались обустройством и оборудованием арендуемого участка земли. В 2005 г., как отмечалось выше, появляются первые теплицы, бурятся скважины для осуществления полива, в 2010 г. количество теплиц растет, они возводятся на участке земли неподалеку от старых построек. Ближе к зоне выезда в этом же году строятся жилые бараки для работников, проживающих на территории, а в 2011 г. появляется первое подземное овощехранилище. Производство растет и развивается: увеличивается площадь возделываемых открытых полей, и, как следствие, в 2012 г. строится второе подземное овощехранилище. В 2013 г. рядом с жилыми бараками появляются помещения для содержания техники и инструментов, в 2015 г. на выезде с объекта устанавливается КПП со шлагбаумом. Большой склад (наследство советских времен), располагающийся за пределами огороженной территории, с удобным подъездом к нему выполняет функцию центра сбыта продукции, где загружаются и легковые автомобили, и большие фуры оптовиков. Большая часть материалов для возведения различных сооружений на арендуемом участке была привезена из Китая, однако для деревянных построек использовался местный лес, который был закуплен у китайцев, занимающихся деревоперерабатывающим производством. Считается, что качество привозимых материалов лучше тех, которые можно купить в России, а цена ниже, даже с учетом затрат на логистику.

У них пленка широкая, которой они теплицы накрывают. У нас вот как, например пленки, которой накрывают, только на один год хватает. А у них пленка от двух до десяти метров. Ее аккуратно сложил, там же где-то положил, а весной достаешь. Весной посадил, раз, снова накрыл. Сама пленка по толщине специально для теплиц (ПМА-2: м., рус., ок. 40 лет).

Помимо материалов для строительства, из Китая также везут инструменты, малогабаритную технику, семена и пр. Все необходимое заказывается в одном из приграничных китайских городов, где, по словам нашего респондента, можно найти любой товар. Переправляются грузы чаще всего незаконным путем в целях сокращения денежных и временных затрат. В китайском городе есть трейдеры, занимающиеся поставкой и перевозкой товаров через границу. Заказ отправляется через *WeChat* — это может быть фото или название товара с требуемыми характеристиками. После того как товар найден, трейдер ждет смену на китайской границе, с которой у него есть договоренность. Груз передается в руки китайских таможенников, которые, в свою очередь, передают его на российской границе в руки тех, с кем имеются договоренности у них. Далее товар поступает на китайские склады в России, а оттуда отправляется фурой, после того как машина полностью загружается. На коробках или другой упаковке указывается номер телефона получателя. Когда фура приезжает в город, водитель звонит по этому номеру и передает товар заказчику. Оплата происходит на месте — за килограмм или за место (упаковку) перевозимого груза. “Ты приезжаешь на этот склад, а они считают, сколько ты денег должен, сколько коробок. Оплачиваешь все на месте и бумажку на складе получаешь. В зависимости от того, сколько у тебя коробок. У каждого товара своя ценность” (ПМА-2: м., рус., ок. 35 лет). Все риски во время транспортировки несет перевозчик: не заключается договоров, не оформляются страховки, все выстраивается на доверии и личной ответственности:

Если товар потерялся, то они спрашивают с того человека, который перевозит, кто решает таможеню. Допустим, если оно на таможне зависло, то отвечает тот, который через таможеню провозит. Если по дороге, то отвечает тот, кто транспортирует. То есть я знаю человека там и встречаюсь с человеком здесь, а как товар идет, мне это уже не важно. Человек, с которым я встречаюсь, дорожит своей репутацией (Там же).

Кто же занимался строительством на арендованном участке и кто работает на этой земле? На протяжении 15 лет ситуация менялась вслед за изменением экономической ситуации и государственной политики в отношении китайских аграриев. В начале своей деятельности китайцы предпочитали обходиться своими силами, привозили людей из Китая, которые занимались строительством и трудились на полях и в теплицах. Для работы на земле в сезон требуется не менее 100 человек, и не все они приезжали/трудоустраивались легально. На первых порах китайским предпринимателям (в целях экономии средств) удавалось обходить закон. Официально оформлялось, например, 20 работников, а по факту работало 120. В государственных службах были свои люди, которые заранее предупреждали о проверках, и, до того как ревизоры приезжали на поля, нелегалов удавалось спрятать — оставались лишь те, у кого были правильно оформлены документы. Однако политика в отношении китайских аграриев ужесточалась, и в 2014 г., как уже упоминалось выше, произошло обнуление квот на китайских сельскохозяйственных рабочих. Бизнесмены были вынуждены искать альтернативные источники рабочей силы. Ситуация требовала изменений: несмотря на тот факт, что китайцам за вознаграждение всегда помогали местные власти и участковые, в сложившихся условиях они оказались бессильны и уже не могли открыто идти против буквы закона и вышестоящих органов. Помимо этого, с изменением экономической ситуации и обнулением квот ввоз китайских рабочих стал не только более рискованным, но и экономически менее выгодным, т.к. денежные затраты даже на оформление документов выросли, да и гражданам КНР уже не соглашались на такую низкую оплату. Попытки привлечь местное население также не увенчались успехом: соглашавшиеся трудиться в хозяйстве россияне оказались ненадежными работниками, а в сельском хозяйстве любые промахи могли дорого стоить. «Кто обычно на такую работу идет? Они деньги получили, неделю их нет, неделю пьют, а работа стоит» (ПМА-2: м., кит., ок. 40 лет). И стали китайцы нанимать узбекских мигрантов (еще одно эхо советского прошлого), в чем мне удалось убедиться лично при выезде в поля. Приезжающие на заработки в Россию узбеки берутся за любую работу, делают ее хорошо и соблюдают все указания. «У них дома семьи, семьи у них большие, в среднем где-то пятеро детей, кормить всех надо, и поэтому они здесь работают за эти деньги, держатся за любую работу» (ПМА-2: м., рус., ок. 35 лет). Да и экономически нанимать их гораздо выгоднее: если китайский работник не соглашается на оплату менее 80 тыс. руб. в месяц (потому что 50 тыс. он может заработать и дома, находясь рядом с семьей, в привычных для себя условиях и без такого риска), то узбекский готов на оплату 1–1,5 тыс. руб. в день. При этом китайскому работодателю не приходится тратить усилия и деньги на его официальное оформление и подготовку документов, он нанимают тех, кто в данный момент находится на заработках в России. Таким образом, в настоящее время в тепличных хозяйствах в основном трудятся узбекские мигранты, небольшую часть составляют местные жители — все они работают под руководством трех-четырех китайских мастеров, так наз. хранителей технологии выращивания овощей. Мастера получают приглашения на деревообрабатывающее предприятие, оформляют рабочие визы, а сами едут в тепличные хозяйства.

Хозяин бизнеса идет на риск, однако приглашает из КНР специалистов-овощеводов, владеющих китайскими технологиями, — мастеров, которые строят весь процесс производства и руководят наемными работниками. Как выяснилось, секреты технологий узнать почти невозможно, их не разглашают даже хорошим знакомым. Тем не менее достоверно известно, что на арендованных землях вначале появились скважины и системы полива. «Многие же как, они же надеются на природу. То есть ждут дождя, а китайцы к этому уже, можно сказать, основательно подошли. Они бурят скважины, делают поливы самостоятельно. Не ждут, пока им подадут, а сами делают. Посеяли, сами полили. Поэтому и урожай у них получается намного лучше»

(ПМА-2: м., рус., ок. 40 лет). Использование привычных инструментов и материалов, таких как мотыги и специальные сетки для сбора картофеля и капусты, также значительно повышают эффективность труда.

В конце августа – начале сентября появляется первый урожай. Часть его продается на овощную оптовую базу, которую местные называют “китайская оптовка” или “китайская овощебаза”, откуда дальше через российских оптовых закупщиков и посредников товар расходуется по супермаркетам и городским рынкам. Часть продается в другие регионы страны – приезжают большие фуры из других городов. “Года два назад мне нужно было 5 т капусты, я поехал к нему, и у него я насчитал, где-то 30 фур стояло с дороги, ждали все своей очереди” (Там же). А часть продукции остается на складах и в овощехранилищах, ее начинают продавать перед Новым годом или даже после праздников – цена на овощи к тому моменту возрастает, а следовательно, растет и прибыль предприятия. В настоящее время, как показывает опыт, китайскому предпринимателю удается адаптироваться ко всем возникающим трудностям.

\* \* \*

Сегодня региональные медиа, пишущие о китайском присутствии в сельском хозяйстве Сибири, стремятся вызвать общественный резонанс и пробудить тревожные настроения в локальном сообществе. Дискурсивные практики местных жителей и муниципальных служащих несут в себе идеи усиления государственного контроля и вмешательства официальных структур в решение вопросов участия граждан КНР в землепользовании на российской территории (ПМА-2). Однако за скобками обсуждения по-прежнему остаются факторы и практики, способствовавшие появлению китайцев на сибирских землях, а затем и их деятельности здесь на протяжении ряда лет.

Для понимания того, что происходит в настоящем, необходимо обратиться пусть к недалекому, но прошлому. Аграрная реформа 1990-х годов – это “государственный проект”, который преследовал благородные цели: “...перераспределение земли в интересах создания условий для равноправного развития различных форм хозяйствования на земле, формирования многоукладной экономики, рационального использования и охраны земель на территории РСФСР” (Закон 1990). Однако его осуществление проходило в духе высокого модернизма, от которого государство не смогло избавиться после десятилетий колхозного прошлого. Разрушив то, что было, воодушевленные свободным духом капитализма реформаторы попытались построить новую систему по старым образцам. Это вкупе с “вмешательством” практического знания (“метиса”) и местного населения, и китайского сообщества привело к “неуспеху” проекта.

Посредством описания неформальных практик, в первом случае на примере сельскохозяйственного техникума, а во втором – одного из китайских тепличных хозяйств, я продемонстрировала, как происходит воплощение “метиса”. “Метис” местного населения проявился в приглашении в качестве наемных рабочих китайских аграриев, т.к. после разрушения системы шефства российские сельхозпредприятия лишились бесплатных сезонных работников. При рассмотрении тепличного хозяйства мы можем наблюдать проявление практического знания и смекалки не только местным населением, но и китайскими аграриями. Это выражается в переплетении нелегальных и полунелегальных практик российских граждан и граждан КНР – начиная от способов поиска земли до построения схемы продажи выращенных овощей. Речь идет не только о ключевых в рамках данного исследования практиках землепользования, аренды бывших совхозных/колхозных земель и эксплуатации сооружений советского времени, но и о практиках использования местного леса

и контрабандных поставок материалов, инструментов, семян и удобрений. Обращает внимание стремительная реакция китайских бизнесменов на обнуление квот, выразившаяся в приглашении узбеков для полевых работ. В статье подробно описаны два конкретных предприятия (сельхозтехникум и тепличное хозяйство), однако наблюдения за ситуацией в регионе и общение с респондентами дают основания утверждать, что это не единичные случаи, а довольно распространенные варианты организации сельскохозяйственной деятельности в рассмотренные нами периоды.

Проведенное исследование позволяет говорить, что идеология капитализма, которую пытались внедрить посредством аграрной реформы, не изменила ни способов, ни инструментария воплощения принимаемых решений. В результате мы можем наблюдать неожиданные последствия вмешательства реальной жизни в процессы реформирования. Как пишет Дж. Скотт, “крупномасштабный капитализм – точно такое же средство гомогенизации, усреднения, схематизации и решительного упрощения, как и государство, с той разницей, однако, что для капиталиста упрощения обязаны окупаться” (Скотт 2005).

### *Благодарности*

Работа выполнена при поддержке Университета Палацкого (Palacky University Olomouc) в рамках исследовательского проекта “Sinophone Borderlands – Interaction at the Edges”, финансируемого Европейским фондом регионального развития (European Regional Development Fund; проект № CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000791).

Выражаю благодарность рецензентам, редколлегии журнала “Этнографическое обозрение” и персонально редактору Кучеровой Марине Федоровне за ценные рекомендации.

Выражаю признательность своим коллегам, дававшим мне бесценные советы по написанию рукописи. Также хочу поблагодарить всех респондентов, без которых написание этой статьи не было бы возможным.

### *Примечания*

<sup>1</sup> В конце 1990 г. Верховный Совет РСФСР принял законы “О земельной реформе” и “О крестьянском (фермерском) хозяйстве”. В начале 2000-х годов в региональных СМИ появляются первые сведения о бесконтрольном возделывании сибирских земель китайскими аграриями.

<sup>2</sup> Из этических соображений реальные названия поселков, организаций и имена людей в статье не используются.

### *Источники и материалы*

АиФ Иркутск 2015 – Поле “чудес”. Яд обнаружили под Иркутском на месте китайских теплиц // Аргументы и факты. Иркутск. 04.09.2015. [https://irk.aif.ru/society/pole\\_chudes\\_yad\\_obnaruzhili\\_pod\\_irkutskom\\_na\\_meste\\_kitayskih\\_teplic](https://irk.aif.ru/society/pole_chudes_yad_obnaruzhili_pod_irkutskom_na_meste_kitayskih_teplic)

Вести-Иркутск 2015 – Китайские теплицы. Первые плоды некачественных овощей уже на рынках Иркутска // Вести-Иркутск. 29.05.2015. [https://vestiirk.ru/news/news\\_day/174073](https://vestiirk.ru/news/news_day/174073)

Закон 1990 – Закон РСФСР от 23.11.1990 № 374-1 “О земельной реформе”.

Квоты 2014 – Губернатор: В Иркутской области квоты на иностранную рабочую силу, занятую в сфере сельского хозяйства, в 2014 год не будет // Иркутская область. Официальный портал. 07.02.2014. [https://irkobl.ru/news/archiv/?type=original&PAGEN\\_1=49](https://irkobl.ru/news/archiv/?type=original&PAGEN_1=49)

Лунгу 2015 – Лунгу Т. Китайские теплицы под Иркутском: отравленная земля больше непригодна для сельского хозяйства // Комсомольская правда. Иркутск. 04.06.2015. <https://www.irk.kp.ru/daily/26390.4/3267316>

ПМА-1 – Полевые материалы автора (транскрипты интервью респондентов, личные аудиозаписки и записи наблюдений автора). Восточная Сибирь, 2018 г.

ПМА-2 – Полевые материалы автора (транскрипты интервью респондентов, личные аудиозаписки и записи наблюдений автора). Восточная Сибирь, 2019 г.

NewsLab 2010 — Земли китайских теплиц под Красноярском оказались загрязнены токсичными веществами // Интернет-газета newslab.ru. 02.02.2010. <https://newslab.ru/news/303018>

### Научная литература

- Алпатов А.А. Земельная реформа в новой России. М.: Экономика и жизнь, 2005.
- Григоричев К.В. “Они есть, но их нет”: “китайские” теплицы в пространстве пригорода // Этнографическое обозрение. 2016. № 4. С. 137–153.
- Григоричев К.В. “Полугородские фермеры” и “китайцы-огородники”: постколхозная рента в неформальной экономике пригорода // Сибирские исторические исследования. 2017. № 1. С. 119–137.
- Димке Д.В. Летние трудовые лагеря начала 1960-х годов как анклав советского идеализма // Вестник Пермского университета. Серия: История. 2013. № 2. С. 138–147.
- Дятлов В.И. Трансграничные мигранты в современной России: динамика формирования стереотипов // Миграции и диаспоры в социокультурном, политическом и экономическом пространстве Сибири. Рубежи XIX–XX и XX–XXI веков / Науч. ред. В.И. Дятлов. Иркутск: Оттиск, 2010. С. 451–484.
- Зуенко И.Ю. Китайское присутствие в сельском хозяйстве Дальнего Востока: некоторые аспекты проблемы // Известия Восточного института. 2015. № 2 (26). С. 51–59.
- Зуенко И.Ю., Сонин В.В. Правовые ограничения и неформальные практики землепользования китайских фермеров на Дальнем Востоке России // Правоприменение. 2017. Т. 1. № 1. С. 57–65.
- Никольский С.А. Аграрный вопрос в России в XX веке. История, современное состояние, стратегии решения. М.: УРСС, 2012.
- Нискулин А.М. Власть, подчинение и сопротивление в концепции “моральной экономики” Джеймса Скотта // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2003. № 4–5. С. 148–158.
- Рыжова Н.П. Земля и власть: различия в подходах к исследованию собственности (случай неформального землепользования китайских фермеров) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2014. № 5. С. 7–35.
- Скотт Дж. Благими намерениями государства. Как и почему проваливались попытки улучшения человеческой жизни. М.: Университетская книга, 2005.
- Титаев К.Д. С точки зрения власти — с точки зрения подвластных. Джеймс Скотт. “Благими намерениями государства...” // Журнал социологии и социальной антропологии. 2006. Т. 9. № 3. С. 187–193.
- Узун В.Я. Последствия институциональных реформ в АПК России: изменения в аграрной структуре и поведении сельхозпроизводителей // Никоновские чтения. 2006. № 11. С. 18–24.
- Фадеева О.П. Неформальная занятость в сибирском селе // Экономическая социология. 2001. Т. 2. № 2. С. 61–93.
- Фадеева О.П. Земельный вопрос на селе: наступит ли “момент истины”? // Экономическая социология. 2009. Т. 10. № 5. С. 50–71.
- Zhou Jiayi. Chinese Agrarian Capitalism in the Russian Far East // Third World Thematics: A TWQ Journal. Special issue: BRICS and Global Agrarian Change. 2016. Vol. 1. No. 5. P. 612–632. <https://doi.org/10.1080/23802014.2016.1327795>

### Research Article

Koreshkova, Y.O. *Chinese Greenhouses: An Echo of the Soviet Past (Siberian Cases) [Kitaiskie teplitsy: ekho sovetskogo proshlogo (sibirskie keisy)]*. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 145–162. <https://doi.org/10.31857/S086954150013602-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Yulia Koreshkova | <https://orcid.org/0000-0002-5582-6032> | [yuliakodzhaeva@yandex.ru](mailto:yuliakodzhaeva@yandex.ru) | Palacký University Olomouc (Křížkovského 511/8, CZ-779 00 Olomouc, Czech Republic)

## Keywords

Siberia, government modern projects, failure, metis, agrarian reform of 1990s, Chinese greenhouses

## Abstract

The article discusses the presence of so-called *Chinese greenhouses* and the agricultural activities of Chinese farmers in Eastern Siberia. I attempt to analyze the phenomenon of Chinese greenhouses through the theory of James Scott and explain the possibility of agricultural activities of Chinese agrarians in Siberia as a result of the state project's failure. I demonstrate that the agrarian reform of the 1990s created conditions under which large-scale producers were forced to invite residents of the PRC as a wage-labor for the production of vegetable crops. Subsequently, this circumstance, combined with the failures of implementing the reform plans, contributed to the independent cultivation of Russian lands by Chinese agrarians.

## Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

European Regional Development Fund [project number CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000791]

## References

- Alpatov, A.A. 2005. *Zemel'naia reforma v novoi Rossii* [Land Reform in New Russia]. Moscow: Ekonomika i zhizn'.
- Diatlov, V.I. 2010. Transgranichnye migranty v sovremennoi Rossii: dinamika formirovaniia stereotipov [Cross-Border Migrants in Modern Russia: Dynamics of the Formation of Stereotypes]. *Migratsii i diaspori v sotsiokul'turnom, politicheskom i ekonomicheskom prostranstve Sibiri. Rubezhi XIX–XX i XX–XXI vekov* [Migrations and Diasporas in the Sociocultural, Political, and Economic Space of Siberia: Turns of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries], edited by V.I. Diatlov, 451–484. Irkutsk: Ottisk.
- Dimke, D.V. 2013. Letnie trudovye lageria nachala 1960-kh godov kak anklavy sovetskogo idealizma [Summer Labor Camps of the Early 1960<sup>s</sup> as Enclaves of Soviet Idealism]. *Vestnik Permskogo universiteta. Serii: Istorii* 2: 138–147.
- Fadeeva, O.P. 2001. Neformal'naia zaniatost' v sibirskom sele [Informal Employment in a Siberian Village]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 2 (2): 61–93.
- Fadeeva, O.P. 2009. Zemel'nyi vopros na sele: nastupit li “moment istiny”? [The Land Issue in the Countryside: Will the “Moment of Truth” Come?]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 10 (5): 50–71.
- Grigoriev, K.V. 2016. “Oni est', no ikh net”: “kitaiskie” teplitsy v prostranstve prigoroda [“They Exist, but They Are Not”: “Chinese” Greenhouses in the Suburb]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 137–153.
- Grigoriev, K.V. 2017. “Polugorodskie fermery” i “kitaisky-ogorodniki”: postkolxoznaia renta v neformal'noi ekonomike prigoroda [“Semi-Urban Farmers” and “Chinese Gardeners”: Post-Collective Farm Rent in the Informal Economy of the Suburb]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 119–137.
- Nikolskii, S.A. 2012. *Agrarnyi vopros v Rossii v XX veke. Istorii, sovremennoe sostoiianie, strategii resheniia* [The Agrarian Question in Russia in the Twentieth Century: History, Current Status, Solution Strategies]. Moscow: URSS.
- Nikulin, A.M. 2003. Vlast', podchinenie i soprotivlenie v kontseptsii “moral'noi ekonomiki” Dzheimsa Skotta [Power, Submission and Resistance in the Concept of “Moral Economy” by James Scott]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Serii: Sotsiologiia* 4–5: 148–158.
- Ryzhova, N.P. 2014. Zemlia i vlast': razlichii v podkhodakh k issledovaniiu sobstvennosti (sluchai neformal'nogo zemlepol'zovaniia kitaiskikh fermerov) [Land and Power: Differences in Approaches to Researching Ownership (A Case of Informal Land Use by Chinese Farmers)]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 5: 7–35.
- Scott, J. 2005. *Blagimi namereniami gosudarstva. Kak i pochemu provalivalis' popytki uluchsheniia chelovecheskoi zhizni* [Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed]. Moscow: Universitetskaia kniga.
- Titaev, K.D. 2006. S tochki zreniia vlasti – s tochki zreniia podvlastnykh. Dzheims Scott. “Blagimi namereniami gosudarstva...” [From the Point of View of the Authorities – From the Point of

- View of the Subjects: James Scott “Seeing Like a State...”. *Zhurnal sotsiologii i sotsial’noi antropologii* 9 (3): 187–193.
- Uzun, V.Ya. 2006. Posledstviia institutsional’nykh reform v APK Rossii: izmeneniia v agrarnoi strukture i povedenii sel’khozproizvoditelei [Consequences of Institutional Reforms in the Agro-Industrial Complex of Russia: Changes in the Agrarian Structure and Behavior of Agricultural Producers]. *Nikonovskie chteniia* 11: 18–24.
- Zhou, J. 2016. Chinese Agrarian Capitalism in the Russian Far East. In *Third World Thematics: A TWQ Journal. Special issue: BRICS and global agrarian change* 1 (5): 612–632. <https://doi.org/10.1080/23802014.2016.1327795>
- Zuenko, I.Yu. 2015. Kitaiskoe prisutstvie v sel’skom khoziaistve Dal’nego Vostoka: nekotorye aspekty problem [Chinese Presence in the Agriculture of the Far East: Some Aspects of the Problem]. *Izvestiia Vostochnogo instituta* 2 (26): 51–59.
- Zuenko, I.Yu., and V.V. Sonin. 2017. Pravovye ogranicheniia i neformal’nye praktiki zemlepol’zovaniia kitaiskikh fermerov na Dal’nem Vostoke Rossii [Legal Restrictions and Informal Land Use Practices of Chinese Farmers in the Russian Far East]. *Pravoprimerenie* 1 (1): 57–65.

© А.Б. Мороз

## ПОЧИТАЕМЫЕ СКЛЕПЫ НА ВВЕДЕНСКОМ КЛАДБИЩЕ В МОСКВЕ: “ЧЕРНЫЙ СПАСИТЕЛЬ” – ИСТОРИЯ КУЛЬТА

*Ключевые слова:* народное православие, власть и народные культы, почитание могил, места исполнения желаний

В статье на основе архивных документов и полевых материалов излагается история появления культа бронзовой статуи Спасителя (так наз. Черного Спасителя), установленной на могиле Л.Г. Кноппа, и дальнейшая судьба статуи, склепа и почитания. Предположительно в конце 1930-х – начале 1940-х годов к статуе стали приходить верующие, молиться у нее, просить о помощи и освящать воду, которую лили на руку Христа; в 1948 г. органы советской власти пытались искоренить культ, убрав стацию с кладбища и передав на хранение в Московский музей архитектуры. Примерно в это же время на кладбище появилась другая скульптура Христа, и почитание было перенесено на нее. Постепенно практики трансформировались: в культ оказалось включено около 10 разных склепов, на стенах которых посетители пишут свои пожелания, ожидая их исполнения. Большинство этих пожеланий имеет секулярный характер. В таком виде практика существует до сих пор.

По меткому замечанию Роберта Парка, город “не естественен и не священен, но прагматичен и экспериментален. Под напором практической необходимости образование перестало быть исключительно формой социального ритуала, политика стала прикладной, религиозная вера теперь, скорее, – поиск, а не традиция, то, что должно быть обретено, а не просто получено” (Парк 2002: 4). Прежде всего это может быть отнесено к городу Нового и Новейшего времени, когда изобретение традиции (Hobsbawm, Ranger 1992) оказывается едва ли не культурным трендом. Однако наряду с сознательным выстраиванием традиции мы имеем место со спонтанным ее формированием (“спонтанная обрядность” – термин Д.В. Громова, который он применяет к новым городским обрядовым практикам, возникшим “снизу” [Громов 2013]). В основе подобных спонтанных практик лежат такие механизмы, как ориентация на готовые формы и хотя бы отчасти знакомые практики, подмена понятий более близкими и актуальными, (ре)актуализация тех или иных признаков и характеристик, а также сильное влияние СМИ во всех их ипостасях и вирусное распространение информации. В заметном ряде случаев ритуальную или культовую функцию приобретают объекты, так или иначе выделенные из пространства повседневности

---

Андрей Борисович Мороз | <https://orcid.org/0000-0002-5164-8080> | [abmoroz@hse.ru](mailto:abmoroz@hse.ru) | д. филол. н., профессор | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (ул. Старая Басманная 21/4, Москва, 101000, Россия)

и маркированные как особенные. Это могут быть музейные экспонаты (*Пименов и др.* 2018: 136; *Белова* 2012), археологические памятники (*Wallis, Blain* 2009: 591–597; *Селезнев, Селезнева* 2015, 2016; *Шнирельман* 2014а, 2014б; др.), природные объекты (*York* 1999: 143; *Emelyanova-Griva* 2010b). В рамках меняющейся естественно или изобретенной традиции их прежний статус может в том или ином виде сохраняться, однако они могут быть и переформатированы. Так, рассматривая меняющееся место кладбищ в общественном сознании, Х. Сени отмечает тенденцию их превращения в XX в. из пространства публичного в семейное, из открытого в закрытое и, соответственно, говорит об изменении поминальных практик (*Senie* 2012: 44). Можно вместе с тем констатировать и присутствие другого процесса: старые городские кладбища, особенно находящиеся в центральной части города, могут помимо коммеморативной функции приобретать рекреационную (прогулки и экскурсии по кладбищам), культовую или квазикальтовую (почитание могил, посещение “мест силы”), т.е. переформатироваться. Переформатирование сакральных объектов – явление нередкое как в рамках конструирования традиции (*Coomans* 2012), так и в контексте спонтанных практик (*Мороз* 2013). В ходе переформатирования объект может менять не только характер почитания, но и аудиторию, т.е. сообщество, которому он принадлежит и которое транслирует традицию. Рассматриваемый ниже пример интересен в том отношении, что один объект оказался подвержен такому переформатированию трижды примерно за 70 лет и, вероятно, послужил своего рода моделью для возникновения более распространенных практик.

Введенское (Немецкое) кладбище выделяется из всех московских некрополей значительным количеством почитаемых фамильных склепов. Их зафиксировано не менее 12, не считая захоронения старца Зосимы (Захарии). Культ последнего имеет иной характер и принадлежит к другой категории, в которую входят могилы неканонизированных старцев, которые между тем определенной частью православных верующих воспринимаются как святые. Ритуалы и их мотивации там иные, и мы оставим их вне внимания настоящей статьи. Почитание же фамильных склепов, преимущественно принадлежащих семьям выходцев из Европы и по большей части неправославных (лютеран и католиков), составляет единую традицию, имевшую место, по словам некоторых наших информантов, еще в 1950-х годах. Суть его сводится к письменным просьбам, оставляемым или непосредственно на стенах усыпальниц, или в виде записок, засунутых в щели. Так, одна из информанток (ПМА 2018: Ж., 1933 г.р.) сообщила, что в старших классах школы (информантка жила недалеко от кладбища, на Гольяновской ул., а школа находилась на Щербаковской ул.) она с подругами часто залезала в склепы на Введенском кладбище и оставляла записки или надписи с просьбой о помощи во время экзаменов.

Особенность почитания склепов на Введенском кладбище заключается в его принципиальной направленности не на культ как таковой, а на исполнение желаний, причем культ никак не связан ни с тем, кто в склепе погребен, ни вообще с каким-либо субъектом. В большинстве других случаев люди приходят на могилу *имярек*, т.е. в том или ином виде выстраивают коммуникацию с погребенным, обращаясь к нему и ожидая от него определенных благ. Примерами такого поклонения могут служить, например, могила Виктора Нуара на парижском кладбище Пер-Лашез (*Emelyanova-Griva* 2010а), могила на Ваганьковском кладбище, в которой, согласно легенде, похоронена Сонька Золотая Ручка (*Громов* 2013: 74–75), и др. Люди, приходящие к склепам Немецкого кладбища и оставляющие там свои граффити или записки, не адресуются к тем, кто там погребен. Не имеет никакого значения, кто похоронен в усыпальнице: важно само наличие усыпальницы – архитектурного объекта, в сознании современного жителя Москвы более или менее отдаленно напоминающего культовое сооружение. Последнее обстоятельство объясняет встречающиеся все же время от времени обращения к Богу в надписях и записках и крайне

незначительное число надписей с обращением к Эрлангеру (семье Эрлангеров, “святым” Эрлангерам) на стене их усыпальницы. Впрочем, такое обращение объясняется не особым почитанием покойного промышленника, а тем, что на обновленной и превращенной в православную часовню усыпальнице над входом крупными буквами написано “Семья Эрлангер”. Пожелания по большей части стандартные: хотят здоровья, денег, хорошей работы, счастья в семье или с возлюбленной(-ым). Просьбы по большей части ни к кому не обращены:

Я хочу пойти работать петь и зарабатывать очень большие деньги! Ж (нацарапано на стене склепа А.И. Овера).

Чтобы у Тани с [нрзб.] родилась здоровая дочка (написано маркером на стене склепа семьи Amlong).

Здоровья Близким и Родным! (написано маркером на стене склепа Эрлангеров)

Хочу похудеть (написано маркером на стене склепа Эрлангеров).

Господи, пусть никто не мешает мне в работе Вика (написано маркером на картонке, вставленной в ажурную решетку усыпальницы Кельха).

Желаю, чтобы Бехруз Минматов вновь вернулся ко мне (записка в склепе Эрлангеров).

Сделать себе блестящую карьеру Найти девушку для отношений (записка в склепе Эрлангеров).

[Изображение восьмиконечного креста] Ерлангеры, помогите, пожалуйста, купить машину, вернуть те средства которые я вчера проиграл. (записка в склепе Эрлангеров) (ПМА 2020).

Помимо надписей, содержащих просьбы (их подавляющее большинство), среди граффити время от времени встречаются шуточные, эротические или даже весьма резкие надписи, выражающие неприятие инскрипций-просьб (записок таких нет, поскольку подобного рода надписи очевидно представляют собой не пожелание, а публичное высказывание):

Я [изображение сердца] ад (написано маркером на стене склепа Эрлангеров).

Я ХАЧУ ШТОБЫ У МЕНЯ ВШКОЛИ БЫЛИ ОДНИ ПЕТЁКИ5 (написано простым карандашом на стене склепа Эрлангеров).

Сатана забери бабку Алефтину DANKE SHON (написано маркером на стене склепа Эрлангеров).

Сделайте так, чтобы меня полюбила упячка<sup>1</sup> Тян Рама<sup>2</sup> ... п\*\*\*р, забыла Эдика Аминь, нах (написано маркером на колонне склепа Кноппа).

Хочу спокойствия, тишины в мыслях и отсутствие разочарования [после “в” приписано “дурке”, “мыслях” исправлено на “мюслях”, а после всей фразы приписано: “Многого жаждешь, чадо, скромнее будь, б\*\*\*”] (написано разными почерками и разными маркерами на колонне склепа Кноппа).

Не сорить (написано маркером на задней стене склепа Кноппа) (ПМА 2020).

Некоторые усыпальницы (например, Эрлангеров или Овера) популярнее и в заметно большей степени исписаны, другие (например, Кельха) содержат куда меньше надписей. Это связано с расположением (рядом с главной аллеей или вдали от нее)



**Рис. 1.** “Черный Христос” (© Музей архитектуры им. А.В. Щусева [МУАР 1976, без №]; публикуется с разрешения правообладателя)

и состоянием (свежеотреставрированные привлекают куда больше внимания, чем заброшенные – вероятно, тем, что поверхность для граффити более подготовлена). Таким образом, почитателей привлекают собственно архитектурные сооружения, а не погребенные в них люди, а степень заинтересованности в объекте (желание оставить на нем надпись) напрямую зависит от его доступности, с одной стороны, и популярности в качестве “места силы” – с другой. Иными словами, проходящие мимо люди зачастую оставляют надписи на стенах именно потому, что они там уже оставлены другими.

Одна из усыпальниц, на которых оставляют надписи, не самая заметная и не самая известная, расположена на четвертом участке и принадлежит семейству Кноппов. Баронский род Кноппов происходит из Бремена, в России в XIX – начале XX в. Кноппы были известны как успешные предприниматели в области прядильной и ткацкой промышленности. А.Т. Саладин так описывает это надгробие:

Огромная продолговатая площадка с оградой в греческом вкусе, с вазами на столбах, замыкается руинами античного портика. У входа на ступеньках во весь рост стоит бронзовое изваяние Христа работы prof. R. Romanelli. Невольно останавливаешься перед этим памятником. Исчезают вдруг окружающие его могилы, оживает Христос,

движется его рука, указывая на вход, и слышится тихий голос: *memento mori!* (*Саладин* 1997: 76)

Склеп был выстроен над захоронением Льва Герасимовича Кноппа (1821–1894) в 1910-х годах. Статуя Спасителя (Рис. 1), стоявшая на ступенях склепа, спиной к нему, была заказана во Флоренции, в мастерской скульптора Раффаелло Романелли (1856–1928)<sup>3</sup>.

Бронзовая статуя высотой более двух метров получила неофициальное наименование Черный Спаситель, или Черный Христос. В советское время она становится объектом почитания. Уже в середине 1940-х годов это начинает восприниматься властями как проблема, требующая неотложного решения. Пожалуй, наиболее раннее свидетельство культа Черного Спасителя и описание связанных с ним практик принадлежит А. Трушину, уполномоченному Совета по делам Русской православной церкви при Совете министров СССР по Москве и Московской области. 25 августа 1948 г. он направляет председателю Совета по делам РПЦ Г.Г. Капрову докладную под грифом “Секретно”<sup>4</sup>:

На бывшем немецком кладбище гор. Москвы на могиле барона Кноппа воздвигнут памятник “спасителя”.

Изящно изготовленная скульптура “спасителя” привлекала к себе много зрителей, а среди верующих слыла как “чудотворная” икона, исцеляющая все болезни и помогающая при беде и горе.

Около этого памятника постоянно концентрировалось заштатное духовенство, разного рода юродивые и кликуши, которые призывали поклоняться “спасителю” и получать от него любое исцеление.

Ежедневно около памятника собиралась группа почитателей, которые зажигали лампадки и при помощи священников-нелегалов проводили богослужение.

Особо суеверные приносили денежное и материальное пожертвование, прикладывались к скульптуре, набирали земли и клали разного рода записки, в которых просили “спасителя” или исцелить его от той или другой болезни, или помочь освободить из заключения когонибудь из родных (ГАРФ: Л. 87).

Известен и еще один обряд, совершавшийся у этой статуи: на полусогнутую ладонь правой руки Христа с вытянутым указательным пальцем лили воду и собирали ее, считая целебной. Аутентичных свидетельств об этой практике нет, но в различных публикациях она многократно упоминается. Так, один из авторов портала “Проза.ру” в очерке, посвященном этой статуе, описывает ритуал со слов своей матери. Время не указано, но, судя по косвенным данным, мать автора родилась в середине 1920-х – начале 1930-х годов – соответственно, действие происходило во время или сразу после войны. Весь очерк основан на рассказах матери, и нет оснований считать это свидетельство вымыслом.

Еще одно упоминание этого обряда содержится в неканоническом, но крайне популярном жизнеописании Матроны Московской. Хозяйка квартиры, в которой жила Матрона, “сделала”, т.е. навела на нее порчу, вследствие которой та страдала от чирьев. По указанию старицы (“Спаси нас, скорее поезжай на Немецкое кладбище и слей нам водички с Креста Господня”<sup>5</sup>) помогавшая ей некая Верочка отправилась на Немецкое кладбище и нашла там памятник Спасителю.

С Его руки стекала вода в бидон, потом постояла, уходить не хотелось, страха не было. Спаситель весь сиял светом, куда бы она не отошла. Он смотрел на нее светлым сияющим взором. Было хорошо. Приехала обратно к Матушке, было уже поздно. Матушка говорит: “Скорее, скорее мочите тряпочки и прикладывайте к нарывам мне и Митрофану”. (На следующий день Верочка была у Матушки, никаких следов на теле уже не было.) (*Жданова* 1993).

Ж. Кормина, анализируя текст книги З.В. Ждановой, приходит к выводу, что собранные в ней воспоминания – скорее всего, подлинные рассказы людей, знавших св. Матрону, записанные гипотетическим соавтором З.В. Ждановой (Кормина 2013: 180–181). Нам в данном случае важно не то, отправляла ли Матрона Московская к статуе свою приближенную Верочку, а само свидетельство о практикуемом сливании воды с руки Черного Спасителя. Существовал ли этот обычай до войны – непонятно, но в середине 1940-х годов уже, похоже, был достаточно распространен.

Такое положение дел беспокоит А. Трушина, и он предпринимает попытку прекратить почитание надгробной статуи как чудотворной иконы. В уже процитированном документе излагаются дальнейшие события:

По настоянию органов государственной безопасности, Г.М. Попов дал указание изолировать эту “чудотворную” скульптуру. Во исполнение указания тов. Попова управление трестом похоронного обслуживания в июне месяце текущего года забило скульптуру тесом, а снаружи написало “закрыта на ремонт”.

В настоящее время на имя Патриарха Алексия от одиночек и групп верующих поступило 3 заявления с просьбой открыть эту “чудотворную” скульптуру.

Первое заявление подано от имени верующих гр-кой Кукушкиной А.Л., проживающей по улице Чехова, дом № 16, кв. 1, в котором она пишет: “Когда смотришь на забитую могилу кажется господь наш находится в заточении, а поэтому просим открыть нашу исцелительницу”.

Второе заявление поступило от гр. Леоновой Е.Е., прожив. по Полковой ул., 2-й Церковный пер., дом № 16, кв. 3.

В своем заявлении Леонова обращаясь к Патриарху пишет: “Откройте двери нашему спасителю и выпустите его на свободу из этой темницы”.

Третье заявление с подписями в количестве 600–700 чел. поступило от имени прихожан церкви “Петра и Павла” в Лефортове<sup>6</sup>, в котором они просят Патриарха положить конец с издевательством над их почитаемой иконой “спасителя” и передать ее к ним в церковь.

Ввиду того, что изоляция скульптуры “спасителя” путем забивки ее тесом не привела к желательному результату и вызвала недовольство со стороны верующих, полагал-бы необходимым передать эту скульптуру в церковь “Петра и Павла” (ГАРФ: Л. 88).

Из цитируемых писем видно, что ситуация, в результате которой статуя оказалась забитой в деревянный ящик, неоднократно ассоциировалась с иконографическим сюжетом “Христос в темнице”. Сюжет среди прочего был едва ли не самым распространенным в деревянной церковной скульптуре.

В церковь свв. апп. Петра и Павла скульптура не попала – она была в том же году передана Музею архитектуры им. А.В. Щусева. Поскольку скульптура не соответствовала основному профилю музея, она не была принята на баланс в качестве экспоната, а просто отправлена на хранение в Донской монастырь, бывший в то время филиалом музея, используемым, в частности, для содержания таких “непрофильных” объектов (подобным же образом туда попали скульптуры из взорванного в 1931 г. храма Христа Спасителя). Этим обстоятельством, вероятно, объясняется отсутствие документации о приеме статуи на баланс музея. Так, по крайней мере, описывает ситуацию зав. отделом учета и пополнения фондов Музея архитектуры Н.О. Шашкова. Однако нам удалось найти другие документы, проливающие свет на дальнейшую судьбу статуи. Так, 6 декабря 1973 г. к заместителю председателя Совета по делам религий при Совете министров СССР В.Г. Фурову обращается с письмом председатель хозяйственного управления Московской патриархии митрополит Крутицкий и Коломенский Серафим.

Хозяйственное управление Московской Патриархии просит Вашего ходатайства перед Государственным Комитетом по гражданскому строительству о передаче

Московской Патриархии скульптурной фигуры Христа. Эта ск[у]льптура итальянского мастера XX века Романелли снята с могилы барона фон Кноппа и сейчас находится в бывшем Донском монастыре (филиал музея архитектуры им. Щусева. – А.М.) без какого-либо использования. Эту скульптуру Московская Патриархия могла бы установить в подобающем месте, в частности, она могла бы украсить зал заседаний, находящийся в колокольне Троице-Сергиевой лавры, где проводятся различные заседания и конференции с участием иностранных церковных делегаций, к тому же это художественное произведение было бы сохранено от порчи и разрушения.

Со своей стороны, Московская Патриархия могла бы предоставить Комитету некоторые макеты памятников русского зодчества, представляющие интерес для музея Русской архитектуры, по его выбору (МУАР: Л. 7).

С декабря 1973 г. по август 1974 г. ведется дискуссия о возможности передать статую в Московскую духовную академию. 20 августа директор и главный хранитель направляют письмо заместителю председателя Государственного комитета по гражданскому строительству и архитектуре Н.В. Баранову. В письме сообщается:

Фигура Христа в рост итальянского скульптора Романелли была снята в 1947 г. с надгробного памятника барону А.Л. Кноп на немецком кладбище в Москве и в целях прекращения к ней паломничества верующих, завезена на территорию Донского монастыря, несмотря на возражения администрации музея.

Скульптура не представляет ценности для музея, хранится в кладовой и экспонироваться не может, в инвентарных книгах не записана; в то же время систематически поступают заявления от части граждан с требованием выставить скульптуру для всеобщего обозрения (МУАР: Л. 6).

Аргументы были приняты во внимание, и сделка в конце концов состоялась в 1975 г. Детали ее изложены в письме заместителя председателя хозяйственного управления Московской Патриархии директору музея: в обмен на статую хозяйственное управление Московской Патриархии передает музею макет Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры с Никоновским приделом и оплачивает расходы по изготовлению макета Соловецкого монастыря в сумме до 4300 руб. (МУАР: Л. 4).

Однако дальнейшая судьба статуи опять сложилась вопреки предварительным планам. Вместо зала заседаний, находящегося в колокольне Троице-Сергиевой лавры, куда планировалось поместить скульптуру, она оказалась в действующем Смоленском храме Троице-Сергиевой лавры, куда ее, судя по всему, поставили на временное хранение и забыли. Там статуя пробыла до 1986 г., когда в академическом Покровском храме произошел пожар. Службы было решено проводить в Смоленском храме и, когда его открыли, обнаружили там скульптуру. Оттуда она попала в Церковно-археологический кабинет Московской духовной академии, где пребывает и сейчас (Хранители 2).

В истории почитания статуи на Введенском кладбище не все ясно. Во-первых, открытым остается вопрос о времени и обстоятельствах зарождения культа. Во-вторых, интерес вызывает то, что статую постоянно называют иконой. Так – видимо, со слов почитателей – статую называет А. Трушин. С одной стороны, использование термина *икона* применительно к скульптурному изображению не является недопустимым. В документах VII Вселенского Собора дозволяется “полагать во святых Божиих церквах, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы, написанные красками и сделанные из мозаики и из другого пригодного к этому вещества, иконы Господа и Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа, непорочные Владычицы наша Святыя Богородицы, также и честных ангелов и всех святых и преподобных мужей” (Деяния 1909: 284–285). Правда, в синодальный период РПЦ было принято несколько постановлений, запрещающих размещение скульптурных изображений в церквях (Успенский 1997: 503–504), но эти

распоряжения исполнялись непоследовательно. С другой стороны, в языковой практике и особенно в массовом сознании слово *икона* все же обозначает как правило именно живописное изображение, так что трудно объяснить его использование применительно к статуе и тем более к статуе надгробной “снизу”, со стороны людей, приходивших к ней искать помощи. Таким образом, в 1940-е годы или немного ранее происходит первое переформатирование: надгробная статуя превращается в почитаемое скульптурное изображение, расцениваемое как икона. Вокруг статуи формируются устойчивые обрядовые практики и сообщество. Об аудитории по имеющимся данным судить сложно. Если допустить, что А. Трушин чрезмерно не искажал факты (для этого у него не было особых оснований), то, помимо разного рода “маргинальной” публики (“юродивые и кликуши” — в точности этой характеристики уверенными быть нельзя), в сообщество входили и прихожане соседнего с кладбищем храма свв. апп. Петра и Павла, и даже “заштатное духовенство”. Важно отметить, что объект почитания — не могила, а именно надгробие. Статуя на могиле лютеранина, изготовленная мастером-католиком, становится с известными оговорками вернакулярной православной святыней.

Второе переформатирование происходит в стенах Московской духовной академии. В 2015 г., 10 и 17 февраля, в эфир телеканала “Союз” вышли две передачи, посвященные статуе и ее истории, которая в изложении протоиерея Игоря Михайлова, заведующего Церковно-археологическим кабинетом МДА, в общих чертах напоминает вышеизложенную, однако здесь важны акценты и детали. В первой части передачи (Хранители 1) “реконструируется” история статуи: согласно содержанию выпуска, она была заказана для могилы Карла Эдуардовича фон Мекка, тоже известного промышленника, жена которого, Надежда Филаретовна, оказывала покровительство П.И. Чайковскому. Якобы статуя была заказана сыном фон Мекка Николаем, который доставил ее сначала в Венецию, оттуда морем в Крым, а потом, по железной дороге, — в Москву. По утверждению зав. кабинетом, на Введенском кладбище существовал “огромный некрополь” фон Мекков, который был впоследствии уничтожен, а скульптура передвинута на могилы (!) Вогау и Кноппа<sup>7</sup>.

Описанная история основывается, кажется, лишь на том, что у фон Мекков был дом во Флоренции, в городе, где была создана статуя Черного Спасителя. Оснований считать, что скульптуру заказали для усыпальницы именно этого семейства, нет, тем более что, согласно справочнику Великого князя Николая Михайловича, К.Э. фон Мекк был похоронен на кладбище Алексеевского монастыря (*Саитов, Модзалевский* 1908: 245). Фамилия Вогау появляется в передаче хотя и ошибочно, но не случайно. Впервые в связи со статуей Спасителя ее упомянул А.Т. Саладин. В “Очерках истории московских кладбищ”, написанных в 1916–1917 гг., но изданных только в 1997 г., он весьма точно описывает усыпальницу Кноппов, но пишет о ней как о могиле Вогау (*Саладин* 1997: 76).

Не вполне ясно, чего ради и без того сложную и почти авантюрную судьбу скульптуры в передаче “Хранители памяти” наделяют дополнительными, уже совсем фантастическими сюжетными элементами. Осмелимся предположить, что такой поворот был нужен, чтобы подчеркнуть особую значимость статуи для русской истории посредством связи с Чайковским, разговору о котором в передаче уделено некоторое время. Статуя таким образом не просто оказывается выдающимся произведением искусства (а похвалы Романелли тоже звучат в передаче), но и приобретает особую значимость для русской культуры в целом.

Однако не только захватывающая история скитаний Черного Спасителя и подчеркиваемые ее создателями совпадения кладутся в основу программы. Важным внутренним стержнем ее становится тема чуда. Ведущая, только начиная рассказ, называет статую “прославленным чудесами творением итальянского скульптора Романелли”<sup>8</sup>. Рассказ о почитании статуи основывается на процитированном письме А. Трушина,

однако детали искажены и преувеличены: людей, приходивших к статуе, называют “многотысячной толпой”<sup>9</sup>. С целью остановить почитание скульптуры якобы в 1946 г. (sic!) было принято решение закрыть кладбище (в действительности кладбище не закрывалось). Но чудеса продолжают и после перенесения “святыни”. Создатели передачи видят подтверждение этому в следующем: статуя попала на хранение в филиал Музея архитектуры, расположенный в Донском монастыре, — туда, где были обретены мощи патриарха Тихона<sup>10</sup>. Наконец, в передаче описывается “чудесное явление” — совершенно в рамках жанрового канона повествований о наказании святотатцев (*Штырков* 2012: 54–66). После обретения статуи в Смоленском храме при перенесении ее в Церковно-археологический кабинет один из рабочих случайно отломил статуе палец. На замечание присутствовавшего при этом помощника заведующего музеем МДА о. Никифора рабочий ответил: “Ну что вы расстраиваетесь? Приклейте”, — и сопроводил высказывание “соответствующими выражениями”. А когда статую устанавливали на новом месте, она упала и отдала рабочему тот же палец<sup>11</sup>.

Из содержания двухсерийной телепередачи, в которой заведующий церковно-археологическим кабинетом МДА рассказывает о статуе Спасителя с Введенского кладбища, видно стремление нынешнего руководства музея (и академии?) перевести историю почитания надгробия из разряда вернакулярных практик (или этнографических курьезов) в разряд проявлений истинного благочестия. Надгробное изваяние, так же как и в приводимых уполномоченным Совета по делам РПЦ высказываниях почитателей, именуется чудотворной иконой, особое ее значение подчеркивается отсылкой к “житию” Матроны Московской, которая посылала на Введенское кладбище за водой с руки Спасителя и исцелилась (при этом упоминание, от чего именно исцелилась Матрона, приведенное в книге З.В. Ждановой, — порча — опущено, как и пояснение, что именно за “житие” описывает эти события). Директор музея им. Шусева В. Балдин назван глубоко верующим человеком. Возможно, это и так, но тот факт, что статуя попала на хранение в филиал музея в Донском монастыре как не имеющая ценности (т.е. как непрофильный для музея экспонат), вряд ли можно объяснить желанием директора музея сохранить таким образом статую для Церкви. А именно такую логическую цепочку выстраивает протоиерей Игорь Михайлов.

Между тем после исчезновения статуи с кладбища почитать ее не перестали. В 1946 г. на соседнем двадцатом участке появляется другая статуя Христа — на этот раз из белого мрамора. Ее устанавливают на семейной могиле Рекк-Третьяковых. По некоторым непрямым сведениям, почитание Черного Спасителя переносится на эту новую статую, которая получает по аналогии название Белый Спаситель. Приведем рассказ одной из представительниц этого семейства:

После исчезновения бронзовой статуи Христа люди перенесли способность помогать страждущим на Белого Христа, установленного в 1946 году. Эта скульптура стоит у памятника из черного гранита над могилой семьи Третьяковых, которые являются нашими дальними родственниками. <...> Яков Рекк умер в 1913 году, и Петр Михайлович (Третьяков, зять покойного. — А.М.) обещал своей теще поставить скульптуру Христа перед памятником, надпись на котором была сделана на немецком и русском языках: “Придите ко мне все труждающиеся и обремененные и я успокою Вас”. Скульптура Христа была выписана из Италии, но начавшаяся Первая Мировая война, а затем революция не дали возможности прибыть статуе в Москву. И уже позже, после Великой Отечественной войны, в 1946 году, Петр Михайлович решил выполнить свое обещание. <...> Потом этот памятник стал местом паломничества. Люди сливали воду с руки Спасителя, как это советовала сделать Верочке Матрона у другого Христа (*Турманина* 2013).

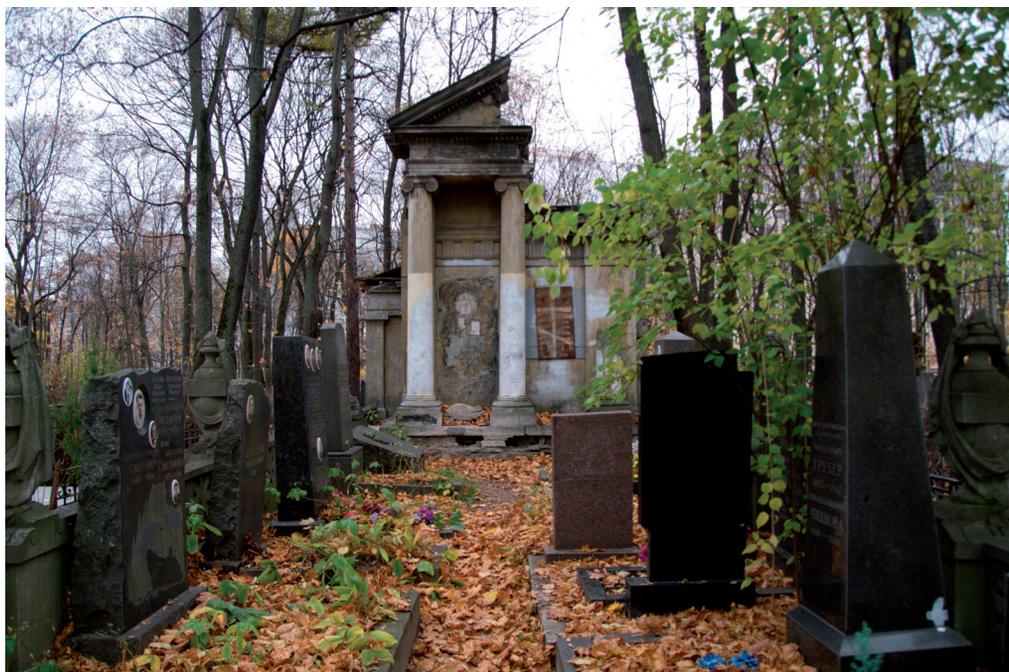


Рис. 2. Надгробие Кноппа (фото автора, 2019 г.)

В настоящее время нам не удалось зафиксировать никаких следов почитания Белого Спасителя. Надгробие же Кноппа такие следы явно содержит. Сохранившийся, хоть и не в лучшем состоянии, склеп в виде портика исписан, так же как и целый ряд других усыпальниц, просьбами и другими высказываниями (Рис. 2). В основном граффити наносятся на фасадную стену и колонны, но есть они и на боковых стенах. Приведем несколько таких инскрипций:

Хочу, чтобы у моей мамы было хорошее здоровье и чтобы она нашла себе человека (мужского пола), который будет ее опорой и ечаеть поддержкой, чтобы они жили счастливо и чтобы у них все было хорошо (написано ручкой на колонне).

Хочу работать и учиться в Европе/Америке, иметь высокооплачиваемую работу (написано простым карандашом на колонне).

Хочу быть счастлив с Сашей (написано маркером на колонне).

Квартиру хочу иметь в Москве (написано простым карандашом на колонне).

Боженька, миленький, прошу тебя, верни любовь и счастье в мою жизнь верни раба твоего Сергея. Чтобы больше мы не ссорились, не грешили и не [нрзб.] Прости нам грехи наши великие. Каюсь в них и раскаиваюсь. Аминь (написано простым карандашом на колонне) (ПМА 2020).

Большинство надписей, как уже сказано, содержит не столько просьбы, сколько пожелания. Только одна из обнаруженных на усыпальнице Кноппа надпись имеет форму спонтанной молитвы. Кроме того, нам удалось найти свидетельства традиции оставлять у склепа записки с просьбами — так же, как и во время, когда бронзовая статуя еще стояла на ступенях портика. В щели под ступенью портика была найдена всего одна записка такого содержания: “Чтобы у всех была хорошая работа

и зарплата чтобы Шура и Паша не болели. Построить дом. Удачно продать [нрзб.]” (ПМА 2019).

Содержательно и по форме текст записки не отличается ни от записок, во множестве оставляемых в усыпальнице Эрлангеров, ни от основной массы граффити, так что эти две формы можно расценивать как версии одной и той же практики (ср. аналогичное совмещение практики писать на стенах так наз. Софьиной [Напрудной] башни Новодевичьего монастыря в Москве и оставлять там записки с просьбами, обращенными к царевне Софье [Громов, Интолитова 2011: 77–79]).

Так происходит еще одно переформатирование культового объекта: с исчезновением статуи склеп постепенно становится местом исполнения желаний<sup>12</sup>. Апелляция к какому бы то ни было субъекту не нужна и не важна, она возможна, если адресант имеет некое (квази)религиозное представление о сакральном объекте и о строении сакрального текста, но таких меньшинство. Остальные именно загадывают желание; исполнять желания — важнейшая функция почитаемых мест в современном пространстве крупного города.

Вместе с тем обращает на себя внимание наличие (и даже в заметном количестве) надписей, выходящих за рамки стандарта (пожелание-просьба-молитва). Они могут высказывать отношение к граффити и к пишущим: непосредственно в виде обращения или через иронию и пародирование (Рис. 3):

Хватит писать! (написано маркером на колонне склепа)

В гробу хорошо! (написано маркером на колонне склепа) (ПМА 2019)

Уникальная надпись содержит стихотворение И. Бродского. Тут, видимо, отсутствует выраженная прагматика, как просительная, так и полемическая, но стихотворение на тему смерти кажется автору надписи подходящим для того, чтобы оставить его на надгробии.

Это абсурд, вранье:  
ЧЕРЕП, СКЕЛЕТ, КОСА  
СМЕРТЬ ПРИДЁТ,  
У НЕЁ БУДУТ  
ТВОИ ГЛАЗА

© И. БРОДСКИЙ (написано маркером на колонне склепа) (ПМА: 2019).

Таким образом, нельзя говорить об использовании склепа (и вообще склепов на Введенском кладбище) исключительно как места и средства исполнения желаний. Стремление оставить памятный знак о пребывании на месте (мемориализация посещения, в терминологии Дж. Сантино) является второй причиной, по которой пишут на стенах усыпальниц (*Santino* 2006: 9).

Можно ли считать традицию делать граффити на колоннах и стенах усыпальницы и приносить записки с просьбами о помощи продолжением той, о которой в 1948 г. сообщал в отчете уполномоченный Совета по делам РПЦ по Москве и Московской обл., или они не связаны между собой — остается только гадать.

Если допустить такую преемственность, можно предположить, что культ Черного Спасителя формируется в 1930-х годах, когда на всю Москву было открыто всего 36 храмов и потребность в обращении к сакральному субъекту одновременно со страхом перед репрессиями за посещение церкви выливается в создание квазисвятыни в относительно безопасном культовом пространстве. В дальнейшем эта практика сильно секуляризуется и выходит за границы ограды одной усыпальницы. Так эта практика становится источником и прототипом почитания целого ряда надгробий на Введенском кладбище. Как уже было сказано, наиболее многочисленные

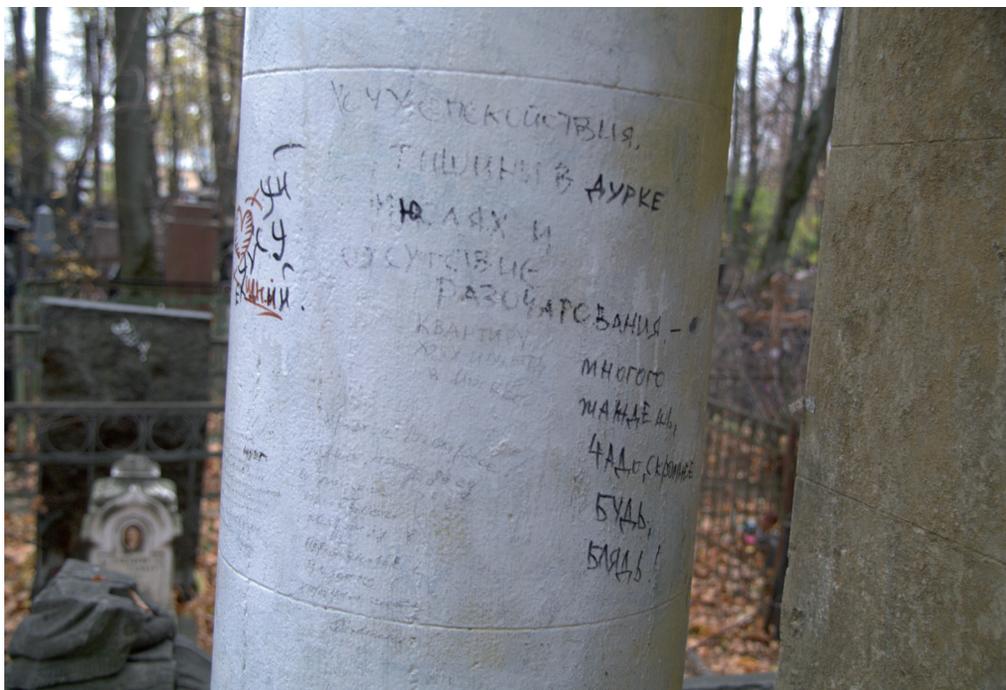


Рис. 3. Надписи на колонне склепа Кноппа (фото автора, 2019 г.)

надписи видны на тех усыпальницах, которые расположены вблизи центральной аллеи кладбища и свежеевыкрашены — Эрлангеров, Овера, — т.е. представляют собой качественную, удобную и легкодоступную поверхность для граффити. Напротив, заброшенные склепы с осыпающейся штукатуркой, затянутые сеткой или расположенные в глубине, не так привлекают внимание пишущих. Отчасти это можно объяснить вирусным распространением: чем больше людей ходит мимо склепов и чем заметнее надписи, тем больше вероятность, что прохожие включатся в эту практику.

Возможно, однако, что традиция почитания Черного Спасителя была прервана перенесением статуи в стены Данилова монастыря или чуть позже, а обычай писать просьбы на стенах или оставлять записки на могиле встраивается в существенно более широкий контекст написания записок-просьб, которые затем оставляются на местах, почитаемых по той или иной причине. В любом случае современная практика носит подчеркнуто секулярный характер.

### Примечания

<sup>1</sup> Популярный во второй половине 2000-х годов интернет-мем, связанный с порталом “Лепрозорий”.

<sup>2</sup> Персонаж аниме.

<sup>3</sup> Эта мастерская существует и сейчас, ее держат потомки скульптора. Сайт мастерской: <https://www.raffaelloromanelli.com>

<sup>4</sup> Приводится с сохранением орфографии и пунктуации оригинала.

<sup>5</sup> Здесь, похоже, контаминация: Черный Спаситель не имел креста в руке, однако на Введенском кладбище есть ряд надгробий в виде распятия.

<sup>6</sup> Церковь свв. апп. Петра и Павла в Солдатской слободе — ближайший к Введенскому кладбищу храм, один из 36 московских храмов, открытых в это время.

<sup>7</sup> Этот сюжет рассматривается в передаче от 10.02.2015 начиная с 0:09:21.

<sup>8</sup> Передача от 10.02.2015 начиная с 0:12:56.

<sup>9</sup> Передача от 10.02.2015 начиная с 0:09:35.

<sup>10</sup> Передача от 17.02.2015 начиная с 0:02:56.

<sup>11</sup> Передача от 17.02.2015 начиная с 0:05:58.

<sup>12</sup> Усыпальница Л.Г. Кноппа в 1990-е годы претерпела еще одно, четвертое, переформатирование: она стала важным местом для молодежи, принадлежащей к субкультуре готов, и получила название “Вампирка”. Сведения об этом отражены даже на официальном сайте московской городской ритуальной службы (<https://ritual.ru/poleznaaya-informacia/articles/sekrety-vvedenskogo-kladbishcha>). В интернете достаточно широко распространено предание о том, как один из любопытствующих молодых людей влез в склеп и наткнулся там на торчащую из земли руку. Однако автор не занимался специально исследованием этой тематики и не имеет полевых материалов, связанных с субкультурой готов.

### *Источники и материалы*

- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 377.
- Деяния 1909 – Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Т. 7. Казань: Центральная типография, 1909.
- Жданова 1993 – Жданова З.В. Сказание о житии блаженной старицы, Матушки Матроны. Коломна, 1993. <http://exeget.panikarolinka.ru/notes/matrona.htm>
- МУАР – Государственный музей архитектуры им. А.В. Щусева. Архив учетной документации. Выдача в постоянное пользование 1976 г.
- ПМА 2018 – Полевые материалы автора. Интервью в г. Москва, 2018 г.
- ПМА 2019 – Полевые материалы автора. Наблюдения и регистрация граффити и записок на Введенском кладбище в Москве, 2019 г.
- ПМА 2020 – Полевые материалы автора. Наблюдения и регистрация граффити и записок на Введенском кладбище в Москве, 2020 г.
- Саладин 1997 – Саладин А.Т. Очерки истории московских кладбищ. М.: Книжный сад, 1997.
- Турманина 2013 – Турманина В.И. Легенды и историческая справка о Белом Христе на Введенском кладбище // LiveInternet. 16.07.2013. <https://www.liveinternet.ru/users/5132602/post283748180>
- Хранители 1 – Церковно-археологический кабинет МДА. Скульптура Христа Рафаэлло Романелли. Цикл передач “Хранители памяти” // Телеканал “Союз”. 10.02.2015. <https://tv-soyuz.ru/peredachi/hraniteli-pamyati26>
- Хранители 2 – Церковно-археологический кабинет МДА. Скульптура Христа Рафаэлло Романелли: постскриптум. Цикл передач “Хранители памяти” // Телеканал “Союз”. 17.02.2015. <https://tv-soyuz.ru/peredachi/hraniteli-pamyati28>
- Юрков б.г. – Юрков В.В. 1943–49 гг. Черный спаситель, Белый спаситель. Электронная публикация // Проза.ру. <https://proza.ru/2011/06/11/482> (дата обращения: 02.09.2020).

### *Научная литература*

- Белова О.В. Предметы иудейского культа в поверьях и магических практиках славян (по материалам экспедиций 2004–2010 гг.) // Концепт вещи в славянских культурах / Сост. Н.В. Злыднева, А.В. Семенова, Д.К. Поляков. М.: Институт славяноведения РАН, 2012. С. 141–148.
- Громов Д.В. Обрядность в городском ландшафте: объекты и практики // Традиционная культура. 2013. № 4. С. 71–82.
- Громов Д.В., Инполитова А.Б. Карта человеческих желаний, или записки у стен московского монастыря // Традиционная культура. 2011. № 2. С. 76–87.
- Кормина Ж. Политические персонажи в современной агиографии. Как Матрона Сталина благословляла // Русский политический фольклор. Исследования и публикации / Сост. А.А. Панченко. М.: Новое издательство, 2013. С. 179–198.
- Мороз А.Б. Сакральный адресат – профанный адресант. Записки святым как средство исполнения желаний // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 83–89.

- Парк Р. Город как социальная лаборатория // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 3. С. 3–12.
- Пименов В.Ю., Валуев Д.В., Красильников И.Б. Духовная жизнь провинциального советского горожанина: горизонты и ориентиры. Смоленск: Свиток, 2018.
- Саитов В.И., Модзалевский Б.Л. Московский некрополь: в 3-х т. Т. 2. М.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Новые практики освоения культурного ландшафта: сакральные пространства эпохи постмодерна // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 9: Материалы 9-й международной научной конференции, посвященной 25-летию Центра устной истории и этнографии Лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета (Барнаул, 28–30 октября 2015 г.) / Ред. Т.К. Щеглова. Барнаул: АлтГПУ, 2015. С. 156–161.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Новые сакральные пространства, изобретение истории и глобальная информационная среда: деревня Окунево в Западной Сибири // Вестник Омского университета. Серия “Исторические науки”. 2016. № 3 (11). С. 76–86.
- Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Переяславль: Изд-во братства во имя святого князя Александра Невского, 1997.
- Шнирельман В.А. Места силы: конструирование сакрального пространства. Введение к дискуссии // Этнографическое обозрение. 2014а. № 5. С. 3–9.
- Шнирельман В.А. Аркаим и Стоунхендж между прошлым и будущим // Этнографическое обозрение. 2014б. № 5. С. 19–40.
- Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012.
- Coomans Th. Reuse of Sacred Places: Perspectives for a Long Tradition / Eds. T. Coomans et al. // Loci Sacri: Understanding Sacred Places. Leuven: Leuven University Press, 2012. P. 221–242.
- Emelyanova-Griva M. Folklore urbain dans le Moscou contemporain // L’Homme. 2010b. n° 194. P. 111–130.
- Emelyanova-Griva M. La tombe de Victor Noir au cimetière du Père-Lachaise // Archives de sciences sociales des religions. 2010a. n° 149. P. 89–108. <https://doi.org/10.4000/assr.21870>
- Hobsbawm E., Ranger T. The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Santino J. Performative Commemoratives: Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death // Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death / Ed. J. Santino. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006. P. 5–16.
- Senie H.F. Mourning in Protest: Spontaneous Memorials and the Sacralization of Public Space // Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death / Ed. J. Santino. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012. P. 41–56.
- Wallis R.J., Blain J. “Sacred” Sites, Artifacts and Museum Collections: Pagan Engagements with Archaeology in Britain // Handbook of Contemporary Paganism / Eds. M. Pizza, J.R. Lewis. Leiden: Brill, 2009. P. 591–609.
- York M. Invented Culture/Invented Religion: The Fictional Origins of Contemporary Paganism // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 1999. Vol. 3 (1). P. 135–146.

## Research Article

Moroz, A.B. The Venerated Crypts in the Vvedensky Cemetery in Moscow: “The Black Savior” – the History of a Cult [Pochitaemye sklepy na Vvedenskom kladbishche v Moskve: “Chernyi Spasitel” – istoriia kul’ta]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 163–178. <https://doi.org/10.31857/S086954150013603-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Andrey Moroz | <https://orcid.org/0000-0002-5164-8080> | [abmoroz@hse.ru](mailto:abmoroz@hse.ru) | National Research University “Higher School of Economics” (21/4 Staraya Basmannaya St., Moscow, 101000, Russia)

## Keywords

popular Orthodoxy, authorities and folk cults, veneration of graves, places of fulfillment of desires

## Abstract

Based on archival documents and field materials, the article describes the history of appearance of the cult of the bronze statue of the Savior (so-called Black Savior), installed on the grave of L.G. Knopp, and the further fate of the statue, crypt, and veneration. Presumably in the late 1930s – early 1940s, believers began to come to the statue, pray in front of it, ask for help and consecrate the water that was poured onto Christ's hand. In 1948, Soviet authorities tried to eradicate the cult by removing the statue from the cemetery and transferring it to the Moscow Museum of Architecture. At about the same time, another sculpture of Christ (so-called White Savior) appeared in the cemetery and veneration was transferred to it. Gradually, the practices transformed: there were about 10 different crypts incorporated in the cult, on whose walls visitors would write their wishes, waiting for their fulfillment. Most of these wishes are of a secular nature. The practice still exists nowadays.

## References

- Belova, O.V. 2012. Predmety iudeiskogo kul'ta v pover'iakh i magicheskikh praktikakh slavian (po materialam ekspeditsii 2004–2010 gg.) [Objects of the Jewish Cult in the Beliefs and Magical Practices of the Slavs (Based on Materials from the Expeditions of 2004–2010)]. In *Kontsept veshchi v slavianskikh kul'turakh* [The Concept of Thing in Slavic Cultures], edited by N.V. Zlydneva, A.V. Semenova, and D.K. Poliakov, 141–148. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
- Coomans, Th. 2012. Reuse of Sacred Places: Perspectives for a Long Tradition. In *Loci Sacri: Understanding Sacred Places*, edited by T. Coomans et al., 221–242. Leuven: Leuven University Press.
- Emelyanova-Griva, M. 2010. Folklore urbain dans le Moscou contemporain [Urban Folklore in Contemporary Moscow]. *L'Homme* 194: 111–130.
- Emelyanova-Griva, M. 2010. La tombe de Victor Noir au cimetière du Père-Lachaise [Victor Noir's Grave in Père-Lachaise Cemetery]. *Archives de sciences sociales des religions* 149: 89–108. <https://doi.org/10.4000/assr.21870>
- Gromov, D.V. 2013. Obriadnost' v gorodskom landshafte: ob'ekty i praktiki [Ritualism in the Urban Landscape: Objects and Practices]. *Traditsionnaia kul'tura* 4: 71–82.
- Gromov, D.V., and A.B. Ippolitova. 2011. Karta chelovecheskikh zhelanii, ili zapiski u sten moskovskogo monast'riia [Map of Human Desires, or Notes at the Walls of a Moscow Monastery]. *Traditsionnaia kul'tura* 2: 76–87.
- Hobsbawm, E., and T. Ranger. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kormina, Zh. 2013. Politicheskie personazhi v sovremennoi agiografii. Kak Matrona Stalina blagoslovliala [Political Characters in Modern Hagiography: How Matrona Blessed Stalin]. In *Russkii politicheskii fol'klor. Issledovaniia i publikatsii*, edited by A.A. Panchenko, 179–198. Moscow: Novoe izdatel'stvo.
- Moroz, A.B. 2013. Sakral'nyi adresat – profannyi adresant. Zapiski sviatym kak sredstvo ispolneniia zhelanii [A Sacred Addressee and a Profane Addressee: Letters to the Saints as a Means of Desires Fulfilling]. *Traditsionnaia kul'tura* 3: 83–89.
- Park, R. 2002. Gorod kak sotsial'naia laboratoriiia [The City as a Social Laboratory]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* 2 (3): 3–12.
- Pimenov, V.Yu., D.V. Valuev, and I.B. Krasil'nikov. 2018. *Dukhovnaia zhizn' provintsial'nogo sovetskogo gorozhanina: gorizonty i orientiry* [Spiritual Life of a Provincial Soviet Citizen: Horizons and Landmarks]. Smolensk: Svitok.
- Saitov, V.I., and B.L. Modzalevskii. 1908. *Moskovskii nekropol', 3 vols.* [Moscow Necropolis, 3 vols.]. Vol. 2. Moscow: Tipografiia M.M. Stasiulevicha.
- Santino, J. 2006. Performative Commemoratives: Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death. In *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, edited by J. Santino, 5–16. New York: Palgrave Macmillan.
- Seleznev, A.G., and I.A. Selezneva. 2015. Noveye praktiki osvoeniia kul'turnogo landshafta: sakral'nye prostranstva epokhi postmoderna [New Practices in the Development of the Cultural Landscape: The Sacred Spaces of the Postmodern Era]. In *Etnografiia Altaia i sopredel'nykh territorii* 9: 156–161. Barnaul: Altaiskii Gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet.

- Seleznev, A.G., and I.A. Selezneva. 2016. Novye sakral'nye prostranstva, izobretenie istorii i global'naia informatsionnaia sreda: derevnia Okunevo v Zapadnoi Sibiri [New Sacred Spaces, Invention of History and the Global Information Environment: Okunevo Village in Western Siberia]. *Vestnik Omskogo universiteta, Seriya "Istoricheskie nauki"* 3 (11): 76–86.
- Senie, H.F. 2012. Mourning in Protest: Spontaneous Memorials and the Sacralization of Public Space. In *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, edited by J. Santino, 41–56. New York: Palgrave Macmillan.
- Shnirelman, V.A. 2014. Mesta sily: konstruirovanie sakral'nogo prostranstva. Vvedenie k diskussii [Places of Power: Constructing Sacred Space, Introduction to the Discussion]. In: *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–9.
- Shnirelman, V.A. 2014. Arkaim i Stounkhendzh mezhdru proshlym i budushchim [Arkaim and Stonehenge between the Past and the Future]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 19–40.
- Shtyrkov, S.A. 2012. *Predaniia ob inozemnom nashestvii: krest'ianskii narrativ i mifologiya landshafta (na materialakh Severo-Vostochnoi Novgorodchiny)* [Legends about Foreign Invasion: Peasant Narrative and Landscape Mythology (Based on Materials from the North-Eastern Novgorod Region)]. St. Petersburg: Nauka.
- Uspenskii, L.A. 1997. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoi Tserkvi* [The Theology of the Icon of the Orthodox Church]. Pereslavl: Izdatel'stvo bratstva vo imia sviatogo kniazia Aleksandra Nevskogo.
- Wallis, R.J., and J. Blain. 2009. "Sacred" Sites, Artifacts and Museum Collections: Pagan Engagements with Archaeology in Britain. In *Handbook of contemporary Paganism*, edited by M. Pizza and J.R. Lewis, 591–609. Leiden: Brill.
- York, M. 1999. Invented Culture/Invented Religion: The Fictional Origins of Contemporary Paganism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 3 (1): 135–146.

**САКРАЛЬНЫЕ МЕСТА МЕЖДУРЕЧЬЯ ВАУПЕСА  
И АПАПОРИСА (КОЛУМБИЯ, АМАЗОНИЯ)  
И СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО  
КОРЕННЫХ НАРОДОВ РЕГИОНА**

*Ключевые слова:* традиционная религия, тукано, таивано, общность тукано, амазонские культуры, Ваупес, колумбийская Амазония

Можно утверждать, что социокультурное пространство междуручья Ваупеса и Апапориса воспринимается коренными жителями колумбийской Амазонии как сакральное. Оно маркируется как локальными природными объектами, связанными с мифологической традицией конкретной этнической группы, так и масштабными объектами, знаковыми для всех автохтонных групп региона. К последним относится порог Хирихиримо на Апапорисе, к которому местное население совершает паломничества. Этот уникальный природный объект также стремятся увидеть люди, специально приезжающие к нему из других областей. Между общинами региона возникают разногласия по поводу контроля доступа чужаков к своим священным местам. Сакральные зоны междуручья Ваупеса и Апапориса являются частью сложной символической системы, характерной для культуры коренного населения колумбийской Амазонии. В статье рассматривается и анализируется роль таких мест в контексте формирования и функционирования социокультурного пространства этнических групп региона.

Интерес к организации и структурированию коренными жителями междуручья Ваупеса и Апапориса своего социокультурного пространства возник у исследователей региона относительно недавно, в 1970-х годах. Отправной точкой послужил выход книги Х. Райхеля-Долматоффа “Амазонский космос. Сексуальный и религиозный символизм индейцев тукано”, в которой он представил подробное описание и анализ культуры десана, одной из этнических групп, образующих общность ваупес, или тукано (*Reichel-Dolmatoff* 1971).

Сложный символизм, характерный для культуры народов региона, дал почву для многочисленных интерпретаций антропологов.

Райхель-Долматофф рассматривал социокультурное пространство междуручья Ваупеса и Апапориса, анализируя систему символических кодов, сформировавшихся в сознании представителей местных сообществ в результате практики приема галлюциногенов, в частности напитка яхе из лианы *Banisteriopsis caapi* (*Reichel-Dolmatoff* 1985). Он писал: «Путешествуя по бесчисленным местам, где есть петроглифы, индейцы говорят: “Здесь древние пили нашу жизнь; здесь они взяли наркотическую жидкость и видели такие-то и такие сцены”; “Здесь они нанесли на керамику рисунки, которые они видели в своих видениях”» (Там же: 297).

В структурировании социокультурного пространства населения междуручья Ваупеса и Апапориса важную роль играют петроглифы и наскальные рисунки,

---

Андрей Александрович Матусовский | <http://orcid.org/0000-0003-0903-316X> | [andreyatusovskiy@rambler.ru](mailto:andreyatusovskiy@rambler.ru) | к. филос. н., доцент | Учебно-научный центр социальной антропологии РГГУ (Миусская пл. 6, корп. 2, Москва, 125993, Россия)

в изобилии встречающиеся не только в данном регионе, но и по всей колумбийской Амазонии.

П.М. Аргюэло Гарсиа и А. Ботива Контрерас рассматривают такие заметные рукотворные объекты не только в качестве образцов древнего искусства, несущих в себе закодированную информацию для последующих поколений, но и в качестве маркеров, обозначающих места их расположения как священные. В этом представления антропологов коррелируют с традиционными верованиями коренных сообществ, согласно которым зоны нахождения петроглифов и наскальных рисунков и территория вокруг них населены сверхъестественными существами или являются порталами в мир этих существ, областью соприкосновения с ними (*Argüello García, Botiva Contreras* 2003: 81).

Альтернативный и весьма оригинальный, хотя во многом и спорный взгляд на социокультурное пространство Колумбии демонстрирует К.Н. Мурсио. Он общает огромный объем этнографических данных, собранных профессиональными антропологами, исследовавшими аборигенные культуры региона, но, будучи архитектором, а не антропологом, рассматривает всю территорию страны как единое архитектурное сооружение, все конструкции которого имеют строгую “шаманскую” символику (*Niño Murcia* 2015: 13). По мнению автора статьи, данная концепция вполне органично вписывается в научный антропологический дискурс о социокультурном пространстве колумбийской Амазонии.

Мурсио констатирует, что пространство для людей любой цивилизации и любого времени характеризуется тем, как их культура воспринимает, постулирует и структурирует окружающий мир, как она использует системы кодов. Любая умственная конструкция — это образ мира, и никакое человеческое построение не может избежать применения символов. Структуры времени и пространства и системы их классификации передаются с помощью мифа, и вместе с мифом эти структуры становятся архитектурой, конструируют окружающий мир. Пространства, созданные людьми, являются священными. Создать человеческое пространство — это сформировать мифическую территорию (*Ibid.*: 13).

Российские исследователи-американисты, разбирая и анализируя исторические источники, лишь констатировали: “Представления о том, что пещеры и скалы являются обителью первопредков или других божеств, а также умерших людей или их душ, широко распространены в разных местах Америки” (*Александренков* 2003: 20).

\* \* \*

В междуречье Ваупеса и Апапориса проживает несколько автохтонных этнических групп, говорящих на языках, относящихся к разным языковым семьям. Языки тукано восточной подгруппы используют народы бара, барасана (субгруппы таивано и эдурья), десана, гуанано, карапана, летуама, макуна, пиратапуйо, писамира, танимука, татуйо, тукано, туюка, сириано и юрути; аравакские языки — кабияри и тариано; языки маку-пуинаве — хюпда. Все эти этносы воспринимают социокультурное пространство своего региона как сакральное.

Этимология слова “сакральный” связана с латынью: *sacer* (*sacri*) означает священный, святой, относящийся к религиозному культу, обряду (*Егорова* 2014: 591). К сожалению, автор статьи не располагает данными относительно возможных схожих понятий в языках этнических групп, живущих на востоке колумбийской Амазонии.

В статье социокультурное пространство междуречья Ваупеса и Апапориса маркируется посредством объектов, как природно-географических, так и созданных руками человека, предстающих в мифологических воззрениях коренного населения колумбийской Амазонии сакральными местами.

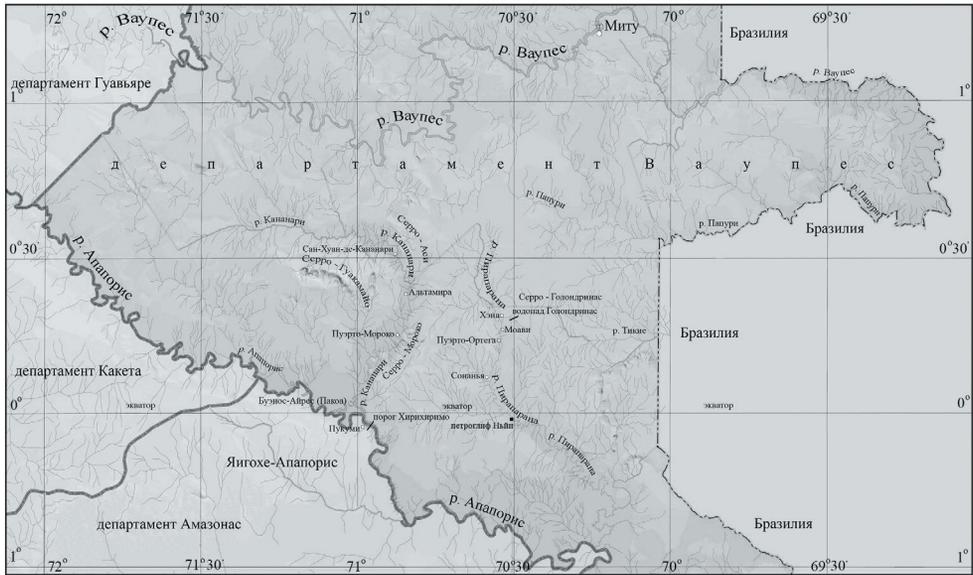


Рис. 1. Карта междуречья Ваупеса и Апапориса (рисунок автора)

Наиболее значимые священные зоны региона находятся в бассейне Апапориса и его левых притоков — рек Пирапарана и Кананари. В ходе трех полевых сезонов в колумбийской Амазонии (ПМА 2014; ПМА 2015; ПМА 2019) автор статьи посетил несколько местных деревень: Сонанья (ее жители относятся к группе барасана-эдурья), Пуэрто-Ортега (таивано и татуйю), Моави и Голондринас (татуйю) (ПМА 2014), Буэнос-Айрес (Пакоа) (таивано, кабияри, татуйю и тукано), Пукуми (кабияри), Пуэрто-Мороко (таивано, кабияри, татуйю), Альтамира (таивано и татуйю), Сан-Хуан-де-Кананари (таивано) (ПМА 2019). Все селения располагаются либо в непосредственной близости от сакральных мест региона, либо в шаговой доступности от них, либо в одном-двух часах пути по реке на лодке с мотором: Сонанья, Пуэрто-Ортега, Буэнос-Айрес (Пакоа), Пукуми и Сан-Хуан-де-Кананари находятся рядом с порогами (ПМА 2014; ПМА 2019; Матусовский 2015: 138–140); Моави — рядом с порогом и петроглифами (Матусовский 2015: 138–140); Голондринас — вблизи священного водопада и петроглифов (Там же: 138–140); Пуэрто-Мороко и Альтамира — недалеко от наскальных рисунков в горных массивах Серро-Аси, Серро-Мороко и Серро-Гуакамайю (ПМА 2019).

Некоторые из перечисленных деревень стоят в нескольких десятках километров друг от друга. Однако такие расстояния не являются существенным препятствием для контактов между общинами, представители которых наносят друг другу визиты.

Важным мотивом для осуществления далекого путешествия являются приглашения на праздники, устраиваемые по различным поводам несколько раз в год. Такие приглашения делают куму — духовные лидеры региона, живущие не во всех селениях. Для того чтобы деревня могла пригласить много гостей на коллективный праздник, она должна располагать экономическими и административными ресурсами, в т.ч. для организации религиозных церемоний. Чем больше людей может принять община селения и куму, тем выше будет их авторитет. Поэтому духовные лидеры, имеющие большой авторитет, хорошо известны и уважаемы в различных деревнях, находящихся порой на значительном расстоянии друг от

друга. Так, таивано из Буэнос-Айреса (Пакоа) на р. Кананари отлично знали куму-таивано из Пуэрто-Ортега на Пирапаране (ПМА 2019). Дистанция между этими селениями составляет около 70 км (ПМА 2014).

Жители Буэнос-Айреса (Пакоа) также сообщали о своих визитах в Миту, административный центр департамента Ваупес, расстояние до которого, около 160 км, они проходили пешком за неделю (ПМА 2019). Однако данные путешествия носят исключительно экономический характер и связаны с желанием людей приобрести промышленные товары.

Порог Хирихирино, один из крупнейших в междуречье Ваупеса и Апапориса, является сакральным местом для коренных этнических групп региона, в т.ч. проживающих на значительном удалении от него. Он расположен в среднем течении Апапориса и, по сути, представляет собой небольшое плоское каменистое плато, встающее на пути следования реки. Его образует скопление огромных глыб. Примерно с октября по январь, в пик сезона дождей, когда уровень воды в реках колумбийской Амазонии поднимается до наивысшей отметки, каменное плато почти полностью скрыто водой и Хирихирино больше напоминает широкий мощный водопад. В остальное время года большинство глыб выступает из воды, и поток с ревом проходит между ними.

Соблюдая меры предосторожности, к Хирихирино не приближаются по реке. Следующие к сакральному месту пришвартовывают лодки у левого берега Апапориса и около километра идут по тропе через лес. В нескольких сотнях метров от порога в Апапорис впадает речушка, его левый приток. В ее нижнем течении путь воде преграждает скопление плоских валунов, с которых ниспадает небольшой водопад. Один из выступающих камней по форме напоминает голову гигантской змеи. Это место почитается кабияри как центр мира. Согласно их мифологическим представлениям, в этой точке остановилась, достигнув центра мира, прародительница-анаконда, поднимавшаяся вверх по Апапорису в виде гигантской змеи-каное, в котором находились первоначально кабияри (Там же).

Плоские камни, преграждающие речной поток, ассоциируются у данного народа с телом анаконды, свернувшейся кольцами и так застывшей навеки (Там же).

Интересно, что для описания этого места кабияри используют не только словосочетание “центр мира”, но и “сердце мира”. Появление второго названия связано с тем, что в прибрежных камнях есть характерное заполненное водой углубление в виде стилизованного сердца (Там же).

Данная символическая форма отсутствует в традиционной иконографии не только кабияри, но и других этнических групп междуречья Ваупеса и Апапориса, а восприятие этого знака как “сердца” возникло в регионе с приходом западной традиции. У автора статьи нет информации, каким словом углубление в камнях обозначалось кабияри в прежние времена, но очевидно, что сегодня, маркируя свое сакральное место, представители данного этноса стремятся придать ему дополнительную значимость, активно используя нетипичную для своей культуры символику. Такой незамысловатый прием позволяет кабияри вписать свою священную территорию в более широкое социокультурное пространство и, соответственно, поднять ее престиж в глазах визитеров, носителей другой культуры, приходящих на их земли.

Автор статьи анализировал ранее подобный поведенческий ход на примере соседей кабияри — аравакязычных юкуна, живущих на р. Миритипарана. Юкуна использовали чужие культурные коды для маркирования своего традиционного ритуала, так наз. танца кукол, и таким образом также выводили его за пределы своего социокультурного пространства (Матусовский 2019а: 170–174). Важно отметить, что потребность в семиотической легитимации возникает у жителей колумбийской Амазонии при общении с чужаками, носителями отличной от их

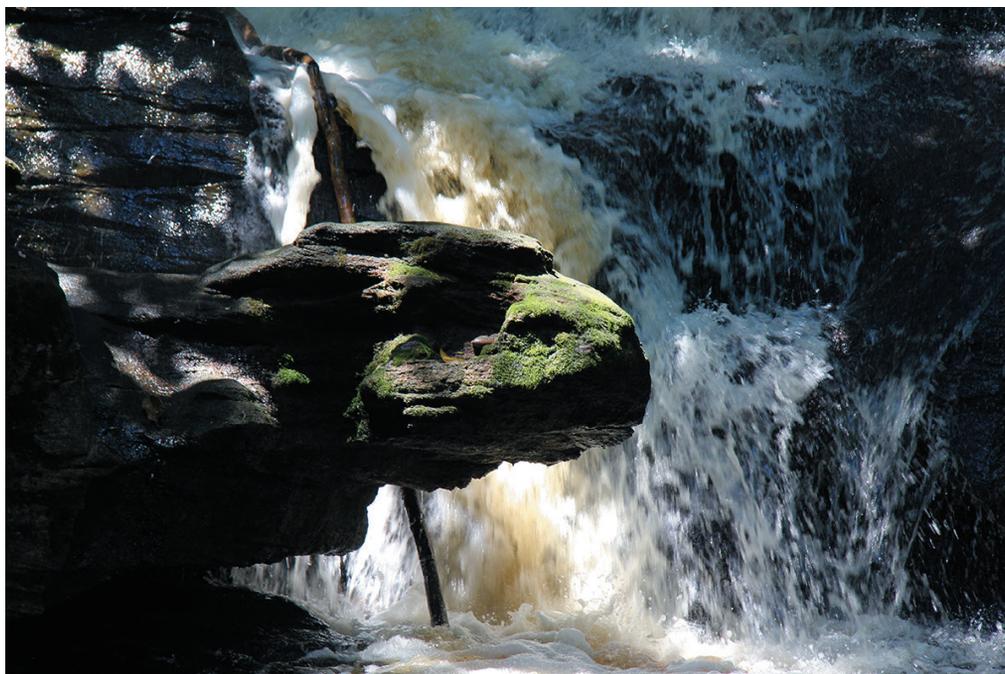


Рис. 2. Камень в форме головы змеи (фото автора, 2019 г.)

культуры (Матусовский 2016). Формально статусность собственного мира коррелирует с внешним позиционированием (Там же: 205).

Есть данные, что тукано рассматривали округлые углубления в камнях, окружавших сакральную территорию с петроглифами, как емкости, использовавшиеся их предками для приготовления первого галлюциногенного напитка (Reichel-Dolmatoff 1985: 306).

Место с камнем в виде головы змеи используется кабияри для обряда инициации. Перед посвящением мальчики живут несколько дней в лесу рядом с водопадом, соблюдая ритуальную изоляцию. Во время церемонии они стоят под ниспадающим потоком и, по представлениям кабияри, получают силу (ПМА 2019).

Исследователи давно обратили внимание на важную роль сакральных зон в передаче духовного знания и коммуникации поколений. Такие места представляют собой истинные точки соприкосновения с мифологическим прошлым (Reichel-Dolmatoff 1985: 306). Аргюэло Гарсиа и Ботива Контрерас, говоря о древнем наскальном искусстве Колумбии, отмечают, что нельзя игнорировать его образовательную функцию, т.к. места, где находятся рисунки, могли быть использованы для обучения шаманов или проведения обрядов инициации (Argüello Garcia, Botiva Contreras 2003: 82).

Выше Хирихиримо ширина Апапориса в сухой сезон составляет около километра. У порога река сужается до 200 м. После него ширина остается не столь большой, и через несколько километров воды реки проходят сквозь высокую узкую каменную арку, образованную возвышающимися по берегам скалами.

Для кабияри это сакральное место, ассоциируемое с первой малойкой — общим жилищем. У них существует поверье: если через арку на лодке проплывет неженатый мужчина, в скором времени он обязательно найдет себе жену. Аналогичным образом поверье работает по отношению к женщине: пройдя через расщелину, она обретет мужа (ПМА 2019).

Ассоциация знакового географического объекта с первой малокой также характерна для традиционных верований юкуна, этнической группы, которая проживает на реках Миритипарана и Какета, протекающих параллельно Апапорису, в непосредственной близости от него. Таковым в их мифологии предстает Серро-Юпати – высокий пологий холм, находящийся в окрестностях поселка Ла-Педра на берегу Какеты (ПМА 2015).

Чтобы посетить Хирихирино, приедем требуется разрешение местных общин, ближайшие из которых располагаются в мультиэтнической деревне Буэнос-Айрес (Пакоа) на р. Кананари, левом притоке Апапориса, и в селении Пукуми на правом берегу Апапориса, рядом с Хирихирино (ПМА 2019).

В настоящее время автохтонное население колумбийской Амазонии активно отстаивает свои права, создавая общественные организации, участвующие в диалоге с правительством. В Буэнос-Айресе (Пакоа) находится штаб-квартира организации АСТИВА (Asociación de Capitanes Tradicionales del Alto Apaporis) – Ассоциации глав коренных народов верхнего течения р. Апапорис, и проживает ее глава – мужчина-таивано. В Пукуми располагается объединение АСИУА (Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Araporis) – Ассоциация глав коренных народов области Яйгохе-Апапорис, и дом ее лидера (Там же). Деятельность двух общественных организаций следует рассматривать не только с позиций их контактов с правительственными структурами, но и анализируя их соперничество между собой за право контроля над сакральным социокультурным пространством.

Апапорис служит естественной границей между двумя административно-территориальными единицами Колумбии – департаментами Ваупес и Амазонас. Коренное население запада Ваупеса, в частности таивано, открыло доступ туристам и научным экспедициям на свои земли, в т.ч. к Хирихирино. Представители общин, участвующие в приеме гостей извне, имеют возможность заработать деньги, предлагая свои услуги в качестве проводников, рулевых лодок или поваров.

Южнее Апапориса простирается Национальный природный парк Яйгохэ Апапорис (Parque Nacional Yaigojé Araporis), чья территория почти полностью совпадает с демаркированным районом проживания коренного населения. Одна из местных народностей, а именно кабияри, запретила проход на свои земли любым внешним посетителям. Несмотря на то что Хирихирино является сакральным местом для нескольких этнических групп, коренные жители запада департамента Ваупес были вынуждены согласиться с мнением кабияри, однако остались недовольными, т.к. лишились возможности зарабатывать на визитерах.

Члены АСТИВА считают, что АСИУА самовольно монополизировала привилегию распоряжаться посещениями порога. Как сказал глава АСТИВА, ему не ясно, по какому праву они это делают (Там же). Следует заметить, что Буэнос-Айрес (Пакоа) – крупное поселение, претендующее на роль административного центра района, в нем проживают более 400 чел., таивано и кабияри. От Буэнос-Айреса (Пакоа) до Хирихирино менее часа пути на лодке с мотором. В поселке находятся школа-интернат для детей из окрестных деревень, а также взлетно-посадочная полоса для легких одномоторных самолетов, прибывающих из Миту, столицы департамента Ваупес (Там же).

В Пукуми проживают кабияри. Здесь стоят малока, около десяти хижин для нуклеарных семей, школа и два домика для потенциальных туристов (судя по их внешнему виду, они никогда не использовались), общее число жителей селения не превышает 70 чел. (Там же). Расположение рядом с Хирихирино – из Пукуми слышен рев низвергающейся воды – очевидно, дает жителям деревни ощущение значимости, несмотря на то, что она не обладает значительными людскими и административными ресурсами.

Соперничество двух ассоциаций привело к следующей ситуации. Когда автор статьи получил от главы АСТИВА разрешение на посещение порога Хирихирино, он был вынужден ждать возвращения посыльного, специально отправленного на другой берег Апапориса, в Пукуми, где живут кабияри. Только после появления гонца с положительным ответом от лидера АСИУА автор смог отправиться к главному сакральному месту коренных народов региона. При этом моим лодочником стал таивано из Буэнос-Айреса (Пакоа), а сопровождающим в походе через джунгли к Хирихирино – взрослый сын главы АСИУА (Там же).

Фасад малоки в Пукуми украшает роспись из геометрических фигур (треугольников и полукругов) и узоров (стилизованных раскрытых цветов с четьрьмя лепестками), выполненная белой краской на черном фоне. Ее дополняет изображение ящерицы с двумя черными полосами на шее. Как пояснил выполнивший роспись кабияри, цветок – это символ галлюциногенного напитка яхе, употребляемого во время ритуальных церемоний, полукруги – это Апапорис, река яхе, треугольники – это малока, ящерица же нарисована именно такой, какой ее увидел мифологический предок кабияри, путешествуя по региону. По словам информанта, раньше фон рисунка был красным. Почему сейчас он стал черным, респондент не объяснил (Там же).

Иконография малоки – важнейшая составляющая традиции коренных народов колумбийской Амазонии. Когда в начале XX в. в область верхнего течения Апапориса прибыли первые миссионеры, они стали запрещать наносить роспись на фасады этих строений, т.к. быстро поняли, что ее сюжеты происходят из шаманских видений, возникающих во время приема яхе. Однако, как свидетельствуют многочисленные этнографические источники, запрет не слишком соблюдался местными общинами. Данная традиция сохранилась и сегодня по-прежнему широко распространена в регионе. Например, в деревне таивано Альтамира во время нашего визита стояла новая не достроенная до конца малока. Ее фасад не был расписан. На вопрос автора статьи, почему это так, внук шамана ответил, что дедушка раскрасит фасад строения, когда оно будет полностью готово. “Дедушка будет брать узоры из головы”, – уточнил подросток (Там же).

Часто шаманов региона можно застать за, казалось бы, странным занятием. Они целыми днями сидят в малоке на низких деревянных скамеечках, опустив голову вниз, и палочкой задумчиво вычерчивают на земле замысловатые линии и фигуры (Там же).

Дело в том, что у человека, употребившего яхе, через некоторое время возникают зрительные галлюцинации. Влияние отвара из лианы *Banisteriopsis saari* на мозг человека таково, что участник ритуала видит их даже с открытыми глазами. Зрительные фантазмагии усиливаются, если опустить голову вниз. Уже после ритуала, выйдя из-под воздействия галлюциногена, шаманы региона, восседая на низких скамеечках, склонив голову вниз, воспроизводят таким образом характерную для церемонии позу, вспоминают и фиксируют образы и знаки, виденные под влиянием яхе, осмысливают и трактуют их.

Рассуждая о возможности расшифровки и интерпретации иконографии древней наскальной живописи Колумбии, Аргюэло Гарсиа и Ботива Контрерас резонно замечают, что знаки понятны, если их отправитель и получатель обрабатывают одни и те же символические коды (*Argüello Garcia, Botiva Contreras* 2003: 85). С точки зрения нейрофизиологии происхождение наскальных рисунков объясняется тем, что существуют субъективные изображения, называемые фосфенами, ряд фигур (спирали, зигзаги, пульсирующие круги, ромбы), которые возникают внутри мозга человека независимо от присутствия внешнего источника света. Фосфены являются общими для всех людей. Употребление галлюциногенов приводит к их появлению (*Ibid.*: 81).

В полной мере данное утверждение относится к трактовке видений, возникающих под воздействием яхе, и у коренных народов междуречья Ваупеса и Апапориса существует объемный глоссарий образов и знаков, сформировавшийся в течение многовековой практики употребления этого галлюциногена (ПМА 2019; *Reichel-Dolmatoff* 1985: 295). Райхель-Долматофф писал, что местные жители интерпретируют видения как мифологические сцены, эти образы подтверждают правильность их представлений о мире (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 293).

Поскольку практика приема яхе широко распространена среди коренного населения междуречья Ваупеса и Апапориса, символические коды иконографии фасадов малок, наскальной живописи, петроглифов, росписи лица и тела, напрямую связанные с видениями, вписаны в социокультурное пространство региона и свободно прочитываются представителями любой этнической группы, проживающей на востоке колумбийской Амазонии. Впрочем, это не означает, что в мифологии различных групп данные коды трактуются одинаково.

Глава Альтамиры, говоря о верованиях жителей деревни, сообщил, что все они католики. При этом на вопрос, как же совместить христианскую религию и традиционный амазонский обряд юрупари, регулярно, по его словам, проводящийся в Альтамире, заявил: “Католицизм – это наша религия, а юрупари – это наша культура, традиция” (ПМА 2019).

Фронтальный вход малоки в Пукуми ориентирован на Апапорис, а не на восток, как того требует традиция региона. Этот факт легко объясняется тем обстоятельством, что в этом месте Апапорис делает крутой поворот перед порогом Хирихиримо. Таким образом, фасад обращен к сакральной реке, несущей свои воды на восток, через Хирихиримо и дальше, сквозь каменную арку – символическую первую малоку, туда, откуда, согласно мифологическим преданиям, пришли предки кабияри. Все эти географические ориентиры сконцентрированы в одном месте, рядом с Пукуми, благодаря этому главное строение общины органично вписано в сакральное пространство области.

Рельеф местности в междуречье Ваупеса и Апапориса не однороден. Почти повсеместно господствует равнинный дождевой тропический лес, однако в центре ареала находятся обширные скальные образования с плоскими вершинами высотой в несколько сот метров: Серро-Аси, Серро-Гуакамайю, Серро-Мороко и Серро-Голондринас – крайняя западная часть Гвианского плоскогорья. На вершинах лес сменяется низкорослой растительностью. На большинстве мелкомасштабных карт эти скальные массивы даже не обозначены, что, вероятно, связано с их относительно небольшой высотой. Тем не менее все они хорошо знакомы местному населению и также маркируют сакральное пространство региона. Серро-Аси, Гуакамайю и Мороко обильно усеяны гротами и пещерами, стены которых украшают древние наскальные рисунки. К ним коренные жители совершают паломничества (Там же).

Если порог Хирихиримо представляет собой крупнейший центр притяжения, его стремятся увидеть люди даже из самых удаленных от него селений, то являются ли наскальные изображения в Серро-Аси, Гуакамайю и Мороко такими же общерегиональными объектами паломничества или только локальными – этот вопрос остался для автора статьи открытым. Вероятно, рисунки во всех трех горных массивах видело большинство населения близлежащих деревень. Другие жители области, скорее всего, получают информацию о наскальных изображениях через устные рассказы тех, кто посетил сакральные места, и объединяют эти знания с традиционными верованиями, согласно которым пещеры и гроты являются обиталищем Хозяина животных (*Reichel-Dolmatoff* 1971: 81).

В селении Пуэрто-Мороко, стоящем у подножия одноименного горного массива, совместно проживают таивано, кабияри и татуйю, однако информант-таивано

сообщил, что рисунки в пещерах массива сделали предки кабияри (ПМА 2019). Глава общины Пукуми, кабияри, подтвердил его слова (Там же). Райхель-Долматофф обращал внимание, что в разговорах о миграции, происхождении родословных или отношениях между соседними группами коренные жители региона всегда ссылаются на наскальное искусство (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 306). Несмотря на то что от Пукуми до Пуэрто-Мороко нужно несколько часов добираться по реке на лодке с мотором, кабияри из Пукуми, по всей видимости, посещают горы Серро-Мороко на берегах Кананари.

Путешествия к сакральным местам, совершаемые представителями местных этнических групп, носят не ознакомительный (один раз в период инициации), а религиозный, паломнический характер. Перемещаясь между знаковыми для своей культуры точками, они вычерчивают определенную геометрию социокультурного пространства междуречья Ваупеса и Апапориса. Движение людей по территории, которую они считают родной, с экономическими, ритуальными или военными целями играет важную роль в формировании коллективной памяти каждой этнической группы. Автор статьи отмечал данную особенность в культуре автохтонных народов Южной Америки на примере перуанских мацэс (*Матусовский* 2019а: 161).

А.В. Головнев писал, что смысл передвижения кочевников заключается “не в преодолении расстояний, а в создании и поддержании ими своего жизненного пространства, включающего не только природные, но и культурные ресурсы...”: перемещаясь, люди ощущают себя в социокультурной схеме, выраженной в их мифологии (*Головнев* 2009: 15).

Из путешествий к сакральным местам паломники приносят в родную деревню кусочки минерала, встречающегося в горах и имеющего характерные хрупкую фактуру и цвет. Эти осколки хранят в маленьких квадратных плетеных коробочках в маломе, в той ее части, где проживает семья шамана. Минерал легко растирается руками в порошок, имеющий насыщенно-красный цвет (ПМА 2019). В междуречье Ваупеса и Апапориса местные жители используют эту краску для росписи лица перед ритуальными церемониями.

Важно отметить, что в селениях региона произрастает кустарник уруку (*Vixa orellana*). Коренные жители Амазонии и Оринокии повсеместно получают семена из его плодов-коробочек и применяют их для росписи лица и тела красной краской. Однако в междуречье Ваупеса и Апапориса для этих целей используется не уруку, а минерал, принесенный паломниками из сакральных гор. Так как население области активно практикует разрисовку лица и тела, краска, очевидно, быстро расходуется и требует постоянного пополнения, что служит дополнительным стимулом для совершения путешествия к скальным массивам.

Минерал из сакральных гор — неперменный реквизит шаманов: они хранят каменные кусочки в своих сумочках вперемешку с порошком из листьев коки — мамбе. Кока почитается коренными жителями междуречья Ваупеса и Апапориса как священное растение. Во время ритуалов шаман заговаривает смесь из мамбе и минералов, после чего мужчины, участники церемонии, должны опустить руку в мешочек, перемешать его содержимое и положить щепотку порошка себе в рот (Там же).

С похожим обычаем автор сталкивался в венесуэльской Амазонии, где горы также считаются местом обитания различных духов. На границе территории проживания яномамо возвышается массив Серро-Дуида, у подножия которого в больших количествах можно найти характерные шестигранные кристаллы кварца. У шамана из общины яномамо, живущей на значительном удалении от сакральных гор, в сумочке находились принесенные оттуда кристаллы (ПМА 2011).

Одним из священных водопадов междуречья Ваупеса и Апапориса считается Голондринас. Он находится в Серро-Голондринас на левом притоке р. Пирапарана, в области ее верхнего течения, где стоят селения бара, барасана-эдурья

и таивано, татуйо и карапана. Водопад состоит из двух каменных ярусов. Под падающей с верхнего яруса водой скрываются гроты, к которым можно подойти с берега и на камнях перед которыми нанесены петроглифы: геометрические фигуры (треугольники и зигзагообразные линии) и стилизованные солярные изображения (ПМА 2014).

Несмотря на то что ближайшей от Голондринас деревней является одноименная моноэтническая деревня татуйо, в паломнический путь к сакральному водопаду также отправляются жители более отдаленных поселений – представители бара, барасана, татуйо и карапана (Там же).

Петроглифы и наскальные рисунки – это объекты, органически включенные в систему религиозно-мифологических верований коренных народов региона, важные маркеры сакрального социокультурного пространства междуречья Ваупеса и Апапориса. В петроглифах местные жители прочитывают истории миграций, правила создания брачных союзов, последовательность проведения обрядов и разграничение территорий этнических групп (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 306).

Пожалуй, самым значимым петроглифом на Пирапаране, левом притоке Апапориса, является изображение под названием Ньйи (Nyí), нанесенное на большом валуне, поднимающемся из реки (*Reichel-Dolmatoff* 1990: 138; *Gutiérrez, Torres* 2018: 176–184).

В мифе тукано о сотворении мира присутствует сюжет об их божественном первопредке. Он путешествовал по региону с копьем, под острием которого была устроена погремушка, в поисках места, где воткнутое в землю оружие не будет отбрасывать тени от солнца. Найдя такую точку, он породил здесь первого человека (*Reichel-Dolmatoff* 1985: 297–306). Коренные жители бассейна Пирапараны считают, что валун с петроглифом Ньйи – как раз то место, где произошло это мифологическое событие. Следует заметить, данный природно-географический объект располагается в непосредственной близости от пункта пересечения линии экватора и Пиарапараны. “Камень Ньйи находится практически в точке, где река Пирапарана пересекает линию равноденствия; в этом месте световой луч в то время, когда солнце находится в зените, не отбрасывает тени”, – писал Райхель-Долматофф (*Reichel-Dolmatoff* 1990: 138).

Копье со встроенной под острием погремушкой – важный ритуальный артефакт у народов междуречья Ваупеса и Апапориса, и весьма показательно, что оно занимает свое строго определенное место в центре каждой малоки региона (ПМА 2014; ПМА 2019).

У таивано, живущих на берегах Кананари, есть космогонический миф, согласно которому изначально на земле ничего не существовало, ни деревьев, ни рек, и всегда было светло. Но уже тогда на этой пустой земле жили четыре народа: таивано, эдурья, татуйо и кабияри. Боги научили людей всему, что они умеют сейчас делать (ПМА 2019). В мифе упоминаются только эдурья, татуйо и кабияри, и именно эти этнические группы таивано с берегов Кананари включают в свой ближний круг. Этот пример важен для понимания того, каким образом коренные жители региона формируют пространство вокруг себя.

Автохтонные группы междуречья Ваупеса и Апапориса осознают свое социокультурное единство, это прослеживается, в частности, в их отношении к общим местам ритуального поклонения и организации паломнических путешествий к ним. Данное понимание также базируется на многочисленных, во многом схожих элементах духовной и материальной культуры (*Матусовский* 2015). Однако в их общем социокультурном пространстве есть районы, жители которых включают в свой круг в основном ближайших соседей. На Кананари так поступают таивано, эдурья, татуйо и кабияри (ПМА 2019), в верхнем течении Пирапараны – бара,



макуна, расселенными в нижнем течении Пиарапараны. Важнейшими элементами, отличающими культуру макуна от культуры барасана, являются форма малоки, мифологическая символика, а также “танец кукол”, который отсутствует у барасана, но практикуется макуна и другими коренными группами, живущими южнее Апапориса (*Матусовский* 2019а: 170–173).

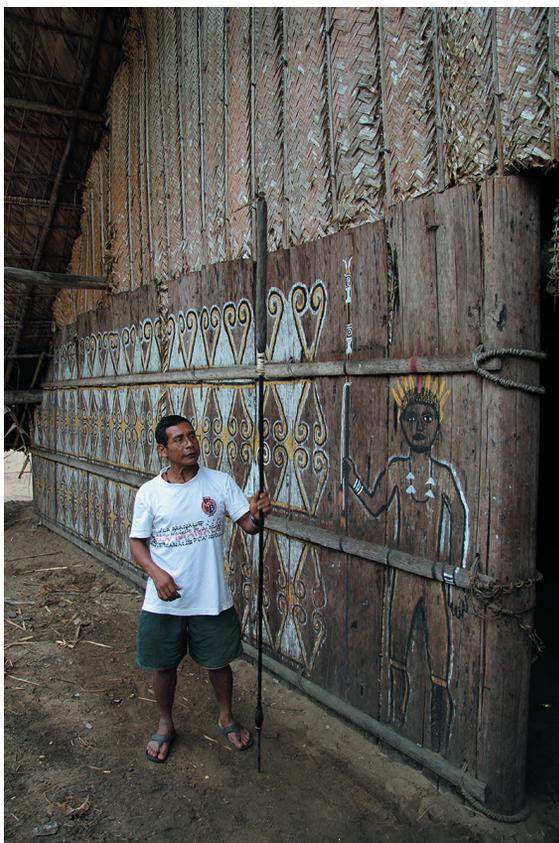
Необходимо упомянуть, что куму Пуэрто-Ортега имел высокий авторитет не только среди местных барасана и татуйо, но и в целом в регионе и не упускал возможности поднять свой престиж. Поэтому в иконографии фасада малоки, стоявшей в его поселке, присутствовали не только мотивы, связанные с шаманскими видениями, возникающими при приеме яхе, но и существенные инновации, призванные, очевидно, подчеркнуть значимость ее местоположения. Нововведением стал рисунок, который ранее никогда не наносился на фасады малок. Рядом с дверным проемом красовалась вполне реалистичная антропоморфная фигура, державшая в руке копье со встроенной погребушкой, — мифологический персонаж, посланный Отцом-Солнцем найти центр мира. Несмотря на то что петроглиф Ныйи располагается от Пуэрто-Ортега на расстоянии почти 20 км, данный рисунок недвусмысленно демонстрировал, что центр мира находится в этом месте (ПМА 2014).

Поскольку ни одна этническая группа междуречья Ваупеса и Апапориса не может предъявить документальные свидетельства того, что авторство петроглифов или наскальных рисунков принадлежит ее предкам, коренные народы региона признают создание сакральных объектов коллективным творчеством. Ни одна из общин обычно не заявляет о том, что имеет больше прав на какое-либо священное место, чем другие сообщества. Пожалуй, исключением является ситуация с наскальными рисунками в Серро-Мороко и святилищем с камнем, похожим на голову змеи, рядом с Хирихиримо, когда кабияри соотносят их появление с деятельностью только своих предков и мифологических персонажей. Возражений по поводу подобной трактовки событий от других коренных жителей региона автору статьи слышать не приходилось (ПМА 2019).

При этом коренные народы междуречья Ваупеса и Апапориса старательно оберегают этническую самоидентификацию. Ее критериями становятся не только язык и территория, но и мельчайшие отличия в материальной культуре, сохранение и воспроизведение которых принципиально для самих этнофоров. В качестве примера можно привести способ курения табака. Так, таивано, эдурья, татуйо, кабияри курят сигары, просто держа их в руке, а макуна, летуама, танимука, живущие ниже по течению Апапориса, используют для этого деревянную вилку, между двумя зубьями которой вставляют сигару (Там же).

Для коренных жителей востока и юго-востока колумбийской Амазонии главным критерием этнической и социокультурной самоидентификации, разделения на “своих” и “чужих” служит отношение к малоке. Для носителей традиции важны внешний вид их коммунального жилища, его форма и конструкция, огромное значение имеет, расписан фасад строения или нет. Все эти характеристики малоки приобретают существенный смысл, т.к. несут сложную символику, подразумевающую характерные социальные отношения между членами локального человеческого сообщества.

Автор статьи решил провести эксперимент, показав таивано фото коммунального жилища мацэс, этнической группы, расселенной на востоке Перу, и назвав его малокой. Общинное жилище мацэс имеет форму вытянутого шестиугольника, в торцах которого располагаются два противоположно ориентированных входа, с крышей, спускающейся до земли (*Матусовский* 2019б: 155). Внешне оно напоминает большой стог сена. Несмотря на то что культура коренного населения востока Перу соотносится с западно-амазонским культурным



**Рис. 4.** Куму Пуэрто-Ортега показывает ритуальное копье со встроенной погремушкой на фоне фасада малоки, на котором изображен мифологический первопредок с аналогичным предметом (фото автора, 2019 г.)

ареалом и в научной литературе общинный дом мацэс обозначается словом “малока”, их коллективное жилище своим внешним видом разительно отличается от коммунальных строений коренных народов междуречья Ваупеса и Апапориса. Таивано выказали живой интерес к возможности увидеть “малоку” другого народа. Но как только взглянули на фото, категорично и пренебрежительно заявили: “Это не малока” (ПМА 2019).

Весьма показателен пример с разделением барасана на две субгруппы: таивано и эдурья. Следует отметить, что для самих представителей субгрупп это различие принципиально (ПМА 2014; ПМА 2019), в то время как большинство антропологов констатируют минимальные расхождения в их духовной и обыденной культуре<sup>1</sup>.

В одном из наиболее полных справочников по языкам мира, составленном миссионерской организацией SIL International (SIL – Summer Institute of Linguistics, Летний институт лингвистики), отсутствует информация о разделении барасана на две субгруппы. Этот народ обозначен в нем как барасана-эдурья, говорящий на языке, относящемся к языковой семье тукано, его восточной подгруппы, бара-туюка, и имеющем диалекты: барасана (комемаца, ханера, панероа, южные барасано, йебамаса) и эдурья (эдулиа, эрулиа, таивано). Лексическое сходство между диалектами оценивается в 98%, и между ними имеются только некоторые

фонологические различия. SIL International различает барасана по лингвистическому признаку как барасана, или южные барасано, и эдурья. В ее трактовке барасана-эдурья – это этноним, а таивано – другое имя барасана-эдурья<sup>2</sup>.

Несколько антропологических наблюдений позволяют предположить, что коренные народы междуречья Ваупеса и Апапориса очерчивают свое социокультурное пространство, маркируя его также с помощью знаков и предметов, до недавнего времени не входивших в их жизнь. Один из таких предметов – фотовспышка.

Сегодня жители региона хорошо представляют себе, какой резкий яркий выброс света дает это приспособление. Автор статьи, не желая потревожить людей, никогда не фотографировал со вспышкой внутри хижин для ядерных семей и малоки – сакрального пространства. Однако обитатели всех коммунальных строений предупреждали заранее, что вспышку использовать нельзя. В их просьбах ощущалась интонация наставления, поэтому сначала у меня сформировалось ложное представление, что жители малоки не желали таким образом нарушать покой ритуального помещения, каждый элемент которого имеет символическое значение (ПМА 2019).

Несмотря на то что автор статьи по-прежнему не выказывал намерения использовать дополнительное освещение, просьбы не применять вспышку при съемке продолжали звучать под крышами семейных хижин и хозяйственных построек. После этого стало понятно, что доминирующим фактором подобных запретов становилось обыденное желание людей оградить свое индивидуальное и коллективное пространство (Там же).

Получить разрешение общины на фото- и видеосъемку в малоке во время проведения ритуальных церемоний, даже без использования вспышки, практически невозможно. Прослеживаются два мотива отказа, один из них связан с традиционными верованиями, а другой условно можно обозначить как коммерческо-мотивационный. В первом случае местные жители верят, что если фото или видео запретного для непосвященных предмета, действия или пространства увидят женщины белых, это навлечет беду на общину (ПМА 2014; Матусовский 2015: 143). Во втором, когда церемония не связана со строго табуированными предметами, главы общин могут разрешить стороннему наблюдателю (антропологу) съемку с оговоркой: “Если только для себя” (ПМА 2019). Как правило, ее удается провести на безвозмездной основе после длительных объяснений, чем занимается антрополог и для чего ему необходимо зафиксировать данное событие. Однако под этим неохотным разрешением скрывается стойкое убеждение коренных жителей, что белые, фиксируя на камеру местную традиционную культуру, привозят потом материал в свои города, монтируют фильмы, вывешивают видеоролики в интернете, пишут книги и продают все это за большие деньги, а им, носителям культуры, ничего не достается (ПМА 2011; ПМА 2014; ПМА 2019).

В сакральном месте возле Хирихиримо с камнем, похожим на голову змеи, произошел не менее показательный случай. Когда один из колумбийцев, сопровождавших автора статьи, решил искупаться в водах священного водопада, не снимая походной обуви, кабияри остановил его и попросил снять ботинки (ПМА 2019). Традиционно кабияри ходили босыми, и сегодня обувь незнакомца, предмет из чужой культуры, воспринимается ими как “грязная”, способная осквернить сакральное место.

Приведенные выше примеры демонстрируют, что коренные народы региона осознанно раздвигают границы своего сакрального пространства, осмысляя его в рамках *цифрового* поля и в контексте взаимодействия с чужими социокультурными кодами. Это обстоятельство позволяет антропологу расширить область исследовательских интересов и рассматривать и анализировать междуречье Ваупеса и Апапориса, не привязываясь только к географическим ориентирам. Вписанное

в мировой контекст посредством цифровых технологий социокультурное пространство региона становится актором кросскультурной коммуникации. Провозглашая запреты на фото- и видеосъемку сакральных мест (в частности, петроглифов) и ритуальных действий, жители междуречья Ваупеса и Апапориса влияют, сами того не осознавая, на направленность антропологического дискурса и способствуют формированию норм корпоративной этики.

\* \* \*

Сакральные места междуречья Ваупеса и Апапориса играют важную роль в поддержании связей и структурировании социокультурного пространства коренных народов региона.

Расстояния в несколько десятков или даже сотни километров не являются препятствием для межобщинных контактов и налаживания культурного взаимодействия местных этнических групп. Коренные жители региона охотно путешествуют по своей стране. Их желание мотивировано не только жадой открытий и общения, но также возможностью таким образом осуществлять паломничество к священным местам, в т.ч. расположенным на территории других этнических групп. Перемещаясь по землям своих соседей, паломники остаются тем не менее в границах общего социокультурного пространства, объединяющего несколько сообществ.

При этом в междуречье Ваупеса и Апапориса существуют области (верхнее течение Пирапараны, Тикие и Папури и нижнее течение Пирапараны, бассейны Апапориса и Кананари), жители которых формируют свой круг общения, ориентируясь на ближайшие сакральные места. Этот круг, однако, включен в более широкое социокультурное единство.

Другой не менее значимый объект, маркирующий сакральное пространство на востоке колумбийской Амазонии, – малока, которая в мифологических представлениях коренного населения области является центром мироздания. Священные места региона и коммунальные жилища общин в совокупности формируют разветвленную социокультурную сеть, охватывающую значительную территорию на востоке и юго-востоке колумбийской Амазонии.

Благодаря активной жизненной позиции коренных сообществ междуречья Ваупеса и Апапориса в деле защиты своей традиционной культуры и этнической самобытности их сакральная территория становится невольным актором мирового культурного дискурса, влияющего, в свою очередь, на формирование антропологической этики.

### *Примечания*

<sup>1</sup> См. в готовящейся статье: *Матусовский А.А.* К вопросу о самоидентификации барасана р. Пирапараны (Колумбийская Амазония) // Четвертый международный форум “Россия и Иberoамерика в глобализирующемся мире: история и современность”. Доклады и материалы. СПб.: Скифия-принт, 2020. С. 2024–2032.

<sup>2</sup> A language of Colombia. Barasana-Eduria // Ethnologue. <https://www.ethnologue.com/language/bsn> (дата обращения: 03.09.2019).

### *Источники и материалы*

Егорова 2014 – Словарь иностранных слов современного русского языка / Сост. Т.В. Егорова. М.: Аделант, 2014.

ПМА 2011 – Полевые материалы экспедиции автора к яномамо. Венесуэла, штат Амазонас, бассейны рек Ориноко, Окамо, Путако, январь 2011 г. (тетрадь 1).

- ПМА 2014 – Полевые материалы экспедиции автора к барасана и татуйо. Колумбия, департамент Ваупес, ноябрь 2014 г. (тетрадь 1).
- ПМА 2015 – Полевые материалы экспедиции автора к юкуна. Колумбия, департамент Амазонас, бассейн р. Миритипараны, ноябрь 2015 г. (тетрадь 1).
- ПМА 2019 – Полевые материалы экспедиции автора к таэвано. Колумбия, департамент Ваупес, бассейн рек Апапорис и Кананари, октябрь–ноябрь 2019 г. (тетрадь 1).

### Научная литература

- Александренков Э.Г.* Скала и пещера в мировоззрении аборигенов Антильских островов // Древние цивилизации Старого и Нового Света: культурное своеобразие и диалог интерпретаций / Под науч. ред. Г.Г. Ершовой, Д.Д. Беляева. М.: Издательство Ипполитова, 2003. С. 14–25.
- Головнев А.В.* Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УРО РАН; Волот, 2009.
- Матусовский А.А.* Социокультурный облик индейцев верхней Пира-Параны // Вестник антропологии. 2015. № 4 (32). С. 129–149.
- Матусовский А.А.* Макана и 50 000 колумбийских песо. Эпизод экспедиции к юкуна // Вестник антропологии. 2016. № 4 (36). С. 200–209.
- Матусовский А.А.* Юкуна р. Миритипараны: аспекты культурного пограничья // Этнографическое обозрение. 2019а. № 2. С. 167–184. <https://doi.org/10.31857/S086954150004874-1>
- Матусовский А.А.* Последняя малочка: трансформация социокультурной роли общинного жилища у перуанских мацэс // Этнографическое обозрение. 2019б. № 5. С. 151–168. <https://doi.org/10.31857/S086954150007384-2>
- Argüello García P.M., Botiva Contreras A.* El arte rupestre en Colombia // La Tadeo. 2003. Vol. 68 (Primer Semestre). P. 79–87.
- Gutiérrez L.M., Torres M.A.* Vuelo mágico de Orión y los animales mitológicos. Un estudio del arte simbólico precolombiano de Colombia. Bogotá: Viento Ediciones, 2018.
- Ñiño Murcia C.* Territorio chamánico: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2015.
- Reichel-Dolmatoff G.* Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Reichel-Dolmatoff G.* Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena // Estudios en arte rupestre / C. Aldunate del Solar, J. Berenguer R., V. Castro R. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino, 1985. P. 291–307.
- Reichel-Dolmatoff G.* Orfebrería y chamanismo. Medellín: Editorial Colina, 1990.

### Research Article

**Matusovskiy, A.A. Sacred Places in the Vaupes–Aporis Interfluvium (Colombia, Amazonia) and the Sociocultural Space of Indigenous Peoples of the Region [Sakral'nye mesta mezhdurech'ia Vaupes i Aporisa (Kolumbiia, Amazoniia) i sotsiokul'turnoe prostranstvo korennykh narodov regiona]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 179–195. <https://doi.org/10.31857/S086954150013134-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

**Andrey A. Matusovskiy** | <https://orcid.org/0000-0003-0903-316X> | [andreymatusovskiy@rambler.ru](mailto:andreymatusovskiy@rambler.ru) | Center for Social Anthropology, Russian State University for the Humanities (6-2 Miusskaia Square, Moscow, 125993, Russia)

### Keywords

Amazonian cultures, Vaupés, Colombian Amazon, Tukano, Taiwano, traditional religion, community

## Abstract

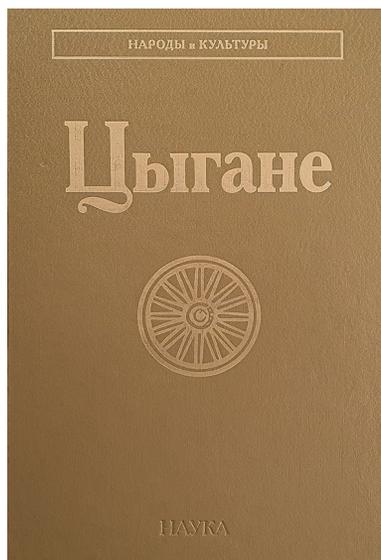
It can be argued that the sociocultural space of the Vaupes–Aparoris interfluvium is perceived by the indigenous people of the Colombian Amazon as sacred. It is marked both with local natural objects related to the mythological tradition of a particular ethnic group, and with large-scale objects having symbolic significance for all autochthonous groups in the region. The latter include the Hirihirimo threshold on Aparoris, which is a pilgrimage destination for the indigenous population. Hirihirimo is a unique natural object which also draws people from other regions, who come specifically to see it. There are disagreements among the local communities over the control of strangers' access to their sacred sites. The sacred places of the Vaupes–Aparoris interfluvium are part of the complex symbolism characteristic of the culture of indigenous population of the Colombian Amazon. The article discusses and examines the part that these places and sites play in the shaping and functioning of the sociocultural space of indigenous groups in the region.

## References

- Aleksandrenkov, E.G. 2003. Skala i peshchera v mirovozzrenii aborigenov Antil'skikh ostrovov [Rock and Cave in the Worldview of the Indigenous People of Antilles Islands]. In *Drevnie tsivilizatsii Starogo i Novogo Sveta: kul'turnoe svoeobrazie i dialog interpretatsii* [Ancient Civilizations of the Old and New World: Cultural Identity and Dialogue of Interpretation], edited by G.G. Ershova and D.D. Beliaev, 14–25. Moscow: Izdatel'stvo Ippolitova.
- Argüello García, P.M., and A. Botiva Contreras. 2003. El arte rupestre en Colombia [Rock Art in Colombia]. *La Tadeo* 68 (Primer Semestre): 79–87.
- Golovnev, A.V. 2009. *Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoi Evrazii)* [Anthropology of Movement (Antiquities of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg: UrO RAN; Volot'.
- Gutiérrez, L.M., and M.A. Torres. 2018. *Vuelo mágico de Orión y los animales mitológicos. Un estudio del arte simbólico precolombiano de Colombia* [Magical Flight of Orion and Mythological Animals. A Study of Colombian Pre-Colombian Symbolic Art]. Bogotá: Viento Ediciones.
- Matusovskiy, A.A. 2015. Sotsiokul'turnyi oblik indeitsev verkhnei Pira-Parany [Sociocultural Face of the Indians of the Upper Pira-Parana]. *Vestnik antropologii* 4 (32): 129–149.
- Matusovskiy, A.A. 2016. Makana i 50 000 kolumbiiskikh peso. Epizod ekspeditsii k yukuna [Makaná and 50,000 Colombian Pesos. One Episode of the Expedition to Yukuna]. *Vestnik antropologii* 4 (36): 200–209.
- Matusovskiy, A.A. 2019a. Yukuna reki Miritiparany: aspekty kul'turnogo pogranich'ia [The Yukuna of the Miritiparana River: Aspects of Cultural Transbordering]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 167–184. <https://doi.org/10.31857/S086954150004874-1>
- Matusovskiy, A.A. 2019b. Posledniia maloka: transformatsiia sotsiokul'turnoi roli obshchinnogo zhilishcha u peruanskikh matses [The Last Maloca: Transformation of the Communal Dwelling's Sociocultural Role Among the Matses of Peru]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 151–168. <https://doi.org/10.31857/S086954150007384-2>
- Niño Murcia, C. 2015. *Territorio chamánico: Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su entorno* [Shamanic Territory: A Look from Architecture to the Indigenous Way of Building and Occupying its Environment]. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1971. *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1985. Aspectos chamanísticos y neurofisiológicos del arte indígena [Shamanistic and Neurophysiological Aspects of Indigenous Art]. In *Estudios en arte rupestre* [Studies in Rock Art], edited by C. Aldunate del Solar, J. Berenguer R., V. Castro R., 291–307. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1990. *Orfebrería y chamanismo* [Goldsmithing and Shamanism]. Medellín: Editorial Colina.

# КРИТИКА, ОБЗОРЫ, РЕЦЕНЗИИ

© А.А. Новик, А.Ю. Русаков. К проблеме процессов этнической консолидации цыган России (рец. на: *Цыгане* / Отв. ред. Н.Г. Деметер, А.В. Черных. М.: Наука, 2018. 614 с.)



В академической серии “Народы и культуры”, основанной в 1992 г. (отв. редактор В.А. Тишков, отв. секретарь Л.И. Миссонова), вышла в свет коллективная монография “Цыгане”, ставшая важным событием в области отечественного и – не побоимся громкого слова – европейского этнологического цыгановедения. В России, равно как и за рубежом (прежде всего во Франции, Великобритании, Сербии и других странах), ежегодно издается довольно много работ по отдельным группам цыган (*Stewart* 2013; *Ослон* 2018), однако в фокусе научных интересов большинства специалистов находятся частные вопросы языка, культурной и социальной антропологии, социологии и т.д. и практически совсем не публикуются исследования, посвященные широкому комплексу этнографических проблем с обобщающим анализом всего тезауруса материалов (однако есть исключения, см., напр.: *Tcherenkov, Laederlich* 2004).

Каждый этнолог, занятый исследованиями в Европе или на других континентах, осведомлен в той или иной степени касательно цыган. При изучении любого народа либо социальной, конфессиональной и другой группы рано или поздно “всплывают” факты их контактов с цыганами, и в этом ряду фиксируемых меморатов, суждений, предрассудков, ксенономинаций и проч. встает вопрос: а кто они такие, эти цыгане, *Roma, Gypsies, jitanos, jevgjit* etc.? Представленная коллективная монография ставила своей задачей ответить нам на этот непростой вопрос.

Авторскому коллективу тома “Цыгане” под руководством ответственных редакторов Н.Г. Деметер и А.В. Черных удалось на достаточно высоком профессиональном

---

**Александр Александрович Новик** | <http://orcid.org/0000-0002-1123-1109> | [njual@mail.ru](mailto:njual@mail.ru) | к. и. н., ведущий научный сотрудник, заведующий отделом европеистики | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | доцент кафедры общего языкознания филологического факультета | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 11, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

**Александр Юрьевич Русаков** | <http://orcid.org/0000-0001-5815-3788> | [ayurusakov@gmail.com](mailto:ayurusakov@gmail.com) | д. филол. н., главный научный сотрудник | Институт лингвистических исследований РАН (Тучков пер. 9, Санкт-Петербург, 199053, Россия) | профессор кафедры общего языкознания филологического факультета | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 11, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

уровне представить широкую палитру истории, мифологических и религиозных воззрений, культурного разнообразия, языка и идентичности цыган Российской империи и Советского Союза, современной России и сопредельных стран – бывших республик СССР и др. Большой объем издания (53,3 уч.-изд. л.) позволил включить самые разнообразные темы, традиционные для серии “Народы и культуры”. Книга – как задуманный обобщающий труд по этнографии цыган – получилась фактологически насыщенной, содержательной и в высшей степени востребованной в современной научной среде. Коллективная монография, в написании которой приняло участие 17 авторов, состоит из 14 глав (каждая из которых посвящена подробному изложению конкретной темы) и снабжена введением, глоссарием и исключительно информативным иллюстративным рядом.

Практически все главы книги написаны на основе полевых материалов их авторов, что существенно повышает качество исследования в методологическом плане. При этом исследователи не “шифруют”, как это принято в последние десятилетия у западных антропологов, своих информантов, а указывают их имена, возраст, место и время сбора данных, что, в свою очередь, вызывает доверие читателя к излагаемому материалу.

Однако в коллективных монографиях в большинстве случаев, к сожалению, наблюдается определенный диссонанс в теоретических подходах, терминологии, основных методах исследования. В томе “Цыгане” подобных нестыковок, несмотря на старательную работу редакторов, также не удалось избежать. Так, с самого начала не был выработан подход к определению цыганских групп со времени их переселения из северо-западных районов Индостана: они называются то кастами, то кастовыми группами, то джати (?), то этническими группами и т.п. Сейчас мы не имеем в виду сложение цыганских общностей в процессе этногенеза в первые века н.э. Речь идет о ситуации и времени, когда данные общности двинулись с насеченных мест в далекий путь на Запад. Известным российским индологом Е.Н. Успенской была предложена теория индийской касты, на ее монографию (которая легла в основу текста докторской диссертации, защищенной в МАЭ РАН в 2010 г.) авторы рецензируемого тома неоднократно ссылаются. Однако неясно, почему они не приняли точку зрения авторитетного специалиста:

Существовал и сегодня остается актуальным кастовый (изоляциялистский, сегрегационный) способ социального взаимодействия между специализированными по своим “жизненным предназначениям” общинно-клановыми структурами, в ряду которых высшей выступает *джати* (jāti, санскр. “рождение, происхождение, порода”); она и послужила “прототипом” касты, является базовой функциональной ячейкой индийского традиционного общества и придает ему “кастовую” специфику, делает его сегментированным ... *Джати* типологически аналогична племени и обладает этнической и социальной ипостасями, является эссенциальной формой этнической консолидации и одновременно базовым структурным модулем индийской социальной организации (Успенская 2010: 6–7).

Возвращаясь непосредственно к тексту рецензируемой книги, отметим самые важные темы, затронутые в ее исторических, этнологических, лингвистических и “окололингвистических” разделах. Прежде всего это очень важный вопрос об *этнической идентичности и этническом самосознании* цыган (раздел об этом написан крупными болгарскими этнографами Еленой Марушиаковой и Веселином Поповым). В данном концептуальном и ключевом по смыслу разделе (несколько выпадающем в методологическом и стилистическом планах из книги в целом) отмечаются некоторые существенные именно для цыган как этнического сообщества моменты. Можно указать, в частности, на то, что, как справедливо пишут авторы, “конкретная групповая идентичность проявляется только тогда, когда представители одной группы встречаются с другими группами цыган” (с. 517), а в противном случае она

существует как бы в латентном виде. Верным представляется и противопоставление — в плане идентичности — цыган Западной Европы, с одной стороны, и Восточной (в особенности Юго-Восточной) Европы, с другой. В первом случае цыгане в гораздо большей степени обособлены и маргинализированы (и их просто меньше в количественном плане). Эти их особенности привели в конечном счете к их смешению с другими кочующими группами неиндийского происхождения. В качестве замечания можно отметить, что авторы довольно резко возражают против развиваемого в западной антропологии конструктивистского подхода к определению цыганской общности. Признавая справедливость некоторых из их аргументов, заметим, что как раз ситуация, сложившаяся в странах Юго-Восточной Европы, демонстрирует адекватность именно конструктивистского подхода: здесь цыганские по своему происхождению, но перешедшие на язык окружающего населения (прежде всего албанский) группы объявляют себя особыми этносами с собственной этнической историей. Такими группами являются *египтяне* (Албания, Северная Македония, Косово, Черногория, позиционируют себя в качестве потомков древних египтян) и *ашкали* (Косово, считают себя потомками выходцев из Ирана, переселившихся на Балканы в IV в. н.э., фиксируются и другие этногенетические легенды). Любопытно, что классические “примордиалистские” признаки — общее происхождение и т.п. — сами оказываются важными элементами конструирования этнического самосознания.

Важнейшим компонентом этнической самоидентификации цыганских сообществ является, разумеется, язык. Однако разные группы цыганского населения достаточно сильно отличаются по этому признаку друг от друга. Существуют сообщества, перешедшие на языки окружающего населения, но сохранившие свою “цыганскую идентичность”. У групп, сохраняющих “родной язык”, он может играть достаточно разную роль — от языка лингвистически доминирующего до языка субдоминантного (последнее, по-видимому, характерно для некоторых групп “русских цыган”). Наконец, существуют цыганские диалекты, сочетающие собственно цыганскую лексику и грамматику языков окружающего населения; по своим социолингвистическим параметрам такие диалекты приближаются к арго (на территории России они как будто бы не представлены). Возможно, в разделах коллективной монографии, посвященных цыганскому языку, стоило бы чуть-чуть подробнее рассмотреть вопросы, связанные с его социолингвистическим статусом.

В России сложилась уникальная ситуация: на ее территории представлены старожильческие группы цыганского населения, использующие говоры, принадлежащие ко всем четырем большим цыганским диалектным макрогруппам, консенсусно выделяемым современной цыганологией. Цыганским диалектам на территории России посвящен содержательный обзор. Особую ценность этому разделу придает то, что он во многом опирается на профессиональные полевые исследования его авторов (см., напр., параграф К.А. Кожанова о практически не исследованном до этого диалекте *плащунув* — единственном представителе на территории России центральной макрогруппы цыганских диалектов [с. 167]).

В силу самой специфики рецензируемой книги проблемы, связанные с цыганским языком, находятся в какой-то степени на ее периферии. Тем не менее надо указать, что они рассматриваются компактно, но содержательно и на высоком научном уровне. Так, языку посвящена специальная глава “Цыганский язык и его диалекты”, написанная К.А. Кожановым и В.В. Шаповалом (оба автора являются выдающимися знатоками цыганских диалектов, бытующих на территории России). Кроме того, языковедческая проблематика в разной степени затрагивается и в других разделах издания (раздел “Этногенез и ранняя этническая история” главы “Основные этапы этнической истории”, написанный Г.Н. Цветковым; раздел “Идентичность цыган между Западом и Востоком” главы “Современные этнокультурные процессы” авторов Е. Марушиаковой и В. Попова). Специальный раздел рассматривает художественную

литературу на цыганском языке (И.Ю. Махотина). В последнем речь идет, в частности, о проекте “создания” литературного цыганского языка, “стандартизированного” в конце 1920-х годов и ликвидированного в 1938 г. За это время на цыганском языке было издано около 300 книг (общественно-политическая, учебная, художественная литература), выходили, хотя и нерегулярно, два общественно-литературных журнала. Эксперимент этот, по-видимому, следует признать скорее неудачным как по внешним (этот литературный язык вскоре был запрещен!), так и по внутренним причинам — в качестве базы для литературного языка был избран чрезвычайно сильно интерферированный севернорусский цыганский диалект, совершенно чуждый большей части цыганского населения СССР. Когда один из авторов настоящей рецензии проводил в 80-е годы прошлого века полевую работу среди цыган Ленинградской области, он убедился, что носители севернорусского диалекта совершенно не подозревают о том, что когда-то существовал цыганский литературный язык и на нем издавались книги. Тем не менее изданная на цыганском языке литература содержит достаточно богатый, хотя и специфический языковой материал. В последние годы был создан лингвистический корпус, включающий большую часть опубликованных в те годы текстов (о чем, кстати, было упомянуто в монографии)[с. 168].

Глава “Календарные праздники и обряды” (А.В. Черных, К.А. Кожанов, Г.Н. Цветков, И.Ю. Махотина, Я.А. Панченко) могла бы быть, учитывая этнологическую специфику всей серии “Народы и культуры”, более объемной. Однако в этой главе представлена достаточно сжатая информация по теме, сегментированная по различным группам цыган с очевидной фокусировкой на исповедующих православие (что объясняется фактом их численного превосходства). В основном авторы касаются обрядов зимнего и весеннего циклов, при этом информация об отмечении Нового года, украшении новогодней елки и проч. преподносится без малейшей оговорки о том, что данная традиция относительно нова и берет начало лишь в XX в., а широкое распространение получает среди народов СССР лишь в период после Великой Отечественной войны. Во всей коллективной монографии совсем мало сведений содержится о цыганах, исповедующих ислам. В главе, посвященной календарной обрядности, о традициях цыган *крымов* читатель находит лишь один краткий абзац.

Более подробно изложен материал в главе “Семья и семейный быт” (Н.Г. Деметер), но и в ней речь идет в первую очередь о цыганах православных. Что происходило и происходит в семейной обрядности мусульман, остается, нужно полагать, в планах для дальнейших исследований. Так, среди обрядов перехода, важных для антропологического описания, вовсе не упомянут обряд обрезания. Однако данная тема, весьма актуальная и важная для столь многопрофильного издания, почти не затронута.

В целом конфессиональной принадлежности цыган и бытующим у них народным верованиям уделено не так мало внимания в различных разделах монографии, есть и особая глава “Религиозно-мифологические представления” (А.В. Черных, К.А. Кожанов). В них анализируется довольно обширный материал как архивного, так и полевого плана. Однако нигде не встречается напрашивающийся сам собой вывод: цыгане в своем большинстве принимали религию доминирующего в государстве этноса. Так, в Византийской империи цыгане были христианами, с приходом османов и установлением на пять столетий турецкого господства на Балканах цыгане в своем большинстве приняли ислам (при этом турки как этнос не представляли статистического большинства в структуре местного населения, но они, являясь мусульманами, автоматически входили в референтные группы огромной империи, т.е. имели прямое отношение к административным ресурсам разного рода и управлению). Не желая попасть под прессинг государственной машины, цыгане, и без того испытывавшие значительную дискриминацию в условиях феодального общества, переходили в ислам, желая освободить себя от непомерных налогов и иных повинностей, существовавших во все периоды правления султанов для тех, кто не являлся мусульманами.

В Российской империи цыгане также очень быстро адаптировались в конфессиональном плане, примкнув к вере православного большинства. Фактом, подтверждающим изложенное, является то, что группы цыган, исповедовавших христианство в форме католичества на территории Польши, переселившись в Россию, очень быстро перешли в православие (об этом как раз говорится в коллективной монографии [с. 364]).

Важным для цыган было сохранение своих мифологических представлений и своей веры – если можно, назовем ее “цыганством”, или “цыганской душой”. Возможно, поэтому авторы данной рецензии, задавая вопросы о конфессиональной принадлежности цыган в различных аудиториях магистрантам и аспирантам главных университетов страны (отметим, что даже не бакалаврам!), никогда не получают даже приблизительно верный ответ. “Наверное, у них какая-то своя вера!” – наиболее часто звучит из аудитории. Учитывая этот факт, представленная коллективная монография “Цыгане” является очень актуальной и нужной нашему обществу.

Издание, претендующее на полноту освещения цыганской тематики, трудно представить без специального раздела, посвященного золоту в культуре и мифологии. И в данном томе такой параграф (“Золото в обычаях и обрядах”, автор – Н.Г. Деметер) присутствует. Более того, дизайн оформления самой книги – блестящий золотой шрифт текста на фоне матового золота обложки – делает заявку на освещение особой роли драгоценного металла в системе традиционных ценностей цыган. Золото, как справедливо отмечает автор раздела, служило средством накопления, приумножения богатства, мерилom ценностей и мифологизированным драгметаллом, прочно вошедшим в верования и культуру цыган. Эта роль сохраняется у данного материала до настоящего времени, большинство представителей цыганского сообщества на обширной территории бывших Российской империи/Советского Союза и современной России предпочитают золото в качестве средства накопления всем валютам и прочим активам. Также справедливо предположение автора о том, что истоки такого гипертрофированного отношения к данному металлу нужно искать на территории Индостана, откуда вышли цыгане. (От себя добавим, что среди индийцев именно золото на протяжении тысячелетий являлось мерилom ценностей – в отличие, скажем, от Китая, где вплоть до XX в. основным эквивалентом расчетов и средством накопления богатства было серебро, а золото являлось лишь товаром, цена на который менялась в зависимости от складывающейся конъюнктуры рынка.) Однако не менее важным и очевидным было и влияние системы ценностей, сложившейся в Византии и позднее – в Османской империи. Ориентальная страсть к роскоши и демонстрации богатства, свойственная референтным группам сменявших друг друга государственных образований в Юго-Восточной Европе и Малой Азии, оказывала на цыган не меньшее влияние, чем принесенные из Индии традиции.

В заключение хочется отметить, что книга снабжена огромным количеством иллюстраций, которые качественно атрибутированы и позволяют представить мир цыганской культуры во всем его богатстве и многообразии. Фотоиллюстративный ряд (архивные, музейные отпечатки, фотографии из семейных альбомов, снимки, сделанные авторами А.В. Черных, Д.И. Вайманом и др. в экспедициях, проводившихся на протяжении многих лет) исключительно обогащает издание и делает его познавательным и ценным.

### *Научная литература*

Ослон М.В. Язык котляров-молдовая. Грамматика кэлдэрарского диалекта цыганского языка в русскоязычном окружении. М.: ЯСК, 2018.

Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010.

Stewart M. Roma and Gypsy “Ethnicity” as a Subject of Anthropological Inquiry // Annual Review of Anthropology. 2013. Vol. 42. P. 415–432.

*Teherenkoy L., Laederlich S.* The Roma, Otherwise Known as Gypsies, Gitanos, Gyphtoi, Tsiganes, Tġigani, Çingene, Zigeuner, Bohémiens, Travellers, Fahrende, etc. Vol. 1–2. Basel: Schwabe Verlag, 2004.

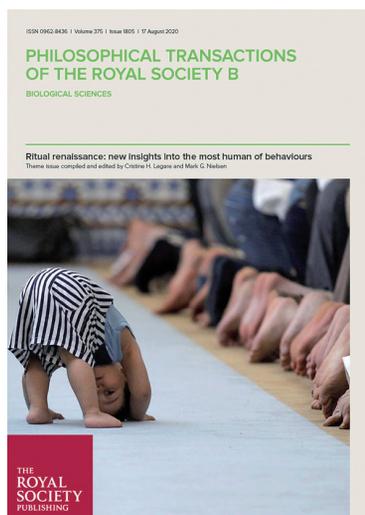
## Book Review

Novik, A.A., and A.Y. Rusakov. On the Issue of Ethnic Consolidation of the Roma [К проблеме протсессов этнической консолидации тсыган]: A Review of *Tsygane* [The Roma], edited by N.G. Demeter and A.V. Chernykh. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 196–201. <https://doi.org/10.31857/S086954150013604-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander A. Novik | <http://orcid.org/0000-0002-1123-1109> | [njual@mail.ru](mailto:njual@mail.ru) | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Alexander Yu. Rusakov | <http://orcid.org/0000-0001-5815-3788> | [ayurusakov@gmail.com](mailto:ayurusakov@gmail.com) | Institute of Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (9 Tuchkov per., St. Petersburg, 199053, Russia)

© А.Г. Козинцев. Наука о ритуале на новом уровне? (рец. на: *Ritual Renaissance: New Insights into the Most Human of Behaviours* / Eds. С.Н. Legare, M.G. Nielsen // *Philosophical Transactions of the Royal Society. Series B.* 2020. Vol. 375. Iss. 1805)



Тематический выпуск “Философских трудов Королевского общества” (серия В – биологические науки), посвященный ритуалу, собран когнитивными психологами Кристиной Легар и Марком Нильсеном. Ритуалы, по Легар и Нильсену, – условные формы поведения, которые заранее определены, фиксированы и формализованы. Они включают неутилитарные действия, совершаемые либо с непонятной целью (*causally opaque*), либо со смещенной целью (*goal demoted*). Так, установка свечи перед иконой относится к первой категории, зажигание этой свечи – ко второй. Ритуал основан на конвенциональных знаках, непрозрачных для тех, кто находится вне соответствующей коммуникативной системы. С этим согласны все, но некоторые, в частности Х. Уайтхаус, полагают, что он непрозрачен и для находящихся внутри данной системы.

Александр Григорьевич Козинцев | <https://orcid.org/0000-0002-0165-8109> | [agkozintsev@gmail.com](mailto:agkozintsev@gmail.com) | д. и. н., главный научный сотрудник | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Такой взгляд — следствие мнения, будто сакральный дискурс есть результат “неисправности” профанного дискурса<sup>1</sup>. Но достижение профанных целей — не единственное мерило эффективности коммуникации. Общение с помощью символов помогает людям ощутить свою противопоставленность природе и выстоять в борьбе с нею.

Отождествлять конвенциональность ритуальных знаков с их непрозрачностью — значит смотреть на традиционную культуру сквозь очки посттрадиционной. Для членов глобалистского общества, нацеленного на осуществление утилитарных потребностей, не только знаки “бывшей своей” — христианской — культуры непрозрачны, но и употребление в научном общении каких-либо языков, кроме английского, может показаться смещением цели, подобно зажиганию свечи у иконы.

Редакторы выпуска считают, что “антиадаптивные” ритуалы — от самоистязания до дедовщины — несут эволюционную выгоду, будучи “дорогостоящими сигналами” приверженности индивидуума коллективным ценностям. Поведение, кажущееся иррациональным в рамках экологической парадигмы<sup>2</sup>, обретает смысл в культурном контексте.

В приматологической части выпуска Ф. Даль Песко и Дж. Фишер анализируют ритуалы приветствия у самцов павианов, возникшие благодаря стереотипизации простых поведенческих актов, которые постепенно утратили исходный смысл (дружеский, гомосексуальный и т.д.). У приматов, включая человека, ритуализованное поведение — следствие терпимости и кооперации.

С. Перри и М. Смолла рассматривают совместные действия с предметом у капуцинов. Предмет, не имеющий утилитарной ценности, может якобы стать “сакральным” в результате повторяющихся манипуляций с ним. Авторы ссылаются на книгу Э. Гофмана (*Гофман* 2009), но он исследует общение людей, а вовсе не низших обезьян<sup>3</sup>. В качестве ритуальной рассматривается, например, ситуация, когда одна обезьяна в мирном контексте выгрызает у другой клоч шерсти, который затем переходит из рук в руки. Но если игру объявить ритуалом, то объект становится священным по определению. Так легко, на уровне терминологии, решается труднейшая проблема возникновения ритуала.

Более трезвый подход мы видим в статье К. Тенни и одного из ведущих приматологов мира К. ван Схайка. Подобно Н. Хомскому с его минималистской программой языка, авторы предлагают сократить число критериев ритуала до минимума. В итоге их оказалось два — символизация и культурная трансмиссия. Ни одна форма поведения высших обезьян не удовлетворяет им в полной мере (что же говорить о низших?). Авторы не придерживаются постулатов “когнитивной революции”, но все же делают существенную уступку антропоморфизму: если бывают ритуалы без слов, то почему не поискать аналогии “молчаливым” человеческим ритуалам у обезьян? Эти действия должны не иметь утилитарной цели и быть социально значимы. Под такие критерии можно подогнать и игры капуцинов.

Проблем с культурной трансмиссией, кажется, не должно быть, ведь наличие культуры у приматов, да и у других животных стало уже общим местом в этологии. Но, увы, подражание у обезьян, в том числе высших, совсем не развито. Поэтому даже те поведенческие различия между популяциями, которые возникают негенетическим путем, не накапливаются со временем, т.е. главная черта подлинной культуры — кумулятивность — отсутствует.

Авторам удалось найти три примера, которые с большой натяжкой можно назвать “проторитуалами”. Первый: шимпанзе с непонятной целью засовывают травинки в уши. Трансмиссия исключена — такое занятие обнаружено в территориально разобщенных группах и даже в неволе. Вторая форма поведения, свойственная и бонобо, — “танец дождя”: обезьяны под дождем делают воинственные телодвижения. Но и этот “проторитуал” обнаружен в группах, не находящихся в контакте. Третий пример: орангутаны, сооружая гнезда для ночлега, сопровождают это звуками,

которые различны в разных группах. И тут о трансмиссии речи нет. А о символизме? Видимо, тоже, ведь никакой социальной функции эти звуки не несут.

И это всё! Трезвый анализ привел к результату, катастрофическому для тех, кто ищет корни человеческих ритуалов в животном мире. Таких корней нет. Мы отделены пропастью даже от ближайших родственников. Стоит ли искать что-то подобное у низших обезьян, не говоря уже о других животных? Такова же ситуация с возникновением языка: будучи способны пользоваться символами в эксперименте, обезьяны, как и другие животные, не употребляют их в природе (см.: *Козинцев* 2013).

Э. Реннер и соавторы сравнивают способности детей трех–пяти лет и взрослых орангутанов к викарному обучению — усвоению опыта путем наблюдения за действиями других. Проблема имеет отношение к культурной трансмиссии символических систем. Если приобретать навыки методом проб и ошибок обезьяны могут не хуже детей, то по своей имитационной способности сильно отстают от них. А у детей уже к двум годам проявляется тенденция к “сверхподражанию” — копированию даже тех действий, цель которых им непонятна.

Статья М. Нильсена и коллег называется “*Homo neanderthalensis* и эволюционное возникновение ритуала у *Homo sapiens*”. Неясно, почему выбраны неандертальцы — мало кто считает их нашими предками. Авторы обсуждают неандертальские погребения, но кроме преднамеренности мало что можно отнести к погребальному обряду. Предложение авторов видеть в устойчивости технологических традиций среднего палеолита свидетельство ритуализации неубедительно — то же применимо и к нижнему палеолиту. Авторы едва ли правы, усматривая в изготовлении ашельских рубил результат сверхподражания, поскольку цель процесса якобы неясна.

П. Буайе и П. Льенар обсуждают когнитивные основы каждого из четырех выделенных ими атрибутов ритуала. Первый — строгая регламентация, закреплённая в терминологии. То же, впрочем, имеет место и в профанной сфере: так, в США, в отличие от Франции и Италии, любовное свидание есть ритуал, имеющий специальное название — *date*. Второй атрибут — коалиционные сигналы, способствующие сплочению. Третий — связь с магией, истоки которой авторы ищут в психологии детей и даже взрослых, в частности, в необходимости верить в научные факты, которые большинство из нас проверить не может. Четвертый — навязчивость бессмысленных действий, типичная для неврозов и объясняемая “сбоем” врожденной способности распознавать потенциальные угрозы. Вывод: общая теория ритуала не нужна, как и само понятие “ритуал”, ибо речь идет лишь о неисправностях различных психических модулей. Свое несогласие с этой идеей я уже высказал (*Козинцев* 2020).

М. Россано считает ритуал способом управления “психологическими ресурсами”, аналогичным материальным. Это приводит к накоплению “социального капитала” — коллективистских побуждений. В данном аспекте рассматриваются собрания учеников, учителей и родителей в школах Западной Виргинии в начале XX в. с пением гимна, поднятием флага, рассказами ветеранов и т.д. — точь-в-точь советская школа с ее линейками и прочими методами “управления психологическими ресурсами”, вовсе не специфичными, как выясняется, для тоталитарных обществ<sup>4</sup>.

Помимо усиления коллективизма, у ритуалов жизненного цикла, как и у праздничных, имеется еще одна функция, о которой автор не упоминает — чисто когнитивная. Она связана с символизацией. Подобно языку, фиксирующему категориальный характер мышления, ритуал вносит дискретность в процессы постепенных изменений, способствуя их концептуализации.

Р. Сосис рассказывает о персонаже иудаистской демонологии — Руах Раа (“злом духе”), который поселяется на кончиках пальцев спящего. Ортодоксальные иудаисты мотивируют утреннее мытье рук исходящей от него опасностью. Возможно, это пример того, что верования имеют лучший шанс сохраниться, если связаны с ритуалами.

В работе Дж. Шейвера и соавторов исследована положительная зависимость между религиозностью матерей и помощью, которую они получают от других.

Р. Капитани, К. Кеван и Х. Уайтхаус подвергли факторному анализу данные из базы HRAF о 102 признаках, относящихся к 651 ритуалу в 74 группах. Первый фактор связан с “дисфоричностью” ритуала – его травмирующим эффектом (в физическом и психическом смыслах), второй – с его “эйфоричностью”, т.е. вызываемыми им положительными эмоциями, третий – со зрелищностью. Факторы сочетаются по-разному. Так, свадьба обычно вызывает положительные чувства, но участники испытывают и тревогу; наоборот, иницилируемые страдают, но воспоминание об инициации бывает позитивным. Далее авторы провели интернет-опрос в США, Индии и Японии. Хотя результаты отличаются от полученных при анализе племенных обществ, обнаружилось и общие черты. Так, главным фактором снова оказался дисфорический. Это подтверждает идею социобиологов: главное для участников ритуала – предоставить весомое подтверждение своей приверженности групповым нормам.

М. Ланг и соавторы экспериментально изучили роль ритуала как средства снижения тревожности у женщин маратхи острова Маврикий, которые за вознаграждение должны были рассказать о степени готовности к наводнениям. Чтобы усилить тревожность, испытуемым говорили, что их рассказ будет изучен. Затем половине испытуемых предлагалось исполнить привычный ритуал в храме, а другой половине – просто отдохнуть. Как показали тесты, ритуал существенно снижал тревогу.

Тема работы П. Сингх и ее соавторов – главный индуистский ритуал Дивали. Его полезное действие можно было предсказать заранее, но лонгитюдный метод делает выводы более убедительными.

Напротив, группа во главе с М. Гельфанд сосредоточилась на теневой стороне ритуала. В первом эксперименте исследовано воздействие психологической синхронии на творческое мышление. В одной группе испытуемые, разделенные на несколько подгрупп, в течение 7-8 минут маршировали по университетскому двору в ногу с экспериментатором, в другой, тоже структурированной, ходили столько же времени обычной походкой. После этого каждая группа получила задание сообща написать рассказ. Маршировка достоверно снижала творческие способности участников. В другом эксперименте одних испытуемых просили совместно скандировать одно и то же слово, другие тоже скандировали в течение того же времени свое особое слово каждый. После этого каждой из групп предлагали принять решение в экономической игре, где всех участников, кроме одного, снабжали неверными сведениями, а один втайне получал верную информацию. Он мог либо поделиться ею с другими и попытаться переубедить их (это рассматривалось как “здоровое инакомыслие”), либо утаить ее, что считалось показателем конформизма. Результат: “пение хором”<sup>5</sup> способствует приспособленчеству. Сплоченность групп, как ранее показала Гельфанд, усиливается в результате войн, эпидемий, голода и т.д.<sup>6</sup>

К. Легар с соавторами изучила верования и ритуалы жителей штата Бихар, связанные с деторождением. Это традиционная этнографическая работа выпадает из общей направленности выпуска.

Напротив, работа Х. Овер и ее соавторов “Ритуал и происхождение первых впечатлений” с виду вполне современна. Желая изучить происхождение способности судить о качествах людей по внешности, авторы изучили три способа изменения внешности, связанные с ритуалом, – татуировку, манипуляции с зубами и ношение лабреток. Результат предсказуем – культурная специфика этих обычаев преобладает над их универсальностью.

В заключительной статье, написанной Н. Уэн и соавторами, излагаются результаты еще одного психологического эксперимента. Американских детей разделили на две группы, выровненные по всем показателям. В каждой группе дети были подразделены на две подгруппы (тоже выровненные): “зеленых” и “желтых”. Участникам

надевали на запястье ленточку соответствующего цвета. Дети собирали ожерелья под руководством взрослых, причем в контрольной группе это делали обычным способом, а в “ритуальной” – в строгой последовательности, дополняя действия пантомимой. В итоге дети из “ритуальной” группы, в отличие от контрольной, стали предпочитать “своих” “чужим”.

Выпуск показывает многообразие подходов к ритуалу. Однако нет уверенности, что концептуальные новшества вроде *causal opacity* и *goal demotion* способны вывести науку о ритуале на качественно новый уровень.

### Примечания

<sup>1</sup> Пример одинаковой прозрачности обоих дискурсов для их носителей приводит Э. Эванс-Причард: азанде *знают*, что амбар обрушился, потому что его подточили термиты, но *верят*, что произойти это должно было именно в момент, когда там находились жертвы колдовства (Evans-Pritchard 1976: 22–25). О неискоренимости этой логики свидетельствуют бесчисленные образцы европейского фатализма от “Царя Эдипа” до эпилога “Войны и мира”.

<sup>2</sup> Как показал И.И. Крупник (Крупник 1989: 217, 223–225), стратегия жизнеобеспечения арктических охотников далека от рациональной. Он говорит о ее беспощадности и “экофобии”, но называет это “особым типом экологического поведения”, словно культура – всего лишь надстройка над природой, а не способ выхода за ее пределы и борьбы с нею.

<sup>3</sup> После “когнитивной революции” в этологии подобные сравнения стали обычными. Биологизация поведения человека тоже чревата ошибками, но все же более оправданна, чем антропоморфизм в зоологии. Причина этой асимметрии – кумулятивность прогрессивной эволюции. Элементы досимволического поведения в “снятом” виде присутствуют в культуре, но приписывание символического поведения животным – заведомый произвол и самообман.

<sup>4</sup> Автор рассматривает раннесоветские обряды октябрин (красных крестин), красных свадеб и красных похорон и утверждает, что причиной их недолговечности была их искусственность. Но подлинная причина коренилась не в самих обрядах, а в политическом контексте – главным их сторонником был Л.Д. Троцкий.

<sup>5</sup> Благодаря Булгакову данное выражение приобрело у нас именно тот широкий смысл, в каком его употребляет Гельфанд с коллегами.

<sup>6</sup> Эта ее работа написана до эпидемии COVID-19 в США, которая привела к противоположному эффекту. Если не считать медиков, трудно назвать какую-либо часть американского общества (не говоря уже о всей нации в целом), которая проявила бы сплоченность перед лицом бедствия, совпавшего с волной насилия. Напротив, неспособность справиться с тем и другим способствовала усилению “здорового инакомыслия” до критического уровня, за которым обществу грозит распад.

### Научная литература

Гофман Э. Ритуал взаимодействия. Очерки поведения лицом к лицу. М.: Смысл, 2009.

Козинцев А.Г. Зоосемиотика и глоттогенез // Антропологический форум. 2013. № 19. С. 326–359.  
Козинцев А. Рец. на: П. Буайе. Объясняя религию: природа религиозного мышления. М., 2018 // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 243–254.

Крупник И.И. Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М.: Наука, 1989.

Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande. Oxford: Clarendon Press, 1976.

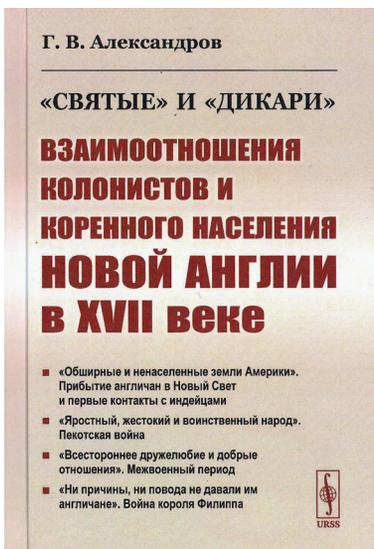
### Book Review

Kozintsev, A.G. Scholarship on Ritual at a Novel Level? [Nauka o rituale na novom urovne?]: A Review of *Ritual Renaissance: New Insights into the Most Human of Behaviours*, edited by C.H. Legare

and M.G. Nielsen. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 201–206. <https://doi.org/10.31857/S086954150013605-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Kozintsev | <https://orcid.org/0000-0002-0165-8109> | [agkozintsev@gmail.com](mailto:agkozintsev@gmail.com) | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

© Д.В. Воробьев. Новый взгляд на контакты между пуританами и алгонкинами (рец. на: Александров Г.В. “Святые” и “дикари”: взаимоотношения колонистов и коренного населения Новой Англии в XVII в. М.: URSS; ЛЕНАНД, 2021. 280 с.)



Выход из печати книги Г.В. Александрова можно назвать важным событием как в исторической, так и в антропологической науке. До появления этой книги взаимодействие алгонкинов Новой Англии и английских колонистов на раннем этапе освоения европейцами Нового Света никогда не было в отечественной историографии объектом фундаментального исследования. Только события Войны Короля Филиппа и – в меньшей степени – Пекотской войны были кратко изложены в ряде исторических работ; в антропологии эта проблема почти не отражена.

Книга состоит из четырех глав (в первой речь идет о начале контактов индейцев и англичан, во второй анализируется Пекотская война, третья – основная – повествует об относительно мирном межвоенном периоде, а завершается работа рассмотрением Войны Короля Филиппа), введения и заключения. Автор обоснованно уделяет больше внимания реалиям первого контакта, а особенно

периоду 1637–1675 гг., который изучен весьма слабо. Фазы конфликтов, которым посвящена обширная зарубежная литература, рассматриваются не столь подробно.

Интересен экскурс в этнографию коренных жителей Новой Англии. Важно описание того, как была организована жизнь алгонкинов. Следует отметить критический подход автора к понятию племени и его анализ (с. 45). Г.В. Александров подчеркивает, что племена далеко не всегда представляли собой “монолитные политические образования”, а основу алгонкинского общества составляли численно небольшие группы семей, обладавшие высокой степенью независимости. Хотя крупные племена объединяли значительное количество семейных групп, характер

Денис Валерьевич Воробьев | <https://orcid.org/0000-0002-0401-0295> | [pakamagan@rambler.ru](mailto:pakamagan@rambler.ru) | к. и. н., научный сотрудник отдела Америки | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

такого объединения не вполне очевиден. Переход индивида, семьи или группы людей из одного сообщества в другое был явлением обыденным. Ушедшие фактически становились членами другого племени, не нанося особого ущерба своей идентичности. Г.В. Александров приводит наглядный тому пример: после того, как сын сахема пенакук Пассаконовая, спасаясь от англичан, ушел в 1688 г. в Канаду, он перестал, по сути, быть пенакук (с. 149). Да, пенакук через десяток лет стали абенаками Сен-Франсуа. Также автор совершенно прав в том, что именовать лидеров автохтонов вождями “по аналогии с европейскими военными вождями” некорректно (с. 49).

Итак, в перечень заслуг Г.В. Александра надо внести то, что он уловил аморфность и “атомизм” общественной организации алгонкинов Северо-Восточного Вудленда. К сожалению, в работах, например, ряда канадских исследователей, к слову, весьма глубоко знающих тему, почему-то упорно рассматриваются алгонкинские группы востока Канадской Субарктики как четко структурированные племенные общества (*Parent* 1985: 60), хотя для них аморфность и “атомизм” еще больше характерны, чем для алгонкинов Новой Англии.

Г.В. Александров высказывает важную мысль: коренное население в любом случае оказывает значительное влияние на формирование облика колоний. Пришельцы не только меняют культуру автохтонов, но и сами воспринимают многие ее составляющие. Эта мысль не нова, но она важна именно в контексте Новой Англии. Распространено мнение, что англичане, в отличие от французов, сразу вступили в конфликт с коренным населением, в результате чего историческая судьба прибрежных алгонкинов оказалась печальной, и они за короткий период были почти полностью уничтожены. Автор убедительно доказывает, что это не совсем так. В силу особенностей видения мира отношение пуритан к индейцам было действительно очень настороженным. Это во многом связано с гипертрофированной ролью религии в их жизни. Люди, встреченные пуританами в Новом Свете, были в их глазах поклонниками дьявола, что намного хуже, чем быть просто язычниками. Тем не менее даже в пуританской среде находились те, кто уходил жить к индейцам, хотя это и порицалось, а вернувшихся ждало наказание — эта малоизвестная информация также представлена автором в книге (с. 68). В Новой Англии не сформировалось категории людей, подобных “лесным бродягам” Новой Франции, но сам по себе факт очень показателен.

Г.В. Александров весьма убедительно аргументирует свое предположение, что, несмотря на пропасть между культурами пуритан и индейцев, на “дьяволопоклонство” и “дикость” последних, с точки зрения первых, и для тех и для других характерна общая черта — магическое видение мира. Это подтверждается искренней верой пуритан в силу индейских шаманов (с. 79–80) — получается, отношение к ним было более сложным, чем просто как к шарлатанам. Для пуритан характерна идея мученичества: посылаемых богом испытаний, которые надлежит преодолевать. Именно через эту призму они рассматривали свою жизнь на новых враждебных землях. Остается только согласиться с автором, что отсюда идет взгляд на индейцев как на слуг дьявола — высшее воплощение враждебности (с. 80–81). Наряду с этим в работе убедительно демонстрируется, что, вопреки расхожему мнению, в 1620-е — начале 1630-х годов колонисты и индейцы не конфликтовали, поскольку это было не в интересах еще пока слабых колонистов. На данном этапе индейцы без торговли с колонистами вполне могли бы обойтись, а колонисты без торговли с индейцами — нет (с. 96).

Автор справедливо трактует Пекотскую войну не как конфликт между англичанами и абстрактными индейцами. На деле основную роль в событиях 1637–1638 гг. сыграли противоречия между различными группами индейцев, стремящихся получить контроль над торговыми путями, а англичане оказались лишь одной из многочисленных сторон этого конфликта (с. 118). Тем не менее после победы над пекотами сила и влияние англичан значительно возросли. И следующий открытый конфликт, Война

Короля Филиппа 1675–1676 гг., представлял собой столкновение уже укрепивших свои позиции англичан и заключивших между собой союз индейских племен под предводительством сахема вампаноагов Метакомета, именуемого англичанами Королем Филиппом. После поражения индейцев в Новой Англии уже не осталось сил, способных сопротивляться дальнейшему расширению колоний (с. 232).

В связи с потенциальной индейской угрозой видится интересным отношение разных групп колонистов к продаже автохтонам огнестрельного оружия, а точнее, то, как в этом вопросе позиционировали себя представители конкурирующих европейских держав. Г.В. Александров, ссылаясь на данные источников, пишет, что англичане, в отличие от голландцев и французов, не продавали индейцам огнестрельное оружие. При этом французы вели себя легкомысленно и тем самым подрывали основу своей безопасности (с. 91).

Интересно, что для французов характерна аналогичная риторика. По данным французских источников, именно в Новой Франции существовал запрет на продажу индейцам ружей, а голландцы и – позднее – англичане как раз этим грешили. Во многих франко-канадских научных и научно-популярных работах можно встретить утверждения, подобные следующему:

Ирокезы мастерски владели огнестрельным оружием, которое они получали от голландцев. Индейцы, союзные французам, располагали только боевыми топорами, луками и стрелами. 9 июля 1644 года губернатор Монмани продлил запрет “продавать, давать <...> и обменивать дикарям <...> огнестрельное оружие, порох и свинец” (*Lacoursière* 2013: 93).

По-видимому, в этом вопросе каждая сторона стремилась представить противника в невыгодном свете. Тем не менее следует признать, что утверждение Г.В. Александрова выглядит более логичным, чем утверждения франко-канадских исследователей. Запреты, безусловно, существовали, но французам иногда было необходимо снабжать дружественных индейцев ружьями для успешного противостояния ирокезским рейдам. У колонистов Новой Англии столь сильной надобности в этом не было, а сама идея снабжения оружием “опасных дикарей-дьяволопоклонников”, как убедительно показал автор, в корне противоречила сути их мировоззрения.

Обращение Г.В. Александрова к слабо изученному межвоенному периоду (1638–1675) вводит в научный оборот много новых данных и убедительных утверждений и гипотез. Особого внимания заслуживает вывод о том, что индейцы не были исключительно внешним фактором. Граница между двумя мирами была плавной, а не прямой линией. Впечатляет умение автора извлечь из источников всю возможную информацию. В работе показано, что индейцы присутствовали в жизни колонистов постоянно: жили в их селениях, платили налоги, нанимались охотниками на волков и даже были домашними слугами. И хотя в нарративах об этом ничего не говорится, данный тезис выводится на основе косвенных данных (с. 194). Контакты были более тесными, чем можно представить при поверхностном прочтении источников. Индейцы не только воевали, но и пытались наладить с колонистами взаимовыгодные отношения.

В книге есть некоторые моменты, с которыми можно по diskutieren, но это нельзя назвать ее недостатком. Наоборот, это побуждает к размышлениям и дальнейшим исследованиям данной тематики. Так, спорным выглядит высказывание, что “Журнал наблюдений” и словарь алгонкинского языка Р. Уильямса “стали первыми подробными исследованиями быта индейцев в мировой истории” (с. 161). Труды, содержащие вестороннее описание образа жизни коренного населения Нового Света, создавались и ранее. “Ключ к языку Америки” Р. Уильямса был опубликован в 1643 г., но до этого появились, например, “Реляции” 1633 и 1634 гг. иезуита Поля Ле Жёна, посвященные индейцам монтанье. Этнологическая ценность “Реляций” отмечена многими исследователями, а Ле Жён признается первым ка-

надским этнографом. В Испанской Америке работы такого рода возникли на столетие ранее. В то же время в защиту автора следует сказать, что мы имеем дело не с незнанием, а всего лишь с не очень удачно сформулированной фразой, и речь идет не о мировой истории, а об английских колониях в Америке.

Г.В. Александров утверждает, что в отличие от немногочисленных миссионеров Новой Англии канадские иезуиты не пытались модифицировать образ жизни своей паствы, а, напротив, стремились приспособить христианство к реалиям жизни индейцев (с. 165). В целом это утверждение верно, но нужно сделать оговорку: оно справедливо применительно к подвижным охотничьим группам только начиная со второй половины XVII в. В первой половине этого столетия иезуиты стремились изменить традиционный образ жизни, проводя политику “францизации”, суть которой состояла в попытках перевода охотников на оседлость, в концентрации индейцев в редукациях и их переходе к земледелию. Только в 1650-е годы, поняв бесперспективность такого подхода, иезуиты перешли к системе “летучих миссий”, когда миссионер сопровождал индейцев, кочевавших по лесам в зимний период (*Федин* 2016: 286–287). Кстати, автор обстоятельно раскрывает суть “молельных городков”, создаваемых для коренных жителей миссионером Дж. Элиотом (с. 162–163). Автохтоны должны были полностью отказаться от традиционного образа жизни и стать во всех отношениях образцовыми пуританами: носить европейскую одежду, жить в европейских домах и много работать в поле. Это сродни политике “францизации” иезуитов Новой Франции, которая окончилась неудачей. Опыт Дж. Элиота оказался успешнее.

Изредка в книге попадаются досадные неточности, которые можно приравнять к опечаткам. Автор упоминает районы “Юго-Западный” и “Северо-Западный Вудленд” (с. 45), тогда как надо говорить, конечно же, о “Юго-Восточном” и “Северо-Восточном Вудленде”. К алгонкинам Новой Англии причислены поухатаны, которые говорили на одном из языков восточной алгонкинской группы, но жили на территории Вирджинии (с. 101).

Завершая рецензию, не могу не отметить, что эти несущественные немногочисленные недостатки никоим образом не меняют более чем благоприятного впечатления о книге Г.В. Александрова.

### Научная литература

*Федин А.В.* Иезуитская миссия в Новой Франции в первой половине XVII века. М.: Изд-во Ипполитова, 2016.

*Lacoursière J.* Histoire populaire de Québec. Des origines à 1791. Vol. 1. Québec: Septentrion, 2013.

*Parent R.* Histoire des Amérindiens du Saint-Maurice jusqu’au Labrador de la préhistoire à 1760. Vol. 1. Introduction et Section I. Les Amérindiens du Québec avant 1657. Québec: SAGMAI, 1985.

### Book Review

**Vorobiev, D.V.** A New Look at Contacts between the Puritans and the Algonquians [Novyi vzgliad na kontakty mezhdu puritanami i algonkinami]: A Review of “Sviatye” i “dikari”: vzaimootnosheniia kolonistov i korenного naseleniia Novoi Anglii v XVII v. [“Saints” and “Savages”: Native-Colonial Relations in 17<sup>th</sup> Century New England], by G.V. Aleksandrov. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 1, pp. 206–210. <https://doi.org/10.31857/S086954150013606-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

**Denis Vorobiev** | <https://orcid.org/0000-0002-0401-0295> | [pakamagan@rambler.ru](mailto:pakamagan@rambler.ru) | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

# ГАУГН-ПРЕСС

«ГАУГН-ПРЕСС» осуществляет свою деятельность на базе Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН) и научно-исследовательских институтов Российской академии наук социогуманитарного профиля в рамках их сетевого взаимодействия.



## КЛЮЧЕВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

- формирование учебно-методических комплексов
- развитие научной периодики
- внедрение новых стандартов научной коммуникации



## ПРИНЦИПЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

- интеграция науки и образования
- модульный характер актуализации гуманитарного знания
  - сетевое взаимодействие научных и методических центров

## НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



## СЕТЕВАЯ ПЕРИОДИКА



По вопросам приобретения научной и учебной литературы, печатных изданий журналов Российской академии наук, а также оформления подписки на сетевую периодику обращаться по адресу [press@gaugn.ru](mailto:press@gaugn.ru)