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

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ОБОЗРЕНИЕ

№ 6
НОЯБРЬ–ДЕКАБРЬ 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

Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения редколлегии

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology
Russian Academy of Sciences

ETNOGRAFICHESKOE OBOZRENIE

№ 6
NOVEMBER–DECEMBER 2021

Founded in 1889
Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present); Etnografia (1926–1930); Sovetskaia Etnografia (1931–1991)
Publication frequency: 6 issues per year
Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Sergey Arutyunov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **J. Otto Habeck** (U. of Hamburg, Germany),
Sergei Kan (Dartmouth College, USA), **Pavel Kupriyanov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Dmitry Mikhel** (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

Специальная тема номера: **Коронавирусный вызов обществу и реакция социальных и медицинских антропологов**
(отв. ред. – *Д.В. Михель*)

Д.В. Михель. COVID-19 и реакция антропологов 7
Д.И. Тукина. Ньюслор: пандемия COVID-19 в репрезентациях в *TikTok*..... 10
Т.В. Шипунова. Оценка личной свободы и ответственности студентками в период пандемии COVID-19 и культура безопасности..... 24
Т.Л. Кукса. Партнерские роды и индивидуальные сопровождения в условиях COVID-19: властные решения, практики и дискурсы 41
Д.В. Михель. Интеллектуалы обсуждают пандемию COVID-19: дискуссии о коронавирусе как новое культурное явление 64

Дискуссия

Н.В. Ссорин-Чайков. Антропология времени: очерк истории и современности 83
М.Г. Агапов, З.С. Васильева, А.И. Карасева, В.П. Клюева, А.Б. Круглова, А.В. Невский, С.С. Петряшин, Н.Н. Седова, И.Е. Штейнберг. Размышления об “антропологии времени” и режимах темпоральности: реплики к дискуссии..... 104
Н.В. Ссорин-Чайков. Ответ оппонентам 129

Антропология национальных меньшинств

Т.С. Иларионова. Российские немцы в информационном пространстве: традиционные и новые медиа..... 134
М. Райкович Ивета, М.М. Керимова. Границы государств, сообществ и идентичностей: изучение русских, украинцев и русинов в Республике Хорватии 148

Обзоры

Ю.Н. Феденок, В.Н. Буркова. Подходы и методы в изучении проксемического поведения человека: аналитический обзор..... 167

Критика, обзоры, рецензии

О.Д. Фаис-Леутская. О судьбах человечества и пандемии COVID-19 (обзор рубрики Джорджо Агамбена *La Voce* на сайте издательства *Quodlibet*)..... 191
А.Г. Козинцев. Обезьянья натура, человеческая культура и наблюдение за наблюдателями (рец. на: *N. Langlitz.* Chimpanzee Culture Wars: Rethinking Human Nature alongside Japanese, European, and American Cultural Primatologists. Princeton, 2020) 197
Д.М. Бондаренко. Эволюция поведения человека и эволюция общества: некоторые размышления в связи с книгой М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой (рец. на: *М.Л. Бутовская, В.В. Ростовцева.* Эволюция альтруизма и кооперации человека: биосоциальная перспектива. М., 2021)..... 201

In memoriam

Чининов Игорь Викторович (05.11.1974 – 19.06.2021)..... 207

From Magic to Resource

V.B. Kolosova, K.A. Jernigan, O.S. Belichenko. Ethnobotanical Knowledge of an Eskimo Family: Naukan Yupik People 211
A.A. Novik, M.V. Domosiletskaya. The Fig Tree in Alimentary Culture, Folk Medicine and Traditions among the Peoples of the Western Balkans 224
V.N. Davydov. Plant Hunting: “Evenki Medicines” in Northern Baikal 242

Identity Studies

M.B. Bashkirov. The "Shaman Warrior" Aleksandr Gabyshev: Identity at the Intersection of Two Cultures 253

The Coronavirus Challenge to Society and the Reaction of Social and Medical Anthropologists

(guest editor – *D.V. Mikhel)*

D.I. Tukina. Newslore: The COVID-19 Pandemic in TikTok's Representations 269
T.V. Shipunova. Assessment of Personal Freedom and Responsibility by Female Students during the COVID-19 Pandemic and Safety Culture 280
T.L. Kuksa. Partner-Accompanied and Individual Care Providers in the Setting of COVID-19 Pandemic: Power Decisions, Practices and Discourses 294
D.V. Mikhel. Intellectual Community Discusses the COVID-19 Pandemic: The Coronavirus Debate as a New Cultural Phenomenon 314

***Special Theme of the Issue*: The Coronavirus Challenge to Society and the Reaction of Social and Medical Anthropologists**
(guest editor – *D.V. Mikhel*)

Mikhel, D.V. COVID-19 and the Reaction of Anthropologists [COVID-19 i reaktsiia antropologov] 7
Tukina, D.I. Newslore: The COVID-19 Pandemic in TikTok's Representations [N'iuslor: pandemiia COVID-19 v reprezentatsiiakh "TikTok"] 10
Shipunova, T.V. Assessment of Personal Freedom and Responsibility by Female Students during the COVID-19 Pandemic and Safety Culture [Otsenka lichnoi svobody i otvetstvennosti studentkami v period pandemii COVID-19 i kul'tura bezopasnosti] 24
Kuksa, T.L. Partnered Childbirth and Individual Care Providers in COVID-19 Conditions: Power Decisions, Practices and Discourses [Partnerskie rody i individual'nye soprovozhdeniia v usloviiakh COVID-19: vlastnye resheniia, praktiki i diskursy] 41
Mikhel, D.V. Intellectual Community Discusses the COVID-19 Pandemic: The Coronavirus Debate as a New Cultural Phenomenon [Intellektualy obsuzhdaiut pandemiiu COVID-19: diskussii o koronaviruse kak novoe kul'turnoe yavlenie] 64

Discussion

Ssorin-Chaikov, N.V. The Anthropology of Time: History and the State of the Art [Antropologiia vremeni: ocherk istorii i sovremennosti] 83
Agapov, M.G., Z.S. Vasilyeva, A.I. Karaseva, V.P. Kliueva, A.B. Kruglova, A.V. Nevskii, S.S. Petriashin, N.N. Sedova, and I.E. Shteynberg. Reflections on the "Anthropology of Time" and Regimes of Temporalities: Discussion Forum [Razmyshleniia ob "antropologii vremeni" i rezhimakh temporal'nosti: repliki k diskussii] 104
Ssorin-Chaikov, N.V. Response to Commenters 129

Minority Studies

Ilarionova, T.S. Russian Germans in the Information Space: Traditional and New Media [Rossiiskie nemtsy v informatsionnom prostranstve: traditsionnye i novye media] 134
Rajković Iveta, M., and M.M. Kerimova. State, Community, and Identity Borders – Challenges for Research on Russians, Ukrainians, and Ruthenians in the Republic of Croatia [Granitsy gosudarstv, soobshchestv i identichnostei: izuchenie russkikh, ukraintsev i rusinov v Respublike Khorvatii] 148

Review Articles

Fedenok, J.N, and V.N. Burkova. Approaches and Methods for Studying Human Proxemic Behavior: An Analytical Review [Podkhody i metody v izuchenii proksemicheskogo povedeniia cheloveka: analiticheskii obzor] 167

Book Reviews and Critiques

Fais-Leutskaia, O.D. On Destinies of the Humanity and the COVID-19 Pandemic [O sud'bakh chelovechestva i pandemii COVID-19]: A Review of the *La Voce* Column, by G. Agamben 191
Kozintsev, A.G. Primate Nature, Human Culture, and Observers Observed [Obeziania natura, chelovecheskaia kul'tura i nabliudenie za nabliudateliami]: A Review of *Chimpanzee Culture Wars: Rethinking Human Nature Alongside Japanese, European, and American Cultural Primatologists*, by N. Langlitz 197
Bondarenko, D.M. Evolution of Human Behavior and Society: Some Reflections on the Book by M.L. Butovskaya and V.V. Rostovtseva [Evoliutsiia povedeniia cheloveka i evoliutsiia obshchestva: nekotorye razmyshleniia v sviazi s knigoi M.L. Butovskoi i V.V. Rostovtsevoi]: A Review of *Evolution of Altruism and Cooperation: A Biosocial Perspective* [Evoliutsiia al'truizma i kooperatsii cheloveka: biosotsial'naia perspektiva], by M.L. Butovskaya and V.V. Rostovtseva 201

In Memoriam

Igor Viktorovich Chininov (05.11.1974 – 19.06.2021) 207

From Magic to Resource

Kolosova, V.B., K.A. Jernigan and O.S. Belichenko. Ethnobotanical Knowledge of an Eskimo Family: Naukan Yupik People 211
Novik, A.A., and M.V. Domosiletskaya. The Fig Tree in Alimentary Culture, Folk Medicine and Traditions among the Peoples of the Western Balkans 224
Davydov, V.N. Plant Hunting: "Evenki Medicines" in Northern Baikal 242

Identity Studies

Bashkirov, M.B. The "Shaman Warrior" Aleksandr Gabyshev: Identity at the Intersection of Two Cultures 253

The Coronavirus Challenge to Society and the Reaction of Social and Medical Anthropologists

(guest editor – *D.V. Mikhel)*

Tukina, D.I. Newslore: The COVID-19 Pandemic in TikTok's Representations 269
Shipunova, T.V. Assessment of Personal Freedom and Responsibility by Female Students during the COVID-19 Pandemic and Safety Culture 280
Kuksa, T.L. Partner-Accompanied and Individual Care Providers in the Setting of COVID-19 Pandemic: Power Decisions, Practices and Discourses 294
Mikhel, D.V. Intellectual Community Discusses the COVID-19 Pandemic: The Coronavirus Debate as a New Cultural Phenomenon 314

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА: КОРОНАВИРУСНЫЙ ВЫЗОВ ОБЩЕСТВУ И РЕАКЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ И МЕДИЦИНСКИХ АНТРОПОЛОГОВ (отв. ред. — *Д.В. Михель*)

© Д.В. Михель

COVID-19 И РЕАКЦИЯ АНТРОПОЛОГОВ

Ключевые слова: COVID-19, дискуссии, интернет-фольклор, культура безопасности, родовспоможение

Текст представляет собой введение к тематическому блоку “Коронавирусный вызов обществу и реакция социальных и медицинских антропологов”, в который вошли статьи Д.В. Михеля, Д.И. Тукиной, Т.В. Шипуновой, Т.Л. Куксы.

Продолжающаяся пандемия коронавирусной инфекции COVID-19 во всех отношениях остается незаурядным событием, воздействующим на судьбы всех социальных групп и слоев населения, всех стран и народов. По масштабу воздействия ее вполне можно сопоставить с мировой войной, в которую вовлечена вся человеческая цивилизация. Масштаб потерь уже исчисляется миллионами жизней, а экономический ущерб еще предстоит оценить. Линия фронта борьбы с коронавирусом проходит через нации, города, учреждения и отдельно взятые человеческие тела; сводки новостей поступают ежедневно. Сообщается точное количество заболевших, выздоровевших и умерших за сутки, за месяц, за весь период пандемии. Темы, связанные с коронавирусом, обсуждаются в телевизионных программах и на страницах газет, на бесчисленных интернет-ресурсах, а также на кухнях, в кафе, студенческих аудиториях, офисах больших и малых организаций. Пандемия COVID-19 с самого начала заслуженно считается инфодемией, а сопровождающий ее поток информации едва ли не заслоняет само событие.

Научные журналы закономерно являются дискуссионными площадками, на которых исследователи, представляющие разные области знания, пытаются поддержать

Дмитрий Викторович Михель | http://orcid.org/0000-0003-2250-1626 | dmitrymikhel@mail.ru | д. филос. н., профессор | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (пр. Вернадского 82, Москва, 119571, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 7–9. https://doi.org/10.31857/S086954150017925-7
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

общий разговор о коронавирусном вызове обществу. “Этнографическое обозрение” предоставило возможность группе российских социальных и медицинских антропологов включиться в обсуждение темы пандемии. Наш тематический блок готовился к публикации в тот момент, когда в России отмечался очередной рост заболеваемости COVID-19, а уровень летальности держался на высоком уровне. Характерной приметой очередного этапа пандемии является наличие четырех(!) вакцин российского производства, призванных стать средством сдерживания распространяющейся инфекции.

На каждом этапе нынешний пандемии в фокусе внимания антропологов, наблюдающих за развитием ситуации, оказываются те или иные проблемы. В 2020 г., когда SARS-CoV-2 впервые появился в России, это был беспримерный подвиг врачей, денно и нощно находившихся с тяжелыми больными в “красных зонах” “ковидных” больниц. С появлением более эффективных методов оказания помощи, новых лекарств и новых вакцин большинство исследователей сосредоточились на проблемах жизни всего общества в условиях пандемии. В 2021 г., когда весь мир отсчитывал второй год существования под знаком COVID-19, антропологам стало важно понять: как окружающие их люди адаптировались к новой ковидной реальности? что они говорят о пандемии? в каких информационных пространствах разворачивается этот разговор? научились ли различные социальные группы тем базовым принципам, что позволяют обеспечить их безопасность в условиях высокой вирусной нагрузки? наконец, как рождаются дети в этом новом коронавирусном мире? Вокруг этих вопросов и развернулось обсуждение коронавирусного вызова обществу на страницах “Этнографического обозрения”.

В статье Д.В. Михеля (Москва) акцент сделан на недавно возникшем культурном явлении – дискуссии о пандемии COVID-19, поддержанной наиболее видными интеллектуалами нашего времени. Интеллектуалы показаны как социальная группа, претендующая на то, чтобы быть совестью нации и вести полемику с властью по самым злободневным вопросам. В фокусе внимания автора развивающийся во времени разговор с участием Джорджо Агамбена, Славоя Жижека и Сергея Кургиняна, чьи высказывания были приурочены к тем или иным событиям в рамках новейшей истории пандемии.

Д.И. Тукина (Санкт-Петербург) рассматривает формы интернет-фольклора, возникшие в 2020–2021 гг. в качестве реакции общества на коронавирусный вызов. Особое внимание в статье уделено видеороликам интернет-платформы “ТикТок” периода начала пандемии. Автор показывает, что ТикТок стал важным культурным ресурсом, в рамках которого развивается особая форма фольклора, сохраняющая присущий ему остроту и юмор, – ньюслор; ньюслор отражает новый опыт существования в условиях ковидной регламентации повседневной жизни и самоизоляции.

Статья Т.В. Шипуновой (Санкт-Петербург) посвящена обсуждению формирующейся в условиях COVID-19 у студенток Санкт-Петербургского университета особой культуры безопасности, связанной с острым переживанием необходимости адаптации к установленным ограничениям и ростом ответственности за жизни и здоровье других людей. Автор показывает, что ценности свободы и ответственности остаются важными для этих студенток, но оценки происходящего и его влияние на личную ситуацию в период пандемии неоднозначны.

Т.Л. Кукса (Москва) сделала предметом своего анализа альтернативные формы родовспоможения в условиях пандемии, попытавшись показать, как принимаемые административные ограничения (социальное дистанцирование, самоизоляция и пр.) отразились на практике партнерских родов и индивидуального сопровождения. Опираясь на материалы полевых исследований и анализ документов, автор приходит к выводу, что приостановление и ограничение как присутствий при родах индивидуальных помощниц и партнеров, так и иных немедицинских и семейных

вариантов заботы в сфере бюджетного родовспоможения переводит весь процесс в неподконтрольные государству пространства, организуемые многодетными матерями.

Представленные в рамках настоящего тематического блока материалы исследований позволяют обратить внимание на некоторые новые формы ответа общества на коронавирусный вызов и получить представление о том, на что ориентирована работа социальных и медицинских антропологов в новейших условиях.

Editor's Introduction

Mikhel, D.V. COVID-19 and the Reaction of Anthropologists [COVID-19 i reaktsiia antropologov]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2021, no. 6, pp. 7–9. https://doi.org/10.31857/S086954150017925-7**
ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Dmitry Mikhel | http//orcid.org/0000-0003-2250-1626 | dmitrymikhel@mail.ru | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky Prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Keywords

COVID-19, discussions, Internet folklore, safety culture, obstetrics

Abstract

This text is the guest editor's introduction to the thematic section of the issue on "The Coronavirus Challenge to Society and the Reaction of Social and Medical Anthropologists", featuring contributions by D.V. Mikhel, D.I. Tukina, T.V. Shipunova, and T.L. Kuksa.

© Д.И. Тукина

НЬЮСЛОР: ПАНДЕМИЯ COVID-19 В РЕПРЕЗЕНТАЦИЯХ В *TikTok*

Ключевые слова: пандемия коронавируса, фольклор катастроф, интернет-фольклор, интернет-видео, шутки о катастрофе, ньюслор

В статье рассматриваются видеоролики интернет-платформы *TikTok* в период начала пандемии COVID-19. Автор полагает, что структурные и прагматические особенности роликов можно описать через аналитические концепты “фольклор катастроф” и “ньюслор”. Коронавирусная инфекция в репрезентациях тиктокеров наделяется агентностью, проблемы реализации карантинных мер раскрываются ими через шутки, а обмен новым опытом проживания в условиях самоизоляции становится основным фольклорным паттерном. Анализ контента показывает, что *TikTok* можно отнести к новому специфическому пространству бытования ньюслора, а фольклор, таким образом, предстает как тип культурной коммуникации. Сама платформа *TikTok* является культурным ресурсом, который символически выстраивает особое сообщество.

Пандемия, развернувшаяся после обнаружения в декабре 2019 г. в Китае вируса SARS-CoV-2, стала центральной темой мирового публичного дискурса зимой–весной 2020 г. Прогнозы распространения COVID-19, обсуждение его социально-экономических, политических и прочих последствий, реакция на внутренние меры противодействия инфекции – всем этим пестрили новостные ленты СМИ, социальные сети, повседневные разговоры. Пандемия коронавируса сопровождалась (и до сих пор сопровождается) пандемией разговоров о коронавирусе. При этом особым многообразием форм рефлексии над COVID-19 отмечено интернет-пространство, поскольку именно оно является основной информационной площадкой в настоящее время. За распространением разного вида сведений и слухов о коронавирусе и его последствиях нетрудно следить, ведь практически каждый человек становится включенным наблюдателем, а исследователь, оказавшийся в этой позиции, может заметить, какой фольклорный “бум” вызвала объявленная пандемия. Вирус стал импульсом к бурному росту “народного творчества” по данной тематике: появилось множество слухов, сплетен, анекдотов, шуток, мемов, круговых писем в мессенджерах, песен и т.д., большая часть которых как раз приходится на интернет-пространство. В свете этого исследователь задается вопросами: как описать эти фольклорные интернет-единицы? являются ли они вообще фольклором?

В данной статье я бы хотела отразить результаты изучения популярной среди молодежи интернет-платформы *TikTok* (далее – ТикТок), которые позволяют утверждать, что видеоролики, созданные пользователями этого приложения в начале пандемии, можно аналитически описать с помощью концептов “ньюслор” (*newslore*)

Дарья Игоревна Тукина | http://orcid.org/0000-0002-3166-8308 | dariatukina@gmail.com | аспирантка | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 10–22. https://doi.org/10.31857/S086954150017929-1
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

и “фольклор катастроф” (*disaster lore*). Кроме того, в статье (на примере платформы ТикТок) обсуждаются вопросы: что есть фольклор в современном мире? и как провести границу между фольклором и нефольклором?[1]

Катастрофы и фольклор

Что понимается под “фольклором катастроф” (*folklore of disaster/disaster lore*)? Этот термин, как и многие другие в современной фольклористике, не поддается однозначной трактовке. Однако существуют некоторые характеристики, по которым мы можем отнести изучаемые объекты к единицам фольклора катастроф. Алан Дандес, занимавшийся исследованием циклов “больных шуток” (*sick jokes*), посвященных теме СПИДа, связывает их с категорией “катастрофа”. Он отмечает, что данные неприличные шутки конституировались как инструмент коллективной ментальной защиты, который помогал людям справиться с наиболее страшными катастрофами – природными и неприродными (*Dundes* 1987: 73). А Вилли Смит, рассматривавший шутки о крушении шаттла “Челленджер”, подчеркнул, что большинство их было связано со смертью, болезнью, деформацией и вообще катастрофой. Смит (как и Дандес) провел параллель между изучаемой им серией и другими “катастрофными” циклами шуток: во всех случаях отмечалось заимствование традиционных форм[2] и мотивов. Появление таких циклов объяснялось тем, что в XX в. чрезвычайно увеличилось число трагедий, которые “доводятся до нашего сведения средствами массовой информации” (*Smyth* 1986: 250). Таким образом, можно утверждать, что в 1980-е годы аналитическая конструкция фольклора катастроф характеризовалась следующими особенностями: 1) катастрофа служила темой для создания конкретного тематического цикла; 2) возникновение циклов определялось как психологическая реакция общества на катастрофу; 3) в создании циклов участвовал широкий круг пользователей, что обуславливалось новыми особенностями информационного пространства (увеличивающейся ролью СМИ, более детальным освещением произошедшего: событийные подробности, визуальные ряды и проч.); 4) исследовались в основном циклы шуток (*jokes*). Последняя особенность дискуссионна, поскольку шутки – не единственный жанр, активизирующийся в момент самой катастрофы и во время ее переживания.

Александр Эдвард Джания на примере японских преданий и легенд, возникавших после землетрясений, рассматривал конструирование образцов фольклора катастроф, используя диахронический подход (*Jania* 2015). Он изучил предмодерные представления об окружающей среде, бытовавшие в японской литературе, и попытался выстроить схему параллельного развития этих представлений и фольклорных текстов. По его мнению, в последних отражается стремление японцев создать более понятную и предсказуемую обстановку, которая давала бы им ощущение безопасности, в том числе и в случае природных катастроф (*Jania* 2015: 19).

Лариса Фиалкова, исследовавшая “чернобыльский фольклор”, отмечает, что в собранном ею материале встречаются образцы разных жанров детского фольклора: игры, небылицы, прибаутки, садистские стишки и пр. (*Fialkova* 2001). Тем не менее, пишет автор, среди этого разнообразия наиболее укоренены именно шутки, что видно даже из количественных показателей выборки. Интересно, что в своей статье исследовательница относит “чернобыльский фольклор” к “юмору висельников” (*gallows folklore/gallows humor*), который, в свою очередь, является поджанром “черного юмора” (Ibid.: 182). Предложенный Антонином Обрдликом в 1942 г. термин “юмор висельников”, как и юмор вообще, имеет социальное происхождение и социальную агентность: через высмеивание, иронию или саркастические обвинения он способствует социальному контролю определенной группы людей над опасной или нестабильной ситуацией (*Obrdlik* 1942: 709, 716). Фиалкова, используя этот концепт, демонстрирует, что “чернобыльские шутки” действительно направлены на: а) укрепление морали

и духа сопротивления людей, которые борются за индивидуальное или национальное выживание; 2) уничтожение тех, на кого этот юмор нацелен (*Fialkova* 2001: 190)[3]. Она предлагает рассматривать "чернобыльский фольклор" во многих отношениях как попытку позиционирования бедствия (*nuclear disaster*), основанную преимущественно на юморе висельников, где бедствие является как причиной, так и свидетельством новой апокалиптической реальности (Ibid.: 197).

Стоит отметить, что термин "юмор висельников" может относиться к любому юмору, возникающему на почве опасной или нестабильной ситуации[4], что позволяет включать его образцы и в "фольклор катастроф", если они продуцируются по поводу реальных бедствий. Например, садистские стишки (в этом случае о Чернобыле), которые Фиалкова отнесла к юмору висельников, появляются и по отношению к другим катастрофам. Так, Михаил Лурье упоминает садистский стишок об авиакатастрофе над Днепродзержинском. Он пишет: «В пределе садистский стишок сам превращается в своего рода стихотворный анекдот, жанр быстрого реагирования, предлагающий неожиданную версию "горячего" события в своем, "чернушном" формате» (*Лурье* 2007: 295).

Из раза в раз мы наблюдаем, что, несмотря на признание за фольклором катастроф многообразия жанров, исследователи в основном акцентируют внимание на кластере "смешных" текстов. В качестве примера приведу статью Билла Эллиса, в которой рассматриваются циклы шуток, появившиеся после террористических атак 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке. Юмору автор отводит одну из важнейших ролей в реакции сообщества на трагедию: шутки, возникающие в разные временные периоды после теракта, отражают различные стадии того, как люди справляются с этой катастрофой (*Эллис* 2019: 29–30). Но в работе Эллиса более значимыми оказываются другие утверждения. Во-первых, по его мнению, интернет-коммуникация будет способствовать развитию фольклора катастроф, а сам интернет станет главным каналом его распространения. Во-вторых, автор вводит особую категорию "медиа-катастрофы", т.е. катастрофы, транслирующиеся глобально в реальном времени посредством интернета и традиционных СМИ. В-третьих, медийные катастрофы порождают не просто фольклор катастроф, но фольклор определенного типа, что связано с самой спецификой интернета, где сосуществуют различные новые символические наборы: аббревиатуры, графические приемы и проч. (Там же: 30–31, 77). Таким образом, исследователь концептуализирует фольклор катастроф через признание производящей роли массмедиа (что уже отмечал ранее Смит). Другими словами, это не только фольклор, возникающий по поводу катастрофы (тематический цикл), но и фольклор, возникающий вследствие освещения катастрофы в СМИ (*media related disaster lore*).

Рассел Фрэнк в 2004 г. ввел свой термин – "ньюслор" (*newslore*), поскольку специфику фольклора катастроф уже невозможно было описывать в традиционных аналитических понятиях. Термин означает фольклор, который "комментирует" (*comments on*) то, что циркулирует в публичном дискурсе (особенно посредством медиа), и поэтому не поддается расшифровке без знания актуальных событий (*Frank* 2011: 7). Российские исследователи предложили расширенное определение ньюслора как разнородной группы фольклорных форм, откликающихся на изменения социально-политического контекста и эксплицирующих связанные с этими изменениями ожидания и конфликты аудиторий медиа (*Архипова, Радченко* 2016: 115). Таких фольклорных форм множество: шутки, городские легенды, фотожабы и любые другие цифровые производные фотографий, пародии, мультипликационные фильмы и проч. (*Frank* 2011: 7). При этом Фрэнк пересобирает само понятие фольклора, так как ньюслор не связан с взаимодействием лицом к лицу, а продолжительность его бытования меньше одного поколения. Другими словами, традиционность (устность и долговечность) теряет свою значимость как параметр фольклора, и поэтому

последний может определяться как совокупность различных “форм художественного поведения, которые выражают ценности группы и мировоззрение, независимо от того, как они распространяются или как долго они распространяются” (Ibid.: 7–8). Однако принятие интернета как особого пространства, в котором развивается ньюслор и посредством которого он производит различные формы, ставит перед исследователем новые методологические вопросы: все ли фольклорные формы в интернете – это ньюслор? И весь ли ньюслор – это всегда фольклор в интернете? Фрэнк предлагает употреблять еще один термин – “нетлор” (*netlore*), который через простую формулу как раз позволит разграничить “жизненные миры”: не всякий ньюслор является нетлором, не весь нетлор является ньюслором (Ibid.: 9–10). Можно сказать, что мем в социальной сети “ВКонтакте”, посвященный взаимоотношениям родителей и детей (шутка из детства), – это только нетлор, а вот снимающиеся для ТикТока короткие видео, чувствительные к теме пандемии коронавируса, информация о которой транслируется в большом медийном пространстве, – это ньюслор и одновременно нетлор по поводу катастрофы (или медиазависимый, “комментирующий” фольклор катастроф). Это утверждение я бы хотела продемонстрировать на основе небольшого анализа видеотекстов, выделяя те паттерны фольклора катастроф и ньюслора, которые были описаны ранее.

Описание онлайн-поля

ТикТок, появившийся в 2018 г., принадлежит пекинской компании *ByteDance*. Разработчики позиционируют его как занимающее ведущее[5] место в мировом рейтинге приложение для создания и просмотра коротких видеороликов. “Наша миссия – вдохновлять пользователей на творчество и приносить радость”[6], – декларируют основатели ТикТока. Короткие видео – это фильмы продолжительностью от 3 с. до 2 мин. (в среднем 15–30 с.). Для создания таких роликов в приложение встроены разнообразные эффекты, маски, фильтры и различные утилиты, позволяющие пользователям не просто снимать себя и окружающую обстановку, но и создавать из этого материала креативные, художественные образцы. Можно выбрать музыкальное фоновое сопровождение из предложенного списка тем (или загрузить его самому). В отличие от других социальных сетей с похожими функциями ТикТок имеет в своем арсенале особые инструменты: “дуэт” – позволяет снимать свою реакцию на видео другого пользователя (двойное окно, где параллельно воспроизводятся оба видео – оригинальное и “реагирующее”); “реакция” – возможность создания виртуального пространства (фонового за пользователем). Основной экран приложения представляет собой ленту рекомендованных видео. Для того чтобы просматривать все ролики, необходимо пролистывать страницу пальцем вверх. В правой части экрана располагаются основные кнопки (страница автора видео; лайки; комментарии; “поделиться”), внизу указывается трек, который используется в ролике, и комментарий/подпись и ник автора. Такой ненагруженный интерфейс позволяет пользователям полностью сосредотачиваться на контенте, проводя минуты и часы за просмотром коротких видео.

Для анализа я отобрала 79 роликов, которые были размещены в приложении в период с 18 марта по 21 апреля 2020 г. (8–10 роликов добавлялись мной каждые 3–4 дня в течение месяца)[7]. Я сохраняла подряд все видео, которые всплывали в рекомендациях с пометкой “COVID-19”[8], выборка производилась случайным образом. ТикТок позволяет скачивать ролики на смартфон/ПК, если только владелец страницы не “ставит запрет” на это действие. “Открытая” к скачиванию страница означает, что автор дает свое согласие на распространение, упоминание и использование своих роликов внутри и за пределами данного сервиса[9]. В исследуемом материале мне были интересны визуальные образы, текст и интертекстуальные признаки.

Контекстные характеристики социального взаимодействия – лайки, комментарии, личность автора (“паспортичка”) и проч. – здесь рассматриваться не будут, я лишь кратко опишу их, опираясь на собственный опыт работы с данным приложением.

Коронавирус, пандемия и самоизоляция

Прежде чем приступить к анализу выборки, весь континуум был упорядочен (классифицирован). Выбор признаков дифференциации определялся исходя из исследовательского контекста фольклора катастроф и специфики самой интернет-платформы: 1) наличие/отсутствие *смешного* в содержании видео; 2) (предложенное Лимор Шифман) *различение* вирусного и меметического видео. Вирусное видео – это клип, который распространяется без существенных изменений с помощью цифровых механизмов “сарафанного радио”. Видеомем – производное от оригинального видео – подразумевает другую структура участия; в его создании используется два основных механизма: имитация (выделение элементов видео) и ремикс (технологическое редактирование видео) (*Shifman* 2012: 4–5). Второй признак особенно важен для ТикТока, поскольку его пользователи сконструировали вполне понятный и проговариваемый формат имитации видео – “тренд”, что отличает исследуемую платформу от YouTube, Instagram и проч. “Тренд” – это, по сути, процесс создания и публикации роликов по заданной теме, с конкретной заданной структурой, практически полностью повторяющих содержание исходного ролика. Пользователи могут вносить незначительные изменения: исключать или включать дополнительные элементы в свой ролик – но все же он будет явной имитацией оригинала. “Тренды” возникают и исчезают одновременно систематично и непредсказуемо. Большая часть пользователей пытается внести свой вклад в тренд, пока тот не исчез, чтобы выделиться и попасть в “реки” (“рекомендации” – популярные ролики, которые высвечиваются в ленте). Маркером осознанного поддержания такого формата могут служить частые комментарии типа “закрывайте этот тренд, лучше уже не будет”.

Дифференцировав ролики по первому признаку, мы сможем понять, *по поводу чего* используется/не используется в них юмор. Второй признак – вспомогательный, он помогает проанализировать, *каким образом* используется/не используется юмор в тех же самых видеороликах (классификацию см. в Табл. 1).

Таблица 1

Классификация роликов

Признак 1	**Номер ролика**
Неюмористические	14, 17, 32, 41, 51, 54, 64
Юмористические	1–13, 15, 16, 18–31, 33–40, 42–50, 52, 53, 55–63, 65–79
Признак 2	**Номер ролика**
Оригинальные	6, 11, 14, 15, 20, 24, 30, 37, 40, 49, 52, 54, 55, 57–59, 61, 62, 67, 69, 75, 77, 79
Производные	1–5, 10, 12, 13, 16–19, 21–23, 25–29, 31–36, 38, 39, 41–48, 50, 51, 56, 60, 63–66, 68, 70–74, 76, 78

Мы можем видеть, что из 79 видео только семь не являются смешными или нацеленными на вызывание смеха – в них отражены либо мысли автора по поводу коронавируса (№ 54 “Коронавиирус – это сценарий?”), либо описание происходящего (№ 14 “звезды Голливуда призывают своих подписчиков проводить гигиенические процедуры”). Остальные 72 ролика так или иначе вписываются в юмористическую

рамку. Под юмористической рамкой я имею в виду, с одной стороны, структуру видео, подразумевающую "несовместимость скриптов" – какое-то смешное несоответствие (*Attardo, Raskin* 1991: 293). С другой стороны, те характеристики роликов, которые позволяют нам идентифицировать их как интернет-мемы – "заразительные" паттерны "культурной информации" (понятия, изображения, фразы или комбинации текста и изображения), которые распространяются от человека к человеку через интернет (*Marcus, Singer* 2017: 343). Синтез концепций "скриптов" и "интернет-мемов" позволяет определять смешные, массовые, считываемые единицы интернет-информации как мемы в "эмной" терминологии (на бытовом языке "мем" – это нечто забавное, содержащее в себе юмор).

Наиболее ярким примером вирусного (оригинального) ролика в нашем материале является № 20. По сути, это видео, скопированное с американского телеканала и выложенное в ТикТоке. В основе сюжета пранк: в небольшом магазине покупатель с упаковкой пива "Corona extra" в руках кашляет и пропевает фразу "It's corona time" ("Время короны"), другой покупатель убегает. В качестве характерного "представителя" видеомемов (производных роликов) можно выделить № 50. В нем нет вставок или отредактированных элементов "оригинального" видео (если оригинал и существует, то его практически невозможно отследить). Тем не менее этот образец однозначно является подражательным: его структура узнаваема, в нем используются текстовые комментарии поверх коротких видеоэпизодов и фотографий. Вначале мы видим российского политика (или чиновника) в кабинете, на картинку наложен текст: "Правительство РФ: Мы объявляем досрочные каникулы. Пожалуйста, по возможности оставайтесь дома, чтобы предотвратить распространение вируса". На последующих кадрах мелькают: сеанс в кинотеатре, толпа людей на эскалаторах в ТРЦ, фасад здания "Макдональдса". Сверху идет надпись: "Российские школьники:". На протяжении всего видео звучит фраза "It's corona time", которую пропел покупатель из видео № 20.

Какие именно элементы ролика свидетельствуют о его производности? Во-первых, это структура мема, которую можно определить как "Субъект 1: действие/речь // Субъект 2: действие/речь" (видео № 25 "Россия: // Я в России:", № 39 "Пятёрочка: // Люди в 7:59 за гречкой:", № 56 "Путин: // Твоя шиза:"). Первому субъекту всегда приписывается "нормальное" действие, констатация факта или прямое цитирование чьей-либо речи. Второй субъект как раз таки ломает эту "нормальность" нелогичным, абсурдным поступком, что и вызывает смех. Эта структура может рассматриваться как отражение бинарности двух скриптов, основанной на отрицании (№ 39 – в магазин нельзя ходить, но люди все равно идут за гречкой) или противопоставлении (№ 25 – у государственных учреждений карантин, а ТРЦ работают в обычном режиме) (*Raskin* 1985: 107–108). Второй маркер производности – вставка аудиотрека "It's corona time", который был создан неизвестным мне пользователем ТикТока и задействовался в различных роликах, связанных с коронавирусной инфекцией, не один раз. Другими словами, изначально являясь "оригинальным", этот трек стал узнаваемым благодаря массовому повторению, что сделало его частью доступного "культурного репертуара народного (вернакулярного) видео" (*Shifman* 2012: 7), т.е. мемом. Третий указатель на производность – формат ролика вообще: слайд-шоу из произвольных картинок/фрагментов видео из интернета в связке с текстовой формулой, своего рода особый "жанр" видео в ТикТоке. Можно сказать, что здесь мы имеем дело с тем, что Шифман называет *метамемами*. Меметические ролики в большей степени, чем те, которые отнесены к оригинальным, подчеркивают уникальные черты интернета как посредника культуры участия, в них оригинальное видео (как, напр., в № 50, 35, 39, 55, 56, 61) не только воспроизводится, но и явно определяется как мем (что следует из комментариев пользователей). Метамем – это множество успешных меметических видео, объединенных в один текст (*Shifman* 2012: 4–5). Именно поэтому

достаточно просто относить многие видео из ТикТока к одному большому кластеру (метамему). Формат этих роликов достаточно узнаваем, пользователи приложения могут легко его воспроизвести, скопировать и использовать для создания видео на любые другие темы (метамемы и есть в своем роде “тренды”).

Все рассмотренные в моем исследовании ролики тематически можно отнести к фольклору катастроф и условно разделить на две группы (см. Табл. 2): 1) репрезентирующие действительность на момент разворачивания и протекания катастрофы; 2) прогнозирующие краткосрочные и долгосрочные последствия катастрофы. Катастрофой при этом будет считаться пандемия, возникшая из-за биологически опасного агента (вируса) и повлекшая за собой глобальные социальные и экономические изменения.

Таблица 2

Группы видеороликов (разделение на основе тематики)

Признак	**Номер ролика**
Текущее положение дел	1, 2, 8, 10, 14, 15, 17, 18, 22, 25–30, 32, 34, 37, 39–51, 56, 58, 60, 63, 64, 66, 68–70, 72, 75, 77–79
Прогнозирование будущего	5, 9, 16, 31, 35, 52, 54, 55, 57, 59, 62, 73, 74

Как видим, первая группа более многочисленна. Условно она может быть разбита на две подгруппы:

1. Ролики, посвященные новым практикам, возникающим в связи с режимом самоизоляции и карантином, и отражающие повседневный опыт людей, перешедших на дистанционное обучение/работу (напр.: № 1, 17, 18, 40, 45, 46, 70, 77): как преподаватели российских школ адаптируются к электронным технологиям; как задействуются домашние животные при общении в онлайн-конференциях и проч. Интересно видео № 45, где девушка снимает свое лицо, выражающее в этот момент недоумение/подозрение; картинка сопровождается подписью: “Когда вас перевели на дистанционное обучение, а у твоей одноклассницы... Вебка в HD разрешении” (намек на то, что такими веб-камерами пользуются девушки, занимающиеся вебкамом[10]). Эллис отмечал: «Когда угроза катастрофы отходит на второй план, фольклор обращается к назначению виновных (внутренних или внешних) и к “называнию” наиболее угрожающих деталей катастрофы» (*Эллис* 2019: 31). Но в данном случае тиктоки не раскрывают подробности пандемии, скорее, они обращаются к новому опыту ее переживания (глобальная самоизоляция). И этот опыт сосредотачивает внимание людей на тех вещах, которые не могли бы быть замечены без появления COVID-19.

2. Ролики, содержащие отсылки к шокирующим или табуированным аспектам катастрофы, которые сопрягаются с безобидными посторонними темами (*Kuipers* 2005: 71) (напр.: № 2, 3, 8, 11, 21, 26, 30, 31, 36, 37, 38): проблема возможного летального исхода в случае инфицирования вирусом сочетается с гротескным юмором и “неожиданными” вставками. Для этой подгруппы характерно обращение к попкультуре[11]. Так, видео № 30 состоит из двух частей: в первой – вырезка из популярного фильма “Сумерки” (вампирская тематика) с подписью “Edward dying of Spanish influenza in 1918” (“Эдвард умирает от испанки в 1918 г.”), во второй – девушка снимает себя, лежащую в кровати, видеоряд сопровождается подписью: “My waiting for Carlisle during the coronavirus pandemic 2020” (“Мое ожидание Карлайла во время пандемии коронавируса 2020 г.”). То есть девушка в юмористической форме

представляет следующий сюжет: во время пандемии коронавируса она, лежащая при смерти, ожидает прихода Карлайла (одного из персонажей фильма “Сумерки”), который превратит ее в вампира. Это видео интересно и тем, что в нем присутствует отсылка к другой эпидемии – испанке. В ролике № 21 тема смерти выражена через упоминание известного рэпера: “Когда уснул с кашлем, а проснулся на концерте Лил Пипа”. Первая часть фразы – указание на инфицирование коронавирусом, вторая – на летальный исход (Лил Пип – погибший рэп-исполнитель). При этом весь визуальный ряд ролика состоит из кадров с танцующим в чемодане мопсом. Видео, содержащие шутки про смерть, наряду с анекдотами про уродов, покойников, вампиров, кровожадных родителей и несчастных или жестоких детей, про кровь и увечья (*Бутенко* 1994: 148), могут быть отнесены к категории черного юмора, в котором сочетается трагическое и комическое, ужасное и смешное. Обсуждение в роликах темы возможной смерти, связанной с медикализированным фактором (вирусом), и ее осмеяние в условиях проживания коронавирусной пандемии может иметь психотерапевтический эффект. Такое предположение строится на ряде исследований черного юмора в профессиональных кругах медицинских работников, часто сталкивающихся со смертью, что также носит характер медикализированного дискурса (*Масленикова* 2011: 148; *Борисов* 1993: 146).

Группа роликов, связанных с прогнозированием будущего, в свою очередь, также условно делится на две подгруппы:

1. Ролики, моделирующие эмоции и поведение людей по окончании карантина и самоизоляции, акцентирующие внимание на бытовых последствиях пандемии (отсутствие косметологических процедур, прогулок и пр.) либо на результатах дистанционного обучения/работы (“деградация”). Например, в видео № 62 прокручивается сюжет из мультфильма “Корпорация монстров”, где разношерстные существа идут вперед, выстроившись шеренгой. Текст, наклеенный поверх видео, гласит: “Девушки после карантина идут к своим мастерам на ноготочки, ресницы, стрижки и эпиляцию”. А в № 52 на “оригинальный” ролик (сюжет с украинского телеканала, где публичный деятель не может ответить на вопрос, в каком году началась Вторая мировая война) наложен текст: “Когда после месяца дистанционки пошел на экзамен”. Интересно, что данные видео логично продолжают линию первой группы, репрезентирующей новые повседневные практики.

2. Ролики, посвященные крайним последствиям пандемии – постапокалиптическому миру. Их авторы также зачастую обращаются к популярной культуре. Так, в № 35 (на англ. яз.) транслируется слайд-шоу из картинок-постеров к фильмам “Дивергент”, “Голодные Игры”, “Бегущий в Лабиринте”, сопровождаемых текстом: “Me realizing who I could become in the end of the world 2020” (“Я понимаю, кем я могу стать, когда наступит конец света 2020”). Сюжеты всех видео, отнесенных к этой подгруппе, сосредотачиваются на далеком, антиутопичном будущем, которое стало таковым в результате мировой катастрофы (гибель большей части планеты от вируса). В ролике № 54 показывается трейлер фильма “Пророчество”, сопровождаемый текстом: “Режиссер предсказал будущее, это то что происходит сейчас. Фильму 9 лет, но только сейчас он начал бить рекорды по просмотрам. Второй в рейтинге после Гарри Поттера. Фильм – Пророчество. Актерский состав из 7 знаменитостей. Фильм, который ждал, пока его оценят. Коронавирус это сценарий?” Здесь можно провести аналогию с “чернобыльским фольклором”: данные ролики репрезентируют некоторые ожидания “нового мира” – он может возникнуть в результате катастрофы, при которой власти отдельных стран проявят свою неспособность к оперативным и эффективным действиям по предупреждению трагедии (*Fialkova* 2001: 195).

Отметим как интересный факт то, что и англоязычные, и русскоязычные ролики, представленные в исследуемом материале, опираются в основном на две специфичные логики: культурную и медиазависимую. Первая подразумевает, что

фольклорная форма того или иного ролика диктуется культурными чертами, характерными для определенного (со)общества. Например, в русскоязычных образцах № 37 и № 39 фигурирует название известной в России сети магазинов “Пятёрочка”, своего рода хронотопа, понятного только людям, объединенным опытом взаимодействия с этим магазином: “Когда вошел в Пятёрочку без маски”, “Пятёрочка: существует. Люди в 7:59 за гречкой:”. Ажиотаж вокруг гречки в первые недели карантина также является культурно-специфичным паттерном. Видео № 65 сопровождается текстом: “А вы знали, что первым симптомом коронавируса является... Так гречку хочется, что обосраться”. В роликах упоминаются и другие узнаваемые особенности поведения, например, русскоговорящих подростков: “Я на второй день без сигарет объясняю маме, почему я не могу сидеть на карантине” (№ 69). Медиазависимая логика проявляется в обсуждении решений регуляторов или новостей: выступления В. Путина (№ 56), постановления Правительства РФ (№ 50), ежедневные репортажи в СМИ (№ 25).

В англоязычных тиктоках (преимущественно американских) мы также можем вычленить группу, завязанную на политических решениях и новостных сообщениях. Так, ролики № 12 (автор смеется над высказыванием Д. Трампа: “...calling virus Chinese” – “...называющим вирус китайским”), № 7 (девушка говорит: “Corona is for president. Look at her. Make a gas cheap again. You go girl” – “Корону в президенты. Посмотрите на нее. Сделаем газ дешевым снова. Давай, давай, корона”), № 38 (юмористическое высказывание по поводу новости о том, что одним из симптомов коронавируса является потеря вкуса) и некоторые другие демонстрируют “медиазависимость”. А вот культурно-специфичная логика проявляется в особом типе американских роликов, которые не были встречены в пользовательской среде других стран. В образцах № 13, 23, 33 авторы придают коронавирусу антропоморфные (женские) черты, наделяя сам вирус агентностью. Все три автора – девушки, снимающие себя на видео и говорящие (либо прикрепляющие) текст:

> (№ 13) Guys stop rejecting *Corona* just because *shes pandemic* (Ребята прекратите отвергать *Корону* только потому, что *она пандемия*) [плачущие смайлики]. Yall would be SO quiet if she was *heterodemic* (Вы бы все молчали, если бы она была *гетеродемией*) [плачущий смайлик]. Some world we live in (Вот в таком мире мы живем) [Под песню – Why I’m a strong is your].
> (№ 23) Okay, this one is bothering me for a while. Yall need to stop making fun of *that girl. Corona Virus* (Окей, это беспокоит меня уже какое-то время. Тебе нужно перестать смеяться над *этой девушкой* [которую зовут] *Коронавирус*) [смеется].
> (№ 33) I usually don’t slut shame but coronavirus is *only 19* and *her body* count is nearly 5000, sis needs to calm down and stop being such a *whore* (Обычно я не стыжусь шлюх, но коронавирусу *всего 19*, а *клиентов у нее* почти 5000, сестре нужно успокоиться и перестать быть такой шлюхой).

Во всех трех случаях коронавирусная инфекция представляется нам девушкой, которую якобы обвиняют в чем-то (дискриминируют или угнетают). В первом ролике подразумевается, что окружающие отвергают ее только за то, что она называет себя “пандемией” (*pandemic*). Если бы она была “гетеродемией” (*heterodemic*), то общество приняло бы ее. Автор использует игру слов, связанную с дискурсом борьбы сексуальных меньшинств за равенство. В видео имитируется содержание текста, присущее другим, неюмористическим роликам, выкладываемым в ТикТоке: многие пользователи совершают свой каминг-аут именно в этой социальной сети, получая как одобрительные, так и негативные комментарии; иногда сторонние наблюдатели, симпатизирующие сексуальным меньшинствам, записывают собственные видео со словами поддержки, что как раз и пародируется в ролике № 13. Схожее содержание и в № 23, где вирус наделяется агентностью еще и за счет того, что

получает человеческие имя и фамилию. Текст в ролике № 33 “цитирует” тех пользователей, которые обычно оставляют свои комментарии-размышления к видео по поводу чьего-либо образа жизни (особенно сексуального). Коронавирус изображается 19-летней девушкой, которая, несмотря на столь юный возраст, имеет на своем счету уже более 5 тыс. половых партнеров.

Данный формат напоминает интернет-мем “Эбола-тян”, описанный исследовательницами Оливией Роуз Маркус и Меррил Сингер (*Marcus, Singer* 2017). Антропоморфизированный и сексуализированный образ эболавируса, по их мнению, представляет собой яркий пример биосоциального опыта эпидемии инфекционных заболеваний в эпоху интернета. Этот интернет-мем (“культурный артефакт”) не только возник как реакция на катастрофу, но и воплотил некоторые сложные социальные и политические проблемы, актуализировавшиеся со вспышкой лихорадки Эбола (Ibid.: 342), что справедливо соотносится и с образом коронавируса в исследуемых кейсах. Агентность, которой пользователи наделяют вирус, объясняется потребностью людей смотреть на опасность, риск, угрозу как на реального врага, а не “рассеянный, непостижимый и неуловимый организм” (Ibid.: 352). Интересно, что данный прием обнаруживается и в японском фольклоре катастроф XIX в., когда после сильного землетрясения через считанные часы появились анонимные сатирические листовки, на которых были изображены обозначающие бедствие гигантские сомы, часто с антропоморфными чертами (*namazu*) (*Janіa* 2015: 49–50).

Возвращаясь к выявлению логик, на которых строятся “тексты” тиктоков, стоит напоследок заметить, что иногда и в русскоязычных, и в англоязычных видео прослеживается другая, как бы разделяемая всеми логика. Часто она выстраивается на понятных всем категориях и областях жизненного опыта: отношения родителей и детей (№ 77, 8, 22, 28 и проч.) – американский подросток придумывает отговорку для мамы, почему он должен выйти из дома во время самоизоляции (мы наблюдали похожее русскоязычное видео); ролики, прогнозирующие, как будет проходить школьный выпускной бал (№ 16, 72), – сюжет строится на выборе подходящего наряда. Достаточно часто встречаются видео, в которых, как кажется, отражается универсальный человеческий опыт переживания самоизоляции: № 2: “Quarantine has really messed up my sense of humor” (“Карантин действительно испортил мое чувство юмора [смеется над картинкой]”) и № 75: “Шла неделя карантина:” (видео, где известный блогер поет, лежа на полу, “Я сошла с ума, я сошла с ума”). А в ролике № 74 заложена достаточно популярная схема прогнозирования “трендовых” детских имен: “[Kinder garden class 2026]. Good morning class, welcome to kinder garden class 2026. I’m gonna take your names. Coronisha, Covidninetina, Lysoleight, Sani-tizer, Maskee, Quarentine & Quarentina, Maralysol, Covid & Jovid” (“[Группа детского сада 2026]. Доброе утро, дети, добро пожаловать в группу детского сада 2026 г. Я запишу ваши имена. Короніша, Ковид-19, Лизолайт, Санитайзер, Маска, Карантин и Карантина, Маралізол, Ковид и Джовид”). К сожалению, русскоязычный аналог отсутствует в моей выборке, однако подобные ролики я видела несколько раз (в них была ссылка на российский тренд давать новорожденным “интересные, оригинальные, уникальные” имена).

Между фольклором и коммуникацией

Подводя итоги небольшого анализа, хочется отметить, что недавно возникший феномен ТикТок, как мне кажется, требует пристального внимания со стороны антропологов, фольклористов, социологов и других специалистов. Текучесть и многоплановость видеоконтента, производящегося в этом приложении, создают невероятные трудности для исследователей-одиночек, пытающихся обработать этот материал вручную (за неимением программных алгоритмов). Тем не менее за счет

систематического отбора с позиций включенного наблюдателя мне удалось найти в изучаемом массиве видео определенные паттерны, позволяющие интерпретировать рассматриваемые ролики в оптике концепции фольклора катастроф.

В первую очередь было выяснено, что жанры роликов, представленных в ТикТоке на тему коронавируса и пандемии, – это по большей части юмористические жанры: шутки, смехотворные высказывания, пародии, сатирические зарисовки и т.п. Они часто основываются на принципе "смешного несоответствия", реконфигурируя психологически тяжелый опыт карантина и страх перед невидимой инфекцией в "мем", над которым можно посмеяться (я идентифицирую их как интернет-мемы в силу их особых, имитирующих структур).

Я также соглашаюсь с позицией тех исследователей, которые считают, что люди при создании своего видео копируют не только конкретный видеоряд, но и текстовые черты оригинала – именно последние служат катализаторами процесса подражания. Тиктоки распространяют "культуру участия", основанную на активной трансмиссии и воссоздании контента пользователями (*Shifman* 2012: 19). Кроме того, было установлено, что на основании анализа текстовых черт и структуры роликов можно определить специфичные логики, характерные для российского и американского обществ. Можно также согласиться с мнением: функция шуток о катастрофе заключается не только в том, чтобы помочь пережить травматические события, но и в том, чтобы транслировать жизненные знания и коллективный опыт того или иного сообщества (*Kuipers* 2005: 82), что как раз выражается в копировании тех или иных текстовых и визуальных элементов. Транслирование жизненных знаний и коллективного опыта может считаться одной из мотивировок фольклорности, но в ТикТоке происходит не просто их передача, а символическое выстраивание особого (со)общества. ТикТок – это не просто массовая культура или вообще не массовая культура, а один из возможных "культурных ресурсов" (*Панченко* 2005: 91). Именно под этим углом мы можем рассматривать наслаивающиеся друг на друга структуры тиктоков, взаимосвязь роликов как с контекстной средой приложения, так и медиасредой.

Коронавирусная инфекция как катастрофа – событие не одномоментное, а разнесенное во времени, сопровождающееся не только социально-экономическими, но и информационными последствиями, на которые реагируют пользователи ТикТока, продуцируя тот самый медиазависимый контент. Продолжительность пандемии требует привлечения все новых способов говорения о ней, именно поэтому в создании тиктоков с каждым разом используется все больше и больше новых разнородных картинок, символов, образов – в итоге человек не может понять, в чем соль шутки, если он не знаком хотя бы с одним из предметов референции (медиа-/поп-образ). Фрэнк отмечал: «Когда я изучаю ньюслор, поражаюсь снова и снова, сколько фоновых знаний необходимо для того, чтобы "вытащить" весь смысл из него» (*Frank* 2011: 11).

Таким образом, концепция ньюслора теоретически утверждает фольклор как тип культурной коммуникации. Об этом писал еще Дэн Бен-Амос, призывавший считать последний не совокупностью вещей (культурных артефактов), а коммуникативным процессом, социальным взаимодействием через художественные медиа, отличающимся от других режимов речи и жестикуляции (*folklore is an action*) (*Ben-Amos* 1971: 10). По мнению Бен-Амоса, граница между фольклором и нефольклором основывается на культурных соглашениях внутри (со)общества. И в таком случае ТикТок может считаться особым пространством фольклора или – лучше – ньюслора, потому что любой пользователь этого приложения отличит тикток от другого видео, а человек, не сталкивавшийся с таким форматом прежде, по крайней мере, выделит его как что-то незнакомое. Мы как бы отрываем исследование фольклорных единиц от текстового измерения и переходим к коммуникативному. Такие аналитические конструкции, как ньюслор, напоминают исследователям о динамичности современного мира в целом

и фольклора в частности, о чем говорил много ранее Кирилл Васильевич Чистов (*Чистов* 2005: 19–20).

Примечания

[1] Данное мини-исследование было проведено весной 2020 г. С тех пор я как автор пересмотрела свои некоторые теоретические позиции и взгляд на фольклорность в интернет-пространстве, поэтому к своей статье отношусь критически и открыта к диалогу, а также приветствую любую научную дискуссию по поводу содержания этой работы. Хотела бы выразить особую благодарность рецензентам и моим коллегам из Европейского университета, в частности Михаилу Лазаревичу Лурье, который сопровождал меня на всем пути написания текста.

[2] Под традиционными формами здесь имеются в виду те, что существовали до появления циклов шуток о конкретных катастрофах, – в них, независимо от разных тематик и пространств бытования, прослеживалась одинаковая структура (вопросно-ответная шутка; расшифровка аббревиатуры и пр.).

[3] Социальная агентность юмора в данном случае раскрывается, скорее, в рамках психоаналитической фольклористской традиции Дандеса.

[4] См., напр.: *Архипова А.* Он обнулить себя заставил. Юмор висельника-2020 // Republic. 12.03.2020. https://republic.ru/posts/96134

[5] Согласно статистике, на начало 2020 г. ТикТок занимает седьмое место в мировом рейтинге по активному использованию приложения пользователями других социальных сетей, четвертое место по загрузкам всех приложений. Самые активные страны – пользователи ТикТока: Китай, Индия, США, Турция, Россия; ежемесячно фиксируется 500 млн активных пользователей (https://www.businessofapps.com/data/tik-tok-statistics).

[6] См. официальный сайт: https://www.ТикТок.com/about?lang=ru

[7] Для удобства все ролики были скачаны, пронумерованы и размещены на частном облачном хранилище (доступ просмотра по ссылке: https://drive.google.com/drive/folders/1tmGyBRfSlP846juTSUaZa239LvGkDZLu?usp=sharing).

[8] Данная метка появлялась (и появляется до сих пор) под видео, если в нем упоминается тем или иным образом пандемия, карантинные меры, самоизоляция или любые другие сопряженные с коронавирусом события. Метка ставится искусственным интеллектом (“умными” алгоритмами), встроенным в приложение. За три месяца наблюдений за ТикТоком я не заметила “пустых” меток, т.е. метка всегда соответствовала контенту.

[9] *TikTok*. Пользовательское соглашение // TikTok. Юридические документы. https://www.ТикТок.com/legal/terms-of-use?lang=ru

[10] Вебкам – сфера бизнеса, построенная на общении веб-модели и наблюдателя в онлайн видеочате. В основном под вебкамом понимается общение эротического или порнографического характера.

[11] Ролик № 24 – Гарри Поттер; № 19 – песня “Satisfaction”; № 27 – Нетфликс; № 31 – певица Рианна; № 36 – Шрек, напиток Актимель; № 44 – КФС; № 55 – “Внутри Лапенко” и пр.

Научная литература

Архипова А.С., Радченко Д.А. Newslore в советском и постсоветском пространстве: от составителей // Антропологический форум. 2016. № 31. С. 115–118.

Борисов С.Б. Эстетика “черного юмора” в российской традиции // Из истории русской эстетической мысли / Отв. ред. К.Г. Исупов. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 1993. С. 139–153.

Бутенко И.А. Из истории “черного” юмора // Социологические исследования. 1994. № 11. С. 148–153.

Лурье М.Л. Садистский стишок в контексте городской фольклорной традиции: детское и взрослое, общее и специфическое // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 287–309.

Масленикова Н.А. (Не)культурный формат “черного юмора” // Studia Culturae. 2011. № 12. С. 143–151.

Панченко А.А. Фольклористика как наука // Первый Всероссийский конгресс фольклористов / Отв. ред. А.С. Каргин. М.: ГРЦРФ, 2005. С. 72–95.

Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция. М.: ОГИ, 2005.

Эллис Б. Большой яблочный пирог: роль юмора в глобальном ответе на катастрофу // Фольклор и антропология города. 2019. Т. II. № 1–2. С. 27–79.

Attardo S., Raskin V. Script Theory Revis(it)ed: Joke Similarity and Joke Representation Model // Humor-International Journal of Humor Research. 1991. Vol. 4. No. 3–4. P. 293–348. https://doi.org/10.1515/humr.1991.4.3-4.293

Ben-Amos D. Toward a Definition of Folklore in Context // The Journal of American Folklore. 1971. Vol. 84. No. 331. P. 3–15. https://doi.org/10.2307/539729

Dundes A. At Ease, Disease-AIDS Jokes as Sick Humor // American Behavioral Scientist. 1987. Vol. 30. No. 3. P. 72–81. https://doi.org/10.1177/000276487030003006

Fialkova L. Chornobyl's folklore: Vernacular Commentary on Nuclear Disaster // Journal of Folklore Research. 2001. Vol. 38. No. 3. P. 181–204.

Frank R. Newslore: Contemporary Folklore on the Internet. Jackson: University Press of Mississippi, 2011.

Jania A.E. Beyond Mitigation: The Emotional Functions of Natural Disaster Folklore in Japan. PhD diss. abstract. The Ohio State University, Columbus, 2015.

Kuipers G. "Where Was King Kong When We Needed Him?" Public Discourse, Digital Disaster Jokes, and the Functions of Laughter after 9/11 // The Journal of American Culture. 2005. Vol. 28. No. 1. P. 70–84. https://doi.org/10.1111/j.1542-734X.2005.00155.x

Marcus O.R., Singer M. Loving Ebola-Chan: Internet Memes in an Epidemic // Media, Culture & Society. 2017. Vol. 39. No. 3. P. 341–356. https://doi.org/10.1177/0163443716646174

Obrdlik A.J. "Gallows Humor" – A Sociological Phenomenon // American Journal of Sociology. 1942. Vol. 47. No. 5. P. 709–716. https://doi.org/10.1086/219002

Raskin V. Semantic Mechanisms of Humor. Dordrecht: D. Reidel, 1985.

Shifman L. An Anatomy of a YouTube Meme // New Media & Society. 2012. Vol. 14. No. 2. P. 187–203. https://doi.org/10.1177/1461444811412160

Smyth W. Challenger Jokes and the Humor of Disaster // Western Folklore. 1986. Vol. 45. No. 4. P. 243–260. https://doi.org/10.2307/1499820

Research Article

Tukina, D.I. Newslore: The COVID-19 Pandemic in TikTok's Representations [N'iuslor: pandemiia COVID-19 v reprezentatsiiakh "TikTok"]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 6, pp. 10–23. https://doi.org/10.31857/S086954150017929-1 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Daria Tukina | https://orcid.org/0000-0002-3166-8308 | dariatukina@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1A Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

Keywords

coronavirus pandemic, folklore of disaster, humor of disaster, internet folklore, internet video, disaster jokes, newslore

Abstract

The article examines the videos of the Internet platform TikTok during the beginning of the COVID-19 pandemic. I argue that the structural and pragmatic features of the video clips can be described through the analytical concepts "folklore of disaster" and "newslore". Coronavirus infection in Tiktokers' representations is endowed with agency, the problems of implementing quarantine measures are revealed by them through jokes, and the exchange of new experiences of living in self-isolation becomes the main folklore pattern. Content analysis shows that TikTok can be attributed to a new specific space for newslore existence, and folklore, thus, appears as a type of cultural communication. The TikTok platform itself is a cultural resource that symbolically builds a distinct community.

References

Arkhipova, A.S., and D.A. Radchenko. 2016. Newslore v sovetskom i postsovetskom prostranstve: ot sostavitelei [Newslore in Soviet and Post-Soviet Culture: From the Editors]. *Anthropologicheskii forum* 31: 115–118.

Attardo, S., and V. Raskin. 1991. Script Theory Revis(it)ed: Joke Similarity and Joke Representation Model. *Humor-International Journal of Humor Research* 4 (3–4): 293–348. https://doi.org/10.1515/humr.1991.4.3-4.293

Ben-Amos, D. 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore* 84 (331): 3–15. https://doi.org/10.2307/539729

Borisov, S.B. 1993. Estetika "chernogo yumora" v rossiiskoi traditsii [Aesthetics of "Dark Humor" in the Russian Tradition]. In *Iz istorii russkoi esteticheskoi mysli* [From the History of Russian Aesthetic Thought], edited by K.G. Yusupov, 139–155. St. Petersburg: RGPU im. A.I. Gertsena.

Butenko, I.A. 1994. Iz istorii "chernogo" yumora [From the History of "Dark" Humor]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 11: 148–153.

Chistov, K.V. 2005. *Fol'klor. Tekst. Traditsiia* [Folklore, Text, Tradition]. Moscow: OGI.

Dundes, A. 1987. At Ease, Disease-AIDS Jokes as Sick Humor. *American Behavioral Scientist* 30 (3): 72–81. https://doi.org/10.1177/000276487030003006

Ellis, B. 2019. Bol'shoi yablochnyi pirog: rol' yumora v global'nom otvete na katastrofu [Making a Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster]. *Fol'klor i antropologiia goroda* 2 (1–2): 27–79.

Fialkova, L. 2001. Chornobyl's folklore: Vernacular Commentary on Nuclear Disaster. *Journal of Folklore Research* 38 (3): 181–204.

Frank, R. 2011. *Newslore: Contemporary Folklore on the Internet*. Jackson: University Press of Mississippi.

Jania, A.E. 2015. Beyond Mitigation: The Emotional Functions of Natural Disaster Folklore in Japan. PhD diss. abstract, Ohio State University.

Kuipers, G. 2005. "Where Was King Kong When We Needed Him?" Public Discourse, Digital Disaster Jokes, and the Functions of Laughter after 9/11. *The Journal of American Culture* 28 (1): 70–84. https://doi.org/10.1111/j.1542-734X.2005.00155.x

Lurie, M.L. 2007. Sadistskii stishok v kontekste gorodskoi fol'klornoi traditsii: detskoe i vzrosloe, obshchee i spetsificheskoe [Sadistic Rhyme in the Context of Urban Folklore Tradition: Children's and Adults, General and Specific]. *Antropologicheskii forum* 6: 287–309.

Marcus, O.R., and M. Singer. 2017. Loving Ebola-Chan: Internet Memes in an Epidemic. *Media, Culture & Society* 39 (3): 341–356. https://doi.org/10.1177/0163443716646174

Maslenikova, N.A. 2011. (Ne)kul'turnyi format "chernogo yumora" [(Un)cultured "Dark Humor" Format]. *Studia Culturae* 12: 143–151.

Obrdlik, A.J. 1942. "Gallows Humor" – A Sociological Phenomenon. *American Journal of Sociology* 47 (5): 709–716. https://doi.org/10.1086/219002

Panchenko, A.A. 2005. Fol'kloristika kak nauka [Folkloristics as a Science]. In *Pervyi Vserossiiskii kongress fol'kloristov* [First All-Russian Congress of Folklorists], edited by A.S. Kargin, 72–95. Moscow: GRTsRF.

Raskin, V. 1985. *Semantic Mechanisms of Humor*. Dordrecht: D. Reidel.

Shifman, L. 2012. An Anatomy of a YouTube Meme. *New Media & Society* 14 (2): 187–203. https://doi.org/10.1177/1461444811412160

Smyth, W. 1986. Challenger Jokes and the Humor of Disaster. *Western Folklore* 45 (4): 243–260. https://doi.org/10.2307/1499820

© Т.В. Шипунова

ОЦЕНКА ЛИЧНОЙ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ СТУДЕНТКАМИ В ПЕРИОД ПАНДЕМИИ COVID-19 И КУЛЬТУРА БЕЗОПАСНОСТИ

Ключевые слова: безопасность, культура безопасности, свобода, ответственность, пандемия, опасности и риски, девушки-студентки

Статья посвящена исследованию соотношения личной свободы и ответственности в период пандемии, проведенному среди студенток факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета. Автор связывает ценности свободы и ответственности с формированием культуры безопасности. Эти ценности являются значимыми для всех участниц исследования, но в кризисной ситуации различаются их оценки соотношения личной свободы и ответственности, а влияние на личную ситуацию в период пандемии переживается неоднозначно. Почти треть девушек испытали негативные чувства, вызванные ограничением свободы. К основным стратегиям, помогающим справиться с ситуацией, девушки отнесли: компенсацию дефицита включенности в социум; сближение с семьей; обучение и саморазвитие; отстранение от проблем; повышение комфортности жизни и т.д. Большая часть студенток считает, что их ответственность в период пандемии так или иначе была связана с моральной ценностью прав других людей. Вместе с тем около четверти девушек указали, что использование государством запретительных норм скорее подавляет моральную ответственность граждан, нежели стимулирует ее. Имеющиеся благоприятные предпосылки развития культуры безопасности могут быть укреплены установлением баланса между административно-правовыми мерами и бережным отношением к моральным составляющим свободы и ответственности.

Тема здоровья населения занимает одно из ведущих мест в современных научных исследованиях. Особый взгляд на проблематику сложился в антропологии, этнографии и смежных дисциплинах (медицинской антропологии, социологии медицины и т.д.) – ученые уделяют внимание взаимосвязи культуры этноса со здоровьем его представителей. Здесь можно упомянуть развитие социальной истории медицины, в настоящее время интересующейся проблемами пациента, реконструкциями “популярных представлений о болезни, здоровье, лечении, профилактике, телесности и т.д.” (*Михель* 2009: 304). Одной из важных тем, получивших разную трактовку, является проблема влияния культурных и социальных процессов на становление медицинских идей и реализацию здоровьесберегающих практик в разных этносах (проблема медикализации) (см.: *Фуко* 2010; *Аврусин и др.* 2010; *Светличная, Смирнова* 2017). Для России тема этничности и здоровья относительно нова, но уже можно сказать, что она вызвала большой интерес специалистов, поскольку связана с выделением наиболее значимых факторов, влияющих на лечение и профилактику заболеваний. К этим факторам в первую очередь относятся: генетическая предрасположенность к заболеваниям, географическая среда

Татьяна Владимировна Шипунова | http://orcid.org/0000-0002-9108-8647 | shtatspb@yandex.ru | д. социол. н., профессор | Санкт-Петербургский государственный университет (Университетская наб. 7/9, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 24–40. https://doi.org/10.31857/S086954150017930-3
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

обитания этнических групп, социоэкономические условия (доступность и качество медицинского обслуживания, восприимчивость медикаментозного воздействия при заболеваниях, тип питания, уклад жизни и т.д.) (*Колесникова и др.* 2013; *Антипов, Антипова* 2016).

Новые вызовы, предъявленные человечеству пандемией COVID-19, и неопределенность перспектив развития эпидемиологической ситуации повлекли за собой рост интереса ко всем вопросам в области охраны здоровья, касающимся обеспечения безопасности населения страны как специфической общности этносов. В любой катастрофической ситуации различные общности и отдельные индивиды, исходя из культурных предпочтений, по-разному реагируют на опасности, выбирая те или иные стратегии выживания (*Щепанская* 2020). Однако рациональная организация мер по защите населения требует не только учета разных факторов и продуманной политики в области лечения и профилактики заболеваний, но и развития культуры безопасности, которая может обеспечить включенность индивидов в решение непростых задач поддержания достаточного уровня "сопротивляемости" распространению коронавируса. Одним из факторов формирования культуры безопасности выступает отношение граждан к мероприятиям, которые затрагивают вопросы личной свободы и ответственности. Несмотря на то что имеется опыт изучения указанных проблем (см.: *Решетников и др.* 2016; *Скабёлкина* 2017), следует отметить недостаточное развитие данного направления исследований. Между тем это важно для планирования профилактических мер и прогнозирования реакции на них разных социальных и этнических групп. Особый интерес, с нашей точки зрения, представляет исследование среди женщин, поскольку они, с одной стороны, больше, чем мужчины, подвержены тревожности, а с другой – в большей степени ориентированы на меры, связанные с поддержанием здоровья (своего и своих близких). Кроме того, они традиционно участвуют в воспитательном процессе, являясь трансляторами стратегий выживания своим (настоящим или будущим) детям в условиях реальных угроз, что, безусловно, должно сказаться на (небыстром) процессе формирования культуры безопасности в обществе.

Роль свободы и ответственности в формировании культуры безопасности: рабочая концепция

В условиях введения вынужденных мер, влияющих на привычную повседневную активность в социуме, индивиды становятся особенно чувствительными ко всему тому, что так или иначе затрагивает их фундаментальные нравственные ценности. Одной из таких ценностей является свобода, стремление к которой предстает неотъемлемой естественной потребностью человека. Не случайно поэтому в некоторых странах (Германии, Австрии, Бельгии, Мексике) побег из тюрьмы рассматривается как "инстинктивное право человека стремиться к свободе" и не влечет за собой, при прочих равных условиях, дополнительного увеличения срока наказания (см.: *Новиков* 2019). В целом, несмотря на то что в философии можно найти разные точки зрения на феномен свободы (от полного отрицания сторонниками бихевиоризма до обоснования стремления к бегству от свободы в условиях современных цивилизационных кризисов [*Фромм* 2006]), в наиболее распространенном понимании, свобода – это возможность выбора (*Михельс* 1994; *Франкл* 1990). В данное определение имманентно включаются проблемы свободы выбора и выбора степени моральной ответственности за свои поступки. Этот груз сопровождает каждого человека на протяжении всей жизни: "От человека зависит, сможет ли он сам определить свой жизненный путь, придерживаясь четких жизненных ориентиров, или не принять и отказаться от своей свободы, перекладывая ответственность на других людей" (*Сабитова* 2019: 110). Ж.-П. Сартр утверждал, что "человек – это свобода", подчеркивая тем самым не только инстинктивные

устремления человека, но и то, что человек “не может не выбирать” из предлагаемого ему социумом (*Сартр* 1990: 327). Выбирая, человек становится ответственным не только за свою индивидуальность, “он отвечает за всех людей” (Там же: 324).

Свобода – не только культурный феномен, но и родовая характеристика этноса. Действительно, индивидуальный выбор, как и представления о свободе, во многом определяются господствующими коммуникативными кодами, отражающими культурную специфику и самосознание этноса. В разные периоды истории человечества идеологи культивировали разное отношение к свободе. Так, представители “казарменного коммунизма” “отождествляли свободу с диким состоянием человечества, оборотной стороной которого могут быть только преступления и несчастия” (*Нанаева* 2010: 259). Поскольку свобода как конкретный аспект социальных связей реализуется в повседневных практиках, можно говорить о включенности данного концепта в фундаментальные представления о бытии человека и в его отношение к окружающей реальности. В условиях кризиса власти, наличия реальных угроз и доминирования традиционных (патриархальных) ценностей (прежде всего взаимовыручки и взаимопомощи) идея свободы становится квинтэссенцией духовной культуры этноса и приобретает функцию мерила равенства и справедливости (Там же: 261–262).

Вопрос, как свобода и ответственность связаны с культурой безопасности, в период пандемии приобретает особое значение в силу критического состояния общественного здоровья и востребованности осознанного поведения в условиях рисков.

В трудах У. Бека (*Бек* 2000), Н. Лумана (*Луман* 2001), Э. Гидденса (*Гидденс* 2011) выдвигается тезис: современное общество представляет собой поле расширенного воспроизводства рисков, которые сказываются на безопасности/защищенности индивидов. Тема получила дальнейшее развитие в концепциях “расширенной безопасности” (*Daase* 2014), “человеческой безопасности” (*Debiel, Werthes* 2013), “социальной безопасности” (*Кузнецов* 2007). В них, наряду с теоретическими рассуждениями о содержании и объеме понятия, о рисках и т.д., обсуждается идея о том, что не только государство должно заботиться об обеспечении безопасности, но и все члены общества. Основанием для становления индивидов в качестве субъектов безопасности должна служить сформированная культура безопасности, понимаемая как сумма убеждений, ценностей и практик индивидов, принимающих решения о том, *что* именно рассматривается как опасность и с помощью каких средств ей нужно противостоять, учитывая личные и общественные интересы (*Daase et al.* 2014: 10). Это определение культуры безопасности в условиях пандемии звучит как нельзя актуально, поскольку риск распространения коронавируса угрожает телу и жизни индивидов (онтологическая угроза) (*Daase* 2014: 22). Если для противостояния опасностям используются только административно-правовые ресурсы, то это не ведет к формированию культуры безопасности. Субъективные оценки рисков, как и субъективная безопасность, не менее значимы, чем оценки экспертов, которые используются основными регуляторами при выработке мер и законов. Субъективный взгляд на проблему безопасности включен в дискуссионное поле в научном, политическом и обыденном дискурсах. При этом онтологическая угроза направляет не только дискуссии, но и повседневные практики, позволяющие справиться с ситуацией, связанной с необходимостью соблюдения определенных правил, норм, мер, ограничивающих свободу, и способствующие принятию индивидуальных стратегий защиты от заражения и дальнейшего распространения заболевания. Одно из направлений тематизации безопасности отражает дискуссия об измерениях культуры безопасности. Так, в соответствии с теорией “расширенной безопасности”, при анализе коллективной (общественной) культуры безопасности следует рассматривать несколько измерений: опорное (микро- и мезоуровень общества как целого), материальное (политические, экономические, экологические, технические и правовые

аспекты), связанное с опасностями и рисками, временное. В данном случае культура безопасности как гибкий конструкт практики социальной деятельности нуждается в создании специальной концепции менеджмента безопасности, которая была бы обоснована с точки зрения культуры (культуры общества, этноса, социальной группы) (*Lange, Wendekamm* 2014).

Динамичная трансформация эпидемиологической ситуации не всегда предоставляет шансы для безболезненного принятия решений индивидами. Может возникнуть соблазн переноса бремени ответственности на других (людей, зараженных ковидом, государство, организации и т.д.). Если индивид выбирает отказ от ответственности, то обеспечение защищенности населения он полностью перекладывает на плечи основных субъектов безопасности, среди которых государство занимает ведущее место. Успех профилактических мероприятий в этом случае будет зависеть только от меры наказания, т.е. меры ответственности, определенной (вмененной) субъектом, устанавливающим правовые рамки социальных взаимодействий. Конечно, такой выбор облегчает за счет снятия всякой ответственности существование индивида, однако он же усиливает личностное негативное переживание "парадокса безопасности". Суть парадокса состоит в том, что передача государству и другим социальным институтам обязанностей и полномочий (прав) по формированию и реализации политики безопасности ведет к возрастанию ощущения небезопасности. Это состояние всегда сбивает с толку: "...люди живут во все большей безопасности, однако чувствуют себя все менее защищенными" (*Daase* 2014: 21). На фоне экспансии официальных социальных институтов большинство граждан пытаются "взять ситуацию в свои руки", поскольку стремятся преодолеть ощущение незащищенности. В качестве инструмента здесь могут использоваться либо деструктивные протесты, либо развитие культуры безопасности, позволяющей индивидам наравне с другими субъектами участвовать в обеспечении защищенности. Продвигая и отстаивая меры, защищающие человеческое достоинство и гражданские свободы, культура безопасности выступает своего рода противовесом политически/технически привлекательным, но невыполняемым обещаниям безопасности. "В противном случае мы рискуем тем, что меры безопасности настолько изменят общество, что мы больше не захотим его защищать. Тогда уже не будет общества, в котором граждане суверенны" (*Quinn* 2014: 131).

Разумеется, безопасность возможна даже без свободы, но только в автократических системах, игнорирующих потребности населения в этом "роскошном благе". В демократических государствах свобода, безусловно, не роскошь, а скорее смысл существования современной конституционной и конституированной системы (*Abels* 2016: 47). Одновременно свобода невозможна без безопасности. Именно поэтому государственная монополия силы получает свою легитимность. Вопрос состоит только в том, "насколько безопасность терпима к свободе и сколько свободы она терпит?" Можно добиваться "негативной свободы" – свободы от государства или же "позитивной свободы" – свободы что-то делать, свободы контролировать себя, свои поступки и жизненную ситуацию (Там же: 48–49). Выбор в пользу позитивной свободы и моральной ответственности означает добровольное принятие имманентно включающихся в культуру безопасности обязательств перед другими. Ответственность в моральном смысле подразумевает, что человек поступает свободно, сознательно и добровольно, выбирая стратегии поведения и устанавливая границы поступков (Словарь б.г.). Критерием определения границ выступают права других людей на защиту от онтологических угроз – как выражение справедливости и равноценности жизни каждого человека. Здесь интересы индивидов пересекаются/совпадают с интересами общества, что в конечном итоге влияет на формирование не только индивидуальной, но и коллективной культуры безопасности. Конечно, это

небыстрый процесс, но экстремальные условия, например пандемия, могут способствовать его интенсификации.

Характеристика участников, организация и методы исследования

Характеристика участников исследования. Исследование на тему “Пандемия и я в период пандемии: проблема свободы и ответственности” было реализовано в марте–апреле 2021 г. Оно имело целью изучение отношения студенток факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета к проблеме соотношения свободы и ответственности в экстремальных условиях пандемии и оценки данных феноменов с точки зрения их влияния на личную ситуацию девушек. В исследовании приняли участие 26 студенток второго и третьего курсов в возрасте 19–20 лет, обучающихся на отделении социальной работы. Такая специфика объекта изучения представляется оправданной, так как эта группа студентов, во-первых, отличается ориентацией на активную общественную жизнь (как и студенческая молодежь в целом), во-вторых, имеет навыки рефлексивной, аналитической работы, в-третьих, выбранная ими специализация способствует большей восприимчивости социальных проблем. В связи с этим можно было рассчитывать на адекватные рассуждения и оценки ситуации.

Среди других характеристик участников исследования можно отметить их преимущественную принадлежность к русскому этносу (23 из 26). Две из оставшихся трех девушек рождены в смешанных браках, одна – в армянской семье, она считает родным армянский язык; вместе с тем все три хорошо говорят по-русски и, хотя бы отчасти, являются носителями русской культуры. Кроме того, чуть больше половины участниц исследования приехали на учебу в Петербург из небольших городов России, что может говорить о большей значимости для них (по сравнению с жителями мегаполисов) традиционных ценностей.

Анализ культурной среды. Стоит отметить также особенности культурной среды, в которой проживают и обучаются девушки и которая самым непосредственным образом влияет на их восприятие реальности. Санкт-Петербург “вот уже три века выступает индикатором наиболее значимых событий русской истории” (*Уваров* 2012: 153) и поддерживает статус культурной столицы России и города русской духовной культуры, где особую ценность имеет стремление к свободе. Об этом свидетельствуют не только три революции, сердцем которых был Петербург, не только блокада, показавшая силу духа ленинградцев, но и особое отношение к теме свободы в культурных источниках – в произведениях выдающихся поэтов и писателей (А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, И.А. Бродского, С.Д. Довлатова и др.), чьи биографии связаны с городом на Неве, композиторов (именно в Петербурге во второй половине XIX в. сформировалась “Могучая кучка” – содружество великих композиторов М.А. Балакирева, М.П. Мусоргского, А.П. Бородина, Н.А. Римского-Корсакова и Ц.А. Кюи), живописцев (И.Н. Крамского, Г.Г. Мясоедова, Н.Н. Ге, В.Г. Перова и др., вдохновлявшихся идеей народничества, лучших выпускников Императорской академии художеств, основавших в 1870 г. “Товарищество передвижных художественных выставок”). С уверенностью можно сказать, что большая часть передовой русской интеллигенции традиционно формировалась и обосновывалась в Санкт-Петербурге. Она создавала особую атмосферу, притягивавшую молодых людей, которые жаждали получить образование и стремились развиваться духовно. Наверное, поэтому обучение в ведущих вузах Санкт-Петербурга, имеющих долгую историю, собственные традиции и проникнутых духом познания, творчества и свободы, и сегодня остается привлекательным для молодежи, проживающей как в Петербурге, так и в других российских городах. Среди старейших вузов города особое место занимает Санкт-Петербургский университет, в котором в разное время

преподавали Д.И. Менделеев, И.П. Павлов, Л.Д. Ландау, Л.В. Канторович, И.М. Сеченов и др. Эти прогрессивные профессора после закрытия университета в связи со студенческими волнениями осени 1861 г. читали лекции в первом "Вольном университете" (так назывались платные публичные лекции, проводившиеся в январе–марте 1862 г. в помещениях Городской Думы и в актовом зале "Петришуле").

В настоящее время традиционно большое внимание уделяется включенности студентов в жизнь университета: их представители принимают участие в заседаниях ученых советов, обсуждая актуальные вопросы обучения и проживания, культурные мероприятия и т.д. Уважительное отношение к мнению студентов и кооперация при решении возникающих проблем способствуют формированию ответственности и социальной субъектности. Приобщение к классическим источникам культуры и особый дух университетского товарищества так или иначе сказываются на восприятии и осмыслении фундаментальных человеческих ценностей, себя и происходящих в обществе событий.

Выбор метода исследования. Выбор метода в разных дисциплинах зависит прежде всего от сложности структуры объекта исследования.

> В силу того, что перед этнографией стояла задача дать всестороннюю характеристику народов и этнических процессов, она не могла ограничиться каким-то одним универсальным методом. В её арсенале оказалось множество методов, как общенаучных, используемых смежными гуманитарными и общественными науками, так и специальных, присущих только этнографии (*Белов и др.* 2017: 17).

Среди общенаучных методов выделим исторический (изучение археологических материалов, письменных источников) и социологический (анкетирование и интервьюирование, наблюдение, выборочное и сплошное обследование, анализ статистических и архивных источников), а среди специальных – непосредственное наблюдение, эксперимент, аудио- и видеофиксацию (*Белов и др*. 2017: 17; *Грибанова* 2019). Принимая во внимание деликатность темы исследования, а также отсутствие прямого доступа к участникам (обучение в университете проходило дистанционно), было принято решение использовать гибридный подход – соединение элементов опроса и изучения письменных источников. В наибольшей степени для этого подошел метод структурированного эссе, что дало возможность в общей теме выделить подтемы (исключение составил один формализованный вопрос, необходимый для введения в тему). Девушкам предлагалось в свободной форме изложить свои идеи/рассуждения. Преимуществом данного метода является отсутствие подсказок в виде вариантов ответов и, как нам кажется, нивелирование эффекта "управления ходом рассуждений" пишущих, а сложность его использования заключается в том, что жанр эссе сам по себе непрост и требует вдумчивости и собранности. Дистанционное обучение вносило свои коррективы: студенты были загружены заданиями, а участие в исследовании предполагало выделение времени на написание эссе. В связи с этим в своей работе мы опирались на принцип доступного случая.

Тексты эссе обрабатывались методом контент-анализа. При оценке переживаний свободы/несвободы в период вынужденных ограничений, а также рассуждений о взаимосвязи свободы и ответственности использовалось частотное распределение ответов (v). В качестве единиц обсчета выступали слова и выражения.

Свобода и ответственность в период пандемии в оценках девушек: результаты исследования

"Оптимисты" и "пессимисты": восприятие личной свободы в условиях ограничений. Предварительный короткий вопрос (предполагавший выбор варианта ответа) о переживании свободы/несвободы в связи с введением ограничений в период

пандемии позволил разделить девушек на две группы: “оптимистов” – тех, кто “не ощутил, что их свобода пострадала”, и “пессимистов” – тех, кто “ощутил, что их лишили свободы”. Девушки первой группы (v=16) выбрали ответы: “нет, потому что свобода человека не зависит от внешних факторов” (v=2); “ограничения в экстремальных ситуациях – это вынужденная мера, и она не имеет отношения к свободе” (v=9); “другое” (v=5). В последнем варианте студентки, по сути, написали, что были ограничения только для части населения, но их это не коснулось (v=4) и что быстрая адаптация к изменившимся условиям не мешала “жить в соответствии с собственными желаниями и правилами” (v=1). Во вторую группу вошли девушки, выбравшие ответ “да, безусловно” (v=10).

После разделения был проведен сравнительный анализ содержания мини-эссе “оптимистов” и “пессимистов”. Обосновывая выбор варианта ответа, представительницы обеих групп приводили разные аргументы. Первые ссылались на то, что они осознали важность ограничительных мероприятий и приняли их как руководство к действию исходя из чувства самосохранения или из законопослушания (v=6):

– ...это было моим решением никуда не выходить... Даже если бы правительство не ввело такие строгие меры предосторожности;

– Если ограничения введены на благо общества, считаю, что мы, как граждане, должны их соблюдать. Легче пройти через ограничения, чтобы быстрее прийти к нормализации ситуации, чем бунтовать и кричать о свободе.

Еще одним аргументом “оптимистов” стало указание на то, что все ограничительные мероприятия служили на благо общества и обеспечение безопасности всех граждан (v=4). Эта мысль звучала, например, в высказываниях:

– Было понятно, что это все ради безопасности... цели ограничения свободы и самоизоляции совершенно разные;
– Ограничительные меры были предприняты для всеобщего блага, для защиты здоровья всех людей. Это не лишение людей свободы, это взаимная забота друг о друге.

Некоторые авторы этих и сходных высказываний осознавали, что ограничения существовали (“в плане финансового обеспечения”; в проведении досугового времени вне дома), однако готовы были смириться с данным обстоятельством ради безопасности.

Третий аргумент, пожалуй, в наибольшей степени соответствует “оптимистическому” настрою группы (v=6). Девушки утверждают, что появились альтернативные способы компенсации дефицита социального общения и взаимодействия и что остается больше времени на самореализацию:

– Ограничение свободы мной остро не ощущалось в связи с тем, что были в полном доступе всевозможные каналы коммуникации для учебы и общения с преподавателями, близкими, друзьями;
– Для меня ограничение свободы состояло не в уменьшении ее в привычных мне сферах, а в смещении фокуса на другие сферы ее выражения;
– У меня появилась возможность больше времени проводить с семьей, заняться саморазвитием, обдумать свои дальнейшие планы на жизнь;
– ...пандемия дала мне больше свободы, чем было. Я думаю, главное уметь адаптироваться к новым условиям и учиться наслаждаться ими.

Аргументы “пессимистов” также можно разделить на блоки в зависимости от доминирующей идеи или смысла. Здесь число ответов не соответствует общему числу девушек (v=10), поскольку в эмоциональных описаниях участниц исследования, отнесенных к этой группе, звучали иногда две основные идеи. Первый блок

вмещает аргументы, основанные на невозможности реализовывать свою повседневную жизнь в привычных формате и ритме, даже если ограничения признаются разумными и оправданными (v=7):

– ...я не могла посещать ни балет, ни концерты филармонии, ни театры, ни выставки... но все это являлось той самой приятной частью обыденности, из-за которой я и переезжала в Питер;
– ...лишили возможностей, которые были до пандемии, – прогулка на свежем воздухе, поход в кафе, обучение и работа офлайн и т.д.;
– Привычный ритм жизни был нарушен...

Ко второму блоку мы отнесли доводы, обосновывающие ощущение потери свободы вследствие формируемого СМИ и некоторыми политиками "социального климата" (угнетающего, с навязчивым информированием о ситуации с пандемией), а также из-за запретительных мер, введенных государством, которые в эссе называются чрезмерными или не всегда оправданными (v=5):

– Появился запрет, нарушив который ты получишь не просто какое-то неодобрение со стороны общества, а настоящее наказание... человека просто лишили возможности выбора, он был вынужден подчиниться этим правилам;
– ...[жизнь] неустанно омрачалась поначалу пугающими, затем раздражительными сиренами и объявлениями по громкой связи не выходить из дома. Давление угроз сопровождало и дома – через Интернет... Всепроникающее в дома запугивание на УЛИЦАХ!;
– Я понимала, что принятые меры направлены на сохранение здоровья людей, но многие из них были явно нелепы, и их обязательное соблюдение вызывало у меня массу вопросов и шквал возмущений.

В эссе этой группы девушек очень много негативных эмоций и экспрессии. При чтении текста чувствуется, что даже после относительной стабилизации ситуации с коронавирусом (напомним, что исследование проводилось в начале весны) им трудно вспоминать свои переживания. Вот только некоторые выражения, передающие возникшее напряжение:

– ...находилась в состоянии несвободы и апатии;

– ...ощущала себя бессильной;
– ...навязчивое посягательство на инстинкт самосохранения радиослушателей (при теле- и радиотрансляциях новостных передач);
– ...складывалось ощущение, что все это делается, чтобы мы все дружно заперлись дома;
– ...остаться запертой в однокомнатной квартире казалось пыткой.

Представления о свободе. Интересно определение понятия "свобода" представительницами разных групп. Девушки-"оптимисты" в его трактовке исходят из двух основных идей. Первая: свобода – это возможность делать то, что хочется (v=7):

– ...сама определяю свои действия;
– ...распоряжаться собственной жизнью так, как хочется;
– ...имеет право делать все, что он хочет;
– ...отсутствие каких-либо ограничений;
– ...возможность действовать так, как хочешь;
– ...беспрепятственно следовать своим внутренним порывам и желаниям;
– ...волен сам решать, как ему поступить в той или иной ситуации.

Вторая идея несет общепринятое понимание свободы как возможности выбора (v=9). Иногда добавляются уточнения по поводу самого выбора: он должен быть

осознанным, а потому человек обязан нести за это ответственность (v=2); не должен обесценивать мировоззрение других людей, должен включать “уважение закона и решений правительства, хоть я могу с ними не соглашаться” (v=1). В одном определении подчеркивается гармоничное сочетание права выбора и “объективно существующей возможности наиболее полно реализовывать свой потенциал в сложившейся реальности”.

Мнения девушек-“пессимистов” вполне соотносимы с высказанными их подругами из первой группы, однако эмоциональная окраска текстов более выражена. Так, понимание свободы как возможности делать то, что хочется (v=4), находит свое воплощение в утверждениях, что свобода – это когда:

– нет места для волнения за ограничения, и поэтому можно жить, воплощая все пожелания;
– то, что я хочу и могу делать;
– личные границы человека, которые он вправе устанавливать сам;
– делать то, что хочется твоей душе, конечно, в рамках разумного и законного.

Свобода как возможность выбора (v=5) раскрывается в высказываниях типа:

– ...это состояние самодостаточности и право самостоятельно осознавать и контролировать свои действия с помощью выбора;
– ...возможность пойти туда, куда тебе захочется, и возможность заняться тем, что тебе интересно, говорить то, что считаешь нужным, общаться с тем, с кем есть желание общаться.

Одна из девушек (v=1) отметила, что

– ...подлинной свободы не существует, и человек может лишь приблизиться к ощущению себя свободным, – этому способствуют ряд ограничений, которые воспринимаются нами как необходимые для выживания в современном мире.

Несмотря на то что понимание свободы в обеих группах в целом сходно, можно выделить два интересных отличия. Так, “пессимисты” в рассуждениях об этом феномене чаще упоминают права других людей (если исходить из долевого сравнения, поскольку в обеих группах таких было по три человека). Возможно, это свидетельствует о большей восприимчивости девушек второй группы к нарушениям личных границ – как своих, так и других людей, а также о повышенной чувствительности ко всякого рода неопределенностям, которые требуют гибкости и быстрого изменения повседневных практик. В определенной степени подтверждением тому служат рассуждения девушек по следующей подтеме эссе: “Если Вы ощущали ограничение Вашей свободы в период пандемии, то как Вы справлялись с этим ощущением и что позволяло минимизировать его?”

Отметим, что ответ на этот вопрос не был обязательным, предполагалось, что те, кто не чувствовал ограничения свободы, не будут представлять свои мини-эссе. Однако таких оказалось только три человека, т.е. из 16 девушек, первоначально заявивших, что не были лишены свободы в период пандемии (“оптимисты”), 13 признали, что это чувство у них все-таки появлялось, хотя бы в отношении некоторых сфер жизнедеятельности. Девушки отметили:

– невозможность свободного передвижения и посещения различных заведений (торговых, развлекательных и т.д.);

– невозможность распоряжения своим временем из-за дистанционного обучения и работы в удаленном режиме (“Было страшно оказаться офлайн дольше, чем на час, днем, ведь за это время может случиться столько всего: внезапно придут

задания вне учебного часа от преподавателя... либо по работе возникнет срочная задача, которой не было в планах");

– навязчивую негативную информацию в СМИ о смертях, распространении заболевания и т.д.;

– однообразие жизни в период ограничений.

Две студентки из первой группы написали, что ограничение свободы они чувствовали только со стороны родителей:

– ...они стали меня сильнее контролировать и следить за мной... Их очень тревожило, что они могут заразиться;
– ...очень трудно жить с родителями, когда ты привык к самостоятельной жизни. Вот здесь и начинаются конфликты, недопонимания.

Три девушки (v=3) испытали значительные негативные эмоции, которые они определили словами:

– истосковалась по общению вплоть до приступов истерики;
– чувствовала "эмоциональное перегорание";
– была небольшая тревога.

Основные стратегии преодоления ситуации несвободы. Исходя из эссе девушек-"оптимистов", можно выделить следующие основные стратегии преодоления чувства несвободы в период пандемии:

– *компенсация дефицита включенности в социум*. Неудобства, связанные с ограничениями, компенсировались: переходом на онлайн-общение с друзьями и родственниками (v=12); включением в интернет-сообщества и активным онлайн-взаимодействием с их членами, например, посредством онлайн-игр, совместных просмотров и обсуждений фильмов, разных соревнований онлайн (v=4); прогулками с друзьями в парках, на улице – иногда нарушая запреты (v=4);

– *сближение с семьей* (v=7). "Минимизировать ощущение ограничения свободы позволили физический контакт с близкими людьми, помощь в решении их бытовых и коммуникационных проблем"; "такое времяпрепровождение мне было по душе... и, как мне кажется, мы стали еще ближе";

– *обучение и саморазвитие*: погружение в учебный процесс (v=3), прохождение онлайн-курсов и устройство на онлайн-подработку (v=2);

– *творчество, увлечения* (v=4);

– *занятия спортом* (v=3);

– *повышение комфортности жизни*: установление режима сна и отдыха ("Я наконец избавилась от недосыпания, стресса и дискомфорта в общественном транспорте"); осознание и защита личных границ ("...осознание личных границ, на которые я все-таки имею право. Например, не отвечать на сообщение по работе в час ночи"); освобождение выходных дней от всех дел; использование беззвучного режима во время некоторых учебных и рабочих онлайн-встреч (v=2); создание запаса продуктов через онлайн-гипермаркеты на месяц вперед (v=1);

– *отстранение от проблемы*. Эта стратегия предусматривала: изучение темы пандемии и "выбор собственной позиции на этот счет, а также ограничение себя от всех разговоров по этой теме"; освоение практик медитации по снятию стресса (v=2);

– *пассивное времяпрепровождение*: чтение книг, просмотр фильмов/сериалов (v=2).

Девушки-"пессимисты" также использовали разные стратегии преодоления чувства несвободы. Большей частью они сходны с теми, которые применяли их подруги из первой группы. Если использовать ту же классификацию, то здесь ответы распределились следующим образом (от большего числа ответов к меньшему): творчество, увлечения (v=6); компенсация дефицита включенности в социум (v=4); сближение

с семьей (v=4); обучение и саморазвитие (v=4); занятия спортом (v=1); повышение комфортности жизни (v=1); отстранение от проблемы при помощи практик медитации (v=1); пассивное времяпрепровождение (v=1) (одна из студенток видела выход в том, чтобы завести домашнее животное и ухаживать за ним).

Однако девушкам из второй группы присущи также стратегии, вызванные сильными негативными переживаниями. Некоторые описывают свои чувства, например, так:

– С ощущением бессилия и страха справляться было нелегко – всегда подкрадывалось ощущение, что дальше будет... еще хуже;
– Закрыться в комнате и не выходить из нее может показаться большим плюсом...;
– ...я близко к сердцу восприняла это время, и ничто не помогло мне справиться с этими ощущениями.

Свои чувства одна из авторов эссе передает словами:

...ежедневными прогулками на кладбище... данное место вело свой учет новых постояльцев. Я замечала новые надгробия, даты смерти отображали совсем недавний уход из жизни. Кладбище стало схожим с прежде живым, подвижным социальным полем, на нем, благо, не раздаются вздохи и сетования на проклятый вирус, а отражается безразличие, возможно даже насмешка, над миром вроде бы живых...

На этой негативной волне девушки могли: “разрешать себе вкусненькое”, что вело к перееданию (v=1), проявлять агрессию (v=1) или выбрать “максимальное игнорирование ограничений” (v=2). При описании нарушений девушки указывают чаще всего прогулки в одиночестве или с друзьями. Можно предположить, что на практике нарушения не ограничивались только этим.

Как видим, представительницы второй группы для преодоления чувства несвободы заметно чаще “оптимистов” обращались к творчеству. Кроме того, их повышенная чувствительность и эмоциональность могли в качестве протестной реакции на ограничение свободы приводить к (сознательным) нарушениям запретов.

Взаимосвязь личной свободы и ответственности – этого вопроса касались следующие две подтемы. Девушки-“оптимисты” отметили, что эта связь проявляется главным образом в добровольном (свободном) осознании необходимости соблюдения ограничительных мер. Данная идея прослеживается у подавляющего большинства студенток из первой группы (v=13), а ее словесное оформление выглядело, например, так:

– Свобода заключается в осознанном принятии общеустановленных норм и правил, не из страха санкций, а на основе личного понимания и соглашения с необходимостью принятых мер. Это взятие на себя ответственности за собственный выбор и воздержание, например, от прогулок...;
– Ответственность как бы направляет свободу... Ты принимаешь решение не выходить на улицу, ты делаешь свой ВЫБОР в соответствии со своими моральными принципами и совестью. Ответственность обусловливает поведение и поступки человека, а совесть регулирует их;
– Сознательное, ответственное отношение к своим соотечественникам сегодня вернется сторицей в виде твоей свободы завтра.

Личная ответственность в понимании сторонников данной идеи отражает гражданскую позицию человека. Ответственность большого числа людей порождает неформальный контроль ситуации со стороны общества (“Я имею в виду, что само общество стало контролировать себя, люди стали ответственны за свою судьбу и судьбу своего общества”). Данную “оптимистическую” позицию поддерживают в своих эссе еще три человека. Есть и другие рассуждения, в которых речь идет о том, что ответственность

людей была вызвана не только и не столько ее обусловленностью нравственными установками, сколько ее вменением через введение административных и уголовных карательных мер за нарушение запретов (v=3).

Более разнородную картину получаем при анализе эссе “пессимистов”. Рассуждения представительниц этой группы неоднозначны, как неоднозначны и сами понятия “свобода” и “ответственность”. Тем не менее в большинстве случаев прослеживается идея, что связь свободы и ответственности на практике проявилась в соблюдении карантинных мер (v=7). При этом, правда, прочитываются дополнительные смыслы, например:

– ...будучи ответственным человеком, иногда приходится ставить нужды общества выше своих, что является ограничением свободы (v=2);
– ...чрезмерная забота о своей свободе в ущерб ответственности перед другими ведет к разного рода девиациям (v=2).

Одна из девушек в своем эссе проводит идею, что “осознание ответственности за свои действия и степень самоограничения зависит от того, на каком уровне требуется соблюдение принятых правил и обязанностей”, и утверждает, что введение государством мер, подкрепленных законами, привело к формированию в сознании людей логической цепочки “пандемия–меры–несоблюдение–санкции”. Однако запреты не дали серьезных результатов, иного же решения проблемы не было предложено, а потому “человек не осознает своего влияния на ситуацию и с меньшей долей вероятности будет самостоятельно делать какие-либо серьезные шаги”. Это мнение разделяют еще две девушки, написавшие, что необходимость соблюдать непродуманные меры под угрозой наказания усилила правовую ответственность, но уменьшила свободу людей. И, наконец, одна из участниц исследования приходит к выводу, что «контекст 2020 г. и последующие за ним этапы... закрепили за понятием “свобода” понятие “необходимость”». Тем самым произошла отмена свободы, а ответственность – как гражданский долг исполнения правовых предписаний – стала обязанностью. Таким образом, как минимум четыре девушки пессимистично оценили возможность сохранения в ситуации пандемии нравственного наполнения понятий “свобода” и “ответственность”, поскольку они либо “отменяются”, либо рассматриваются в рамках чисто правовых отношений. Итак, как показывает анализ текстов, “пессимистам” в большей степени свойственно критическое осмысление реальности. В совокупности с аналогичными рассуждениями “оптимистов” мы имеем семь негативных оценок влияния официальных правовых запретительных норм на взаимосвязь свободы и ответственности в их моральном значении.

После рассуждений в теоретической плоскости девушкам было предложено описать их собственное проявление ответственности в период пандемии. Поскольку основные позиции участниц исследования совпадают, имеет смысл представить обобщенный анализ, указав частотное распределение ответов по группам (“оптимисты” будут обозначены “О”, “пессимисты” – “П”). Личная ответственность девушек проявилась в следующем:

– соблюдение мер самоизоляции и профилактики (ношение масок и перчаток, соблюдение социальной дистанции, дезинфекция гаджетов, обработка рук антисептиком, отказ от посещения “тусовок” и т.д.). Ответственность “проявлялась первым делом в небезразличном отношении к людям в целом и, как следствие, ограничении своей свободы” (Ov=16, Пv=10);

– забота о здоровье пожилых бабушек и дедушек, проживающих отдельно (“не посещала во время полной самоизоляции”, “звонила и проверяла состояние”, “доставляла продукты и необходимые вещи”) (Ov=4, Пv=1);

– забота о родителях (поддержка, помощь, налаживание коммуникации онлайн) (Ov=5, Пv=2);

– предотвращение распространения паники, поддержка друзей, сохранение оптимизма («не позволяла себе участвовать в дискуссиях на тему коронавируса, избегала многочисленных “надумываний” и догадок... считаю, это самый важный и ответственный поступок в тот период») (Ov=3, Пv=1);

– поддержание собственного здоровья (занятия спортом, “отказ от запланированной поездки за границу”, “продуманная организация быта и разумное планирование всех дел”) (Ov=4, Пv=2).

Итак, на уровне повседневных практик между группами нет серьезных различий в понимании и реализации индивидуальной ответственности: все участницы исследования соблюдали определенные правила, продиктованные здравым смыслом. Здесь важно то, что делали это девушки исходя из своих представлений об ответственности в моральном смысле, когда основополагающим моментом является соблюдение прав других людей, в данном случае – забота об охране их здоровья. Одновременно это означает и защиту собственного здоровья, хотя напрямую об этом написали только пять девушек (v=5). Лишь один человек из второй группы не представил свои рассуждения, обосновав это тем, что период пандемии подменил понятие “свобода” понятием “необходимость”, а “ответственность” – соблюдением правовых норм.

* * *

В заключение хотелось бы представить несколько выводов и рассуждений, которые, возможно, не распространяются на все группы населения, однако могут служить своего рода ориентирами для дальнейшего изучения темы.

Исследование показало, что, несмотря на общее признание необходимости введения ограничительных мер во время первой и второй волн пандемии, девушки поразному реагировали на лимитирование их личной свободы. Чуть менее трети опрошенных остро ощущали ограничения и переживали негативные состояния, способствующие эмоциональному выгоранию. Еще 13 девушек признали, что чувствовали частичные ограничения в отдельных сферах жизнедеятельности. Таким образом, тема свободы была актуальной для всех, за исключением трех, участниц исследования. Половина “пессимистов” указала, что чувство несвободы было связано не столько с необходимостью приспосабливаться к новым правилам, сколько с действиями субъектов безопасности и “моральной паникой”, возбуждаемой некоторыми политиками и СМИ в связи с распространением коронавируса.

Примерно четверть девушек из общего числа участниц исследования, рассуждая о взаимосвязи личной свободы и ответственности, пришли к выводу, что государственные запретительные нормы и ограничительные меры отрицательно влияют на моральную ответственность граждан за свои действия, даже если их необходимость признается. Учитывая данные результаты, можно предположить, что использование государством лишь запретительных стратегий может не только вести к уменьшению числа активных субъектов безопасности среди населения и тормозить развитие культуры безопасности, но и способствовать появлению лиц, уповающих исключительно на государственную (патерналистскую) защиту. Следует также ожидать сопротивления (активного или пассивного) предлагаемым мерам со стороны части населения, особенно если правовые запреты будут распространяться на более широкое поле жизнедеятельности и/или будет происходить нарушение права людей на защиту здоровья и свободный выбор методов медицинского вмешательства.

Выявлено также, что на уровне повседневных практик, имеющих отношение к родственному и более широкому ближайшему окружению, все девушки действовали

ответственно, соблюдая введенные ограничения. Здесь осознанное ответственное действие расценивалось как моральный акт и поддерживалось представлениями девушек о единстве свободы и ответственности в их моральном смысле. Данный факт можно рассматривать в качестве сигнала, свидетельствующего, что у молодого поколения имеются ценностные предпосылки для формирования культуры безопасности, однако для ее поддержания и дальнейшего развития необходимо более внимательное и бережное отношение государства и других субъектов безопасности к моральным аспектам свободы и ответственности.

Обращает на себя внимание и тот факт, что только пятая часть девушек связала выражение ответственности с заботой о собственном здоровье. Представляется, что необходимо расширять финансирование программ, продвигающих идею ценности каждой жизни и здоровья каждого человека (оздоровление населения, продвижение здорового образа жизни, поддержка оздоровительных лагерей и пансионатов и т.д.).

Только словами и запретами невозможно сформировать культуру безопасности. Этот процесс требует доверия, с одной стороны, государства к своим гражданам как к полноценным участникам социальных взаимодействий, способных принимать разумные решения и действовать ответственно, с другой – граждан к своему государству как основному субъекту безопасности, способному вырабатывать взвешенные решения в условиях реальных угроз и предпринимать усилия для сплочения населения, опираясь на непреходящие моральные ценности.

Источники и материалы

Грибанова 2019 – *Грибанова Н.С.* Методика полевых этнографических исследований // Сайт “Этнодесант 22”. 17.10.2019. https://etnodesant.altspu.ru/load/folders/metod/fieldmethods/Грибанова_Методика%20полевых%20этнографических%20исследований.pdf

Новиков 2019 – *Новиков И.* Сбежав из тюрьмы, ты не получишь наказание в Германии // Российское информационное агентство ХотГео – HotGeo. 04.03.2019. https://hotgeo.ru/world/50403

Словарь б.г. – Ответственность // Электронный словарь по этике. https://ethics.academic.ru/230/ОТВЕТСТВЕННОСТЬ (дата обращения: 03.07.2021).

Научная литература

Аврусин С.Л. и др. Актуальные проблемы этноса в медицине // Экология человека. 2010. № 12. С. 43–49.

Антипов В.В., Антипова С.И. Этнические аспекты и междисциплинарные проблемы медицины. Ч. 1: Этнические проблемы здоровья // Медицинские новости. 2016. № 7 (262). С. 40–48.

Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

Белов В.А. и др. Этнография и танцевальный фольклор народов Среднего Поволжья. Ч. I. Казань: Казанский гос. ун-т культуры и искусств, 2017.

Гидденс Э. Последствия современности. М.: Праксис, 2011.

Колесникова Л.И. и др. Проблемы этноса в медицинских исследованиях (обзор литературы) // Acta Biomedica Scientifica. 2013. № 4 (92). С. 153–159.

Кузнецов В.Н. Социология безопасности. М.: Изд-во МГУ, 2007.

Луман Н. Власть. М.: Праксис, 2001.

Михель Д.В. Социальная история медицины: становление и проблематика // Журнал исследований социальной политики. 2009. Т. 7. № 3. С. 295–312.

Михельс Р. Принципиальное в проблеме демократии // Социологический журнал. 1994. № 3. С. 89–93.

Нанаева Б.Б. Свобода как родовая характеристика самосознания этноса и феномен культуры // Теория и практика общественного развития. 2010. № 2. С. 257–265.

Решетников А.В. и др. Медико-социологические исследования проблем здоровья: зона социальной ответственности // Социология медицины. 2016. № 2. С. 68–72.

Сабитова А.Р. Роль свободного выбора в жизни человека // Манускрипт. 2019. № 4. С. 107–111. https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.4.22

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Под ред. А.А. Яковлева. М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 319–344.

Светличная Т.Г., Смирнова Е.А. Теоретико-концептуальные подходы и результаты эмпирического изучения феномена медикализации (обзор литературы) // Logos et Praxis. 2017. № 3. С. 145–160.

Скабёлкина Т.Н. Проблема свободы в контексте философии и медицины // Амурский медицинский журнал. 2017. № 1 (17). С. 74–75.

Уваров М.С. Петербург как культурная столица и как объект инновационной педагогики // Universum: Вестник Герценовского университета. 2012. № 3. С. 152–158.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.

Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ, 2006.

Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010.

Щепанская Т.Б. Домик-в-деревне для бегства и выживания: утопия сельской автономии в популярной футурологии катастроф // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 70–87. https://doi.org/10.31857/S086954150013122-4

Abels G. Vorsicht Sicherheit! Legitimationsprobleme der Ordnung von Freiheit // Vorsicht Sicherheit! Legitimationsprobleme der Ordnung von Freiheit: 26. Wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft / Hg. G. Abels. Baden-Baden: Nomos, 2016. S. 45–59.

Daase Ch. Unsicherheit und Politik: Eine Hinfürung // Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur / Hg. Ch. Daase, S. Engert, G. Kolliarakis. Frankfur am Main: Campus Verlag GmbH, 2014. S. 19–29.

Daase Ch., Engert S., Kolliarakis G. Einleitung: Politik und Unsicherheit // Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur / Hg. Ch. Daase, S. Engert, G. Kolliarakis. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH, 2014. S. 9–17.

Debiel T., Werthes S. Menschliche Sicherheit: Fallstricke eines wirkungsmächtigen Konzepts // Verunsicherte Gesellschaft – überforderter Staat: Zum Wandel der Sicherheitskultur / Hg. Ch. Daase, S. Engert, G. Kolliarakis. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH, 2013. S. 319–336.

Lange H.-J., Wendekamm M. Dimensionen der Sicherheitskultur – Eine Resümee // Dimensionen der Sicherheitskultur / Hg. H.-J. Lange. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2014. S. 381–387.

Quinn R.A. "No soul to damn, no body to kick": Fragen nach Verantwortung im Kontext der Herstellung von Sicherheit // Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur / Hg. Ch. Daase, S. Engert, G. Kolliarakis. Frankfur am Main: Campus Verlag GmbH, 2014. S. 119–133.

Research Article

Shipunova, T.V. Assessment of Personal Freedom and Responsibility by Female Students during the COVID-19 Pandemic and Safety Culture [Otsenka lichnoi svobody i otvetstvennosti studentkami v period pandemii COVID-19 i kul'tura bezopasnosti]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2021, no. 6, pp. 24–40. https://doi.org/10.31857/S086954150017930-3 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Tatiana Shipunova | https://orcid.org/0000-0002-9108-8647 | shtatspb@yandex.ru | St. Petersburg University (7/9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

security, safety culture, freedom, responsibility, pandemics, the dangers and risks, female students

Abstract

Drawing on the outcome of field research conducted among female students at the St. Petersburg University, the article examines the relationship between values of personal freedom and those of responsibility

under the conditions of the pandemic. I argue that this relationship is tied to the formation of a safety culture and that these values are significant for young women, but their assessment and impact on the personal situation during the pandemic is experienced ambiguously. Almost a third of the young women interviewed experienced negative feelings caused by the restriction of freedom. I specifically address the main strategies that the interviewees referred to as helping them cope with the situation of restriction of freedom: compensation for the lack of inclusion in society; rapprochement with family; training and self-development; withdrawal from or denial of problems; increasing the comfort of life; etc. Most of the female students believe that their responsibility during the pandemic was somehow connected with the moral value of the rights of other people. At the same time, about a quarter of them indicated that the imposition and use of prohibitive norms by the state suppresses the moral responsibility of citizens rather than stimulates it. The existing favorable conditions for the development of a safety culture can be strengthened by establishing a balance between administrative and legal measures and respect for the moral components of freedom and responsibility.

References

Abels, G. 2016. Vorsicht Sicherheit! Legitimationsprobleme der Ordnung von Freiheit [Caution Security! Problems of Legitimation of the Order of Freedom]. In *Vorsicht Sicherheit! Legitimationsprobleme der Ordnung von Freiheit: 26. Wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft* [Caution Security! Problems of Legitimation of the Order of Freedom: 26th Scientific Congress of the German Association for Political Science], edited by G. Abels, 45–59. Baden-Baden: Nomos.

Avrusin, S.L., et al. 2010. Aktual'nye problemy etnosa v meditsine [Actual Problems of Ethnos in Medicine]. *Ekologiia cheloveka* 12: 43–49.

Antipov, V.V., and S.I. Antipova. 2016. Etnicheskie aspekty i mezhdistsiplinarnye problemy meditsiny [Ethnic Aspects and Interdisciplinary Problems of Medicine]. Pt. 1, Etnicheskie problemy zdorov'ia [Ethnic Health Problems]. *Meditsinskie novosti* 7 (262): 40–48.

Beck, U. 2000. *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu* [Risk Society: On the Way to Another Modernity]. Moscow: Progress-Traditsiia.

Belov, V.A., et al. 2017. *Etnografiia i tantseval'nyi fol'klor narodov Srednego Povolzh'ia. Ch. I.* [Ethnography and Dance Folklore of the Peoples of the Middle Volga Region]. Pt. I. Kazan': Kazanskii gosudarstvennyi universitet kul'tury i iskusstv.

Daase, Ch. 2014. Unsicherheit und Politik: Eine Hinfürung [Uncertainty and Politics: An Introduction]. In *Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur* [Politics and Uncertainty: Strategies in a Changing Safety Culture], edited by Ch. Daase, S. Engert and G. Kolliarakis, 19–29. Frankfur am Main: Campus Verlag GmbH.

Daase, Ch., S. Engert, and G. Kolliarakis. 2014. Einleitung: Politik und Unsicherheit [Introduction: Politics and Uncertainty]. In: *Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur* [Politics and Uncertainty: Strategies in a Changing Safety Culture], edited by Ch. Daase, S. Engert and G. Kolliarakis, 9–17. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.

Debiel, T., and S. Werthes. 2013. Menschliche Sicherheit: Fallstricke eines wirkungsmächtigen Konzepts [Human Security: Pitfalls of a Powerful Concept]. In *Verunsicherte Gesellschaft – überforderter Staat: Zum Wandel der Sicherheitskultur* [Insecure Society – Overwhelmed State: On the Change in the Security Culture], edited by Ch. Daase, S. Engert and J. Junk, 319–336. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.

Foucault, M. 2010. *Rozhdenie biopolitiki. Kurs lektsii, prochitannykh v Kollezh de Frans v 1978–1979 uchebnom godu* [The Birth of Biopolitics: A Course of Lectures Given at the College de France in the 1978–1979 Academic Year]. St. Petersburg: Nauka.

Frankl, V. 1990. *Chelovek v poiskakh smysla* [Man's Search for Meaning]. Moscow: Progress.

Fromm, E. 2006. *Begstvo ot svobody. Chelovek dlia sebia* [Escape from Freedom: Man for Himself]. Moscow: ACT.

Giddens, A. 2011. *Posledstviia sovremennosti* [The Consequences of Modernity]. Moscow: Praksis.

Kolesnikova, L.I., et al. 2013. Problemy etnosa v meditsinskikh issledovaniiakh (obzor literatury) [Ethnic Issues in Medical Research (Literature Review)]. *Acta Biomedica Scientifica* 4 (92): 153–159.

Kuznetsov, V.N. 2007. *Sotsiologiia bezopasnosti* [Sociology of Security]. Moscow: Izdatel'stvo MGU.

Lange, H.-J., and M. Wendekamm. 2014. Dimensionen der Sicherheitskultur – Eine Resümee [Dimensions of the Safety Culture – a Summary]. In *Dimensionen der Sicherheitskultur*

[Dimensions of the Safety Culture], edited by H.-J. Lange, 381–387. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Luhmann, N. 2001. *Vlast'* [The Power]. Moscow: Praksis.

Mikhel, D.V. 2009. Sotsial'naia istoriia meditsiny: stanovlenie i problematika [Social History of Medicine: Formation and Problems]. *Zhurnal issledovanii sotsial'noi politiki* 3: 295–312.

Mikhels, R. 1994. Printsipial'noe v probleme demokratii [Fundamental in the Problem of Democracy]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 3: 89–93.

Nanaeva, B.B. 2010. Svoboda kak rodovaia kharakteristika samosoznaniia etnosa i fenomen kul'tury [Freedom as a Generic Characteristic of the Self-Consciousness of an Ethnos and a Cultural Phenomenon]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia* 2: 257–265.

Quinn, R.A. 2014. "No soul to damn, no body to kick": Fragen nach Verantwortung im Kontext der Herstellung von Sicherheit ["No soul to damn, no body to kick": Questions about Responsibility in the Context of Creating Safety]. In *Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur* [Politics and Uncertainty: Strategies in a Changing Safety Culture], edited by Ch. Daase, S. Engert, and G. Kolliarakis, 119–133. Frankfur am Main: Campus Verlag GmbH.

Reshetnikov, A.V., et al. 2016. Mediko-sotsiologicheskie issledovaniia problem zdorov'ia: zona sotsial'noi otvetstvennosti [Medical and Sociological Research of Health Problems: The Area of Social Responsibility]. *Sotsiologiia meditsiny* 2: 68–72.

Sabitova, A.R. 2019. Rol' svobodnogo vybora v zhizni cheloveka [The Role of Free Choice in Human Life]. *Manuskript* 4: 107–111. https://doi.org/10.30853/manuscript.2019.4.22

Sartre, J.-P. 1990. Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is Humanism]. In *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods], edited by A.A. Yakovleva, 319–344. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury.

Shchepanskaia, T.B. 2020. *Domik-v-derevne* dlia begstva i vyzhivaniia: utopiia sel'skoi avtonomii v populiarnoi futurologii katastrof [*House-in-the-Village* for Escape and Survival: Utopia of Rural Autonomy in the Popular Futurology of Disasters]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 70–87. https://doi.org/10.31857/S086954150013122-4

Skabelkina, T.N. 2017. Problema svobody v kontekste filosofii i meditsiny [The Problem of Freedom in the Context of Philosophy and Medicine]. *Amurskii meditsinskii zhurnal* 1 (17): 74–75.

Svetlichnaia, T.G., and E.A. Smirnova. 2017. Teoretiko-kontseptual'nye podkhody i rezul'taty empiricheskogo izucheniia fenomena medikalizatsii (obzor literatury) [Theoretical and Conceptual Approaches and Results of Empirical Study of the Phenomenon of Medicalization (Literature Review)]. *Logos et Praxis* 3: 145–160.

Uvarov, M.S. 2012. Peterburg kak kul'turnaia stolitsa i kak ob'ekt innovatsionnoi pedagogiki [St. Petersburg as a Cultural Capital and as an Object of Innovative Pedagogy]. *Universum: Vestnik Gertsenovskogo universiteta* 3: 152–158.

© Т.Л. Кукса

ПАРТНЕРСКИЕ РОДЫ И ИНДИВИДУАЛЬНЫЕ СОПРОВОЖДЕНИЯ В УСЛОВИЯХ COVID-19: ВЛАСТНЫЕ РЕШЕНИЯ, ПРАКТИКИ И ДИСКУРСЫ

Ключевые слова: партнерские роды, индивидуальная акушерка, доула, пациентский выбор, информированное согласие, права пациента, медикализация, COVID-19, ограничительные мероприятия, ограничительные мероприятия, карантин, государственное чрезвычайное регулирование

В статье проанализированы полевые материалы и нормативно-правовые документы, репрезентирующие партнерские роды, индивидуальные акушерские и доульские сопровождения с начала пандемии COVID-19, а также стратегии взаимодействия пациенток, членов их семей и персональных помощниц с роддомами в условиях противоэпидемических ограничений Роспотребнадзора и рекомендаций Минздрава России. В больших российских городах была сокращена возможность экстерриториального выбора учреждения для получения медицинской помощи в родах. Медики вынуждены действовать исходя из презумпции положительного ковид-статуса у беременных, рожениц, младенцев и лиц, осуществляющих уход. В роддомах были временно приостановлены практики семейной/партнерской и доульской взаимопомощи, рекомендовалось физическое разделение матери и новорожденного, в том числе в детских реанимациях. Однако конспирологический и эсхатологический дискурсы обывателей и академического истеблишмента, страхи аскетизма, “отмены ближнего”, возвращения к “голой жизни”, верховенства биовласти, утраты родильных и похоронных ритуалов преодолевались практиками продолжения самой жизни и индивидуальными специалистами. Противовирусные ограничения вынуждали их переводить взаимодействия с женщинами в неподконтрольные и невидимые государству формы и осуществлять сопровождение домашних родов, дистанционную поддержку в роддомах, (без)возмездное дородовое и послеродовое консультирование и восстановление.

Теоретический подход, источники и методы

Обывательские, медийные и академические интерпретации воздействия COVID-19 на человека нашли отражение в актуальных антропологических работах (*Бахматова* 2020; *Кирзюк* 2021; *Маничкин* 2021; *Харитонова* 2020), в которых исследователи рассматривают первоначальное отношение к новым противоэпидемическим ограничениям либо из перспективы европейского истеблишмента, оперирующего агамбеновскими и фукольдианскими концепциями (*Маничкин* 2021), либо с позиции рядовых питерских обывателей, проявивших “умеренное” и “радикальное” диссидентство (*Кирзюк* 2021). Если Нестор Маничкин фокусируется на европейской академической медиадискуссии вокруг радикальной критической позиции Джорджо

Татьяна Леонидовна Кукса | https://orcid.org/0000-0002-8696-7284 | tutosha@gmail.com | начальник отдела реформирования законодательства Центра анализа деятельности органов исполнительной власти Института государственного и муниципального управления | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (Покровский бульвар 11, Москва, 109028, Россия) | аспирантка | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 41–63. https://doi.org/10.31857/S086954150017932-5
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Агамбена в отношении чрезвычайного регулирования современных государств[1], последствий новых требований “биобезопасности” и “санитарного террора”[2], приведших к “религиозному культу медицины”[3], социальному дистанцированию[4], “отмене ближнего”[5] и “безликости”[6], “техническому варварству” дистанционного образования[7], утрате культуры, прав и ценностей в пользу физического выживания и “голой жизни”[8] (*Маничкин* 2021; *Agamben* 1998), то Анна Кирзюк, погружая диссидентскую позицию в конспирологическую рамку, разбирает полуструктурированные интервью питерских обывателей об игнорировании ограничительных мер. С помощью концепций “стигматизированного знания” (*Barkun* 2015) и “паники агентности” (*Melley* 2000, 2008) Кирзюк реконструирует портреты “умеренного” и “радикального” российских ковид-диссидентов, а “пессимистические” корни сопротивления “системе” объясняет недостаточной агентностью и допандемическим опытом увлечения “альтернативными”, парамедицинскими и иными “стигматизированными” конспирологиями (*Кирзюк* 2021; *Barkun* 2015; *Melley* 2000, 2008).

Вместе с тем представленные работы оставляют за скобками как собственно нормативное содержание, правовую обоснованность, логику внедрения чрезвычайных и противоэпидемических режимов и множественность лиц, принимающих противоречивые властные решения (эти аспекты раскрыты, напр., в работах: *Кукса* 2020а, 2020б), так и анализ правоприменительной (не только дискурсивной) практики и сценариев принятия медицинских и пациентских решений в условиях COVID-19. За некоторым исключением (см., напр.: *Кукса* 2020а, 2021; *Харитонова* 2020) в отечественных исследованиях 2020–2021 гг. без должного внимания остается антропологический разбор реакций российских правозащитных и профессиональных групп на существенные противоэпидемические ограничения прав медицинских работников и пациентов, в том числе рожениц и членов их семей, в отличие от ряда последних работ западных медицинских антропологов, фиксирующих особенности сокращения агентности беременных женщин и матерей в результате государственных политик здоровьесбережения, антивирусных мероприятий правительств и госпиталей (*Barata et al.* 2020; *Castaneda, Searcy* 2020; *Declan et al.* 2020; *Quagliariello, Grotti* 2020; *Rivera* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Varley, Strong* 2020; *Yuill et al.* 2020).

В фокусе данного исследования находятся полевые материалы и нормативно-правовые документы, репрезентирующие партнерские роды, индивидуальные акушерские и доульские сопровождения с начала пандемии COVID-19, а также бюрократический и коммуникативный контексты и стратегии взаимодействия пациенток, родственников и персональных помощниц с роддомом, попавшим под действие противоэпидемических ограничений Роспотребнадзора и методических рекомендаций Минздрава России.

Специфика пандемического функционирования родовспомогательных учреждений, временная приостановка и точечное возобновление партнерских родов и доульских сопровождений в крупных российских городах, телесные и правовые ограничения, дискурсивная реакция медицинской, акушерской, доульской и пациентской сетей на медикализацию, на мой взгляд, не могут быть надлежаще рассмотрены в отрыве от содержания политик здоровьесбережения, ограничительных противоэпидемических мероприятий и “карательных” форм административного и судебного контроля. Поэтому настоящее исследование предваряет анализ нормативно-правовых, распорядительных и рекомендательных документов, имеющих отношение к репродуктивному и/или пациентскому выбору, что обусловлено необходимостью дальнейшего восполнения пробелов в интерпретации множественных (и порой конфликтующих) бюрократических логик органов власти, принимающих чрезвычайные антиковидные решения (*Кукса* 2020а, 2020б, 2021). В этой связи в настоящей статье были разобраны нормы пяти актуальных федеральных законов, а также принятых с начала пандемии четырех версий методических рекомендаций Минздрава России, 14 постановлений, 26 методических рекомендаций (обязательных для исполнения)

и более сотни рекомендательных документов Роспотребнадзора, направленных на предотвращение распространения коронавирусной инфекции (2019-nCoV).

Дискурсы и нарративы, репрезентирующие партнерские роды, индивидуальные акушерские и доульские сопровождения, я рассматриваю в рамках подхода гарвардской школы медицинской антропологии к культурно-обусловленным "системам заботы о здоровье" (*health care systems*). Эти системы (подобно иным символическим системам, например родства и религии) образуются из "значений, ценностей, поведенческих норм", поддерживаются сообществами, институтами/структурами (*agencies*) и их представителями – "агентами заботы" (*agents of care*) (*Kleinman* 1978, 1988). Артур Клейнман, ведущий разработчик выбранной мной теоретической парадигмы, и его последователи рассматривают локальные "объяснительные модели" (*explanatory models*) как равноценные "системы знаний и ценностей", не уступающие легитимной "биомедицинской модели" (*popular or folk illness models vs biomedical disease model*), а также фиксируют различения между популярными/обывательскими и профессиональными интерпретациями болезненных состояний в нарративах обычных людей и медиков (*illness and disease narratives and experiences*) (*Eisenberg* 1977; *Kleinman* 1978, 1988, 1992, 1994, 2019; *Михель* 2017). Выбранный подход позволяет снять негативную оценочность и редукционистскую однозначность, возникающие в ходе квалификации обывательских интерпретаций и действий в качестве "стигматизированных", "альтернативных" конспирологий и "тревожных", "панических" реакций, компенсирующих "нехватку агентности" "позднемодерного субъекта" (*Barkun* 2015; *Melley* 2000, 2008; *Кирзюк* 2021).

Партнерские роды. Применяя теоретическую рамку Клейнмана к полевым материалам, можно заключить, что партнерские роды с участием родственников относятся к "бытовому сектору", включающему, по замыслу автора теории, индивидуальный, семейный и общинный уровни заботы о здоровье; с 2011 г. мужу или иному члену семьи законодательно предоставляется возможность без взимания платы участвовать в родах на территории медицинского учреждения при выполнении ряда требований (*Кукса* 2021).

Индивидуальное акушерское сопровождение. Индивидуальная акушерская поддержка женщин в роддомах, легализованная в 2006 г., возможна и сегодня, если аккредитованная акушерка работает в частном медицинском центре и одновременно оформлена в штат роддома на часть тарифной ставки. В таком случае индивидуальная помощница относится к квалифицированным медицинским специалистам (*professional agents of care*) "профессионального сектора" заботы о здоровье, при этом в медицинском учреждении занимает относительно независимое положение.

Доульское сопровождение. Возмездные доульские сопровождения рожениц в роддоме не признаны на законодательном уровне (несмотря на активную позицию доульского сообщества, продвижение в бюрократических инстанциях вопроса легального присутствия доулы как "помощницы в родах" и внесения профессии в реестр[9]), однако в силу популярности среди женщин применяются в контрактных родах и – неформально – в рамках ОМС в лояльных медицинских учреждениях больших российских городов (*Кукса* 2021). В последнем случае специалисты стремятся переместиться из "бытового сектора" (в данном случае квазисемейного), когда помощницы вынужденно мимикрируют под семейных партнеров и представляются родственницами, в "профессиональный сектор" заботы о женском здоровье. При этом, как правило, в контрактных родах, по причине заинтересованности учреждений в коммерческих договорах, доулам не приходится использовать маскировку под квазипартнера для обоснования своего участия. Спрос на частные образовательные программы подготовки "профессиональных" доул и рост числа "сертифицированных" (обученных) специалистов вынуждает руководителей программ организовывать волонтерские проекты в дружественных роддомах (для

прохождения выпускницами-доулами практики и безвозмездного сопровождения бюджетных рожениц). В любом случае, апеллируя к этическому кодексу и подчеркивая немедицинский характер помощи, доулы стараются избегать конкуренции с квалифицированными медицинскими специалистами (*professional agents of care*) учреждений здравоохранения, сохраняющими сегодня монопольное положение и несущими финансовую и юридическую ответственность за родовспоможение (*Кукса* 2021; *Кукса, Шнырова* 2021).

В то же время дородовая и послеродовая доульская поддержка женщин укрепляет свои позиции в рамках "фольклорного сектора" (в данном случае квазитрадиционного) заботы о здоровье, когда самозанятым поставщикам перинатальной заботы (как правило, многодетным матерям-фрилансерам – как доулам, так и индивидуальным акушеркам) нет необходимости отстаивать свой статус на минимально регулируемом и, следовательно, конкурентном рынке консультационных, образовательных, психологических и массажных услуг, востребованных семьями в перинатальный и постнатальный периоды.

История развития низового доульского движения (вслед за профессионализацией и легитимацией проекта индивидуальных акушерок в столице), аутентичные интерпретации практик "немедицинской психологической, информационной и физической поддержки" в родах и характеристика неформального и прекарного положения доул (как независимых агентов перинатальной заботы) в медицинских учреждениях подробно раскрыты в статьях 2021 г. (*Кукса* 2021; *Кукса, Шнырова* 2021).

Представители гарвардской школы акцентируют внимание на индивидуальном языке (*language of experience*) страданий (*suffering*) и преодоления недуга (*sickness*): для улучшения эффективности лечения, проводимого профессиональными агентами заботы о здоровье, изучаются не только популярные и медицинские "объяснительные модели", но и персональные верования и истории пациентов (*Good* 1994; *Good et al.* 1994, 2010; *Kleinman* 1978, 1988, 1992, 1994, 2019).

Поэтому этнографическая часть моего исследования базируется прежде всего на включенном наблюдении дискурсивных практик и анализе персональных нарративов, зафиксированных в ходе полуструктурированного глубинного интервьюирования женщин и независимых перинатальных специалистов, проживающих преимущественно в Москве и Подмосковье, а также иных российских городах. В качестве источников использовался в том числе сторителлинг, заимствованный из тематических сетевых пабликов, форумов, а также из записей акушерских и доульских конференций, лекций и тренингов, проведенных в офлайн- и онлайн-форматах до начала и во время пандемии. Кроме того, мной был проведен дистанционный опрос специалистов в весенне-летний локдаун 2020 г.

Собранные пациентские, акушерские, доульские истории позволили взглянуть на родильные учреждения и ограничения в условиях пандемии COVID-19 с перспективы в разной степени включенных в процесс участников и наблюдателей деторождения: будущих мам, родственников и условно независимых специалистов. Погружение в содержание политик здоровьесбережения и логику принятия властными акторами ограничительных решений, расшифровка бюрократических контекстов с юридических и антропологических позиций способствовали адекватному пониманию практик взаимодействия и насыщенному описанию аутентичной терминологии и интерпретаций, свойственных медицинской, пациентской, акушерской и доульской сетям.

Чрезвычайные решения органов власти в весенне-летний локдаун 2020 г.

Среди значительного количества ограничительных мер, принятых различными государственными органами власти России в начале пандемии, я выделяю и анализирую в первую очередь решения Федеральной службы по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека (далее – Роспотребнадзор) – основного властного актора, осуществляющего "санитарно-эпидемиологическое нормирование", "социально-гигиенический мониторинг", "федеральный государственный

санитарно-эпидемиологический надзор" и принимающего решения в области "санитарно-эпидемиологического благополучия населения"[10].

Противоэпидемическое регулирование Роспотребнадзора периода весенне-летнего локдауна 2020 г. осуществлялось с помощью 14 имеющих нормативную (обязательную. – *Т.К.*) силу постановлений, подписанных Главным государственным санитарным врачом РФ А.Ю. Поповой[11], и 145 условно "рекомендательных" документов[12], направленных для исполнения юридическим и даже физическим лицам, а не только подразделениям и учреждениям федеральной службы, органам государственной власти, медицинским учреждениям[13].

Прежде всего регулятор усиливает санитарно-эпидемиологическое нормирование и ужесточает противоэпидемические требования по санитарно-гигиенической обработке, дезинфекции помещений и предметов, обеззараживанию воздуха на всех подконтрольных территориях, а также вводит обязательное использование средств индивидуальной защиты (далее – СИЗ) органов дыхания (маски, респираторы) в медицинских учреждениях и местах массового пребывания людей.

Однако эти требования, с точки зрения допущенных к приему родов независимых акушерок, не могли соблюдаться в полной мере и зачастую выполнялись формально. Западные антропологи репродукции и материнства также отмечают нехватку СИЗ в госпиталях Португалии, США, Канады и Ирландии для обеспечения индивидуальных помощниц и даже медицинского персонала (*Barata et al.* 2020; *Castaneda, Searcy* 2020; *Declan et al.* 2020; *Rivera* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020). По свидетельствам московских информанток, такая ситуация была характерна и для столичных медучреждений:

> ***Инф. 1***: Плюс ко всему, средствами индивидуальной защиты не обеспечивают – они сами покупают, кто во что горазд. То есть приходишь, а масок там нет. Маска должна меняться раз в два часа. <...>
> ***Т.К.***: В роддоме не было средств защиты?! Медики их покупали?
> ***Инф. 1***: Они закупили эти респираторы, которые в сухожаровом шкафу стерилизуют. И что от этого респиратора остается? Клапаны – они тут же перестают работать. То есть зачем они тогда вообще все это надевают? Вообще непонятно. То есть это все филькина грамота. Получается, что вроде как что-то делаем – чисто внешне. "Вот, видите: у нас персонал в этом во всем ходит". А это же не средство индивидуальной защиты! Абсолютно.
> ***Инф. 2***: Это все, как обычно, у нас: форму создали, а не содержание.
> ***Инф. 1***: Бумажки подписали – отчитались.
> ***Инф. 2***: Булочка ни с чем (Инф. 1 и 2 – московские индивидуальные акушерки, многодетные мамы; 31.05.2020).

Изначально Роспотребнадзор не справлялся с государственным учетом, мониторингом и санитарно-карантинным контролем в пунктах пропуска через государственную границу РФ[14], а также в отношении вернувшихся из-за границы людей, поэтому организовывал процессы "на ходу" усилиями своих территориальных органов, подведомственных организаций, медицинских учреждений, в том числе призывая граждан информировать о своих возвращениях из-за границы и транзитных маршрутах (*Кукса* 2020а).

После объявления 11.03.2020 ВОЗ пандемии[15] Россия явным образом не использует прописанные алгоритмы и административно-правовые процедуры принятия решений в экстренной ситуации, предусмотренные законодательством о санитарно-эпидемиологическом благополучии населения и санитарными правилами. Коронавирусная инфекция, вызванная 2019-nCov, не введена также в перечень из 26 болезней, по которым федеральная служба обязана вводить "карантин" и "санитарную охрану территорий" – согласно ФЗ "О санитарно-эпидемиологическом

благополучии населения" (далее – 52-ФЗ)[16]. (Фактически мэрия Москвы "перехватывает" инициативу из-за кризисной ситуации с COVID-19 в столице и вводит в действие режимы, применение которых должен был бы предложить территориальный Роспотребнадзор, о чем будет сказано ниже.)

Профильный закон 52-ФЗ и ведомственное нормотворчество не соответствуют вокабуляру "Международных медико-санитарных правил ВОЗ" от 2005 г.[17]: в доковидных документах расширительно трактуются полномочия "компетентного органа" и размывается понятие "карантин" – под ним понимаются любые "ограничительные мероприятия", нет ранжирования режимов по степени опасности. Из проанализированных нормативных и "рекомендательных" документов Роспотребнадзора начала пандемии следует, что федеральный регулятор, сохраняя традиционную постсоветскую логику безграничного санитарно-эпидемиологического нормирования и надзора, де-факто приравнивает ограничительные (карантинные) мероприятия к санитарно-противоэпидемическим (профилактическим) и не различает административно-правовые режимы карантинизации, обсервации, изоляции и медицинского наблюдения. В ходе санитарно-эпидемиологического нормирования федеральная служба игнорирует не только избыточную финансовую нагрузку на юридических и физических лиц, но также скорость и эффективность распределения и освоения бюджетных средств, особенно в условиях пандемии. Однако текстуально все же Роспотребнадзор заявляет о введении "профилактического" режима, который на местах (согласно данным интервьюирования), по существу, интерпретируется как "карантинный", но с ограниченными организационными и финансовыми возможностями его реальной имплементации.

> ***Инф. 1***: Как только сейчас ковид появился, они целлофановыми пакетами для мусора заклеили всю вентиляцию. Это смешно! Целлофановые пакеты – это мембрана. Она проницаема. Но все заклеили. И назвали теперь это мельцеровский бокс (этот бокс с соседним не сообщается). А санитарка ходит в одной форме туда-сюда, блин. Но ведь это наша хроническая история: форма есть, содержание из говна и палок.
> ***Инф. 2***: Внешне мы целую кучу журналов и прочих отчетов сделали. У нас же все хорошо. Вот, смотрите, у нас даже СИЗ у всех есть в сухожаровом шкафу. И что? А этот СИЗ в сухожаровом шкафу будет целый месяц обрабатываться. И как он там работает? Да смешно. Поэтому все это так... (Инф. 1 и 2 – московские индивидуальные акушерки, многодетные мамы; 31.05.2020).

Описания индивидуальных помощниц, явившихся единственными независимыми свидетелями работы московских роддомов в период локдауна, пестрят критикой в отношении чересчур формального выполнения усиленных санитарно-гигиенических требований – для соблюдения отчетности в ущерб безопасности. С точки зрения акушерок, только дорогостоящая система вентиляции с фильтрами для обеззараживания воздуха, установленная при строительстве родовспомогательного учреждения (как в европейских госпиталях или в частном московском роддоме), способна обеспечить полноценную защиту от распространения инфекций.

Роспотребнадзор был уполномочен Правительством РФ на ведение учета, распределение расходных материалов и проведение тестирования на COVID-19, в том числе в центрах гигиены и эпидемиологии самой федеральной службы. Однако с самого начала пандемии существовали проблемы с возможностью и надежностью лабораторного тестирования (*Харитонова* 2020), подтверждением нового диагноза (код заболевания по МКБ-10 В-34.2), а следовательно, с выбором надлежащей тактики – временной обсервации, домашней (само)изоляции, госпитализации.

Таким образом, судя по принятым решениям, в период пандемии Роспотребнадзор был не заинтересован и оказался не способен к различению санитарно-правовых режимов (применительно к реальным чрезвычайным событиям) по степени

опасности ситуации в привязке к конкретным обязательным требованиям, эффективности последних, выполнимости и затратности, включая монетизированную оценку регулирующего воздействия[18].

Однако без выборочного привлечения к правовой ответственности физических лиц, в том числе через систему московского "социального мониторинга" (отслеживающего с 10.04.2020 заболевших и контактных лиц с помощью мобильного приложения), Роспотребнадзор не может обеспечить соблюдение введенных санитарных и противоэпидемических ограничений (*Кукса* 2020б).

В начале марта 2020 г., не дожидаясь объявления карантинного режима федеральной службой, московский мэр *ultra vires* вводит административные новеллы[19]: "режим повышенной готовности" в рамках ФЗ "О защите населения и территорий от чрезвычайных ситуаций природного и техногенного характера" (далее – 68-ФЗ) и шедевр бюрократической логики – принудительную "самоизоляцию" граждан (за счет самих граждан) и запрет на передвижения. Московские регуляторные новшества экстраполируются региональными властями на остальные субъекты РФ. Чрезвычайные полномочия мэра Москвы благополучно узакониваются[20] 01.04.2020 Федеральным собранием, наряду с новыми и обновленными составами правонарушений[21], криминализирующими некогда обычное поведение и увеличивающими штрафы для юридических и физических лиц за несоблюдение новых антиковидных режимов (*Кукса* 2020б).

Весь период весенне-летнего локдауна 2020 г., длившегося практически до дня июльского голосования за новую Конституцию, от подавляющего числа физических лиц, даже не имеющих симптомов коронавирусной инфекции и соответствующего диагноза, требовались минимизация передвижений и соблюдение самоизоляции. Эти ограничения, усиленные административными штрафами, вызвали первую волну негативной правозащитной реакции (*Кукса* 2020а). До настоящего времени сохраняются "перчаточно-масочный режим" и "социальное дистанцирование" (требования к величине дистанции в документах регуляторов различались: 1 м был установлен Роспотребнадзором, 1,5 м – московскими властями), ежедневная термометрия, регулярное тестирование[22] и обязательная вакцинация для определенных профессий (с момента регистрации и введения в оборот российских вакцин).

Применительно к различным видам и формам медицинской помощи, включая родовспоможение, важно отметить, что приведенное выше противоэпидемическое нормирование Роспотребнадзора и чрезвычайное регулирование московских властей *ad hoc* парализовали действие некоторых норм ФЗ "Об основах охраны здоровья граждан в РФ" (далее – 323-ФЗ), гарантирующих бесплатный минимальный (доковидный) объем помощи здоровому/бессимптомному и заболевшему человеку в рамках базовой программы обязательного медицинского страхования. Внедрение новых требований и режимов фактически отменило нормы, предоставляющие право пациентского выбора, информированного согласия и (семейной) взаимопомощи. В некоторых случаях были "парализованы" информированные отказы от медицинских вмешательств, введены запреты посещения посетителями стационаров и реанимаций, долгое время не допускались партнерские роды.

Вместе с тем, благодаря регулирующей политике Правительства России, Минздрава России и бюджетно-стимулирующим потокам (выплатам медикам и компенсациям учреждениям затрат на лечение пациентов с диагнозом "коронавирусная инфекция"[23]), медицинские учреждения ускоренными темпами перестраивались согласно новым приоритетам: наращивались объемы фактического тестирования граждан, увеличивалось количество койко-мест в "красной зоне", организовывалась новая система маршрутизации и госпитализации ковид-пациентов, разрабатывались и обновлялись методические рекомендации и руководства для медиков и руководителей медицинских учреждений.

Непубличный и "избегающий" характер решений территориальных органов Роспотребнадзора (на примере московского "профилактического режима" и "запрета посещения стационаров")

Главный государственный санитарный врач по г. Москве Е.Е. Андреева 12.03.2020 выпустила постановление № 1 "О проведении дополнительных санитарно-противоэпидемических (профилактических) мероприятий по недопущению завоза и распространения новой коронавирусной инфекции, вызванной 2019-nCov в городе Москве", адресованное руководителям медицинских организаций независимо от организационно-правовой формы, руководителю Департамента здравоохранения г. Москвы (далее – ДЗМ), иным организациям и индивидуальным предпринимателям.

С одной стороны, территориальное управление дублировало указания центрального аппарата Роспотребнадзора и принуждало поднадзорных субъектов проводить противоэпидемические (профилактические) мероприятия на своих объектах и подведомственных территориях. Вместе с тем постановление № 1 прямо не предписывало органам исполнительной власти Москвы вводить на ее территории или в отдельных медицинских учреждениях именно "ограничительные мероприятия", называемые "карантином". С другой стороны, 05.03.2020 московская мэрия фактически ввела аналогичный по степени ограничений "режим повышенной готовности" и "самоизоляцию", не дожидаясь поручений Роспотребнадзора, что привело к негативной реакции правозащитников и обывателей, отмеченной также в других регионах (*Кирзюк* 2021; *Кукса* 2020а; *Маничкин* 2021). И, наконец, возможно, просто не хватало юридико-статистического факта, на основании которого государственные санитарные врачи территориальных управлений федеральной службы по обыкновению принимают решение о карантинных ограничениях: превышения порогового уровня заболеваемости инфекцией среди совокупного населения территории (объекта) более 15–20%, как это предусмотрено в санитарных правилах для определенных болезней при введении локального карантина, например, в школах или больницах.

Среди прочего в постановлении № 1 предписывалось "прекратить допуск посетителей в стационары" с 12 марта 2020 г. и до особого распоряжения[24].

Несмотря на отсутствие указания Главного государственного санитарного врача по г. Москве на введение "карантинных" мер, приказом Департамента здравоохранения столицы от 13.03.2020[25] было разослано в адрес "руководителей медицинских организаций стационарного типа государственной системы здравоохранения города Москвы" поручение о "введении ограничительных мероприятий и прекращении допуска посетителей в отделения с пребыванием пациентов". Все подпадающие под этот приказ столичные учреждения обязаны были исполнить "карантинные" поручения, полученные уже не от Роспотребнадзора, как это предусмотрено 52-ФЗ. Поэтому, ссылаясь на целый ряд нормативно-правовых документов[26], руководители медицинских учреждений г. Москвы организовали исполнение как "ограничительных", так и "профилактических" мероприятий, включая и те, которые касались запрета допуска посетителей в стационары.

Московские роддома трактовали запрет Е.Е. Андреевой и А.И. Хрипуна (руководителя ДЗМ) расширительным образом, в том числе как основание для приостановления партнерских родов и иных семейно-ориентированных технологий (открытые родильные дома и детские реанимации). Если в течение 2019 г. главный внештатный специалист по акушерству и гинекологии ДЗМ, заведующий филиалом "Перинатальный центр" ГБУЗ "ГКБ № 24 ДЗМ", к. м. н. А.С. Оленев докладывал на различных медийных площадках о положительном влиянии участия близкого человека

в родах[27], то 21.03.2020 он подтверждает запрет партнерских родов и посещения стационаров в столице[28].

Отметим, что хотя постановление № 1 было разослано по медицинским учреждениям, на официальном сайте территориального управления федеральной службы оно не появилось. Более того, на сайтах большинства "адресатов" сканы перечисленных документов отсутствовали, и, соответственно, содержание введенных ограничительных и/или профилактических мероприятий не было понятно рядовому обывателю/пациенту, обращающемуся за медицинской помощью.

Таким образом, этим решениям не были обеспечены необходимая публичность, однозначность и правовая обоснованность, предусмотренные законодательством. Поэтому долгое время широкий круг заинтересованных лиц (прежде всего пациенты, родственники, законные представители и посетители) не могли ознакомиться с содержанием документов, с началом пандемии ограничивающих их права, гарантированные 323-ФЗ. Беременные женщины и индивидуальные помощницы передавали суть документа вначале изустно, а после обнаружения его скана на сайте частного роддома (который вместо закрытия посещений предлагал партнерам, равно как и роженицам, оперативное ПЦР-тестирование за 11 тыс. руб.) посредством репостов.

Изменение объема специализированной медицинской помощи в родах и ограничения пациентского выбора рожениц в условиях пандемии COVID-19

Несмотря на то что впервые федеральные рекомендации по оказанию специализированной медицинской помощи беременным и роженицам в условиях пандемии появились только в конце апреля 2020 г., в Москве уже в марте организовывалась новая система маршрутизации и госпитализации этой категории пациентов[29], апробировалась схема проверки контактов, а амбулаторное наблюдение переводилось в дистанционный формат. (Использование телемедицины и дистанционных консультаций в дородовой помощи отмечено также в Португалии, Ирландии, Италии, США [*Barata et al.* 2020; *Declan et al.* 2020; *Quagliariello, Grotti* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020].)

В столице резко сократилось количество роддомов, работающих на прием неинфицированных беременных женщин. В частности, из медиаисточников и со слов информанток известно, что под ковид-больных были перепрофилированы роддом № 8 ГБУЗ "ГКБ им. В.П. Демихова ДЗМ", роддом ГБУЗ "ГКБ № 15 им. О.М. Филатова ДЗМ", роддом № 36 ГБУЗ "ГКБ им. Ф.И. Иноземцева ДЗМ" и частный клинический госпиталь "Лапино" ГК "Мать и дитя". Большая часть учреждений проработала в "красной зоне" до середины/конца лета 2020 г. В настоящее время рожениц с (не)подтвержденным ковид-статусом в Москве принимает (стоящий отдельно от остальных корпусов больницы) роддом ГБУЗ "ГКБ № 15 им. О.М. Филатова ДЗМ", в котором за год работы с начала пандемии состоялось более 800 родов[30]. Частный клинический госпиталь "Лапино" в январе 2021 г. открыл отдельный корпус "Лапино-4" на 100 койко-мест, включая 12 реанимационных, для оказания платной высококвалифицированной помощи пациентам с хирургической патологией, осложненной течением COVID-19, а также беременным и роженицам[31].

Если раньше независимо от регистрации по месту жительства ("прописки") беременная женщина по ОМС могла выбрать любой роддом, обеспечивая ему страховое покрытие (бюджетное финансирование) предъявленным родильным сертификатом, то с начала пандемии был исключен экстерриториальный выбор родовспомогательного учреждения прежде всего для пациенток с подтвержденным ковид-статусом или признаками простудного/инфекционного заболевания. Благодаря доковидной возможности подбора медицинского учреждения, популярности бесплатных наборов для новорожденных, "семейно-ориентированных" родов по ОМС и коммерческих

программ с водными, “домашними” родами, в Москве получил широкое распространение репродуктивный/медицинский туризм, когда женщины из регионов приезжали рожать в столичные роддома и перинатальные центры.

Некарантинные (но ограничительные), непубличные (но обязательные) решения московского Роспотребнадзора (от 12.03.2020) и ДЗМ (от 13.03.2020) о запрете допуска посетителей в стационары привели к тому, что с конца марта и до середины августа 2020 г.[32] в Москве были абсолютно запрещены семейно-ориентированные (или партнерские) роды, в доковидное время достигавшие 30% (по данным главного внештатного специалиста по акушерству и гинекологии ДЗМ А.С. Оленева). При этом Главный государственный санитарный врач РФ А.Ю. Попова уже в конце мая 2020 г. рекомендовала медицинским учреждениям, возвращающимся в нормальный режим работы, самостоятельно принимать решения о допуске в стационары посетителей[33].

> И, собственно, на той неделе, когда все начинали запрещать, просто чат был как в ожидании “похоронок”. И начиналось: “А я приехала туда, вчера туда пускали, а сегодня – нет”. “Ой, девочки, я приехала сюда, пускают и сказали, что ближайшие дни будут пускать, давайте все направляемся с нашими женщинами сюда!” “А мы вот расторгли договор там-то и перезаключили здесь, потому что там вот, в 29-м точно не пускают и обещали месяц не пускать” (Инф. – московская доула, юрист, мать троих детей; 31.03.2020).

В экстренном порядке женщины искали новых докторов и роддома, госпитализация в которые была еще возможна в сопровождении близких и/или персональных помощниц. В интервью указывалось, что беременным отказывали в присутствии партнеров даже в оплаченных коммерческих родах; продолжали работать только индивидуальные акушерки, трудоустроенные на часть ставки в родовспомогательные учреждения, приветствующие “мягкие роды”. Акушерки ориентировали женщин, давая информацию об обстановке в “нековидных” роддомах и об их загрузке.

> ***Т.К.***: А контрактные? А если это контрактные роды? Если они оплачены именно специально под акушерку, под доулу, что делать?
> ***Инф.***: Ну, акушерки, кто трудоустроен официально, они продолжают брать контракты и вести сопровождение. Если это индивидуальная акушерка. Понимаете, доулы вне закона. Нет такой профессии – доула. Нет женщины, которая работает доулой официально в роддоме. Если бы это было возможно, то, наверное, не было бы никаких проблем (Инф. – подмосковная доула, психолог, врач, мать пятерых детей; 05.04.2020).

Вместе с партнерскими родами были по умолчанию запрещены доульские сопровождения (которые до этого периода, напомню, осуществлялись в рамках “бытового сектора” [квазисемейного] заботы о здоровье), так как по причине неопределенного законодательно статуса в системе здравоохранения доулы представлялись, как правило, родственницами роженицы.

> Я первые дни, когда начали запарывать партнерские роды, почти каждый вечер плакала. И не напивалась вином только потому, что у меня были еще и партнерские роды. И я ездила в те роддома, где они все еще были не закрыты. И мне нельзя было, в общем, падать духом. Но это выглядело очень печально. Такое ощущение, что выходы закрываются, закрываются и закрываются. То есть первым делом закрыли 29-й роддом (там вообще не любят посещений). Потом закрыли еще что-то, еще что-то, Центр планирования семьи и репродукции на Севастопольском. Потом очень долгое время оставались 20-й, 24-й, 70-й. Зеленоград очень быстро закрыли. Потом 24-й тоже – Антон Сергеевич не выдержал. Оставались 20-й и 70-й, потом только 70-й. А сейчас роддома Подмосковья только, некоторые. И это, знаете, как десять негритят

решили пообедать, первый поперхнулся, их осталось девять. Такие были жуткие ощущения (Инф. – московская доула, юрист, мать троих детей; 31.03.2020).

Отмена семейно-ориентированных родов, как уже было отмечено, не отразилась на работе индивидуальных акушерок, однако вызвала негативную оценку ситуации и с их стороны. Обеспечение инфекционной безопасности посредством обязательной и абсолютной изоляции женщин и младенцев от семьи было свойственно российской системе родовспоможения и в мирное время, но, с точки зрения перинатальных специалистов, регулярно посещающих европейские роддома для обмена опытом и повышения квалификации, такой подход не соответствует передовым западным стандартам и практикам.

Т.К.: Значит, акушерок пускают всегда. Доул не пускают. Вопрос в мужьях. А как вы вот считаете, положа руку на сердце, правильно/неправильно мужа пускать/не пускать?
Инф. 2: Неправильно, конечно, не пускать, во всем мире...
Инф. 1: Если женщина только что ушла от этого мужа. Если этот муж через три дня заберет эту же женщину. В чем вообще смысл? Если вы говорите, что маски так помогают, если вы из всех палат сделали мельцеровские боксы, с кем он должен проконтактировать? Чего мы боимся?
Т.К.: То есть зря?
Инф. 1: Вот через три дня он женщину и ребенка заберет, все будет нормально. А вот за три дня до этого – нет? А вот он сейчас с ними жил, проблем не было. Ну, т.е. бред. Это, как всегда, абсурд! (Инф. 1 и 2 – московские индивидуальные акушерки, многодетные мамы; 31.05.2020)

В итоге к концу марта 2020 г. все московские роддома, кроме частного клинического госпиталя ГК "Мать и дитя" на Севастопольском, запретили партнерские роды с участием мужей, родственников и доул, апеллируя либо к карантинному режиму, либо к запрету допуска посетителей в стационары. Часть перинатальных специалистов с пониманием относилась к введенным ограничениям и изоляции рожениц от семей:

Инф.: Сопровождения запрещены. Это карантинная мера. И они запрещены по всем роддомам Москвы. <...>
Т.К.: А запрещены и папам тоже, да?
Инф.: Да. Всем. Партнерские роды вообще. Ну, это карантинная мера. Это форс-мажорные обстоятельства. Да, т.е. мы должны понимать, что это не потому, что врачам захотелось перестать пускать партнеров на роды. Это именно для того, чтобы избежать распространения инфекции. Как бы понятно, что к этому есть вопросы. Но тем не менее это санитарный врач, как бы Главный санитарный врач, выпустил такое распоряжение. Все роддома прикрыли до особого распоряжения. В принципе, это нормальная мера. Это то же самое, как сезонный карантин по гриппу, да, когда каждый роддом сам принимает решение. <...>
Т.К.: То есть Вы считаете эту практику правомерной, легитимной, обоснованной?
Инф.: Смотрите, я знаю опять же опыт доул других стран, которые работают сейчас. У всех есть ограничения, у всех. В том же Израиле, например, да, там вообще неограниченное количество людей и партнеров на роды можно было всегда: мог пройти муж, могла пройти доула, мама, папа, дедушка, бабушка, там дядя, тетя, сестра – все, кто угодно. Они там огромными толпами... Сейчас у них ограничение: один человек. И женщины вынуждены думать, кто это будет – или муж, или доула, да, например. Это то, с чем я сталкиваюсь в разговорах с коллегами из Израиля. Некоторые больницы у них запретили вообще. Вообще запрет касается женщин, которые поступают в роды с признаками инфекции, да, респираторной. Но это как бы, мне кажется, это нормально и понятно, да, почему это происходит. Но тем не менее какие-то

ограничения ввели сразу. В том же Нью-Йорке наши коллеги говорят, что... Ну, Вы знаете эту историю, да?
Т.К.: Читала.
Инф.: Что женщины просто отстояли. И поэтому им разрешили. У нас, к сожалению, женщина очень инертна. И добиться вот такой массовой инициативы, мне кажется, это очень сложно. Не думаю, что это вообще нереально, но это должно быть какое-то прямо движение, движение. У нас еще сидит такое, что, ну, сказали "нет" – значит, нет. Или вот еще: "Ну, все же рожали без поддержки, ну и я как-нибудь рожу". То есть женщины сами себя... (Инф. – подмосковная доула, психолог, врач, мать пятерых детей; 05.04.2020).

Юридически компетентные доулы активно транслировали идею невозможности отмены установленных 323-ФЗ норм права ведомственными актами, принятыми основными регуляторами с начала пандемии:

Да в этом постановлении нет ни слова о партнерских родах, там только о посещении стационаров. Посещение стационаров законом не гарантировано. А партнерские роды – с отцом по крайней мере, с членом семьи – законом гарантировано. И под это дело мы тушкой и чучелком – папы с моим заявлением, которое я для них разработала – пролезали в роддома до последних дней. Я сама проходила, вот последний раз я была 27 марта в роддоме, в 70-м в Новогиреево. Сейчас Москву зарубили на эту тему полностью. Сказали: "Все, все мы боимся – не будем пускать никого, может, только самых настойчивых пап". И партнерские роды у нас остались только в Московской области. Вот я на днях, очень надеюсь, что... Москву не перекроют? Не должны – нет законного основания... Я надеюсь со своей девочкой съездить, потому что у нее сломана спина и первые роды, ей не нужна эпидуральная анестезия, ей нужны естественные методики помощи. Мы очень уповаем на возможность все-таки родить "партнерски" (Инф. – московская доула, юрист, мать троих детей; 31.03.2020).

Практически все доульское сообщество недоумевало, почему, несмотря на "карантинные" предписания и запрет допуска посетителей в стационары, в частном клиническом госпитале на Севастопольском проводятся платные партнерские випроды. "Юридоулы" и медицинские юристы писали запросы в администрации роддомов и в прокуратуры Москвы и Московской области с тем, чтобы им пояснили правовые основания для запрета партнерских родов и ограничения прав пациентов, гарантированных 323-ФЗ (в условиях, когда не было введено "чрезвычайное положение" – единственный режим, который, с их точки зрения, позволяет использовать такие запретительные меры):

Мы с Марией <...> написали обращения в Роспотребнадзор и прокуратуру. Но пришла отбивка, что ответят в течение месяца. Это было 18-19 марта, когда роддома стали захлопывать для партнеров массово. И некоторые мои женщины написали жалобы. Но некоторые и смирились... (Инф. – московская доула, юрист, мать троих детей; 31.03.2020).

В отношении ограничений индивидуальной поддержки в родах (в части отмены партнерских родов и закрытия акушерских центров) антропологами родовспоможения была отмечена активная протестная позиция португальских, ирландских и английских акушерок и доул: петиции, жалобы и переговоры их профессиональных сообществ с регуляторами иногда приводили к положительным изменениям (*Barata et al.* 2020; *Declan et al.* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Yuill et al.* 2020).

В первый пандемический год некоторые российские женщины решались на домашние роды с поддержкой акушерки и доулы (оставаясь в рамках "семейного сектора" заботы о здоровье):

Инф.: Вот сейчас был карантин. У меня в марте было, сколько я не вспомню уже, два или три было сопровождения. В марте, допустим, да. В апреле – ни одного. В мае было два домашних сопровождения. И в июне ни одного <...>
Т.К.: Два домашних. Что это значит? Пришлось рожать дома?
Инф.: Не пришлось рожать дома. Женщины хотели рожать дома. Была домашняя акушерка и я. Роды с домашней акушеркой дома.
Т.К.: И женщины принципиально решили не рисковать. Какая у них была мотивация? Май, да?
Инф.: Май. Одни хотели изначально дома рожать. А вторые думали, сомневались. И первые роды у них были в роддоме. И так как была вот эта ситуация эпидемиологическая не очень приятная, не хотелось разлучения с ребенком и т.д. И они решились на домашние роды (Инф. – санкт-петербургская доула, экономист, мать одного ребенка; 17.08.2020).

В Португалии, Ирландии, Англии, Канаде и в некоторых штатах США официально признана акушерская модель родов, поэтому до пандемии практиковалась непрерывная дородовая поддержка "женщин с низким риском" и индивидуальное сопровождение родов акушерками частных родильных/"общинных" центров (иногда даже на дому) – но такие услуги не были слишком распространены, поскольку расходы на них не покрываются государством. Однако в условиях пандемии ситуация изменилась: часть таких центров и акушерок оказались перегружены из-за наплыва клиенток, испытывающих страх перед госпиталями и опасностью заразиться в родах (*Barata et al.* 2020), а часть была закрыта регуляторами (*Declan et al.* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Yuill et al.* 2020). В Новой Зеландии и Нидерландах в отличие от большинства западных стран, наоборот, для сокращения рисков перекрестного инфицирования пациенток и медиков и для того, чтобы разгрузить персонал госпиталей, небольшие альтернативные мобильные центры (*pop-up birth centers*) получили поддержку государства (*Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Yuill et al.* 2020).

Для помощи российским беременным женщинам и мамам 38 доул из Ассоциации профессиональных доул (объединяющей русскоговорящих специалистов по всему миру) организовали бесплатное онлайн-пространство. Кроме того, оставшись без работы в медицинских организациях, доулы из Северной Америки и России занялись (без)возмездным дистанционным сопровождением родов и поддержкой материнства (*Castaneda, Searcy* 2020; *Rivera* 2020).

Т.К.: Слушай, я правильно понимаю, что ты не практиковала весь период локдауна и период закрытия 8-го, потому что он же был ориентирован на "красную зону", я помню, да? И открылся где-то не то в августе, не то в сентябре. Правильно?
Инф.: У меня были онлайн-роды, я открыла их для себя. Если раньше вот эта шутка была: "Ну, все-все переехало в онлайн – уже люди там, не знаю, романы заводят, секс там... Только осталось еще рожать, типа, онлайн". У меня это уже не шутка. Я уже попрактиковала за эту пандемию несколько раз сопровождение онлайн. Ну да, лично я не ездила, да.
Т.К.: То есть ты летом для себя открыла онлайн? Или уже прямо весной?
Инф.: Весной. Да, с весны, прямо когда это наступило, у меня же были некоторые сопровождения, в которые я не смогла поехать. Я с ними онлайн была. Ну, конечно, есть свои особенности. Понятно, что это не то же самое. Но женщине и такая поддержка ценна и важна.
Т.К.: А как тактильность?

Инф.: Да, да. Конечно, здесь без тактильности. Но я еще раз скажу, что женщинам была важнее, скорее, волна. Да, вот какая-то волна спокойствия, поддержки, чтобы с ней разговаривали, с кем-то мы медитировали, расслаблялись. У нее были очень стрессовые роды на Мальте. Когда женщина рожала, преждевременные роды у нее случились. Я сопровождала девочек: одна у меня родила в Америке. Ну т.е. я бы никогда не попала, скажем так, вот близко в такую ситуацию, когда люди совершенно в других странах,

и ну вообще. И оказалось, что это вполне себе, ну, как сказать, это тоже важный, может быть, опыт поддержки. Возможно, за ним какое-то будущее тоже есть, как вариант, да? (Инф. – московская доула, психолог, мать троих детей; 21.06.2021).

В целом в период приостановления партнерских родов в малых российских городах женщины тоже перестроились на дородовую и послеродовую поддержку в онлайн- и офлайн-формах – в рамках квазитрадиционного сектора заботы о здоровье.

Т.К.: А как зарабатывали доулы Вашего города с начала ковида?
Инф.: Никак. Применяли другие свои профессии: нутрициолог, консультант по ГВ, пеленальщица. Я тоже работала как пеленальщица, консультант по грудному вскармливанию, проводила дородовые встречи с женщинами (Инф. – дальневосточная доула, переводчик, мать троих детей; 17.07.2021).

С начала пандемии Минздравом России было принято четыре версии Методических рекомендаций "Об организации оказания медицинской помощи беременным, роженицам, родильницам и новорожденным при новой коронавирусной инфекции COVID-19" (от 24.04.2020, 28.05.2020, 25.02.2021, 05.07.2021). Рекомендации адресованы сотрудникам медицинских учреждений – от них требуется усиленная проверка беременных женщин, правильная маршрутизация и разделение потоков пациенток, имеющих "отрицательный" и "неизвестный" ковид-статусы. Одна из версий методических рекомендаций предписывает использование пациенткой с "положительным" ковид-статусом медицинских масок во время схваток и принудительное (со слов доул – "насильственное") разлучение родильницы и ребенка при подозрении на коронавирус[34] – тема, вызывающая максимальное напряжение у матерей и перинатальных специалистов, придерживающихся концепции "золотого часа" и импринтинга (особенно при использовании медиками в спорных с родителями случаях судебных механизмов защиты жизни и здоровья младенца).

Существует уже большой объем доказательств пользы сохранения контакта мамы с ребенком и кормления грудью при диагностированном коронавирусе, однако в российских роддомах практикуется разделение матери с ребенком даже при подозрении на коронавирусную инфекцию. К сожалению, эта практика может приводить к окончанию грудного вскармливания, нарушению формирования детско-родительской связи, подвергать риску здоровье и эмоциональное состояние матери и новорожденного. ВОЗ рекомендует сохранение контакта с ребенком и кормление грудью (Мария Молодцова – доула, юрист)[35].

В реальной российской практике регулярно меняются требования к сдаваемым роженицами, индивидуальными помощницами и партнерами (после их допуска в московские учреждения с 14.08.2020) анализам на определение ковид-статуса, частоте их сдаче, сроку действия. Требование 323-ФЗ об обязательном отсутствии инфекционных болезней у отца ребенка подтверждается перечнем анализов, который варьируется в зависимости от города и требований роддома.

– Расскажите, пожалуйста, про партнерские роды.
– Партнерские роды, значит, еще раз говорю, не важно по ОМС, по ДМС – у нас разрешены партнерские роды. Кто партнер в родах? Это муж или близкий родственник. Еще раз говорю, близкий родственник – это мама или сестра. Но, конечно, меня ставят в тупик, когда говорят: "А я хочу, чтобы у меня был брат на родах". Ну, знаете, конечно, мы это не приветствуем, скажу вам честно. Мы немножко даже чувствуем неловкость в этой ситуации, вот, все-таки, ну, иногда вы нас ставите в такую ситуацию. Значит, мама или сестра, да? Или ваш муж, друг, я не знаю, кто он вам, ну партнер ваш, кого вы выберете – это ваше желание. Пожалуйста, кто вам ближе в родах будет, пожалуйста, вы приглашаете. Этот человек должен быть обследован. Как он должен быть обследован? <...> Значит, анализы: РВ/сифилис, ВИЧ/СПИД, гепатит, флюорография (если вы делали

КТ в течение полугода, пожалуйста, приложите). Анализ на наличие антител кори – если у вас нет отрицательных антител, значит, вы не болели, у вас нет прививки – нужно привиться от кори. И сейчас вот такой самый главный анализ – это мазок ПЦР на ковид. В течение недели он действителен. Значит, если вы переболели, если у вас есть антитела, это не значит, что вы в этот момент не заразны, только мазок ПЦР. Поэтому я не знаю, какая разная информация находится и доходит до вас. Значит, только мазок ПЦР – отрицательный мазок ПЦР в течение недели. И, пожалуйста, мы рады вас видеть в нашем родильном доме. Не обязательно карту подписывать. Вы приезжаете со своим партнером. Партнер должен переодеться в хлопчатобумажную одежду (Акушер-гинеколог, заместитель главного врача; "День открытых дверей" в московском роддоме, 11.03.2021).

Согласно последней версии федеральных рекомендаций от 05.07.2021, «партнерские роды должны быть запрещены при вероятных/подтвержденных случаях COVID-19 для снижения риска инфицирования, а при "отрицательном" статусе COVID-19 у роженицы возможны партнерские роды, если у партнера имеется результат ПЦР, подтверждающий "отрицательный" статус по COVID-19, давностью не менее, чем за 48 часов до предполагаемой даты родов» (п. 5.4). При этом рекомендуется "сохранить баланс между соблюдением мер социального дистанцирования и необходимостью социальной и эмоциональной поддержки".

Как уже отмечалось, в первые месяцы пандемии на Западе (в Португалии, США, Канаде, Ирландии, Италии, Англии) также фиксировались инициированные правительствами, местными администрациями и/или непосредственно госпиталями ограничения или отмена партнерских родов, доульских сопровождений, работы акушерских родильных центров. Постепенно женщины и перинатальные специалисты отвоевывали право на поддержку индивидуальных акушерок в акушерских центрах (как в Ирландии) или партнера в родах при наличии доказанного отрицательного ковид-статуса, как предусмотрено сентябрьскими рекомендациями ВОЗ[36]. Регуляторы также учитывают позицию ВОЗ и идут на некоторые уступки женщинам, разрешая присутствие одного сопровождающего (мужа или доулы), – как в Канаде и в некоторых штатах США (*Castaneda, Searcy* 2020; *Rivera* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020), либо поддержку на одном из этапов (только во время родов или только сразу после родов) – как в Португалии (*Barata et al.* 2020). Вместе с тем отмечается, что и западные госпитали, и российские роддома склонны реализовывать более строгую внутреннюю политику независимо от ковид-статуса участников родов: избыточную медикализацию деторождения для ускорения родов; ограничение сопровождений для безопасности медиков; разлучение матери и младенца для безопасности последнего (*Barata et al.* 2020; *Castaneda, Searcy* 2020; *Declan et al.* 2020; *Quagliariello, Grotti* 2020; *Rivera* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Yuill et al.* 2020).

* * *

Противоэпидемическое нормирование Роспотребнадзора и чрезвычайное регулирование московских властей приостановили повседневные перемещения и занятость граждан в весенне-летний период 2020 г. Однако часть введенных мер и ответственность за их неисполнение (штрафы) сохраняют свое действие до настоящего времени, обеспечивая медикализацию повседневности на неопределенный срок (*Кукса* 2020а, 2020б, 2021).

Принятые Роспотребнадзором решения в начале пандемии свидетельствуют о сохранении постсоветской логики безграничного санитарно-эпидемиологического нормирования и надзора, приведшей к неразличению федеральным ведомством санитарно-правовых режимов применительно к реальным чрезвычайным событиям. Стирание границ между абсолютным ("карантинным") и частичным ("профилактическим")

противоэпидемическими режимами, между правовыми основаниями их введения, наряду с избыточностью нормативных и рекомендательных документов, разработанных федеральной службой, а также неоднозначность формулировок, использованных для ограничения повседневной жизни и деятельности граждан и организаций, способствовали зачастую произвольному или формальному выполнению этих требований в медицинской и обывательской практиках, а следовательно, были недостаточно эффективны и результативны.

Чрезвычайные решения основных регуляторов, внедрение новых требований и режимов отменили фактическое действие некоторых норм 323-ФЗ, предоставляющих пациентский выбор и семейную взаимопомощь, а также сократили объем прав неинфицированного/бессимптомного пациента в рамках базовой программы обязательного медицинского страхования в пользу новых приоритетов.

Московские роддома получили противоречивые директивы от территориального Роспотребнадзора и ДЗМ в отношении введения одновременно и "профилактических", и "карантинных" мер, поэтому расширительным образом трактовали запрет допуска посетителей в стационары, временно прекратив партнерские роды и иные семейно-ориентированные практики – открытые родильные дома и детские реанимации.

Решениям территориальных органов Роспотребнадзора и ДЗМ не были обеспечены необходимая публичность, однозначность и правовая обоснованность, предусмотренные законодательно. Поэтому долгое время широкий круг заинтересованных лиц (прежде всего пациенты, родственники, законные представители и посетители) не мог ознакомиться с содержанием документов, с началом пандемии ограничивающих права, гарантированные 323-ФЗ.

В больших российских городах с первых дней пандемии было ограничено действие развивающего реальную конкуренцию между роддомами и врачами принципа экстерриториального выбора места оказания медицинской помощи в родах (как по ОМС, так и в рамках коммерческих контрактов) по причине перепрофилирования роддомов в "красную зону", а также изменения порядка маршрутизации и госпитализации женщин с "положительным" и "неизвестным" ковид-статусами. Рекомендации основных регуляторов обязывали медицинские учреждения действовать исходя из презумпции наличия COVID-19 у беременных, рожениц, матерей, новорожденных, иных лиц, осуществляющих уход, "пока не будет доказано обратное". Нестандартность ситуации регулирования, связанная с множественностью источников инфекционной опасности, приводит к тому, что две стороны правоотношений – субъекты, получающие и оказывающие медицинскую помощь – превращаются одновременно в объекты медикализации, бюджетирования Минздрава России и санитарно-эпидемиологического надзора Роспотребнадзора.

На территории государственных родовспомогательных учреждений временно приостановлены практики семейной взаимопомощи: партнерские роды, присутствие родителей в детских реанимациях и доульские сопровождения. Вместо рекомендуемого ВОЗ совместного пребывания матери и ребенка и контакта кожа-к-коже, в том числе для поддержки грудного вскармливания (особенно в течение первого "золотого часа"), родильниц принуждают к социальному дистанцированию и даже (само)изоляции в отношении новорожденных. Беременные женщины, роженицы и их близкие, имеющие гарантированные законом доковидные статусы пациенток, партнеров, законных представителей или посетителей, на территории медицинских учреждений превратились в "очаги коронавирусной угрозы", прежде всего для врачей и для своих младенцев – несмотря на то что после выписки они возвращаются в семейное окружение.

Лишение субъектов, участвующих в деторождении, привычной доковидной агентности, однако не лишает их опоры на "семейный" и (квази)"традиционный" сектора

заботы о здоровье (*Kleinman* 1978) вне бюджетных учреждений. Конспирологический и эсхатологический дискурсы обывателей и академического истеблишмента, страхи аскетизма и "отмены ближнего", возвращения к "голой жизни", верховенства биовласти, утраты родильных и похоронных ритуалов (*Бахматова* 2020; *Кирзюк* 2021; *Маничкин* 2021; *Agamben* 1998) преодолеваются перинатальными помощницами и практиками продолжения самой жизни. Приостановление партнерских и доульских сопровождений, ограничения совместного пребывания матери и ребенка, иных немедицинских и семейных форм заботы в бюджетном родовспоможении переводит эти взаимодействия в нерегулируемые государством и невидимые ему пространства, организуемые опытными многодетными матерями для (без)возмездного дородового и послеродового консультирования и восстановления, дистанционной поддержки в роддомах, сопровождения домашних родов.

Примечания

[1] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/iskljuchitelnoe-polozhenie-i-polozhenie-chrezvychajnoe

[2] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/biobezopasnost-i-politika

[3] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/meditsina-kak-religija

[4] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/sotsialnoe-distantsirovanie

[5] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/zaraza

[6] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/litso-i-smert

[7] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/rekviem-po-studentam

[8] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/golaja-zhizn-i-vaktsina

[9] См. цели и задачи Ассоциации профессиональных доул: https://doularussia.ru/about

[10] Для обеспечения "санитарно-эпидемиологического благополучия населения" и предотвращения инфекционных заболеваний с советских времен сохранилась разветвленная и масштабная административная инфраструктура Роспотребнадзора; на начало пандемии в ней имелось: "84 территориальных управления, 84 центра гигиены и эпидемиологии в субъектах РФ, 29 НИИ, 12 противочумных станций, более 100 организаций дезинфекционного профиля. Всего в органах и организациях службы работает около 110 тысяч специалистов" (https://www.rospotrebnadzor.ru/region/about.php).

[11] Постановления Главного государственного санитарного врача РФ: от 24.01.2020 № 2 "О мероприятиях по недопущению распространения новой коронавирусной инфекции, вызванной 2019-nCoV"; от 31.01.2020 № 3 "О проведении дополнительных санитарно-противоэпидемических (профилактических) мероприятий по недопущению завоза и распространения новой коронавирусной инфекции, вызванной 2019-nCoV"; от 02.03.2020 № 5 "О дополнительных мерах по снижению рисков завоза и распространения новой коронавирусной инфекции (2019-nCoV)"; от 13.03.2020 № 6 "О дополнительных мерах по снижению рисков распространения COVID-2019" (действие документа на всей территории РФ, кроме Москвы); от 18.03.2020 № 7 "Об обеспечении режима изоляции в целях предотвращения COVID-19"; от 30.03.2020 № 9 "О дополнительных мерах по недопущению распространения COVID-19"; от 03.04.2020 № 10 «О внесении изменений в постановление Главного государственного санитарного врача РФ от 30.03.2020 № 9 "О дополнительных мерах по недопущению распространения COVID-2019"»; от 13.04.2020 № 11 «О внесении изменений в постановление Главного государственного санитарного врача РФ от 30.03.2020 № 9 "О дополнительных мерах по недопущению распространения COVID-2019"»; от 22.05.2020 № 15 «Об утверждении санитарно-эпидемиологических правил СП 3.1.3597-20 "Профилактика новой коронавирусной инфекции (COVID-19)"»; от 05.06.2020 № 8 "Обеспечение санитарно-эпидемиологической безопасности при перевозке организованных групп детей железнодорожным транспортом в летний период 2020 года в условиях сохранения рисков заболевания COVID-2019"; от 30.06.2020 № 16 «Об утверждении санитарно-эпидемиологических правил СП 3.1/2.4.3598-20 "Санитарно-эпидемиологические требования к устройству, содержанию и организации работы образовательных организаций и других объектов социальной инфраструктуры для детей и молодежи в условиях распространения новой коронавирусной инфекции (COVID-19)"»; от 07.07.2020 № 18 «О внесении изменений в постановление

Главного государственного санитарного врача Российской Федерации от 18.03.2020 № 7 “Об обеспечении режима изоляции в целях предотвращения распространения COVID-19”».

[12] В период с января по июль 2020 г. центральным аппаратом Роспотребнадзора с опорой на подведомственную сеть принято до двух сотен имеющих отношение к коронавирусной инфекции документов. Среди них 14 постановлений имеют нормативный характер и зарегистрированы Минюстом России. Остальные 145 документов разработаны и выпущены в виде методических рекомендаций (около 26 на 10.06.2020), (просто) рекомендаций, информационных писем, разъяснений, обобщений практики применения тех или иных запретов и требований. Практически они имели как рекомендательный, так и обязательный характер (как минимум для поднадзорных юридических лиц и индивидуальных предпринимателей). Документы содержали предостережения о мошенничестве и “рекомендации” по профилактике, гигиене, дезинфекции, диагностике, тестированию, использованию масок, использованию СИЗ, правильному питанию в период распространения коронавирусной инфекции (2019-nCoV). В документах, как правило, обозначены конкретные адресаты рекомендательных требований: родители, пожилые люди, покупатели продуктов питания, лекарств, табака и алкоголя, пользователи гаджетов, потребители иных предметов и услуг, а также образовательные и медицинские организации, конкретные сферы бизнеса (транспорт, санаторно-курортная деятельность, агропромышленный комплекс, организации общепита и торговли, киноиндустрия, сфера услуг, бани, сауны).

[13] Задокументированные решения и рекомендации, безусловно, опирались на многолетнюю традицию повсеместного и неограниченного применения (в нечрезвычайных ситуациях) 52-ФЗ и многочисленных громоздких санитарных правил, а также устоявшуюся практику взаимодействия с поднадзорными субъектами – преимущественно юридическими лицами. Однако с начала пандемии большая часть проанализированных документов Роспотребнадзора должна была соблюдаться не только юридическими лицами и подведомственными службе учреждениями, но также федеральными и региональными органами власти, бюджетными медицинскими организациями и в конечном счете даже физическими лицами.

[14] На начало пандемии специалисты Роспотребнадзора “осуществляют санитарно-карантинный контроль в 285 пунктах пропуска, в том числе в 102 – на автомобильном транспорте, 67 – в аэропортах, 64 – морских, 13 речных, 39 – на пограничных железнодорожных станциях” (https://www.rospotrebnadzor.ru/region/about.php).

[15] См.: “Вступительное слово Генерального директора ВОЗ на пресс-брифинге по COVID-19 11 марта 2020 г.”: https://www.who.int/ru/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020

[16] Согласно п. 3 ст. 31 52-ФЗ, “перечень инфекционных заболеваний” и порядок осуществления “ограничительных мероприятий (карантина)” устанавливаются санитарными правилами. Для таких чрезвычайных случаев в 2008 г. постановлением Главного государственного санитарного врача были приняты “Перечень инфекционных (паразитарных) болезней, требующих проведения мероприятий по санитарной охране территории Российской Федерации” и санитарно-эпидемиологические правила “Санитарная охрана территории Российской Федерации. СП 3.4.2318-08”. Вместе с тем еще до объявления пандемии правительство РФ обновляет другой перечень опасных заболеваний – постановление Правительства РФ от 01.12.2004 № 715 [ред. от 31.01.2020] “Об утверждении перечня социально значимых заболеваний и перечня заболеваний, представляющих опасность для окружающих” (*Кукса* 2020а).

[17] “Международные медико-санитарные правила ВОЗ” от 2005 г. (в пяти редакциях; в последней редакции предусмотрено шесть болезней).

[18] В рамках “регуляторной гильотины” Роспотребнадзор регулярно отменяет обязательные санитарные и гигиенические требования к бизнесу, зафиксированные в устаревших документах – СП, СанПиНах и дополнениях к ним.

[19] Указ мэра Москвы от 05.03.2020 № 12-УМ “О введении режима повышенной готовности” (с изм. и доп.).

[20] Федеральным законом от 01.04.2020 № 98-ФЗ “О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации по вопросам предупреждения и ликвидации чрезвычайных ситуаций” (далее – 98-ФЗ) одним днем с помощью шести статей расширяется сфера регулирования 68-ФЗ. Также 98-ФЗ устанавливаются полномочия правительства по утверждению обязательных правил поведения граждан и организаций в “режимах чрезвычайной ситуации и повышенной готовности” (изменения в ст. 10 68-ФЗ) и полномочия субъектов

РФ по установлению дополнительных обязательных правил, не противоречащих правительственным правилам (изменения в ст. 11 68-ФЗ).

[21] Федеральный закон от 01.04.2020 № 99-ФЗ "О внесении изменений в Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях"; Федеральный закон от 01.04.2020 № 100-ФЗ "О внесении изменений в Уголовный кодекс Российской Федерации и статьи 31 и 151 Уголовно-процессуального кодекса Российской Федерации".

[22] При пересечении государственной границы и для посещения образовательных и медицинских бюджетных учреждений в определенных случаях требовались тесты, подтверждающие отсутствие COVID-19, которые в силу срочности приходилось делать платно в частных лабораториях.

[23] Стоимость лечения одного пациента с COVID-19 по ОМС определяется региональным тарифом и составляет, напр., в Москве 200–205 тыс. рублей (ФФОМС. 06.05.2020: http://www.ffoms.gov.ru/news/monitoring-smi/skolko-stoit-lechenie-bolnogo-koronavirusom-v-rossii).

[24] Аналогичные требования, связанные с запретом доступа посетителей в стационары, содержались в более поздних письмах (от 26.03.2020) центрального аппарата Роспотребнадзора федеральным органам исполнительной власти и их подведомственным учреждениям, где Главный государственный врач РФ объясняла подробности организации комплексной дезинфекционной обработки.

[25] Приказ Департамента здравоохранения г. Москвы от 13.03.2020 № 201 "О проведении дополнительных санитарно-противоэпидемических (профилактических) мероприятий по недопущению завоза и распространения новой коронавирусной инфекции, вызванной COVID-19" (п. 2.1).

[26] Документы центрального аппарата Роспотребнадзора, принятые с января 2020 г.; постановление Главного государственного врача по г. Москве от 12.03.2020 № 1; приказ Департамента здравоохранения г. Москвы от 13.03.2020 № 201.

[27] "Роды с близким человеком делают процесс рождения малыша глубоким совместным переживанием для обоих родителей, к тому же, по мнению врачей, присутствие партнера увеличивает вероятность успешного родоразрешения" (https://navigator.mosgorzdrav.ru/columns/ginekologiya/partnerskie_rody_v_moskve_stolichnye_vrachi_vystupayut_za_soprovozhdenie_rozhenitsy_blizkim_chelovek/).

[28] https://mosgorzdrav.ru/professional/covid-19; https://youtu.be/nayEqHM2JeE

[29] https://mosgorzdrav.ru/professional/covid-19; https://youtu.be/nayEqHM2JeE

[30] https://www.mos.ru/news/item/87369073/?utm_source=search&utm_term=serp

[31] Об открытии корпуса см. на сайте ГК "Мать и дитя": https://mamadeti.ru/news/covid

[32] См. сообщение на сайте ДЗМ от 14.08.2020: https://mosgorzdrav.ru/ru-RU/news/default/card/4507.html

[33] Методические рекомендации "МР 3.1/2.1.0186-20 Рекомендации по проведению профилактических мероприятий в целях предотвращения распространения новой коронавирусной инфекции (COVID-19) при восстановлении профильной деятельности медицинских организаций", утвержденные Главным государственным санитарным врачом РФ 25.05.2020.

[34] § 6 (о совместном пребывании матери и новорожденного) и § 8.2 (об оказании медицинской помощи новорожденным) четвертой версии Методических рекомендаций (от 05.07.2021) "Об организации оказания медицинской помощи беременным, роженицам, родильницам и новорожденным при новой коронавирусной инфекции COVID-19".

[35] https://new-degree.ru/articles/separation

[36] См. рекомендации от 02.09.2020 на сайте ВОЗ: https://www.who.int/ru/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19-pregnancy-and-childbirth

Научная литература

Бахматова М.Н. Хроника коронавируса в Италии: "мазуны" двадцать первого века // Медицинская антропология и биоэтика. 2020. № 1 (19). С. 28–48. http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/02

Кирзюк А.А. "У меня нет страха": ковид-диссиденты в поисках агентности и правды // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 2. С. 484–509. https:// doi.org/10.14515/monitoring.2021.2.1776

Кукса Т.Л. Биополитические решения и правозащитный активизм в период распространения COVID-2019 в России: ограничения субъектности и новые границы взаимозависимости // Медицинская антропология и биоэтика. 2020а. № 1 (19). С. 67–99. http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/04

Кукса Т.Л. Чрезвычайное государственное регулирование распространения COVID-19 в России: бюрократическая логика принятия решений и медикализация повседневности в начале пандемии // Журнал социологии и социальной антропологии. 2020б. № 23 (4). С. 183–203. https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.4.7

Кукса Т.Л. Доульское сопровождение родов: генезис, дискурсы и практики эмоциональной и физической немедицинской заботы // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 3 (163). С. 226–249. https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.3.1902

Кукса Т.Л., Шнырова С.В. Взгляд доулы на призвание и профессию: пребывать с женщиной в точке боли // Медицинская антропология и биоэтика. 2021. № 1 (21). https://doi.org/10.33876/2224-9680/2021-1-21/16

Маничкин Н.А. Биополитические аспекты пандемии COVID-19: общественная дискуссия о свободе и трансформациях социальной жизни // Сибирские исторические исследования. 2021. № 2. С. 141–161.

Михель Д.В. Болезнь, биомедицина и страдание в фокусе медицинской антропологии: анализ идей Артура Клейнмана // Цивилизация – общество – человек. 2017. № 4–5. С. 49–60.

Харитонова В.И. Пандемия COVID-19: идеи пациентоориентированности врача и мотивации пациента (по материалам интернет-источников) // Сибирские исторические исследования. 2020. № 4. С. 217–239.

Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Redwood City: Stanford University Press, 1998.

Barata C., Neves D.M., Santos M. COVID-19 Containment Measures, Perinatal Experiences, and the Fight for Childbirth Rights in Portugal // Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-containment-measures-perinatal-experiences-and-the-fight-for

Barkun M. Conspiracy Theories as Stigmatized Knowledge // Diogenes. 2015. No. 62 (3–4). P. 114–120. https://doi.org/10.1177/0392192116669288

Castaneda A.N., Searcy J.J. COVID-19 and the Birth of the Virtual Doula // Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series. 19.06.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/covid-19-and-the-birth-of-the-virtual-doula

Declan D., Webster J., Murphy-Lawless J., Hughes P. COVID-19: Challenging Ireland to Move from Mastership to Midwifeship // Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-challenging-ireland-to-move-from-mastership-to-midwifeship

Eisenberg L. Disease and Illness: Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness // Culture, Medicine, and Psychiatry. 1977. No. 1 (1). P. 9–23.

Good B.J. Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Good M.D., Brodwin P., Good B.J., Kleinman A. Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective. Berkeley: University of California Press, 1994.

Good B.J., Fischer M., Willen S., Good M. A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2010.

Kleinman A. Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems // Social Science and Medicine. 1978. No. 12 (1). P. 85–93.

Kleinman A. The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition. N.Y.: Basic Books, 1988.

Kleinman A. Everything That Really Matters: Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World // Harvard Theological Review. 1992. No. 90 (3). P. 315–316.

Kleinman A. Pain and Resistance: The Delegitimation and Relegitimation ol Local Worlds // Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective / Eds. M.D. Good, P. Brodwin, B.J. Good, A. Kleinman. Berkeley: University of California Press, 1994. P. 169–197.

Kleinman A. The Soul of Care: The Moral Education of a Husband and a Doctor. N.Y.: Viking, 2019.

Melley T. Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America. Ithaca: Cornell University Press, 2000. https://doi.org/10.7591/9781501713019

Melley T. Brainwashed! Conspiracy Theory and Ideology in the Postwar United States // New German Critique. 2008. Vol. 35. No. 1. P. 145–164. https://doi.org/10.1215/0094033X-2007-023

Quagliariello C., Grotti V. Birthing Alone: Pregnancy and Maternity Care in the Shadow of COVID-19 in Italy // Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series. 19.07.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/birthing-alone-pregnancy-and-maternity-care-in-the-shadow-of

Rivera M. New York's Virtual Black Birth Workers: A Birth Justice Response to COVID-19 // Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/new-yorks-virtual-black-birth-workers-a-birth-justice-response

Rocca-Ihenacho L., Alonso C. Where do Women Birth during a Pandemic? Changing Perspectives on Safe Motherhood during the COVID-19 Pandemic // Journal of Global Health Science. 2020. No. 2 (1): e4. https://doi.org/10.35500/jghs.2020.2.e4

Varley E., Strong A.E. COVID-19 and SRH/MNH: A Curated Online Collection for Medical Anthropology Quarterly // Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series. 12.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-and-srh-mnh-a-curated-online-collection-for

Yuill C., McCourt C., Rocca-Ihenacho L. "Pop-up" Birth Centers? Considering COVID-19 Responses and Place of Birth in England // Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series. 19.06.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/pop-up-birth-centers-considering-covid-19-responses-and-place

Research Article

Kuksa, T.L. Partnered Childbirth and Individual Care Providers in COVID-19 Conditions: Power Decisions, Practices and Discourses [Partnerskie rody i individual'nye soprovozhdeniia v usloviiakh COVID-19: vlastnye resheniia, praktiki i diskursy]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 6, pp. 41–63. https://doi.org/10.31857/S086954150017932-5 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Tatiana Kuksa | https://orcid.org/0000-0002-8696-7284 | tutosha@gmail.com | National Research University Higher School of Economics, Russian Federation (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia)

Keywords

partnered childbirth, individual midwife, doula, patient choice, informed consent, patient rights, medicalization, COVID-19, restrictive measures, quarantine, emergency regulation

Abstract

The article analyzes field materials and regulatory documents representing childbirth with support of a partner, individual midwife and doula accompaniment since the beginning of the COVID-19 pandemic, as well as strategies for interaction of patients, their families and personal assistants with maternity hospitals in the context of anti-epidemic restrictions of Rospotrebnadzor and recommendations of the Russian Ministry of Health. In large Russian cities, the possibility of extraterritorial choice of the hospital for receiving medical care during childbirth has been reduced. Physicians are forced to act on the basis of the presumption of positive covid status in pregnant women, women in labor, infants and other caregivers. In maternity hospitals, the practice of family / partner and doula mutual assistance was temporarily suspended, and physical separation of the mother and the newborn was recommended, including that in children's intensive care. However, the conspiracy and eschatological discourses of the inhabitants and the academic establishment, fears of asceticism and "cancel of one's neighbor", a return to "bare life", the supremacy of biopower, loss of rituals of childbirth and funeral were overcome by individual specialists and practices of continuing life itself. Antiviral restrictions forced them to transfer interactions with women into forms uncontrollable and invisible to the state and provide support for home births, online support in maternity hospitals, (un)paid prenatal and postnatal counseling and rehabilitation.

References

Agamben, D. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Redwood City: Stanford University Press.

Bakhmatova, M.N. 2020. Khronika koronavirusa v Italii: "mazuny" dvadtsat' pervogo veka [Coronavirus Chronicle in Italy: Anointers of the 21 Century]. *Meditsinskaia antropologiia i bioetika* 1 (19): 28–48. http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/02

Barata, C., D.M. Neves, and M. Santos. 2020. COVID-19 Containment Measures, Perinatal Experiences, and the Fight for Childbirth Rights in Portugal. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-containment-measures-perinatal-experiences-and-the-fight-for

Barkun, M. 2015. Conspiracy Theories as Stigmatized Knowledge. *Diogenes* 62 (3–4): 114–120. https://doi.org/10.1177/0392192116669288

Castaneda, A.N., and J.J. Searcy. 2020. COVID-19 and the Birth of the Virtual Doula. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 19.06.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/covid-19-and-the-birth-of-the-virtual-doula

Declan, D., J. Webster, J. Murphy-Lawless, and P. Hughes. 2020. COVID-19: Challenging Ireland to Move from Mastership to Midwifeship. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-challenging-ireland-to-move-from-mastership-to-midwifeship

Eisenberg, L. 1977. Disease and Illness: Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 1 (1): 9–23.

Good, B.J. 1994. *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Good, M.D., P. Brodwin, B.J. Good, and A. Kleinman. 1994. *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.

Good, B.J., M. Fischer, S. Willen, and M. Good. 2010. *A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities*. New Jersey: Wiley-Blackwell.

Kharitonova, V.I. 2020. Pandemiia COVID-19: idei patsientoorientirovannosti vracha i motivatsii patsienta (po materialam internet-istochnikov) [The COVID-19 Pandemic: Some Thoughts on Patient-Centred Healthcare and Patient Motivation]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 4: 217–239.

Kirziuk, A.A. 2021. "U menia net strakha": kovid-dissidenty v poiskakh agentnosti i pravdy ["I Have No Fear": COVID Skeptics in Search of Agency and Truth]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 2: 484–509. https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.2.1776

Kleinman, A. 1978. Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems. *Social Science and Medicine* 12 (1): 85–93.

Kleinman, A. 1988. *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. New York: Basic Books.

Kleinman, A. 1992. Everything That Really Matters: Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World. *Harvard Theological Review* 90 (3): 315–316.

Kleinman, A. 1994. Pain and Resistance: The Delegitimation and Relegitimation ol Local Worlds. In *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, edited by M.D. Good, P. Brodwin, B.J. Good, and A. Kleinman, 169–197. Berkeley: University of California Press.

Kleinman, A. 2019. *The Soul of Care: The Moral Education of a Husband and a Doctor*. New York: Viking.

Kuksa, T.L. 2020. Biopoliticheskie resheniia i pravozashchitnyi aktivizm v period rasprostraneniia COVID-2019 v Rossii: ogranicheniia sub'ektnosti i novye granitsy vzaimozavisimosti [Biopolitical Decisions and Human Rights Activism during Spread of COVID-19 in Russia: Subjectivity Limitations and New Limits of Interdependency]. *Meditsinskaia antropologiia i bioetika* 1 (19): 67–99. http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/04

Kuksa, T.L. 2020. Chrezvychainoe gosudarstvennoe regulirovanie rasprostraneniia COVID-19 v Rossii: biurokraticheskaia logika priniatiia reshenii i medikalizatsiia povsednevnosti v nachale pandemii [Emergency State Regulation to Prevent the Spread of COVID-19 in Russia: Bureaucratic Logic of Decision-Making and Medicalization of Everyday Life at the Beginning of the Pandemic]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 23 (4): 183–203. https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.4.7

Kuksa, T.L. 2021. Doul'skoe soprovozhdenie rodov: genezis, diskursy i praktiki emotsional'noi i fizicheskoi nemeditsinskoi zaboty [Doula Support during Childbirth: Genesis, Discourses, and Practices of

Emotional and Physical Non-Medical Care]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 3 (163): 226–249. https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.3.1902

Kuksa, T.L., and S.V. Shnyrova. 2021. Vzgliad douly na prizvanie i professiiu: prebyvat' s zhenshchinoi v tochke boli [A Doula's Perspective on Her Vocation and Profession: Being with the Woman at the Point of Pain]. *Meditsinskaia antropologiia i bioetika* 1 (21). https://doi.org/10.33876/2224-9680/2021-1-21/16

Manichkin, N.A. 2021. Biopoliticheskie aspekty pandemii COVID-19: obshchestvennaia diskussiia o svobode i transformatsiiakh sotsial'noi zhizni [Biopolitical Aspects of the COVID-19 Pandemic: Public Discussion about Freedom and Transformation of Social Life]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 141–161.

Melley, T. 2000. *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*. Ithaca: Cornell University Press. https://doi.org/10.7591/9781501713019

Melley, T. 2008. Brainwashed! Conspiracy Theory and Ideology in the Postwar United States. *New German Critique* 35 (1): 145–164. https://doi.org/10.1215/0094033X-2007-023

Mikhel, D.V. 2017. Bolezn', biomeditsina i stradanie v fokuse meditsinskoi antropologii: analiz idei Artura Kleinmana [Sickness, Biomedicine and Suffering is in Focus Medical Anthropology: The Analysis the Ideas of Arthur Kleinman]. *Tsivilizatsiia – obshchestvo – chelovek* 4–5: 49–60.

Quagliariello, C., and V. Grotti. 2020. Birthing Alone: Pregnancy and Maternity Care in the Shadow of COVID-19 in Italy. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 19.07.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/birthing-alone-pregnancy-and-maternity-care-in-the-shadow-of

Rivera, M. 2020. New York's Virtual Black Birth Workers: A Birth Justice Response to COVID-19. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/new-yorks-virtual-black-birth-workers-a-birth-justice-response

Rocca-Ihenacho L., and C. Alonso. 2020. Where do Women Birth during a Pandemic? Changing Perspectives on Safe Motherhood during the COVID-19 Pandemic. *Journal of Global Health Science* 2 (1). https://doi.org/10.35500/jghs.2020.2.e4

Varley, E., and A.E. Strong. 2020. COVID-19 and SRH/MNH: A Curated Online Collection for Medical Anthropology Quarterly. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 12.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-and-srh-mnh-a-curated-online-collection-for

Yuill, C., C. McCourt, and L. Rocca-Ihenacho. 2020. "Pop-up" Birth Centers? Considering COVID-19 Responses and Place of Birth in England. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 19.06.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/pop-up-birth-centers-considering-covid-19-responses-and-place

© Д.В. Михель

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ ОБСУЖДАЮТ ПАНДЕМИЮ COVID-19: ДИСКУССИИ О КОРОНАВИРУСЕ КАК НОВОЕ КУЛЬТУРНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Ключевые слова: пандемия COVID-19, интеллектуалы, дискуссии, Европа, Россия, Джорджо Агамбен, Славой Жижек, Сергей Кургинян

В статье рассматривается феномен недавно развернувшейся дискуссии о пандемии COVID-19 – в обсуждение темы включились ведущие интеллектуалы нашего времени. Особая позиция, которую занимают интеллектуалы в современном обществе, выражается в том числе в остроте их высказываний о происхождении и распространении коронавируса и попытках дистанцироваться от официальной точки зрения по этим вопросам, характерной для большинства врачей, вирусологов и политиков. Для донесения своей позиции интеллектуалы используют все доступные им каналы информации (журналы, телевидение, интернет-сайты) и склонны рассматривать пандемию как глобальный кризис, способный радикально изменить жизнь целых обществ и всего человечества. Итальянский философ Джорджо Агамбен говорит о COVID-19 как об изобретенной властями чрезвычайной ситуации, лишающей человека всех атрибутов существования, кроме "голой жизни". Словенский мыслитель Славой Жижек провозглашает тезис: ответом на коронавирус может быть только обновленный коммунизм. Российский политолог Сергей Кургинян трактует COVID-19 как глобальное системное бедствие, имеющее политические, экономические, антропологические и иные аспекты.

Для подавляющего большинства людей на планете нынешняя пандемия COVID-19 – это не только реальная угроза заразиться, заболеть и потерять жизнь, но и бесконечный информационный шум по этому поводу. Скрыться от смертельно опасного вируса становится все сложнее, но еще сложнее оказывается отстраниться от потока новостей и разного рода слухов, сопровождающего его циркуляцию. Сказанное позволяет считать распространение COVID-19, помимо прочего, еще и дискурсивным событием. В разговор о пандемии вовлечены все группы общества, но наиболее значимыми участниками дискуссии выступают ученые-вирусологи, врачи, политики, интеллектуалы. То, что говорят первые и вторые, интересует всех, поскольку общественность именно их считает главными экспертами в подобного рода вопросах. То, что говорят политики, обращает на себя внимание лишь потому, что от этих слов зависят принимаемые решения и конкретные административные меры. То, что говорят интеллектуалы, нередко идет вразрез с позицией других лидеров общественного мнения. В современном мире интеллектуалы выступают носителями критического мышления – они придерживаются картезианского принципа "сомневаюсь, значит,

Дмитрий Викторович Михель | http://orcid.org/0000-0003-2250-1626 | dmitrymikhel@mail.ru | д. филос. н., профессор | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (пр. Вернадского 82, Москва, 119571, Россия)

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 64–82. https://doi.org/10.31857/S086954150017928-0
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

существую". Именно эти люди претендуют на то, чтобы быть совестью нации, передовым и независимым голосом меньшинства.

До наступления Просвещения и распространения всеобщей грамотности интеллектуалом мог считаться любой образованный человек, впоследствии к ним относили в основном людей, связанных с литературой и журналистикой. В XX в. признаками интеллектуала стали научная работа и преподавание в университете. По словам М. Фуко, если прежде интеллектуалы были универсалами, ведущими свое происхождение от юристов, то в наше время они могут быть специалистами в разных узких вопросах, включая естествознание. Тем не менее их по-прежнему выдает особая политическая позиция: готовность дистанцироваться от правящей власти и говорить от имени остальной части общества (*Фуко* 2002: 205–206).

Научное наблюдение за интеллектуалами в ходе пандемии позволяет отметить следующее: все, что они делают, сводится к произносимым ими словам и произведенным текстам. Эти люди, которые пишут и говорят о пандемии, – пишущие машины и говорящие головы. Обнаружить что-то еще помимо этого в местах, которые связаны с интеллектуалами, практически невозможно. Их тексты лишены просторечий и выстроены по нормам письменной речи. В тех случаях, когда они говорят именно как интеллектуалы, – они прежде всего воспроизводят собственные тексты. По этой причине то, *как* они говорят, уходит на задний план, а на передний выходит то, *что* они говорят. Благодаря интеллектуалам огромное разнообразие высказываний о пандемии вызывает бурное обсуждение. Возникшая в начале 2020 г. дискуссия о коронавирусе уже превратилась в культурное явление. Качество и острота этой дискуссии обусловлены масштабностью фигур участвующих в ней интеллектуалов, смысловой насыщенностью произносимых/написанных ими текстов и критической политической позицией, которую они заняли. В рамках предлагаемой статьи внимание акцентируется на позициях по пандемии трех наиболее ярких интеллектуалов нашего времени, сумевших придать общему разговору о COVID-19 особую значимость и остроту.

"Наше общество больше не верит ни во что, кроме голой жизни" (*Агамбен*)

Итальянский философ и эссеист Джорджо Агамбен инициировал дискуссию о пандемии коронавирусной инфекции одним из первых в Европе. Этому способствовало и то, что у него уже имелись наработки в осмыслении проблем мобилизации власти, чрезвычайного положения (ЧП) и биополитики (*Агамбен* 2011), и то, что у него были связи с издательством *Quodlibet* в г. Мачерате, на сайте которого с мая 2017 г. он начал вести собственную колонку, и то, что именно Италия в 2020 г. стала первой европейской страной, столкнувшейся с пандемией. Агамбен начал эту дискуссию как публичный интеллектуал, склонный к отрицанию насилия и неприемлющий посягательств на гражданские свободы. Публикуемые им на сайте *Quodlibet* эссе вызвали широкое обсуждение в разных странах. В России их также активно комментировали (*Боссонг* 2020; *Вагнер* 2020; *Жайворонок* 2020; *Каспэ* 2020а, 2020б; *Козенко* 2020; *Руднев* 2020).

26 февраля 2020 г. Агамбен опубликовал эссе "Изобретение пандемии" (*Agamben* 2020a), в котором предстал скептиком, отвергающим реальность пандемии и уверенным в том, что власти используют коронавирус как повод для установления более жесткого контроля над обществом. Точно взвешивая каждую фразу, Агамбен выразил свое мнение о происходящем следующим образом:

> Подсчитано, что только 4% пациентов нуждаются в госпитализации в реанимацию... Если это реальная ситуация, почему средства массовой информации и власти работают над распространением атмосферы паники, вызывая настоящее исключительное положение с серьезными ограничениями передвижения и приостановкой

> нормального функционирования условий жизни и труда во всех регионах? Два фактора могут помочь объяснить такое непропорциональное поведение. Прежде всего снова наблюдается растущая тенденция использовать состояние исключения как нормальную парадигму правления... Другой фактор, не менее тревожный, – это страх, который в последние годы, очевидно, распространился в сознании людей и который выливается в реальную потребность в состояниях коллективной паники, идеальным предлогом для которой все еще является эпидемия (*Agamben* 2020a).

Эта критическая позиция была сформулирована всего пять дней спустя после того, как в Ломбардии начали регистрировать первые случаи заражения коронавирусом, и почти через месяц после того, как 31 января 2020 г. правительство Италии ввело режим ЧП, прервав авиасообщение с Китаем, где образовался первый очаг инфекции. Количество заболевших в Италии в первую неделю распространения вируса SARS-CoV-2 быстро росло, но все еще не было угрожающим, из чего Агамбен и мог допустить, что правительство действует неправомерно. С его точки зрения, вводя режим ЧП, итальянские власти поступили так же, как Гитлер в Германии в 1933 г. и как власти США в 2001 г., т.е. узаконили фактическое беззаконие и редуцировали полноценную в обычных условиях человеческую жизнь до состояния "голой жизни" – когда от человека не остается ничего, кроме потребности выжить, а всякая его правовая идентичность исчезает (*Агамбен* 2011: 7–12). Принятые на исходе января 2020 г. в Италии чрезвычайные меры включали установление контроля за всеми прибывшими из Китая – как китайцами, так и гражданами Италии, которые могли иметь с ними контакты, – их изоляцию и медицинское наблюдение за ними (Интерфакс 2020; Страновой обзор 2020: 2).

Высказывания Агамбена вызвали реакцию в сообществе европейских интеллектуалов. Уже 27 февраля 2020 г. Жан-Люк Нанси – одна из наиболее заметных фигур во Франции – ответил Агамбену на сайте *Quodlibet*:

> Дружище Джорджо Агамбен утверждает, что коронавирус почти не отличается от обычного гриппа. Он забывает, что от "нормального" гриппа есть вакцина, которая доказала свою эффективность... Джорджо заявляет, что правительства используют всевозможные предлоги, чтобы непрерывно устанавливать чрезвычайное положение. Но он не отмечает того факта, что чрезвычайная ситуация действительно становится правилом в мире, где технические взаимосвязи всех видов (передвижение, перемещения любого типа, пропитка или распространение разных веществ и т.д.) достигают доселе невиданной интенсивности, которая растет теми же темпами, что и население... Нам следует быть осторожными, чтобы не промахнуться, – под вопросом целая цивилизация, в этом нет никаких сомнений... Почти тридцать лет назад врачи решили, что мне нужна пересадка сердца. Джорджо был одним из немногих, кто посоветовал мне не слушать их. Если бы я последовал его совету, я бы, вероятно, довольно скоро умер (*Нанси* 2020).

9 марта 2020 г. власти Италии прибегли к новым противоэпидемическим мерам: был продлен режим ЧП и введена домашняя самоизоляция в Ломбардии, Венето, Эмилии-Романье, Пьемонте и Марке, запрещены публичные мероприятия и поездки, закрыты школы и общественные места, приостановлено отправление религиозных ритуалов, включая свадьбы и похороны, введены ограничения на часы работы баров и ресторанов, введен запрет на свободный выход из дома; за нарушение принятых мер введены серьезные штрафы и аресты. Кроме того, был ограничен въезд в Италию иностранцам (Страновой обзор 2020: 4–5). Агамбен практически сразу откликнулся на эти события, опубликовав новое эссе, в котором продолжил рассуждения о сфабрикованности пандемии и нагнетании паники:

> Одно из самых бесчеловечных последствий паники, которую всеми силами пытаются распространить в Италии в связи с так наз. эпидемией коронавируса, скрыто все

> в той же идее заражения, что лежит в основе чрезвычайного положения, объявленного властью... Еще более печальным, чем ограничение свобод, подразумеваемое этими решениями... является деградация отношений между людьми, которую они могут порождать. К другому человеку, кем бы он ни был, даже к любимому, нельзя подходить или прикасаться, и между вами и им должно быть расстояние, которое, по мнению некоторых, составляет не менее метра, но, по последним предложениям так наз. экспертов, оно должно составлять 4,5 м... Ближний закончился. Возможно, учитывая этическую непоследовательность наших властей, эти решения продиктованы намерением спровоцировать тот же самый страх. <...> те, кто нами правит, уже неоднократно пытались достичь подобной ситуации: когда университеты и школы закрылись бы раз и навсегда, уроки давались бы только в интернете, мы перестали бы встречаться и разговаривать о политике или культуре и обменивались бы только цифровыми сообщениями (*Agamben* 2020b).

Это высказывание вызвало бурную реакцию в итальянских СМИ, поэтому спустя шесть дней Агамбену вновь пришлось говорить о нагнетании паники, разрыве привычных социальных связей и других последствиях режима ЧП. Появление его очередного эссе совпало с решением итальянского правительства от 17 марта 2020 г. о выделении 85 млн евро на развитие онлайн-образования и поддержку родителей в период закрытия школ (Страновой обзор 2020: 14). Переход итальянских школьников и студентов на дистанционный формат обучения стал для Агамбена поводом заявить следующее:

> Первое, что ясно показывает парализовавшая страну волна паники, это то, что наше общество больше не верит ни во что, кроме голой жизни. <...> итальянцы готовы пожертвовать практически всем: нормальными условиями жизни, социальными отношениями, работой, даже дружбой, привязанностями, религиозными и политическими убеждениями, чтобы не заболеть. Голая жизнь и страх потерять ее – не объединяют людей, но ослепляют и разделяют их... Другая вещь... заключается в том, что состояние исключения, к которому правительства давно приучили нас, действительно стало нормальным состоянием... Чрезвычайные меры фактически обязывают нас жить в условиях комендантского часа. Но война с невидимым врагом, который может скрываться в любом другом человеке, – самая абсурдная из войн... Беспокоит не столько настоящее или не только настоящее, сколько то, что придет потом. Как после войн в наследство миру была оставлена целая серия неблагоприятных технологий – от колючей проволоки до атомных электростанций, – так и, весьма вероятно, что после экспериментов в области здравоохранения, которые до этого в реальности не удавалось проводить, власти сделают все, чтобы университеты и школы закрылись... чтобы везде, где это возможно, машины заменяли любой контакт – любую заразу – между людьми (*Agamben* 2020c).

Еще через десять дней Агамбен, задавшись вопросом, почему итальянское общество столь легко согласилось с введением режима ЧП, дал свои варианты ответа:

> Гипотеза, которую я хотел бы предложить, заключается в том, что каким-то образом, пусть и бессознательно, чума уже давно к нам пришла и что очевидно условия жизни людей уже давно стали такими, и внезапного звонка было достаточно, чтобы они проявились такими, какими они уже были, – т.е. невыносимыми, как во время чумы... Никогда прежде мы не были свидетелями зрелища, типичного для религий во времена кризиса... И вот что еще дает пищу для размышлений: очевидный крах разделяемых повсеместно убеждений и мнений. Казалось бы, люди больше ни во что не верят, за исключением голого биологического существования, которое должно быть сохранено любой ценой. Но на страхе потерять жизнь может быть основана только тирания, только чудовищный Левиафан с обнаженным мечом (*Agamben* 2020d).

Поднимая этот вопрос, Агамбен, похоже, получил возможность удостовериться, что его собственная политическая позиция интеллектуала не совпадает с выбором подавляющего большинства итальянского общества.

10 апреля 2020 г. правительство Италии приняло решение о продлении всех ранее введенных мер по противодействию пандемии на период до 3 мая 2020 г. К этому моменту страна уже стала мировым лидером по количеству зараженных и умерших от COVID-19. МЧС Италии приняло решение о создании врачебной группы экстренного реагирования для помощи регионам с наиболее сложной ситуацией. В страну стала поступать гуманитарная помощь из Китая, России и других государств (Страновой обзор 2020: 6, 9, 16–17). О сфабрикованности пандемии говорить было уже невозможно, и поэтому Агамбен переключился на обсуждение изменений в социальной жизни, вызванных чрезвычайными мерами, – что не могло не беспокоить огромное число людей как в Италии, так и за ее пределами. Поводом для очередного высказывания интеллектуала стал появившийся приблизительно в этот период новый термин “социальное дистанцирование”:

> Хотя этот термин, вероятно, был взят в качестве эвфемизма для использовавшегося до сих пор неприятного термина “изоляция”, нам придется выяснить, каким может быть политический порядок, основанный на нем... Хотя, как всегда, находится дурачье, которое предполагает, что возникшую ситуацию, безусловно, можно считать положительной и что новые цифровые технологии уже давно сделали возможным счастливое общение на расстоянии, я не верю, что общество, основанное на “социальном дистанцировании”, является гуманным и политически жизнеспособным... оно останется таким же, каким мы видим его сегодня вокруг нас, – разреженной массой, основанной на запрете, но именно поэтому особенно плотной и терпеливой (*Agamben* 2020e).

Продолжая размышлять о переменах в социальной жизни, вызванных очередным решением властей о продлении режима ЧП, в своем тексте от 13 апреля Агамбен пытается проанализировать причины моральной и политической деградации итальянского общества, когда даже священники и юристы отказываются от исполнения своего долга – заботиться о страждущих:

> Я хотел бы обсудить с вами один вопрос, о котором я не перестаю думать уже больше месяца. Как могло случиться, что целая страна рухнула морально и политически перед лицом болезни и даже этого не осознала? Слова, которые я использовал, чтобы сформулировать этот вопрос, все до одного были тщательно продуманы... Принцип, который гласит, что нужно отречься от добра, чтобы спасти добро, так же ложен и противоречив, как и принцип, согласно которому, чтобы защитить свободу, нужно отречься от свободы (*Agamben* 2020f).

14 апреля после длительного локдауна и в связи с ослаблением пандемии итальянские власти начали снимать введенные ограничения. Стали открываться некоторые магазины, в том числе детские. В ответ на принятые решения 20 и 24 апреля Агамбен разместил на сайте *Quodlibet* две пространные реплики о том, как изменилось общество за прошедшие месяцы. Прежде всего, он отметил следующее: “Как и следовало ожидать и как мы пытались напомнить тем, кто предпочитал закрывать глаза и уши, так наз. фаза 2 или возвращение к норме будет еще хуже, чем все, что мы пережили до сих пор”. Особое внимание он обратил на то, что лицам старше 70 лет было запрещено возвращаться к привычной социальной жизни. Философ, относящийся по возрасту именно к этой категории, назвал такое решение “неконституционной дискриминацией”, создающей “группу граждан класса B”, которые останутся лишенными свободы и будут подвергнуты рискам, способным нанести вред здоровью (*Agamben* 2020g). Агамбен отметил и то обстоятельство, что хотя умерших от

коронавируса меньше, чем от прочих болезней, тем не менее именно пандемия COVID-19 вызвала введение режима ЧП и появление “нового деспотизма”:

> В Италии... мы уже давно привыкли к чрезвычайным указам исполнительной власти, которая таким образом подменяет законодательную власть и фактически отменяет принцип разделения властей, на котором основывается демократия. А надзор, осуществляемый с помощью видеокамер и теперь уже, как предлагается, с помощью мобильных телефонов, намного превосходит любые формы надзора, осуществляемые при тоталитарных режимах, таких как фашизм или нацизм (*Agamben* 2020h).

Ослабление пандемии в Италии и постепенная отмена ограничительных мер на рубеже апреля–мая 2020 г. подтолкнули Агамбена к интеллектуальному подведению итогов пережитой им ситуации. Последовавшие одна за другой новые реплики стали уже не столько откликом на принимаемые властями противоэпидемические меры, сколько попыткой понять, что произошло, почему это стало возможным и какие последствия вызвало. В эссе с примечательным названием “О правде и лжи” интеллектуал прибегнул к расширительному использованию собственной концепции ЧП. Так, он заметил, что власть не только ограничила конституционные права граждан на свободу передвижения и иные формы активности, но и права, “которые не закреплены ни в одной конституции: право на истину, потребность в правдивом слове” (*Agamben* 2020i). По Агамбену, меры, принятые для противодействия пандемии, следовало бы подвергнуть осмыслению, но вместо этого был введен тотальный запрет на анализ и свободный обмен мнениями:

> То, что мы переживаем, прежде чем стать беспрецедентным манипулированием свободами каждого, на самом деле является гигантской операцией по фальсификации истины. Если люди соглашаются ограничить свою личную свободу, то это происходит потому, что они без всякой проверки принимают за истину данные и мнения, которые предоставляют средства массовой информации (Ibid.).

К тому же реклама отучила людей мыслить критически, но теперь, во времена пандемии и шквала связанной с ней информации в абсолют возвели даже не отсутствие мысли, а ложь. “Человечество вступает в такую фазу своей истории, когда истина сводится к моменту в продвижении лжи. Правда состоит в том, что ложные высказывания должны быть истинными даже тогда, когда их лживость доказана. Но таким образом сам язык, как место высказывания истины, конфискуется у человека” (Ibid.). Подводя итог своим рассуждениям, Агамбен призвал своих читателей сопротивляться лжи и заняться поисками “истинного слова”, которое в сложившихся исторических обстоятельствах является высшей ценностью.

Начиная с мая 2020 г., когда эпидемическая ситуация в Италии стабилизировалась, Агамбен сконцентрировался на общефилософских вопросах, связанных с политикой ограничения свобод в период пандемии. Философ говорит об опасности не столько вируса, сколько административно-политических мер борьбы с ним, и приходит к выводу, что общество должно оставаться крайне внимательным к тому, в каком направлении эволюционирует власть в условиях ЧП, и не допускать соскальзывания в тоталитаризм даже во имя лучших целей. В своих последующих эссе (см., напр.: *Agamben* 2020j, 2020k и др. работы автора) Агамбен занял позицию непримиримого защитника гражданских свобод, продолжая сигнализировать в своей колонке на сайте *Quodlibet* о все новых реальных и потенциальных грозящих обществу опасностях, в связи с настойчивыми попытками властей взять под контроль социальную жизнь во имя победы над вирусом.

“Коронавирус… заставит нас заново изобрести коммунизм” (*Жижек*)

Словенский философ Славой Жижек – еще одна звезда современной европейской мысли, включился в дискуссию о коронавирусной инфекции даже чуть раньше Агамбена. Еще до того, как SARS-CoV-2 пришел в Европу, интеллектуал отреагировал на новости о начале его распространения в китайском Ухане. В своей первой реплике о новом заболевании он задает три вопроса: как бороться с неизвестным вирусом? не является ли многомиллионный Ухань с его опустевшими улицами прообразом города будущего? почему европейцы остаются расистами, желая, чтобы всех китайцев посадили на карантин? Жижек дал весьма примечательный ответ на первый вопрос: “Одно можно сказать точно: изоляция и дальнейший карантин явно не помогут. Необходимы полная, безоговорочная солидарность и глобально скоординированный ответ, новая форма того, что когда-то называлось коммунизмом” (*Zizek* 2020g). Заявление Жижека, сделанное в начале февраля, в Европе еще некому было по-настоящему оценить, но спустя всего месяц оно приобрело свой законченный смысл. Как и Агамбен, Жижек говорил о важности солидарности и сотрудничества, используя, однако, не либеральный тезис о гражданских свободах, а левый – о коммунизме. Отличие же позиций Жижека и его итальянского коллеги состояло в готовности первого с самого начала признать факт существования коронавируса, как и факт его смертельной опасности.

Откликаясь на новости о случае с круизным лайнером “Diamond Princess”, оказавшимся на карантине в порту Иокогамы вместе с 3700 пассажирами (ТАСС 2020), 14 февраля 2020 г. Жижек опубликовал эссе, в котором красноречиво заявил, что «все мы находимся в одной лодке, и она называется “Diamond Princess”». Размышляя о ситуации с пассажирами лайнера, интеллектуал подверг критике политику китайского руководства, скрывающего информацию о масштабах эпидемии от своих граждан. При этом он признал, что авторитарный режим КНР способен справиться с коронавирусным вызовом, тогда как для либерально-демократического мира это будет проблемой:

> Во время эпидемии государство должно быть сильным, потому что необходимо принимать широкомасштабные меры и обеспечивать соблюдение военной дисциплины (например, карантина). Китаю удалось изолировать десятки миллионов людей. Представьте на мгновение такую массовую эпидемию в Соединенных Штатах, сможет ли государство применить те же меры? Спорим, что тысячи вооруженных либертарианцев прорвутся через дорогу, подозревая, что карантин является государственным заговором (*Zizek* 2020h).

20 февраля, когда в Италии и других европейских странах уже было объявлено об угрозе коронавирусной инфекции, Жижек задался вопросом: как общество сможет признать факт разрастающейся эпидемии? Оттолкнувшись от широко известной концепции Элизабет Кюблер-Росс о пяти стадиях реакции на информацию о неизбежной смерти – отрицание, гнев, торг, депрессия, принятие, – Жижек заключил, что и все прочие травмирующие события – экологическая катастрофа, угроза цифрового контроля над жизнью индивидов, президентство Трампа, реакция на чуму в средневековых городах – воспринимаются обществом по той же схеме:

> Что мы должны принять, с чем мы должны примириться, так это то, что есть некий подуровень жизни, неустранимый, глупо навязчивый, досексуальная жизнь вирусов, который всегда присутствовал и который всегда будет с нами, как темная тень, представляя угрозу самому нашему существованию... (*Zizek* 2020i).

Тем не менее со свойственным ему стремлением предлагать хотя бы самые общие решения поставленных вопросов, Жижек решился пояснить, что значит

признать факт пандемии: признание будет означать либо ренормализацию болезни, либо мобилизацию всех в борьбе с ней.

27 февраля, на следующий день после публикации Агамбеном эссе об изобретении пандемии, Жижек высказался о значимости идеологических вирусов, в частности о глобальной социальной солидарности, которая позволит освободиться от жизни в условиях национального государства. Отталкиваясь от примера с аварией на Чернобыльской АЭС, которая, по его мысли, способствовала краху СССР, Жижек предположил, что пандемия COVID-19 будет способствовать краху капитализма. "Коронавирус... заставит нас заново изобрести коммунизм, основанный на доверии к людям и к науке... мы не можем идти по тому пути, по которому шли до сих пор... нужны радикальные изменения" (*Zizek* 2020j). Коронавирус, как заявил Жижек, – это сигнал к тому, что мир больше не должен быть прежним. Для жизни в условиях пандемии понадобятся качественное глобальное здравоохранение и другие формы "эффективной глобальной координации". Кроме того, философ негативно высказался о возрождающемся капиталистическом анимизме с характерной для него верой в рынок и капитал и связанной с этим обеспокоенностью тем, что в условиях COVID-19 рынки проседают:

> Разве все это не свидетельствует о настоятельной необходимости реорганизации мировой экономики, которая больше не будет зависеть от рыночных механизмов? Мы говорим здесь не о старом коммунизме, конечно, а о какой-то глобальной организации, которая может контролировать и регулировать экономику, а также ограничивать суверенитет национальных государств, когда это необходимо (Ibid.).

Прежде это происходило в условиях войны. Теперь, когда началась "медицинская война" с вирусом, это ограничение тоже приобрело актуальность (Ibid.).

В начале марта, когда в большинстве стран Европы стали вводиться ограничительные меры для борьбы с пандемией, Жижек высказался решительно и безапелляционно: "По мере распространения паники по поводу коронавируса, мы должны сделать окончательный выбор: либо мы вводим самую жестокую логику выживания сильнейших, либо мы каким-то образом изобретаем коммунизм с глобальной координацией и сотрудничеством" (*Zizek* 2020k). При этом интеллектуал отверг вариант китайского коммунизма, отождествив его с европейской версией ограничения свобод, и поддержал подход Генерального директора ВОЗ, призвавшего мобилизоваться перед лицом вирусной опасности и четко выполнить свои обязанности:

> Я не утопист, я не призываю к идеализированной солидарности между людьми, однако нынешний кризис наглядно демонстрирует, что глобальная солидарность и сотрудничество необходимы для выживания всех и каждого, что это единственный рациональный эгоистический план, которому нужно следовать... Широкий коммунистический подход, за который я выступаю, является для нас единственным способом действительно оставить позади столь примитивную точку зрения (*Zizek* 2020k).

14 марта в интервью *The Spectator* Жижек заявил, что на Европу надвигается "идеальный шторм" – совпавшие по времени пандемия COVID-19 и всплеск неконтролируемой миграции. Этот "шторм", считает интеллектуал, ослабит Европу и противостоять ему можно только обращением к коммунизму:

> Безусловно, я не имею в виду старомодный коммунизм. Под коммунизмом я понимаю просто-напросто то, что требует Всемирная организация здравоохранения. Нам нужно мобилизоваться, скоординироваться и т.д... Они говорят, что в этой стране не хватает масок, респираторов и т.д. Мы должны относиться к этой ситуации, как к войне! Нам нужна определенная европейская координация... возможно, военная мобилизация (*Zizek* 2020l).

Через два дня после интервью, 16 марта, Жижек опубликовал большое эссе, в котором были объединены высказанные им ранее мысли о коронавирусе, панике, а также о значимости "ВОЗовского" коммунизма для противодействия распространению SARS-CoV-2. Примечательно, что в этом тексте Жижек высказался и об Агамбене, чью позицию он идентифицировал как "левацкую". Словенский философ мягко упрекнул итальянского коллегу за недооценку реальности пандемии и переоценку роли правительственных мер по ограничению гражданских свобод:

> Социальная интерпретация не может заставить исчезнуть реальную угрозу. Заставляет ли эта новая реальность в должной мере ограничивать наши свободы? Карантины и подобные меры, конечно, ограничивают нашу свободу, и здесь нужны новые Ассанжи, чтобы выявить возможные злоупотребления. Но угроза вирусной инфекции также дала огромный толчок новым формам локальной и глобальной солидарности, а также ясно показала необходимость контроля над самой властью... Перед Европой стоит задача понять, можно ли то, что сделал Китай, сделать более прозрачно и демократично (*Zizek* 2020c).

По словам Жижека, нынешней либеральной Европе есть чему поучиться у авторитарного Китая в плане борьбы с пандемией. Главная же опасность, считает философ, может состоять в том, что применяемые властями и в Китае, и в Италии меры по какой-то причине могут быть направлены не на сдерживание эпидемии, а на манипуляцию реальными данными о ней. 16 марта в парижском журнале *Philosophie Magazine* вышел еще один текст Жижека, в котором философ заявил: "В высшем порядке вещей мы являемся видом, с которым можно не считаться" (*Zizek* 2020d). Философ вновь обратился к концепции стадиальной реакции на информацию о смерти и подчеркнул, что человечество должно принять факт пандемии и отказаться от тезиса о собственной исключительности.

18 марта в *Critical Inquiry* Жижек заговорил о последствиях пандемии для человечества. Каким будет новый мир? Будет ли это первобытное варварство, где выживают сильнейшие, или "варварство с человеческим лицом", где общество и власти будут решать, оказывать ли помощь немощным старикам в условиях дефицита ресурсов? Полемизируя с Агамбеном, Жижек заявил, что "голая жизнь" и угроза потерять ее – это не только то, что разъединяет людей, но и то, что "на самом деле также и объединяет их: поддержание социальной дистанции позволяет показать уважение к другим, поскольку я также могу быть носителем вируса". В том же тексте Жижек вновь заявил о необходимости самой широкой социальной координации, или "военного коммунизма":

> Мы попали в тройной кризис: кризис здравоохранения (сама эпидемия), кризис экономики (который всерьез ударит при любом исходе эпидемии)... кризис психического здоровья, поскольку привычные условия жизни миллионов и миллионов исчезают, и изменения коснутся всего – от полетов на праздники до повседневных телесных контактов. Мы должны научиться мыслить вне координат фондового рынка и прибыли и просто найти другой способ производить и распределять необходимые ресурсы. Скажем, когда власти узнают, что компания хранит миллионы масок и ждет подходящего момента, чтобы их продать, не должно быть никаких переговоров с компанией – маски должны быть просто реквизированы (*Zizek* 2020e).

28 марта Жижек затронул вопрос о том, как выживать во времена пандемии. Предложенный им ответ был таким: не паниковать, не бросаться в духовные поиски, продолжать выполнять свои привычные рутинные действия. Жижек призывает научиться довольствоваться тем, что есть, и помнить о том, что у многих людей нет и уже не будет того, что было им дорого прежде. "Главное с толком и чувством расписать свою повседневную жизнь". Продолжать работать, проводить конференции,

заботиться о детях. “Это новый мир, в котором у тебя есть жилье, какие-то базовые вещи вроде еды и т.д., тебя любят, и есть задача, которая действительно важна сейчас, как никогда”. Если удастся продолжать делать то, что привык делать – без всякой надежды на получение денег за свою работу, без всякой надежды на будущий отпуск, – то такую жизнь можно считать достойной. “Я надеюсь, что что-то из нее сохранится, когда эпидемия, как хочется верить, кончится” (*Zizek* 2020m).

2 апреля в *The Philosophical Salon* Жижек высказался о двух образах жизни, вызванных пандемией: первый характерен для врача, сиделки или разносчика продуктов – это изматывающая работа по уходу за пациентами, утомительный, но наполненный смыслом труд; второй – полная бездеятельность в условиях домашней (добровольной или принудительной) самоизоляции, требующая поиска и смысла, и социально значимого занятия. “Когда медицинский работник смертельно устает от сверхурочной работы, когда ухаживающий за больным измотан – это совершенно иная усталость, чем та, которая появляется от одержимости карьерным ростом” (*Zizek* 2020f). В конце апреля в одном из своих текстов Жижек пишет об особенностях сексуальной жизни в период пандемии: “Эпидемия COVID-19, безусловно, придаст импульс цифровым сексуальным играм, но, надеюсь, это также приведет к переоценке физической близости, и мы будем помнить, что секс между двумя людьми – это средство духовной близости” (*Zizek* 2020n).

Десять дней спустя Жижек посвятил свое очередное размышление о жизни в условиях пандемии празднованию Первомая. Кому сегодня по праву принадлежит этот праздник? Явно не рабочим промышленных предприятий. В условиях закрытия заводов и фабрик продолжают трудиться только медсестры, сиделки, прислуга. “Этот новый рабочий класс все время присутствовал – пандемия только привлекла к нему внимание”. Эти люди, по замечанию Жижека, подвергаются двойной эксплуатации: ради пропитания им приходится по-прежнему работать, и при этом они больше всех рискуют заразиться, ухаживая за другими людьми. “Они эксплуатируются не только посредством того, что они производят, – они эксплуатируются самим фактом своего существования” (*Zizek* 2020o).

5 мая Жижек опубликовал новое эссе, в котором сравнил пандемию с непрекращающейся войной. Не упоминая имени Агамбена, он подверг критике группы (правых либертарианцев в США и левых в Германии), которые призывали к отмене карантина, поскольку рассматривали его как средство “дисциплинирования людей”. Философ горько заметил, что до сих пор никто из ученых не знает, “как работает эпидемия”. Но вирус, конечно, изменит наше (европейское) отношение и к смерти, и к жизни, констатировал он. “Что делает эпидемии столь труднопереносимыми, так это то, что даже если полная катастрофа не состоится, все надолго затянется”. Поэтому, подчеркнул Жижек, с этим придется научиться жить. “У нас есть одно тайное желание на всех, то, о чем мы постоянно думаем, которое может быть выражено в вопросе: когда же все это закончится? Но это не закончится никогда”. По мысли интеллектуала, научно-популярные медиа слишком увлеклись феноменом цифровых технологий и проглядели приход пандемии. Когда появился коронавирус, стало совершенно ясно, что при всей изумительности обещанного СМИ цифрового мира люди по-прежнему существуют телесным образом. Нам всем предстоит научиться жить новой, более скромной жизнью – делясь ресурсами с самыми обездоленными, налаживая сотрудничество между странами, прекратив войны. В этом наиболее марксистском из всех своих высказываний о пандемии словенский интеллектуал в очередной раз подвел итоги всему, что уже было им сказано прежде (*Zizek* 2020p).

В последующих текстах о коронавирусе Жижек неоднократно возвращался к своим излюбленным тезисам: необходимости большей солидарности перед лицом пандемии; катастрофическому положению “нового рабочего класса”; мнимой спасительности практик самоизоляции; необходимости научиться жить по-новому

в словиях бесконечной вирусной опасности. В сущности, любой информационный повод, возникающий в этот момент, – инициативы технократов относительно большей цифровизации, антирасистские выступления в США, критика американскими демократами курса президента Трампа и прочие, – становился поводом для повторения уже прозвучавших высказываний философа.

Достоинство Жижека как интеллектуала, несомненно, проявилось в том, что он всякий раз был способен связать между собой самые разные темы, помещая их в контекст пандемических событий. Так, 14 мая, когда первая волна пандемии в Европе пошла на спад, он проницательно заметил, что людям надо будет не просто научиться жить по-новому, но научиться жить не так, как предлагают им современные лидеры высокотехнологичного капитализма, требующие оставаться защищенными, безмолвными, физически изолированными, соединенными сетью электронных коммуникаций. Цитируя один из лозунгов, появившихся во время протестов 2019 г. в Чили, Жижек, похоже, пытался в тот же самый момент выразить и свою собственную, самую сокровенную мысль: «Другой конец света возможен... да, наш старый мир подошел к концу, но “бесконтактное будущее” – не единственный вариант, возможен и другой конец света» (*Zizek* 2020q). Продолжая всячески подчеркивать свою политическую “левизну”, Жижек настойчиво возвращался к центральному тезису своей философии: начавшаяся пандемия смертельно опасна, и поэтому власть должна действовать более решительно и более эффективно, а европейскому обществу пора, наконец, вырваться из трясины потребления и начать жить более разумно и ответственно (*Zizek* 2020a, 2020b).

“Слишком велик масштаб того системного бедствия, которое именуется коронавирусом” (*Кургинян*)

В России дискуссии о пандемии начались немного позже. Весной 2020 г. попытки мобилизовать российских интеллектуалов были предприняты отдельными СМИ, которые стали обращаться с вопросами о коронавирусной ситуации к ведущим социологам, социальным антропологам и философам. Затем последовали спецвыпуски о пандемии в различных научных журналах, а фонд “Общественное мнение” (ФОМ), например, 10 июля запустил целый проект “КоронаФОМ” (Проект б.г.), в рамках которого на постоянной основе начали публиковаться мнения российских экспертов по различным социальным, психологическим и иным аспектам пришедшей в страну пандемии. Целый ряд таких экспертных суждений в скором времени был обобщен – в 2021 г. была издана книга, рассказывающая о проекте и его результатах (*Ослон* 2021).

Градус развернувшейся дискуссии о COVID-19, несомненно, повысился в тот момент, когда в нее включился российский политолог Сергей Кургинян, поднявший вопрос о связи политической ситуации в стране и мире с начавшейся пандемией. Кургинян, один из наиболее ярких российских интеллектуалов, на протяжении многих лет выступал с критикой сложившейся политической системы, рассматривая нынешнее российское государство как продукт реализации проекта по вхождению России в западный мир на правах культурной колонии, начатого при Борисе Ельцине и продолженного даже после его ухода. Но осознание грозящего распада страны, согласно Кургиняну, подтолкнуло правящую элиту во главе с президентом Владимиром Путиным частично пересмотреть взятый курс, хотя до полного перехода к построению полностью суверенного государства и связанной с этим мобилизации всего общества дело так и не дошло. При этом поиск новой модели российской государственности все же был инициирован, и благодаря этому в стране недавно был достигнут консенсус между властью и абсолютным большинством населения. Впрочем, по мнению политолога, весьма скоро сам консенсус оказался под вопросом,

поскольку начавшаяся в стране борьба с коронавирусом выявила неспособность правящего режима наладить полноценный диалог с обществом прежде всего по вопросам пандемии, в том числе по программе вакцинации, запущенной осенью 2020 г. Обязательность вакцинации для населения, по Кургиняну, на фоне отсутствия ясности о природе самой коронавирусной инфекции чревата грядущим расколом общества и, как следствие, распадом страны, в котором заинтересованы многочисленные недруги России.

Кургинян включился в дискуссию о COVID-19 в конце марта 2020 г. сразу вслед за наиболее заметными западными интеллектуалами. Первоначально его трибуной стали передачи на российском телеканале "Россия 1". 31 марта политолог получил возможность высказать свою мысль о пандемии как рукотворном глобальном кризисе, призванном упразднить существующую модель глобализации (в которой Китай сумел опередить США) и внедрить новую – с новыми правилами, выгодными Западу. Этот коронавирусный кризис, по словам интеллектуала, дает России шанс вмешаться в большую игру с участием стран – мировых лидеров и в ходе возникшей глобальной сумятицы воссоздать сильное государство с крепкой экономикой и развитой социальной сферой (*Кургинян* 2020а). 21 апреля в рамках очередного политического ток-шоу Кургинян заявил о том, что пандемию COVID-19 следует рассматривать системно, причем не имеет значения, искусственно создан коронавирус или он возник естественным путем. "На фоне него разворачиваются все процессы – экономические, психологические, военные, любые другие" (*Кургинян* 2020б).

Через несколько дней Кургинян публично проанонсировал планируемый им цикл передач о коронавирусном кризисе на своем интернет-канале. Так, 26 апреля он представил на суд широкой аудитории полноценную лекцию, в которой задался вопросом: сумеет ли российская власть пережить коронавирусный кризис (*Кургинян* 2020в)? А 3 мая в рамках своего многолетнего интернет-проекта "Смысл игры" Кургинян выступил с тезисом: российскому обществу необходимо более трезво оценить разворачивающуюся ситуацию и мобилизоваться (*Кургинян* 2020г).

12 мая политолог, наконец, запустил обещанный цикл передач о пандемии, представив первую лекцию, поводом для которой послужило решение Генеральной прокуратуры РФ ограничить распространение информации об искусственном происхождении коронавируса. В ходе своего выступления Кургинян последовательно зачитал целый ряд текстов – как российских авторов, так и зарубежных, – снабдив их вопросами и комментариями. Приведу лишь один пример: "Иными словами, правительство США еще два года назад располагало сведениями о чем? О естественном вирусе или искусственном патогене?" В конце лекции Кургинян привел мнение французского вирусолога Люка Монтанье, получившего в 2008 г. Нобелевскую премию за открытие вируса ВИЧ: "Он (коронавирус) не естественного происхождения, это работа молекулярных биологов... Возможно, они хотели произвести вакцину против СПИДа" (*Кургинян* 2020д).

Три дня спустя в очередном выступлении Кургинян заговорил о последствиях пандемии. Подобно Агамбену, он сделал вывод, что распространение SARS-CoV-2 приведет к изменениям в сфере образования. Цитируя российских экспертов, он указал на то, что большинство молодых людей станет потребителями некачественного онлайн-контента, а хорошее образование будет привилегией немногих. По словам Кургиняна, "коронавирус не существует сам по себе... вне политических затей, вне военных затей, вне экономики". Кургинян прокомментировал целый ряд документов прошлых лет, из которых следовал вывод (схожий со сделанным Агамбеном) об изобретении пандемии. Но в отличие от итальянского интеллектуала российский политолог связал этот факт не с желанием властей взять под контроль собственные общества, а с желанием глобального гегемона – США пережить свой новый рассвет, заново перераспределить власть и ресурсы и разрушить промышленный

потенциал своего главного конкурента – Китая. “Одной из главных задач группы, начавшей свою деятельность более десятилетия назад, является возложение всей ответственности именно на Китай... ответственности за крупное биологическое бедствие, якобы специально осуществленное Китаем в рамках биологической войны” (*Кургинян* 2020е).

В своем следующем обращении к интернет-аудитории Кургинян вновь поднял вопрос о цензуре в отношении информации об искусственной природе SARS-CoV-2 и на основе анализа очередной порции материалов из зарубежных СМИ аргументировал мысль о его лабораторном происхождении. Возможно, считает политолог, первоначально исследования велись с благородной целью создания новой вакцины, но весьма скоро они могли оказаться в поле зрения разработчиков биологического оружия. Когда, замечает Кургинян, ситуация с коронавирусом вышла из-под контроля специалистов, в США в дело вмешалась цензура, и все сведения о жертвах были умышленно скрыты. Вспоминая о перлюстрации информации о COVID-19 в России, Кургинян допустил, что главный центр, контролирующий “выход” в публичное пространство сведений о происхождении SARS-CoV-2, находится за пределами нашей страны – там, где и были начаты опыты по “химерному коронавирусу”. Свою лекцию, в которой политолог соединил проблемы текущей геополитики и эпидемиологии, он закончил так:

> Вот картина, которую я могу на сегодняшний день представить. Проанализировав огромное количество событий и обнаружив те из них, которые очевидным образом связаны в единое целое, я ничего не утверждаю. Я просто говорю, что если смысл игры есть, то он находится на той территории, которую я только что очертил (*Кургинян* 2020ж).

29 мая Кургинян взялся проанализировать не только социальные и политические, но и антропологические последствия COVID-19. Подобно Агамбену и Жижеку, он поставил вопросы, касающиеся социальной изоляции, карантина и прочих мер, используемых для противодействия инфекции. Что произойдет с людьми в мире, где пандемия уже перевернула многие основы нашего существования? Кто от этого выиграет? Кто проиграет? Кому и как будет суждено сохранить свою человеческую сущность?

> Мой вывод: то, что раскручивается вокруг коронавируса, адресовано человеку как таковому... Его, человека, или добьют, окончательно превратив в ничто, лишенное души и духа, или же человек воспрянет и станет искать возможность обретения того, что было у него отнято, этой самой сущности. В полусне он не проживет. Его либо до конца загонят в этот ад... либо ему придется... мучительно оттуда вырываться... Слишком велик масштаб того системного бедствия, которое именуется коронавирусом (*Кургинян* 2020з).

Обширные рассуждения о коронавирусе, в связи с развернувшимися политическими и финансовыми играми в США – восстанием либеральной оппозиции против Трампа, обогащением миллиардеров вроде Билла Гейтса, нападками на Китай, созданием мега-консорциумов, таких как CEPI, призванных разрабатывать вакцины против грядущих эпидемий и баснословно зарабатывать на этом, – были представлены Кургиняном в выступлении от 5 июня (*Кургинян* 2020и). В продолжение этого разговора 18 июня политолог остановился на роли отдельных западных фондов и университетов в раздувании масштабов коронавирусного кризиса (“Там, где власть, там колоссальное финансирование в моменты кризисов, а там, где власти нет, там банкротство и скупка тех, кто непричастен к власти, теми, кто причастен” [*Кургинян* 2020к]), а 25 июня проанализировал роль американских и других западных творцов идеи создания глобального пандемического кризиса, а также их планы по

спасению человечества посредством введения всеобщего карантина, ношения масок, социального дистанцирования, постоянного тестирования на наличие вируса и вакцинации. Особое внимание было уделено “мозговому центру” – бывшему министру обороны США Дональду Рамсфелду, “занятому всеобщей карантинизацией, невозможной или представлявшейся невозможной человечеству до того, как этим занялся Рамсфелд... эта карантинизация должна была осуществляться в ответ на применение биологического оружия КНР против США” (*Кургинян* 2020л).

В выступлении от 7 июля Кургинян заметно изменил характер своих рассуждений о пандемии, переключившись с глобальной коронавирусной ситуации на российскую. Это случилось сразу же после проходившего с 25 июня по 1 июля общенационального голосования по поправкам в российскую Конституцию. Политолог задался вопросом:

> Должен ли... анализ большой коронавирусной игры, ведущейся на глобальном уровне, дополняться столь же детальным анализом нашей внутриполитической ситуации? ... развертывание коронавирусного экстаза на нашей территории в целом и в особенности в городе Москве шло прямо по сценариям, написанным в том штабе, который управляет глобальной коронавирусной игрой... разбирая большую коронавирусную игру, мы уже за счет этого понимаем, что происходит в нашем отечестве (*Кургинян* 2020м).

Постепенно рассуждения политолога вышли на новый уровень. Так, в тексте от 10 июля Кургинян предлагает рассматривать пандемию COVID-19 как глобальное “трансформирующее событие”, предназначенное дегуманизировать все человечество. “Тянет ли COVID-19 на такое трансформирующее событие? Да, тянет” (*Кургинян* 2020н). 23 июля интеллектуал вновь поднял вопрос о роли глобальных сил, заинтересованных в поддержке коронавирусной паники и связанной с ней дегуманизацией. Согласно его выводам, центральной фигурой процесса является “единый в трех лицах” Рамсфелд: политик-неоконсерватор, объединивший в своей партии бывших германских нацистов и бывших троцкистов; представитель высшего военного руководства; бизнесмен от медицины, ратующий за создание эффективной вакцины против коронавируса (*Кургинян* 2020о). 10 августа Кургинян повел разговор о Большой Фарме, для которой пандемия оказывается шансом создать новое поколение “трансформирующих” лекарств, позволяющих влиять на биологию человека. “А что такое эти трансформирующие лекарства?” – саркастически спросил политолог. “Это не нано-чипы в сознании... это и гораздо реальнее, и намного круче” (*Кургинян* 2020п).

11 августа 2020 г. в России была создана первая в мире вакцина против коронавируса, но Кургинян не стал детально обсуждать это событие. Вместо этого 21 августа он выступил с новой лекцией о способах трансформации человеческой биологии, о пропаганде технологий генного редактирования и о пандемии как факторе, способствующем их продвижению (*Кургинян* 2020р).

Осенью 2020 г. в России началась вакцинация населения, хотя еще и в очень скромных масштабах. Рассматривая эту практику в контексте общих административно-политических мер против пандемии, 12 октября Кургинян проанализировал действия российской власти. Некоторые из своих рассуждений он выстроил на основе исторических аналогий, вспоминая, например, о холерных бунтах в России во времена А.С. Пушкина, вызванных противоэпидемическими мерами и их перегибами. Случатся ли в будущем ковидные бунты? По словам Кургиняна, это вполне может произойти в силу специфики имеющейся административной машины, которая в России “копирует худшие свойства западной” (*Кургинян* 2020с). 20 октября политолог обсудил “проблему эффективности вакцинирования населения”, подчеркнув, что речь не идет об “огульном отрицании вакцинирования как такового”. Начиная с этой лекции, фокус внимания Кургиняна направлен на так наз. вакцинаторский экстаз,

который интеллектуал трактует как политическую технологию, лишающую оппонентов права на особое внимание и превращающую их в “дикарей” (*Кургинян* 2020т).

5 января 2021 г. Кургинян отметил, что нынешний коронавирусный кризис Россия переживает, находясь “в глухой обороне”. Российские спецслужбы, лишившиеся после распада СССР собственного политико-идеологического центра в лице КПСС, стали похожи на кшатриев без руководства брахманов или на “коллективного Юстаса” без “коллективного Алекса”. По словам политолога, никакой ясности относительно природы коронавируса до сих пор нет. Не потому ли что повсюду существует запрет на свободный научный поиск. “Работает все мировое здравоохранение... великие микробиологи, вирусологи... Что вы поняли? <...> Вам понятна природа заболевания? <...> Как можно найти истину? Вы мне объясните все – российская власть, российская элита, все это мировое сообщество. Откуда рогатки?” (*Кургинян* 2021а). 26 января, продолжая тему запрета на свободное распространение информации о коронавирусе, Кургинян приводит примеры карательно-психиатрических мер против некоторых западных вирусологов, высказавшихся об искусственном происхождении SARS-CoV-2 и возможной неэффективности вакцинации против него. По словам интеллектуала, политические дискуссии по всему миру запрещены, даже на Западе, который всегда гордился своими свободами. “Новая тайная инквизиция весь мир превратит в глобальный Освенцим, он же царство Великого Инквизитора. И коронавирус – лишь средство в этой Большой Игре” (*Кургинян* 2021б).

3 февраля Кургинян, анализируя сложившуюся ситуацию, предлагает наряду с политическим аспектом проблемы пандемии обсуждать и биологический: он говорит о сложных биологических конструктах, в том числе о классических и современных концепциях иммунитета. По словам Кургиняна,

> те, кто внес в мировую повестку дня тему массовой вакцинации против коронавируса, ориентированы на научные знания столетней давности. На этой неполноценной основе создана вся якобы современная фармакология – огромная, малоподвижная и нацеленная на сугубо экономический интерес. Ей нужно, чтобы вакцин становилось все больше, и чтобы производились они с опорой на давно устаревшую концептуальную основу... сегодня, когда вакцинацию от коронавируса настойчиво превращают в супер-идеологию и якобы единственное спасительное средство от пандемии, гражданам особенно необходимо понимать, что такое вакцинация, как она работает. Когда она спасительна, а когда – губительна. Что такое антитела, какими они бывают, и как они функционируют в иммунной системе человека. В противном случае граждане оказываются в позиции дикарей (*Кургинян* 2021в).

Современные знания об иммунитете следует превратить в достояние общественности, поскольку иначе, по Кургиняну, люди будут слепо воспринимать любые решения в области вакцинации как истину в последней инстанции.

На протяжении последующих месяцев Кургинян неоднократно высказывался по поводу реализуемой программы вакцинации, обращая внимание, например, на то, что она может нанести удар по иммунитету граждан, поскольку даже убежденные ее поборники не имеют полного представления о действии биологического механизма “антиген–антитело”, а также по той причине, что свободной дискуссии на эту тему в обществе сегодня нет. Эти высказывания получили широкий отклик в России – как положительный, так и отрицательный.

Не составит никакого труда обнаружить, что по итогам каждой из лекций видного политолога его почитатели активно делятся впечатлениями в интернет-пространстве. Очень многие воспринимают Кургиняна как наиболее честного мыслителя и настоящего гуру, чьи лекции – подлинное откровение. Встречаются и остро критические отклики на его высказывания, главным образом в СМИ (*Романов* 2021). Кургинян, как правило, реагирует на такие выпады в своей адрес. Он остроумно

и едко разоблачает своих критиков, обвиняя их в научном невежестве и политической ангажированности. Сравнительно недавние комментарии интеллектуала по поводу программы вакцинации в России продолжают оставаться остро критическими, а сам он связывает неизбежную неудачу прививочной кампании с приближающимся политическим кризисом, которого все еще можно избежать (*Кургинян* 2021г, 2021д).

Источники и материалы

Боссонг 2020 – *Боссонг Н.* Пандемия – не повод молчать // Декодер. 21.04.2020. https://www.dekoder.org/ru/article/pandemiya-ne-povod-molchat

Вагнер 2020 – *Вагнер А.* Граница живого и мертвого. Александра Вагнер – о философах пандемии // Радио Свобода. Блоги. 27.10.2020. https://www.svoboda.org/a/30913789.html

Жайворонок 2020 – *Жайворонок Д.* Туалетная бумага как симптом: почему трагедия COVID-19 превращается в философский фарс // Нож. 04.05.2020. https://knife.media/philosophical-farce

Интерфакс 2020 – В Италии из-за коронавируса на полгода ввели чрезвычайное положение // Интерфакс. 31.01.2020. https://www.interfax.ru/world/693536

Каспэ 2020а – *Каспэ И.* Опасность и чистота. Пандемия сквозь призму (анти)утопии // IQ.HSE. 30.06.2020. https://iq.hse.ru/news/376188536.html

Каспэ 2020б – *Каспэ И.* Место для новой Утопии: пандемия коронавируса через призму философии // РБК. Тренды. 15.07.2020. https://trends.rbc.ru/trends/futurology/5f0dfb0c9a7947d5be2e3727

Козенко 2020 – *Козенко А.* Радикальный опыт Робинзона Крузо. Что думают философы о пандемии коронавируса // BBC News. Русская служба. 12.04.2020. https://www.bbc.com/russian/features-52187015

Кургинян 2020а – Коронавирус – могильщик глобализации? Кургинян рассказал, в чем шанс России. Россия 24. 31.03.2020. https://www.youtube.com/watch?v=l0r2vfUlZyg

Кургинян 2020б – Кургинян откровенно о конспирологии вокруг COVID-19. Россия 24. 21.04.2020. https://www.youtube.com/watch?v=cchlB3I3FxU

Кургинян 2020в – Куда ведет эпидемия COVID-19 и переживет ли коронавирус российская власть? 26.04.2020. https://www.youtube.com/watch?v=li-jyLJZpDU

Кургинян 2020г – Кургинян о коронавирусе: почему врачи гибнут от COVID 19, а Россия спит? Вставай, страна огромная! 03.05.2020. https://www.youtube.com/watch?v=LFjGTvY-Cmo

Кургинян 2020д – Коронавирус – его цель, авторы и хозяева. Кургинян о коронавирусе 1: кому помогает Генпрокуратура РФ? 12.05.2020. https://www.youtube.com/watch?v=6gNHKctvJZo

Кургинян 2020е – Коронавирус – его цель, авторы и хозяева. Кургинян о коронавирусе 2: "Красный рассвет" США и его жертвы. 15.05.2020. https://www.youtube.com/watch?v=_w3I4grvYsk

Кургинян 2020ж – Коронавирус – его цель, авторы и хозяева. Кургинян о коронавирусе 3: "Кто это сделал, лорды?" 20.05.2020. https://www.youtube.com/watch?v=ZYmcOcECYVM

Кургинян 2020з – Коронавирус – его цель, авторы и хозяева. Кургинян о коронавирусе 4: Кто ответит за сотни тысяч смертей? 29.05.2020. https://www.youtube.com/watch?v=lY20xdW7b1U

Кургинян 2020и – Коронавирус – его цель, авторы и хозяева. Кургинян о коронавирусе 5: Форт Детрик и Билл Гейтс. 05.06.2020. https://www.youtube.com/watch?v=36NccB0eTpw

Кургинян 2020к – Коронавирус – его цель, авторы и хозяева. Кургинян о коронавирусе 6: Андерсон, Фергюсон и всемирная истерия. 18.06.2020. https://www.youtube.com/watch?v=im3J4fO55TY

Кургинян 2020л – Коронавирус – его цель, авторы и хозяева. Кургинян о коронавирусе 7: Карантин как трансформация общества. 25.06.2020. https://www.youtube.com/watch?v=O1EC7f5Muhk

Кургинян 2020м – Кургинян о коронавирусе 8: Поправки в Конституцию РФ и новая холодная война – Россия готова? 07.07.2020. https://www.youtube.com/watch?v=lnzWNDNPnqI&t=61s

Кургинян 2020н – Кургинян о коронавирусе 9: Ковид и геополитика: Путин и Трамп – что общего и кто победит? 10.07.2020. https://www.youtube.com/watch?v=dQZ0_8ZF28o

Кургинян 2020о – Кургинян о коронавирусе 10: Троцкизм и неоконсерватизм в США как творцы нынешнего кризиса. 23.07.2020. https://www.youtube.com/watch?v=5F8OOYoLC7w

Кургинян 2020п – Кургинян о коронавирусе 11: Самоизоляция и карантин спасают или убивают? 10.08.2020. https://www.youtube.com/watch?v=Ijj2qsC2yas
Кургинян 2020р – Кургинян о коронавирусе 12: Куда ковид ведет человечество и кто делает ГМО из человека. 21.08.2020. https://www.youtube.com/watch?v=pKBlGJ0B7I8
Кургинян 2020с – Кургинян о коронавирусе 15: Что бы сказал Пушкин Собянину и когда ждать ковидные бунты? 12.10.2020. https://www.youtube.com/watch?v=lz4EwHN9Sgk
Кургинян 2020т – Кургинян о коронавирусе 16: Массовая вакцинация, или Хотим ли мы в "Дивный новый мир" Хаксли. 20.10.2020. https://www.youtube.com/watch?v=CiUB6Eybsn4
Кургинян 2021а – Кургинян о коронавирусе 18: Где твой Центр, Юстас? Кто заказал ковид и преобразование человечества? 05.01.2021. https://www.youtube.com/watch?v=fQTHcifla-o
Кургинян 2021б – Кургинян о коронавирусе 19: Ковид Всемогущий, его идеология и его карательная психиатрия. 24.01.2021. https://www.youtube.com/watch?v=lakWlKKBaME
Кургинян 2021в – Кургинян о коронавирусе 20: Вакцинация победит ковид или наоборот? Что не так с вакцинами и учеными? 03.02.2021. https://www.youtube.com/watch?v=fXtEisfUnxc
Кургинян 2021г – Безумие обязательной вакцинации – это путь к катастрофе. Власть России роет себе могилу? 31.07.2021. https://www.youtube.com/watch?v=E1J_lrysSsA
Кургинян 2021д – Эпидемия страха и недоверия в России и прогрессирующий рассеянный склероз в Кремле. 31.08.2021. https://eot.su/tags/kurginyan-o-koronaviruse
Проект б.г. – Проект коронаФОМ. https://covid19.fom.ru
Романов 2021 – *Романов Д.* В своем репертуаре: Кургинян нашел новую теорию заговора. Кургинян напугал YouTube очередной порцией конспирологии // Газета.Ru. 01.07.2021. https://www.gazeta.ru/comments/2021/07/01_a_13691090.shtml
Руднев 2020 – *Руднев Р.* Новые права личности: государственные новации после пандемии. Полемика с Агамбеном // Российское агентство правовой и судебной информации. 20.04.2020. http://rapsinews.ru/incident_publication/20200420/305731864.html
Страновой обзор 2020 – Страновой обзор: опыт Италии в борьбе с COVID-19. Материал подготовлен Департаментом международного и регионального сотрудничества СП РФ. 21.04.2020. https://ach.gov.ru/upload/pdf/Covid-Italy.pdf
ТАСС 2020 – Карантин на лайнере Diamond Princess. Что происходит? // ТАСС. 17.02.2020. https://tass.ru/obschestvo/7779463
Agamben 2020a – *Agamben G.* L'invenzione di un'epidemia // Quodlibet. 26.02.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia
Agamben 2020b – *Agamben G.* Contagio // Quodlibet. 11.03.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio
Agamben 2020c – *Agamben G.* Chiarimenti // Quodlibet. 17.03.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti
Agamben 2020d – *Agamben G.* Riflessioni sulla peste // Quodlibet. 27.03.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste
Agamben 2020e – *Agamben G.* Distanziamento sociale // Quodlibet. 06.04.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale
Agamben 2020f – *Agamben G.* Una domanda // Quodlibet. 13.04.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda
Agamben 2020g – *Agamben G.* Fase 2 // Quodlibet. 20.04.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2
Agamben 2020h – *Agamben G.* Nuove riflessioni // Quodlibet. 22.04.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni
Agamben 2020i – *Agamben G.* Sul vero e sul falso // Quodlibet. 28.04.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso
Agamben 2020j – *Agamben G.* La medicina come religione // Quodlibet. 02.05.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione
Agamben 2020k – *Agamben G.* Biosicurezza e politica // Quodlibet. 11.05.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza
Zizek 2020g – *Zizek S.* Clear Racist Element to Hysteria Over New Coronavirus // RT. Question More. 03.02.2020. https://www.rt.com/op-ed/479970-coronavirus-china-wuhan-hysteria-racist 2020g
Zizek 2020h – *Zizek S.* Nous sommes tous sur le même bateau, et son nom est Diamond Princess // L'Obs. 14.02.2020. https://www.nouvelobs.com/idees/20200214.OBS24860/nous-sommes-tous-sur-le-meme-bateau-et-son-nom-est-diamond-princess-par-slavoj-zizek.html 2020h

Zizek 2020i – *Zizek S.* What the Coronavirus & France Protests have in Common (and is it time for ORGIES yet?) // RT. Question More. 20.02.2020. https://www.rt.com/op-ed/481213-coronavirus-protests-slavoj-zizek 2020i
Zizek 2020j – *Zizek S.* Coronavirus is "Kill Bill"-Esque Blow to Capitalism and Could Lead to Reinvention of Communism // RT. Question More. 27.02.2020. https://www.rt.com/op-ed/481831-coronavirus-kill-bill-capitalism-communism 2020j
Zizek 2020k – *Zizek S.* Global Communism or the Jungle Law, Coronavirus Forces Us to Decide // RT. Question More. 10.03.2020. https://www.rt.com/op-ed/482780-coronavirus-communism-jungle-law-choice 2020k
Zizek 2020l – *Zizek S.* What I Like about coronavirus // The Spectator World. 14.03.2020. https://spectatorworld.com/topic/like-about-coronavirus-slavoj-zizek 2020l
Zizek 2020m – *Zizek S.* COVID-19 Lockdown Survival Guide: Guilty Pleasures, Valhalla Murders & Pretending It's Just a Game // RT. Question More. 28.03.2020. https://www.rt.com/op-ed/484270-covid-zizek-survival-guide 2020m
Zizek 2020n – *Zizek S.* Can COVID-19 Remind Us that SEX is an Important Channel for Sprituality? // RT. Question More. 20.04.2020. https://www.rt.com/op-ed/486353-sex-covid19-spirituality-porn-zizek 2020n
Zizek 2020o – *Zizek S.* May 1 in the Viral World is a Holiday for the NEW Working Class // RT. Question More. 01.05.2020. https://www.rt.com/op-ed/487517-slavoj-zizek-new-working-class 2020o
Zizek 2020p – *Zizek S.* Epidemics are Like Wars, They Can Drag on for Years // RT. Question More. 05.05.2020. https://www.rt.com/op-ed/487713-slavoj-zizek-epidemics-covid 2020p
Zizek 2020q – *Zizek S.* The Schmidt-Cuomo Digital Future is a highway to the Matrix // RT. Question More. 14.05.2020. https://www.rt.com/op-ed/488650-slavoj-zizek-schmidt-cuomo-matrix 2020q

Научная литература

Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.
Нанси Ж.Л. Вирусная чрезвычайная ситуация // Европейский журнал психоанализа (для стран Восточной Европы и СНГ). 8 октября 2020. https://syg.ma/@journal-psychoanalysis/zhan-liuk-nansi-virusnaia-chriezvychainaia-situatsiia
Ослон А.А. (ред.) Социология пандемии. Проект коронаФОМ. М.: Институт Фонда Общественное Мнение, 2021.
Фуко М. Политическая функция интеллектуала // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 201–209.
Zizek S. Pandemic!: COVID-19 Shakes the World. N.Y.: OR Books, 2020a.
Zizek S. Pandemic! 2: Chronicles of a Time Lost. N.Y.: OR Books, 2020b.
Zizek S. Monitor and Punish & Yes, Please! // The Philosophical Salon. 16.03.2020c. https://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please
Zizek S. Dans l'ordre supérieur des choses, nous sommes une espèce qui ne compte pas // Philosophie Magazine. 16.03.2020d. https://www.philomag.com/articles/slavoj-zizek-dans-lordre-superieur-des-choses-nous-sommes-une-espece-qui-ne-compte-pas
Zizek S. Is Barbarism with a Human Face Our Fate? // Critical Inquiry. 18.03.2020e. https://critinq.wordpress.com/2020/03/18/is-barbarism-with-a-human-face-our-fate
Zizek S. Why are We Tired All the Time? // The Philosophical Salon. 02.04.2020f. https://thephilosophicalsalon.com/why-are-we-tired-all-the-time/#_edn1

Research Article

Mikhel, D.V. Intellectual Community Discusses the COVID-19 Pandemic: The Coronavirus Debate as a New Cultural Phenomenon [Intellektualy obsuzhdaiut pandemiiu COVID-19: diskussii o koronaviruse kak novoe kul'turnoe yavlenie]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2021, no. 6, pp. 64–82. https://doi.org/10.31857/S086954150017928-0 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Dmitry Mikhel | https://orcid.org/0000-0003-2250-1626 | dmitrymikhel@mail.ru | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky Prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Keywords

COVID-19 pandemic, intellectuals, discussions, Europe, Russia, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Sergey Kurginyan

Abstract

This article examines the phenomenon of the recent debate about the COVID-19 pandemic, in which leading intellectuals of our time have become involved. The special position taken by intellectuals today is reflected in the sharpness of their statements on the pandemic and their attempts to distance themselves from the official position on coronavirus infection taken by most doctors, virologists, and politicians. Using the channels of information available to them – journals, TV channels, Internet sites – intellectuals tend to view the pandemic as a global crisis capable of radically changing the lives of entire societies and humanity. The Italian philosopher Giorgio Agamben speaks of COVID-19 as an emergency invented by the authorities, depriving humans of all the attributes of existence except "naked life". The Slovenian thinker Slavoj Žižek proclaims the thesis that the answer to the coronavirus can only be a renewed communism. The Russian political scientist Sergey Kurginyan interprets COVID-19 as a global systemic disaster with political, economic, anthropological, and other aspects.

References

Agamben, G. 2011. *Homo sacer: Chrezvychainoe polozhenie* [State of Exception]. Moscow: Evropa.

Foucault, M. 2002. Politicheskaia funktsiia intellektuala [The Political Function of the Intellectual]. In *Intellektualy i vlast': izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniia i interv'iu* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches, and Interview], by M. Foucault, 201–209. Moscow: Praksis.

Nancy, J.-L. 2020. Virusnaia chrezvychainaia situatsiia [Viral Emergency Situation]. *European Journal of Psychoanalysis*. October 08. https://syg.ma/@journal-psychoanalysis/zhan-liuk-nansi-virusnaia-chriezvychainaia-situatsiia

Oslon, A.A. (ed.) 2021. *Sotsiologiia pandemii: proekt koronaFOM* [Sociology of the Pandemic: Project CoronaFOM]. Moscow: Institut Fonda Obshchestvennoe Mnenie.

Zizek, S. 2020. *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*. New York: OR Books.

Zizek, S. 2020. *Pandemic! 2: Chronicles of a Time Lost*. New York: OR Books.

Zizek, S. 2020. Monitor and Punish & Yes, Please! *The Philosophical Salon*. March 16. https://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please

Zizek, S. 2020. Dans l'ordre supérieur des choses, nous sommes une espèce qui ne compte pas [In the Ultimate Order of Things, We Are the Species That Does Not Matter]. *Philosophie Magazine*. March 16. https://www.philomag.com/articles/slavoj-zizek-dans-lordre-superieur-des-choses-nous-sommes-une-espece-qui-ne-compte-pas

Zizek, S. 2020. Is Barbarism with a Human Face Our Fate? *Critical Inquiry*. March 18. https://critinq.wordpress.com/2020/03/18/is-barbarism-with-a-human-face-our-fate

Zizek, S. 2020. Why are We Tired All the Time? *The Philosophical Salon*. April 02. https://thephilosophicalsalon.com/why-are-we-tired-all-the-time/#_edn1

ДИСКУССИЯ

© Н.В. Ссорин-Чайков

АНТРОПОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ: ОЧЕРК ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

Ключевые слова: антропология времени, темпоральность, сингулярность, множественность, история антропологии, антропологическая теория

Статья представляет собой обзор истории и современного состояния антропологии времени. Рассматриваются классические подходы в этой области (структурный, релятивистский, когнитивный) и их критика, включая постколониальную, исследования глобализации западного хронологического времени, а также основная проблема, стоящая перед антропологией времени сегодня: проблема его множественности – сосуществования различных категорий, способов измерения и понимания прошлого, настоящего и будущего, которая характеризует практически любой этнографический контекст. Ставится вопрос о том, как соотносятся друг с другом эти различные темпоральности. На основании этнографических исследований автора и новейших работ в этой области предлагается два основных способа организации этой множественности: отношения изменения и обмена.

Историю антропологии времени можно рассказать по-разному. Можно выстроить ее вокруг взлета и падения понятия коллективно разделяемого “социального времени” Дюркгейма. С этой точки зрения можно видеть, как интерес к коллективным представлениям уступает место вопросам агентности и когнитивным процессам (*Gell* 1992; *Greenhouse* 1996). Можно рассказать о том, как исследовательская повестка в этой области менялась в контексте глобализации западных категорий времени. Это история колонизации локальных представлений, их замещения и переработки в глобальных иерархиях “империй времени” (*Galison* 2004), капиталистической современности и антропоцена (*Bear* 2014a; 2014b; 2016; *Ogle* 2015; *Adam* 1998; *Irvine* 2020). Можно исходить из того, что антропология сама стала агентом этой колонизации времени. Тогда эта история о том, как классические для антропологии эволюционные, структурные и релятивистские онтологии конституируют свои объекты исследования как разницу во времени между западной современностью и культурными “Другими”,

Николай Владимирович Ссорин-Чайков | https://orcid.org/0000-0001-7521-6912 | nssorinchaikov@hse.ru | PhD, доцент | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” – Санкт-Петербург (ул. Союза Печатников 16, Санкт-Петербург, 190121, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 83–103. https://doi.org/10.31857/S086954150017934-7
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

являясь, таким образом, формами имперского и "модерного" знания (*Fabian* 1983; *Ssorin-Chaikov* 2019a; 2019b).

Я поведу свой рассказ по-другому. В истории антропологии времени меня будет интересовать соотношение темпоральной сингулярности и множественности. Антропология времени возникла как сомнение в универсальности (сингулярности) времени физического, характерного прежде всего для естественных наук. Альтернативный тезис антропологов обычно состоит в том, что время специфично для каждой конкретной культуры. Эта альтернатива, казалось бы, противопоставляет сингулярности множественность. Но так ли это? Все зависит от того, как именно мы понимаем множественность. Если мы, к примеру, рассматриваем общества и культуры как отдельные вселенные, то мы меняем одну сингулярность (универсальное физическое время) на другую (отдельная культурная вселенная). Либо время универсально, либо специфично для каждой конкретной культуры. Либо есть общее истинное время, либо этих истин много, но каждая истина представляет собой изолированную социокультурную территорию. Это, вне сомнения, множественность (множество), но состоящая из совокупности или суммы сингулярностей, – культур – как своеобразных отдельных планет или островов, где время организовано и течет по-разному.

Далее кажется, что глобальная современность – с ее часами, гаджетами и часовыми поясами – как раз и представляет собой темпоральную сингулярность. Но парадоксально, что чем больше антропологи исследуют интеграции отдельных культурных единиц в разного рода глобальные системы – в империи нового времени, мировой социализм или капитализм, – тем больше они приходят к пониманию, что это как раз не так. Как я продемонстрирую ниже, во-первых, время этой глобальной современности не сингулярно; во-вторых, осознание этого в антропологии наступает примерно тогда же, когда формируется вывод о том, что время вообще не сводимо к сингулярной системе координат (*Munn* 1992) даже на отдельно взятом "острове времени". Итак, дело не в том, что в эпоху глобализации культурное разнообразие представлений о времени унифицируется. Вектор этой трансформации совсем не направлен от множественности к сингулярности с точки зрения того, как этот вектор рассматривают антропологи. Скорее наоборот: мы можем наблюдать в антропологии замену того, что я называю "аналитикой темпоральной сингулярности" или множественности как суммы сингулярностей, рассматривающей время *или* как универсальное, *или* как специфичное для каждой конкретной культуры, "аналитикой темпоральной множественности", где каждая система временных координат работает не в изоляции от других, а во взаимоотношениях с ними. В данной статье я рассмотрю этот вектор смены аналитики. Меня также будет интересовать то, как можно помыслить эти взаимоотношения внутри множественности темпоральностей – т.е. отношения между темпоральностями. В частности, я рассмотрю современную литературу в свете двух модальностей этих отношений: модальности *изменения* (*change*) и модальности *обмена* (*exchange*), которые я более детально исследую в другой работе (*Ssorin-Chaikov* 2017).

Время – назад!

Антропологи XIX в. не выработали подходы ко времени в культурах и обществах, которые они изучали. Но сам их анализ, в котором они опирались на понятия времени естественной истории (биологической эволюции и геологии), обладал особой ретроспективной темпоральностью. Их "первобытные" современники – например, аборигены Австралии или коренные народы Америки – иллюстрировали собой стадии социальной эволюции, предваряющие классическую Античность и Средние века. С этой точки зрения отдельные культуры воспринимались как наслоения ранних эпох:

> ...с такой же достоверностью, с какой Кювье по найденной около Парижа сумчатой кости скелета животного мог заключить, что этот скелет принадлежал сумчатому животному и что там когда-то жили вымершие сумчатые животные, – с такой же достоверностью можем мы по исторически дошедшей до нас системе родства заключить, что существовала соответствующая ей вымершая форма семьи (*Engels* 2010: 141).

В конце XIX и начале XX в. такой способ темпорального упорядочивания культур подвергся критике. Эволюционный подход признали спекулятивным; той же характеристики удостоилась и методология расчленения отдельных культур на пережитки разных времен. Были предложены две альтернативы. Диффузионизм рассматривал отношения между различными культурными элементами и институциями пространственно (географически), а не темпорально (эволюционно). Например, изучалась диффузия календарей или, в более современной версии этого подхода, западных часов. Другая линия критики собственно и собрала Шалтая-Болтая обратно опять, предложив рассматривать культуры как уникально организованные единицы. С этой точки зрения культуры или общества следуют своей внутренней логике, и ей же подчиняются представления о времени. Соответственно, эти представления существенно отличаются от темпоральной логики социальной эволюции, которой следует все человечество, или пространственной логики, согласно которой происходит диффузия артефактов и идей.

Релятивизм и социальное время

Но, несмотря на то что западное время было выставлено за дверь в форме естественной истории, оно все время возвращалось через окно – например, в виде физики как источника вдохновения. Автор одного из первых монографических эссе по антропологии времени Владимир Богораз опирался на теорию относительности. Богораз писал, что Эйнштейн предлагает достаточное основание, чтобы "исследовать измерительные данные в религиозной области". Этнографически его интересовали шаманские и анимистические верования в Северо-Восточной Азии, однако его посылки были более общими: "Каждая система S, каждая область явлений – имеет свое собственное пространство и свое собственное время" (*Богораз* 1923: 4).

Богораз здесь опирался на Эйнштейна, но его видение скорее отсылало к культурному релятивизму Франца Боаса, появившемуся задолго до теории относительности. Еще в 1887 г. Франц Боас писал: "Цивилизация – не абсолютное, но относительное явление, и наши идеи и концепции истинны в пределах, заданных нашей цивилизацией" (*Boas* 1974: 64). "Система S" в формулировке Богораза – система представлений, характерная для конкретной культуры. "Система S" изолирована, в отличие от систем Эйнштейна, и измеряется не перемещением наблюдателя (физика или этнографа) с различной скоростью, а при помощи рассказа о путешествии информанта (шамана). Как я покажу ниже, эти релятивистские воззрения на культуру и время особенно ярко проявились в классическом тексте Клиффорда Гирца "Личность, время и поведение на Бали" (*Geertz* 1973: 360–411). Также замечу здесь сходство формулировок Богораза с концептуализацией времени Эмилем Дюркгеймом, который понимает время как социально детерминированную категорию. Во-первых, и Дюркгейм, и Богораз формулируют повестку антропологии времени в работах по религии (Дюркгейм это делает во введении к "Элементарным формам религиозной жизни"). Во-вторых, Дюркгейм также постулирует своего рода "систему S" – но не культуру, а общество: "...категории времени выражают это время, общее для группы, если так можно сказать, социальное время" (*Durkheim* 1915: 11).

Темпоральные сингулярности

Приведем классический пример – исследование Эдуардом Эвансом-Причардом нуэров Южного Судана (*Evans-Pritchard* 1940). Он рассматривает категории, используемые нуэрами, сополагая их с тем, что он называет просто "нашими" категориями времени – т.е. с теми, которые используют сами антропологи. Эванс-Причард показывает, что время нуэров "не является *подлинным* выражением реальных расстояний (как при применении *нашей* техники датирования)" (Ibid.: 107). Время нуэров не "континуум, а постоянное структурное отношение между двумя точками – первым и последним человеком в генеалогической агнатной линии" (Ibid.: 100). Для нуэров "промежуток между возникновением мира и нынешним временем остается неизменным" – столь неизменным, что "дерево, под которым зародилось человечество, все еще стояло несколько лет назад в западной части их страны" (Ibid.: 108).

Увиденные таким образом события прошлого не фиксируются хронологически. Они "происходят" во времени, "которому на генеалогической линии соответствуют точки, где смыкаются... линиджи". Это *события родства*. К ним относится появление человечества; кроме того, они "имеют определенное место в структуре, но не имеют точного места в историческом времени, как *мы* его понимаем" (Ibid.: 107–108). Эванс-Причард называет это структурным временем, собирающим нуэров и их мир в социальной логике, которую можно использовать, к примеру, чтобы объяснить, как нуэры классифицируют птиц по линиджам (Ibid.: 94). Время нуэров есть социальное отношение – социальное время, темпоральная версия социального факта (*Durkheim* 1915).

Заметим, что время нуэров не сингулярно. Помимо структурного, существует также и экологическое время, видимое в сезонных и экономических ритмах (*Evans-Pritchard* 1940: 96–102). Однако отношение экологического времени к структурному не артикулировано. Оба времени самозамкнуты и сингулярны, подобно тому как самозамкнуты и сингулярны "наше" время и время нуэров. Отметим, что к фундаментальному для Эванс-Причарда различию между "их" и "нашим" временем можно присовокупить одну пару различений. Эванс-Причард анализирует время нуэров в терминах структурных расстояний: "в виде разветвляющегося дерева" или "как серию возрастающих треугольников". Но сами нуэры не понимают время столь же структурно. Эванс-Причард, попросивший нуэров запечатлеть свою систему линиджей, получил рисунок, на котором было несколько "линий, отходящих под разными углами от одной точки" (Ibid.: 202). Отсюда следует, что время есть непрерывная линия, а не структурное отношение между двумя точками ("первым и последним человеком в генеалогической агнатной линии"). Иными словами, структурное время (Эванс-Причард) или социальное время (Дюркгейм) являются "нашими" аналитическими понятиями. Есть "наше" и "их" понимание времени, но есть также и "наша" социальная онтология "их" времени; и у нее "наш" статус истинности, подобный "нашей технике датирования".

Имеем ли мы дело с "их" временем (нуэров), "нашими" аналитическими понятиями или "нашей [же] техникой датирования", все это предполагает сингулярность. Она не уходит на второй план даже в тех случаях, когда этнографические изыскания позволяют выделить более одной временной модальности – подобно разнице между экологическим и структурным временем нуэров. Обратимся к спорам о времени на Бали. Его "не-длящаяся" (*non-durational*), или "статичная", картина широко известна благодаря работам Гирца; и она соотносима с "постоянной" структурной дистанцией Эванса-Причарда. Как показывает Гирц, это время выражается в сложном календаре, который, впрочем, скорее связан с безвременьем, образуемым статичными циклами, а вовсе не с линейным направленным течением, характерным для хронологического времени, сопряженного с западным календарем. Не менее

широко известно и следующее замечание Гирца: как он утверждает, такое устройство календаря не мешает жителям Бали вести учет конкретных дат, повседневных встреч или недавних исторических событий. Эти проявления повседневного хронологического времени, согласно Гирцу, либо имеют "отчетливо второстепенное значение" (*Geertz* 1973: 391, ft29) в сравнении с ритуальным временем, либо отмечают распад традиционной системы исчисления, вызванный внешними переменами, к которым можно причислить голландскую колонизацию и учреждение постколониального национального государства (Ibid.: 409).

Морис Блох, опираясь на эти суждения, утверждает, в свою очередь, что на Бали, "*как и везде*", существует "постоянный разлад" между двумя типами времени: между местными ритуальными традициями, специфичными для данной культуры, и "*обычной*" ("*нормальной*") коммуникацией как повседневными взаимодействиями, в которых люди "мало чем отличаются в зависимости от культуры" (*Bloch* 1977: 287; курсив мой). Среди "практических активностей", требующих от участников коммуникации соответствовать "универсальным понятиям времени и сознания", Блох помещает и сельское хозяйство (Ibid.). Есть долгосрочные (если не вневременные) ритуальные циклы, а есть краткосрочная прагматика хронологических линейных отношений. Лео Хау (*Howe* 1981) отвергает эту идею Блоха, настаивая на взаимосвязанности повседневной "прагматики" и ритуала, утверждая, что существует "*единое* непротиворечивое понятие длительности... обнаруживающее черты и цикличности, и линейности" (Ibid.: 220; также см.: *Lansing* 1991).

Для моей аргументации о сингулярности важен следующий момент: если Хау восстанавливает сингулярность времени на Бали, то Блох пользуется недостаточностью одной сингулярности – а именно сферы ритуального времени, специфичной для данной культуры, – чтобы обосновать другую: сингулярность общечеловеческого здравого смысла. Но в то же самое время, когда Блох предложил эту сингулярность в качестве фундамента для универсалистской когнитивной антропологии, и представление об универсальности здравого смысла подверглось критике. Так, Маршалл Салинс (*Sahlins* 1976) показывает, что "культуру" не следует отличать от универсального и вне-культурного "практического разума", поскольку "практический разум" и есть культура – а именно модерная западная культура, соотносящаяся с представлениями о времени, которыми оперируют сами антропологи.

Работа Салинса предвосхитила антропологию 1980-х годов, когда практически все категории, используемые антропологами, переосмысляются; им теперь отказано в объективной истинности, и они признаны культурными конструктами. Данная критическая перспектива зародилась не в антропологии времени, а в критике экономической рациональности, гендера и родства. В результате этой критики антропология вернулась "домой" – к западным *обществам* и используемым в них культурным категориям, включая такие научные понятия, как "факт" и "истина". Становится предметом антропологического анализа и "наша техника датирования", являющаяся для нас "*подлинным* выражением реальных расстояний" (*Evans-Pritchard* 1940: 107; курсив мой). В свою очередь, эта критика открыла для антропологии исследования времени в социологии и истории западных обществ. Оказалось, что "наша техника датирования", понимающая хронологическое время как "однородное, бесконечно делимое и непрерывное" (*Sorokin, Merton* 1937: 616), на самом западе покрывает множественность различных модальностей социального времени (*Sorokin* 1943; *Giddens* 1981; 1979; *Adam* 1995). Исторически еще сложнее. Результат – учредительная сингулярность западного светского времени – возник на основе линейного христианского времени. Это "единое" время являло себя исторически во множественности локальных форм – всеобщих историй, которые оказывались "провинциальными" (*Гуревич* 1984: 65) средневековыми хрониками или многообразными, но мало сопоставимыми линейками в истории и биологии классического века (*Rosenberg, Grafton* 2010). Постепенно

западное время *стало* “гомогенным и пустым” (*Benjamin* 1969: 253–264; см. также: *Anderson* 1983). Но его сингулярность не была культурной данностью. Как показывают социальная и культурная история, это требовалось социокультурно произвести.

История становления “гомогенного и пустого” времени – это во многом история часов и времени часового (*Colson* 1926; *Landes* 1983; *Kern* 1983; *May, Thrift* 2003; *Glennie, Thrift* 2009) как важной части капиталистической экономики и дисциплины (*Thompson* 1967; *Simmel* 1950). Вышесказанное не следует толковать так, будто точное измерение времени – продукт исключительно западной модерности. Антропологическая литература показывает, что существуют иные и столь же точные системы времяисчисления[1]. Кроме того, хронологическое линейное западное время включает в себя циклическое (часы, минуты, недели и проч.) и может быть сравнимо с незападными формами циклического времени, опирающимися на понятия перерождения и реинкарнации (*Gupta* 1992), смену дня и ночи, а также экологического времени. Но циклическое время в незападных обществах и культурах (а также до-модерных западных) является локализованным (*Mauss* 2013; *Evans-Pritchard* 1940); оно зависит от начала светового дня или первых признаков весны, а точное (например, астрономическое) времяисчисление в таких локализованных контекстах обретает значимость в ритуале. Западное же часовое время трансформирует световой день и время года *из способов* узнать время в *предметы* временного исчисления. День не начинается с рассветом; скорее, рассвет теперь привязан к точному часовому времени и конкретным локациям (например, 29 августа 2020 г. – в день, когда я пишу эти слова, – рассвет наступил в Санкт-Петербурге в 5:48). Часовое время гомогенизирует эти циклы, делает их исчислимыми и сравнимыми. С одной стороны, это требует синхронизации часов. Например, жителям Корнуолла, провинция Онтарио, в 1883 г. приходилось переводить часы на 5 минут и 45 секунд назад, чтобы синхронизироваться с расписанием поездов восточного побережья (*Stein* 2003: 116). С другой стороны, сама гомогенизация времени обуславливает возможность существования непротиворечивого социального времени: “Если бы все часы в Берлине внезапно стали неверно или разно показывать время, хотя бы в продолжение одного часа, то вся хозяйственная и прочая жизнь этого города была надолго бы расстроена” (*Simmel* 1950: 412–413).

Глобальное время

История западного точного времени тесно сопряжена с историей западной капиталистической экономики (*Thompson* 1967). Но капитализм с его разделением труда “уничтожил пространство временем” (*Marx* 1973: 535) не только в Западной Европе, но и более глобально (*Harvey* 1989). Зиммель описывает “диффузию карманных часов” в таком крупном городе, как Берлин начала XX в. Историки глобального времени, в свою очередь, указывают, как эти социально-экономические трансформации проливают свет на глобальный “век империй” (1875–1914) (*Hobsbawm* 2010) и последовавший за ним “высокий модерн”, длившийся вплоть до середины XX в. Так, в 1884 г. Международная конференция в Вашингтоне утвердила глобальную шкалу универсального времени, состоящую из 24 часовых поясов. Они отсчитывались от начального меридиана долготы, проходящего через Гринвичскую Королевскую обсерваторию; и, соответственно, универсальный 24-часовой день начинался в полночь по Гринвичу (*Ogle* 2015; *Galison* 2004).

На чем фокусируются этнографические исследования этого глобального “временного ландшафта” (*timescape*) (*Adam* 1998)? Они сосредотачиваются на разнице часовых поясов, ставшей товаром в пространстве торгов между биржами в Токио, Чикаго и Лондоне (*Miyazaki* 2003), и на скорости электронных обменов торговой информацией, где деньги делаются из моментальных отрезков времени (*Zaloom*

2006). Другие работы демонстрируют, как эта разница во времени породила взаимоотношения и иерархии. Как показывают Ася Карасева и Мария Момзикова, к ним можно отнести ожидание, в котором пребывают офисные сотрудники на российском Дальнем Востоке, – поскольку представители головных офисов, размещенных в Москве, озвучивают свои решения и реагируют на работу коллег восемь часовых поясов спустя. Это различие также устанавливает отношения подчинения между "рабочим" временем сотрудников в одном часовом поясе и "частным" домашним временем коллег – в другом (*Карасева, Момзикова* 2019).

Порог

В конце августа 1994 г. я возвращался из тайги в один из поселков Подкаменной Тунгуски. Я путешествовал вместе с эвенками-оленеводами (*Ssorin-Chaikov* 2017: 26), везущими детей в школу-интернат к началу учебного года. Наша поездка, занимавшая три дня и две ночевки, начиналась в рамках экологического времени таежного оленеводства и охоты, неточного и относительного с точки зрения школьного календаря. Мы отправились, когда было удобно и сподручно это сделать.

Здесь мы видим совсем не синхронизацию между *часами*, которые, к примеру, житель английской деревни, желавший отправить телеграмму в 1860-х годах, тратил на дорогу до ближайшей почтовой или железнодорожной станции, и *долями секунды*, за которые эта телеграмма проносилась по проводам по всему миру (*May, Thrift* 2003: 18). В нашем сибирском случае точное время и "первое сентября – красный день календаря" не позволили идеально скоординировать скорость движения детей, которые уже были в школе, со скоростью тех, кто еще двигался по тайге по направлению к поселку. Мы опоздали.

В этом случае точное время также не задает аналитическое различие "нашего истинного" и локального социального времени, как в примере Эванса-Причарда (см. выше); скорее, оно становится способом организации отношений между этими двумя регистрами. При этом хронологическое время сыграло совсем другую роль, чем та, которая ему отворится в индустриальной модерности. Это не роль "уничтожения пространства временем" (Маркс) и координации времени и иерархий товарных отношений – хотя эвенки и везли в поселок не только детей на учебу, но и продукты охоты и ремесла для продажи (*Ssorin-Chaikov* 2000). Более прямая связь здесь с модерностью как дисциплинарным режимом (*Thompson* 1967; *Cooper* 1992). Но, что самое главное, здесь хронологическое время не зачеркнуло время экологическое, оно *только* точно показало, кто опоздал – и на сколько. Оно стало способом вписать эвенков в модерное различие дисциплинированных и недисциплинированных, современных и несовременных – иерархически упорядочить время "наше" и "их" – следовательно, "нас" и "их", школьников происхождения коренного и некоренного, образа жизни поселкового и таежного (*Ssorin-Chaikov* 2017).

Далее, в отличие от сотрудников филиалов московских коммерческих фирм на Дальнем Востоке (*Карасева, Момзикова* 2019), ждущих, пока московское начальство проснется, в данном случае ждать приходится "модерным" школьным учителям. Как показывают работы быстро развивающейся области этнографии ожидания, это ожидание распределяется иерархически (*Janeja, Bandak* 2018; *Khosravi* 2014; *Pandian* 2017). Очень часто ждут "низы", а опаздывают ("задерживаются") "верхи". В моем примере ждут "верхи" (учителя). Но суть этим не исчерпывается. Во-первых, точное модерное время школьного расписания как карточный козырь "бьет" относительное экологическое, когда (*и только когда*) дети оленеводов *регистрируются* как опоздавшие. Представим себе объяснительную, поданную родителем, в которой опоздание оправдывается отсылками к "традиционному" экологическому времени эвенков. Если бы такие объяснительные были написаны, "современные" учителя могли бы решать,

достаточно ли этого извинения. В любом случае решение регистрировать детей охотников и оленеводов как опоздавших или простить их – это решение в понятиях "исключения" суверенной власти (*Agamben* 2005). Либо это общая "исключительность" ("несовременность") таежных эвенков, если их зарегистрировали как опоздавших, либо исключительность "прощенных, но в виде исключения", подтверждающего правило (истинность) "модерности как времени" (*Ssorin-Chaikov* 2017: 121–130). Во-вторых, это значит, что два социальных времени – экологическое и линейное – не являются просто двумя сингулярностями, существующими отдельно как культурные вселенные. Этот пример ставит вопрос о том, как организованы отношения этих двух модальностей времени. Их целое явно не сводимо к их простой сумме.

Если антропология времени возникла в рамках аналитики сингулярности, то мы можем видеть, как теперь сама эта аналитика ставится под вопрос. Сложносочиненные и сложноподчиненные темпоральности образуются не только в рамках современных империй и глобального капитализма, но и в других новых областях антропологических исследований, таких как нации, постсоциализм, потребление, управление, миграция, дарообмен и т.д.[2] В то же время даже то, что кажется относительно изолированной социокультурной системой, нельзя свести к единому сухому остатку темпоральной сингулярности. Как выразилась Нэнси Манн в своей работе, посвященной этнографии Меланезии, время оказывается делимым не только на культуры или концепции, но и на "системы действия" (практики) или "системы движения", каждая из которых "производит свое собственное время" (*Munn* 1983: 280). Продолжая эту мысль в своем фундаментальном обзоре антропологии времени, она отмечает: что бы мы ни приняли за единое "социокультурное время", в нем всегда можно обнаружить подобные "множественные измерения", такие как "последовательность, своевременность, отношения между прошлым, настоящим и будущим, и т.д." (*Munn* 1992: 116). Более того, поскольку время занимало антропологию долгое время, историографические обзоры этого поля (как эта моя статья) неизбежно "сами принимают темпоральную форму" (Ibid.: 94).

Помимо всего прочего, это значит, что историографический очерк антропологии времени можно считать ее (антропологии времени) отдельным исследовательским случаем. Это следует из систематической рефлексии, предпринятой антропологией в 1980-е годы в отношении собственных эпистемологических основ и форм этнографии (см. выше). Так, Йоханнес Фабиан (*Fabian* 1983) подверг колониальной критике классические эволюционные, структурные и релятивистские темпоральности самой антропологии. Он утверждал, что эти темпоральности сами по себе были западными имперскими конструкциями "Другого" как объекта знания и управления. Эта критика привела к тому, что сейчас стало "темпоральным поворотом" (см., напр.: *Dalsgaard, Nielsen* 2013; *Bear* 2016; *Ssorin-Chaikov* 2017), но антропология пришла к нему через другой поворот: пространственный. Фабиан предложил концепцию одновременности ("коэволюции": *co-evolution*), чтобы противостоять структурным, эволюционным и релятивистским темпоральным порядкам культурного разнообразия – "чтобы встретить Другого на одном и том же основании и в одно и то же Время" (*Fabian* 1983: 165). Различные "артикуляции, частоты, высоты и темпы взаимодействия" одновременны и в этом смысле современны (Ibid.: 162). Эта одновременность, с одной стороны, является временнóй. Это одно и то же время новой и новейшей глобальной истории (*Wolf* 1982; *Mintz* 1985). Фабиан также допускает возможность транскрипции этих "измерений времени... как пространственных отношений" (*Fabian* 1983: 162–163). Другими словами, в результате этой критики глобальная история рассматривалась антропологически сначала через отчетливо пространственную призму глобализированного мира. В поле зрения попали распределенные "-шафты" (*scapes*), такие как этно-шафты, идео-шафты, финас-шафты и проч.

(*Appadurai* 1991), а также другие распределенные практики, изучаемые “полилокальной этнографией” (*multi-sited ethnography*) (*Marcus* 1995) и составляющие относительные и реляционные (состоящие в отношениях) *локальности* (*Gupta, Ferguson* 1998a; 1998b). Временной поворот, как следующий шаг, рассматривает это множественное пространство как множественные темпоральности.

Но вопрос совсем не в том, делать ли этот шаг к темпоральному повороту, а в том, в какую сторону следует двигаться дальше. Мы уже какое-то достаточное длительное время – с 1983? (Фабиан), с 1943? (Сорокин) – топчемся в точке, которую Мортен Педерсен и Мортен Нильсен назвали “транстемпоральным шарниром” (*Pedersen, Nielsen* 2013). Это точка, откуда мы можем видеть более одной временной конфигурации, по-разному распределяющей события в прошлом и будущем. Тот факт, что социальное время является сложным и множественным, действительно, уже может быть принят как данность. Этот факт установлен, по крайней мере, с момента признания “бесконечной сложности” времени (*Adam* 1988: 200) и даже еще ранее (*Fabian* 1983; *Zerubavel* 1981; *Sorokin* 1943). Проблема в том, что множественность и сложность – хорошие вопросы, но плохие ответы, когда они (как это часто бывает) не несут в себе уточнения того, как организована конкретная множественность и что мы можем сказать о ней, помимо признания того, что “X еще более сложно и множественно, чем нам ранее представлялось”. Возникает вопрос, каким образом нам использовать множественность как *отправную точку* – а не пункт назначения, в который в конечном итоге нас должна привести дискуссия. Действительно, стоит лишь признать множественность времени, как появляются вопросы о том, что именно эта множественность собой представляет, как она структурирована и как взаимосвязаны различные темпоральности, которые в ней находятся. В оставшейся части данного эссе я рассмотрю, как можно описать по крайней мере два отчетливых типа взаимоотношений между темпоральностями: отношения (I) *изменения* и (II) *обмена* (подробнее см.: *Ssorin-Chaikov* 2017). Отношения *изменения* – это отношения истины, в которых одна из временных систем координат опровергает другие в данном культурном контексте. Темпоральности, включенные в отношения *обмена*, напротив, выступают в качестве ресурса друг для друга, и ни одна из них при этом не считается ложной. Понимание этих отношений особенно уместно в контексте, в котором антропология времени исследует процессы и результаты глобализации западного видения времени, постулирующего универсальность своей физической и линейной временной перспективы. Эта множественность и эти отношения между ними характеризуют и это западное (модерное и теперь глобальное) время.

Множественность темпоральностей (I): изменение

Примером отношений изменения выступают отношения между христианским линейным временем и современным светским хронологическим временем. Оба включают понятие линейности и идею о том, что время необратимо, но расходятся в темпоральной онтологии мира. В свою очередь, светское время также оспаривает эту линейность с точки зрения онтологии естественной и человеческой истории и, в конечном счете, современности. К примеру, возьмем подарок американского бизнесмена Арманда Хаммера Владимиру Ленину – статуэтку обезьяны, читающей Дарвина. В этом подарке сталкиваются три линейные темпоральности: христианская, социал-дарвинистская и марксистская – при этом последняя создается актом дарения этой статуэтки Ленину. Данный акт дарения также ставит эти три линейные темпоральности в линейные же отношения изменения: каждое ориентировано на то, что считается истиной, и одновременно опровергает другие (*Ssorin-Chaikov* 2017; данная проблематика связывает антологию времени с дискуссиями о западных

исторических метанарративах [*White* 1973; *Lyotard* 1984] и антропологии истории [*Palmié, Stewart* 2016; *Strathern* 2013: 157–176]).

Конечно, можно представить истину и ее опровержение как инструменты различных культурных систем. Однако они уместны в первую очередь в культурном контексте, в котором были разработаны сами понятия научной истины, а именно – в современном светском западном с его монотеистическим фоном. Разногласия по поводу истинного значения времени возвращают нас к аналитике сингулярности, обсуждавшейся выше. Она основана на общем понимании того, что истина, как и Бог, едина и одна (*Yanagisako, Delaney* 1995; *Asad* 2003). Но здесь именно сама эта сингулярность оказывается содержащей множественность. Заявление о том, что что-либо перестало быть истиной, является опровержением, но ретроспективным, при котором совпадают по крайней мере два линейных вектора: первый – установление истины одной временной системы (например, истина дарвинистской точки зрения и ложность христианской) и второй – обратный временной вектор ее опровержения, в котором христианская точка зрения не является ложной внутри самой себя (в пределах своего времени). Эти сингулярности таким образом множественны: они составляют реляционные последовательности, которые как подчеркивают, так и подрывают свою собственную линейность. Одним из многообещающих направлений этнографического исследования здесь становится изучение темпоральностей сомнения (например, религиозного, а не только картезианского), в которых внутренняя согласованность какой-либо системы взглядов оказывается под вопросом (*Pelkmans* 2013).

Сингулярность светского времени связана с не менее универсальной хронологией, а через нее – со светской и религиозной (христианской) онтологиями. Они могут сходиться в вопросах часовых поясов или исторической хронологии, и им нет нужды *все время* соглашаться по поводу происхождения человека или мира. Другими словами, универсальное время здесь делит время на отрезки или единичные интервалы прошлого, в которых такой консенсус достигается *в противовес* тому, где его не может быть. Это также работает в отношении будущего, а не только прошлого. “Будущие” делятся аналогичным образом, в них стремления, предчувствия и воображение (*Appadurai* 2013) кажутся нестабильными, подвластными изменениям и рискам (*Beck* 1992). Здесь можно видеть интервалы, такие как будущее “ближайшее” и далекое”, соответствующие разным темпоральностям, которые также подвержены отношениям изменения (*Guyer* 2007).

Например, “поздняя модерность”, влиятельная концепция конца XX в., определяемая приблизительно как “настоящее” 1970-х годов и далее (*Mandel* 1975), была концептуализирована как начало “презентизма”, для которого будущее является ресурсом, словно ипотека или другие формы финансовых кредитов. Такая перспектива по иронии судьбы возникает в ситуации очевидной неопределенности ближайшего будущего, в котором стабильная занятость и социальное обеспечение оказываются “эвакуированы” (*Guyer* 2007) – под видом надежды на то, что в долгосрочной перспективе рыночная экономика уравновешивает все (что, как отмечает Джейн Гайер, близко к идее религиозного спасения [Ibid.]). Гайер называет это “эвакуацией ближайшего будущего”, которая может происходить постепенно или внезапно в зависимости от местоположения в рамках глобальной современности (например, в нее может быть внезапно ввергнут моногород бывшего ГДР после унификации [*Ringel* 2018]). Здесь, помимо “полной идентификации” с финансовыми рынками “в реальном времени”, как показывает этнография банков Уолл-стрит (*Ho* 2009: 242), создается иерархия скорости движения, в которой недостаточно быстрые теряют работу и в которой существуют “быстрые” и “медленные” компании (например, *Morgan Stanley* – быстрая, а *Pepsi* – медленная [Ibid.: 243]), а скорость движения приравнивается к социальному капиталу, необходимому для вертикальной мобильности (*Ho* 2009; *Chelcea* 2015; *Stein* 2017; 2018). Но и этот презентизм, и его далекое,

но прекрасное рыночное будущее, кажется, сами находятся в процессе “эвакуации” из-за наступления экологической нестабильности, которая породила дискуссии об антропоцене и глубоком времени.

В самом деле, проблематика антропоцена опровергает темпоральности рыночного презентизма. Она делает их несущественными, если не опасными, и составляет с ними множественность в отношениях *изменения*. Ричард Ирвайн (*Irvine* 2020: 10) иллюстрирует “глубокое время”, обращаясь к художественным инсталляциям, например, к *Organ2/ASLSP (As Slow As Possible)* Джона Кейджа. Это музыкальное произведение исполняется в церкви Святого Бурхарда в Хальберштадте, Германия, и будет исполняться до 2640 г., так что никто и никогда не услышит его целиком. Ирвайн сравнивает его с тем, что описывает Морис Блох в своем исследовании гробниц народа мерина на Мадагаскаре. Они “обычно увенчаны огромной каменной плитой, покрытой цементом”, что демонстрирует не только “победу над временем, а также над движением”, но и “превратности времени” (*Bloch* 1968: 100; 1986: 169, цит. по: *Irvine* 2020: 11). Но *As Slow As Possible* может иллюстрировать “нашу” победу над временем, если “мы” (как и мерина) – христиане и рассматриваем это музыкальное произведение как часть “нашего” коллективного надгробия, которое преодолевают наши спасенные души. Светская точка зрения предполагает другое. Конечность жизни человечества в светском “глубоком времени” не может быть “решена” при помощи религиозного спасения. “Мы” не сможем согласиться с рыночным презентизмом как с коллективным надгробием: “нам” нужно не спасение души, а выживание человечества и жизни на земле. Эта же точка зрения предопределяет экологическую политику ООН: здесь можно привести в пример программу восстановления лесов, предназначенную для противодействия изменению климата (*Lounela* 2020). “Глубокое время” и антропоцен предлагают светские (и сингулярные) отношения истины как отношения изменения в существующей множественности темпоральностей.

Множественность темпоральностей (II): обмен

В 1921 г. американский бизнесмен Арманд Хаммер посетил Советскую Россию и стал свидетелем массового голода. Приехав на Урал, он с удивлением увидел запасы различных товаров, в том числе мех и драгоценные камни; казалось, их можно было вывести на торги, чтобы закупить зерно за границей и облегчить участь голодающих. Хаммеру объяснили, что время, потребующееся для торговли этими товарами, не позволит доставить зерно вовремя. Он решил эту проблему, телеграфировав в США с просьбой предоставить кредит на закупку зерна и отправку его в Россию. Хаммер получил дополнительную прибыль, воспользовавшись моментом, когда рыночная цена на зерно в США достигла в середине лета в тот урожайный год максимально низкого уровня. Это зерно – товар, который он купил, а потом продал советским властям, – затем распространили как гуманитарную помощь, как дар, облегчивший голод. Но фактически главный дар Хаммера – время. Это (1) своевременное дарение зерна (спасение от голодной смерти), приобретенного в (2) определенный момент рыночного времени, когда его цена не бирже минимальна, – (3) в кредит, который также является формой рыночного времени. Этот дар времени позволил Хаммеру встроиться в цепочку обмена подарками с советским правительством и даже Лениным лично, что дало ему возможность занять привилегированное положение в деловых отношениях с Россией и приобщило к особому советскому языку дара солидарности и развития (*Ssorin-Chaikov* 2017: 39–42; 2006).

Здесь и рыночное время, и время дара находятся в нелинейных отношениях замещения. Этот пример иллюстрирует, как темпоральности рынка и дара дополняют друг друга, обмениваются и становятся ресурсом одна для другой. В этих взаимоотношениях между темпоральностями ни одна из них не является неистинной. Момент обмена – это момент тождества рыночного времени и времени дарения.

Отношения обмена являются отношениями идентичности (одна темпоральность равна другой: рыночное время = время дара зерна = дар времени), в которой тем не менее сохраняются различия между этими темпоральностями. Как в знаменитом высказывании Маркса об экономическом обмене, зерно обменивают на железо, поскольку в них есть нечто общее, причем в одинаковой пропорции. Но будь они действительно эквивалентны, в обмене не было бы нужды. Железо – средство получить зерно, а не превратить зерно в железо. Хаммер дарит время, продав советскому правительству зерно, которое он получил на американском рынке в определенный момент рыночного времени. Полученный дар позволяет вовремя утолить голод. Это "данное время" (*Derrida* 1992), когда зерно как товар входит в советские отношения (и иерархии) солидарности и взаимопомощи, переставая быть товаром. Предельно значима здесь своевременность этого времени дара – как отношение дарообмена между рыночным временем и временем дарения. Спасти голодающих, так же как и вообще сделать дар правильно, надо вовремя.

Эти отношения *обмена* во множественности темпоральностей полезны для понимания как ритмов обмена (*Bourdieu* 1977), так и труда. Примером последнего может служить исследование Лауры Бир, посвященное кораблестроению и судоходству на реке Хугли в Индии, которое связывает темпоральности труда и те индуистские концепции субъективности, где человек является воплощением божества. В ее анализе судоходства и работы лоцмана темпоральности умножаются, добавляя к вышеперечисленному время "современного нестабильного капитализма" (*Bear* 2014b: 76). Нестабильность множественна: в качестве лоцманов предпочитают менее искусных мигрантов, чей труд оплачивается ниже; нестабильно экологическое время реки, в котором ее русло и песчаные отмели постоянно меняются под воздействием течения и прилива; изменчива и технология – навигаторы по реке в какой-то момент начинают использовать спутниковые карты слежения за дном в реальном времени. Чтобы ориентироваться в этих временах, нужно обладать мастерством. Мастерство составляет еще одну темпоральность, которая характеризуется габитуальностью (*Bourdieu* 1977) и нелинейностью. В данном конкретном случае мастерство также артикулирует этику Вивекананды, согласно которой лоцманы, река и корабли являются "частями Бога" (*Bear* 2014b: 82). Все эти темпоральности, с моей точки зрения, находятся в отношениях обмена как ресурсы друг для друга. В свою очередь, в своей этнографии фабричной работы Ольга Пинчук[3] переосмысливает промышленный цех как "ландшафт задач" (*Ingold* 2000; *Whipp* 1987), где темпоральности мастерства и массового товарного производства также помещены в отношения обмена.

* * *

Лаура Бир проецирует частный случай мастерства речных лоцманов, которые не только выступают посредниками между различными темпоральностями, но и исправляют их (поскольку каждая имеет свою хрупкость), чтобы сделать более общий вывод. Она концептуализирует время как технику (*техне*) (*Bear* 2016). Это важный шаг вперед, поскольку время выступает здесь не только как способ измерения и соотношения вещей и людей – т.е. акцентом связи, – но и как способ "делания" этих взаимоотношений: исправления, поддержания и создания. При этом она обращается ко времени через аристотелевские категории *techne* (техники), *episteme* (знания) и *phronesis* (этики). Я начал это эссе с утверждения, что антропология времени возникла как сомнение в универсальности (сингулярности) времени физического, характерного прежде всего для естественных наук. Но антропология делит с этой естественно-научной перспективой общее философское допущение о том, что время – отношение, а не сущность. Время не "течет", как субстанция. Оно не "вещь", а отношение между вещами. Но дальше проявляются важные отличия. Для антропологии сегодня

естественно-научная перспектива – не онтологическая правда о времени, а одна из возможных культурно-специфических взглядов на него. В естественных науках есть точка зрения, согласно которой время не существует без понимающего его субъекта, но она разделяется далеко не всеми. Многие (хоть и не все) антропологи берут эту точку зрения как рамочную, но идут дальше: понимающие субъекты формируют сообщества (культуры), где различаются и термины, обозначающие время, и способы узнавать время, и взгляды на прошлое, настоящее и будущее. Антропологов интересует, во-первых, то, какова культурная специфика этого понимания, и, во-вторых, каков статус нашего собственного языка описания этих категорий по отношению к предмету нашего интереса – ко времени.

Современная антропология времени тесно связана с философией и, в частности, философией времени. В 1980-х годах антропология утратила аналитическую автономию. Философские основы, на которых дисциплина зиждилась с начала XX в. – особенно индуктивный позитивизм, – утратили прочность; теперь их переосмысляют в диалоге с философией Деррида, Фуко, Делёза, Батлер, Пирса и др. Альфред Гелл (*Gell* 1992) опирается на концепцию аналитической философии (*McTaggart* 1908) о несводимости времени к сингулярности для концептуализации как минимум двух одновременных серий: одна включает последовательность прошлого, настоящего и будущего (серия A), а другая – узел между "до" и "после" (серия B). Философы (*Bourne* 2006) и антропологи (*Ringel* 2018; *Irvine* 2020) обсуждают в этнографическом ключе одно из следствий этой философской точки зрения, а именно грамматический взгляд на время: если прошлое и будущее являются грамматическими временами, а не реальностью, означает ли это, что существует только настоящее (*Bourne* 2006)? Другие авторы (*Hodges* 2008; *Flynn* 2021; *Pedersen, Nielsen* 2013 и др.) используют понятие длительности Анри Бергсона (которое было важно также для дюркгеймианских взглядов [*Hubert* 1999; *Halbwachs* 2020]). В других своих работах я также опираюсь на критику Бергсоном теории относительности (*Bergson* 1965), где он утверждает, что существует несколько "реальных" времен, а не относительность одного реального физического времени (*Ssorin-Chaikov* 2017). Если время – техника, создающая и пересобирающая отношения, то антропология времени сегодня – техника, пересобирающая антропологию (*Ssorin-Chaikov* 2019a; 2019b).

Благодарности

Публикация подготовлена в рамках мероприятия № 4 "Человек в Арктике: изучение гуманитарных аспектов комплексного социально-экономического развития арктических территорий Западно-Сибирского региона" Западно-Сибирского межрегионального НОЦ. Автор выражает благодарность участникам обсуждения этой работы на антропологическом кружке НИУ ВШЭ – Санкт-Петербург.

Примечания

[1] См.: *Abu-Shams, González-Vázquez* 2014; *Aveni* 1989; *Colson* 1926; *Davis* 1976; *Duncan* 1998; *Leon-Portilla* 1973; *Mumford* 1964; *Urton* 1981.

[2] См.: *Anderson* 1983; *Bestor* 2001; *Birth* 1996, 2012; *Chelcea* 2015; *Dick* 2010; *Hanson* 1997; *Herzfeld* 1991; *May, Thrift* 2003; *Miyazaki* 2003; *Rowlands* 1995; *Shove et al.* 2009; *Ssorin-Chaikov* 2006; *Verdery* 1996; *Wengrow* 2005.

[3] См. находящуюся в печати статью: *Пинчук О.* Мастерство в труде: "ориентация на задачи" и "совладание" с изношенным оборудованием на Подмосковной конфетной фабрике Iriski // Антропологический форум.

Научная литература

Богораз В.Г. Эйнштейн и религия: применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. Петроград: Л.Д. Френкель, 1923.
Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984.
Карасева А.И., Момзикова М.П. Часовые пояса и синхронные телекоммуникации: незаметная работа по темпоральной координации у горожан Дальнего Востока России // Этнографическое обозрение. 2019. № 3. С. 42–61.
Adam B. Social Versus Natural Time, a Traditional Distinction Re-Examined // The Rhythms of Society / Eds. M. Young, T. Schuller. L.: Routledge, 1988. P. 198–226.
Adam B. Timewatch: The Social Analysis of Time. Cambridge: Polity Press, 1995.
Adam B. Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards. L.: Routledge, 1998.
Abu-Shams L., González-Vázquez A. Juxtaposing Time: An Anthropology of Multiple Temporalities in Morocco // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. 2014. No. 136. P. 33–48. https://journals.openedition.org/remmm/8817
Agamben G. State of Exception. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
Anderson B. Imagined Communities. L.: Verso, 1983.
Appadurai A. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology // Recapturing Anthropology: Working in the Present / Ed. R.G. Fox. Santa Fe: The School of American Research, 1991. P. 191–210.
Appadurai A. The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition. L.: Verso Books, 2013.
Asad T. Formations of the Secular. Stanford: Stanford University Press, 2003
Aveni A. Empires of Time: Calendars, Clocks and Cultures. N.Y.: Basic Books, 1989.
Bear L. Doubt, Conflict, Mediation: The Anthropology of Modern Time // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2014a. Vol. 20 (S1). P. 3–30. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12091
Bear L. 3 For Labour: Ajeet's Accident and the Ethics of Technological Fixes in Time // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2014b. Vol. 20 (S1). P. 71–88. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12094
Bear L. Time as Technique // Annual Review of Anthropology. 2016. Vol. 45. P. 487–502. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030159
Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity. L.: Sage Publications, 1992.
Benjamin W. Illuminations. N.Y.: Schocken, 1969.
Bergson H. Duration and Simultaneity, with Reference to Einstein's Theory. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.
Bestor T.C. Supply-Side Sushi: Commodity, Market, and the Global City // American Anthropologist. 2008. Vol. 103 (1). P. 76–95. https://doi.org/10.1525/aa.2001.103.1.76
Birth K.K. Trinidadian Times: Temporal Dependency and Temporal Flexibility on the Margins of Industrial Capitalism // Anthropological Quarterly. 1996. Vol. 69 (2). P. 79–89. https://doi.org/10.2307/3318035
Birth K.K. Objects of Time: How Things Shape Temporality. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012.
Bloch M. Tombs and Conservatism among the Merina of Madagascar // Man. 1968. Vol. 3 (1). P. 94–104. https://doi.org/10.2307/2799414
Bloch M. The Past and Present in the Present // Man. 1977. Vol. 12 (2). P. 278–292. https://doi.org/10.2307/2800799
Bloch M. From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
Boas F. The Principles of Ethnological Classification // A Franz Boas Reader / Ed. G.W. Stocking. Chicago: The University of Chicago Press, 1974. P. 61–67.
Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Bourne C. A Future for Presentism. Oxford: Clarendon Press, 2006.
Chelcea L. Post-Socialist Acceleration: Fantasy Time in a Multinational Bank // Time and Society. 2015. Vol. 24 (3). P. 348–366. https://doi.org/10.1177/0961463X14563018
Colson F. The Week: An Essay on the Origin and Development of the Seven Day Cycle. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
Cooper F. Colonizing Time: Work Rhythms and Labor Conflict in Colonial Mombasa // Colonialism and Culture / Ed. N. Dirks. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992. P. 209–245.
Dalsgaard S., Nielsen M. Introduction: Time and the Field // Social Analysis. 2013. Vol. 57 (1). P. 1–19.

Davis R. The Northem Thai Calendar and Its Uses // Anthropos. 1976. No. 1. P. 3–32. https://www.jstor.org/stable/40458880
Derrida J. Given Time: 1, Counterfeit Money. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
Dick H. P. Imagined Lives and Modernist Chronotopes in Mexican Nonmigrant Discourse // American Ethnologist. 2010. Vol. 37 (2). P. 275–290. https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01255.x
Duncan D.E. The Calendar. L.: Fourth Estate, 1998.
Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. L.: Allen & Unwin, 1915.
Engels F. The Origins of the Family, Private Property and the State: In the Light of the Researches by Lewis H. Morgan // Marx&Engels. Collected Works. Vol. 26: Engels 1882–89. L.: Lawrence and Wishart, 2010. P. 129–276.
Evans-Pritchard E.E. The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press, 1940.
Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object. N.Y.: Columbia University Press, 1983.
Flynn A.U. Once Upon a Time in Utopia: Bergson, Temporality and the Remaking of Social Movement Futures // Social Anthropology. 2021. Vol. 29 (1). P. 156–173. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12991
Galison P. Einstein's Clocks, Poincare's Maps: Empires of Time. N.Y.: W.W. Norton, 2004.
Geertz C. The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973.
Gell A. The Anthropology of Time: Cultural Construction of Temporal Images and Maps. Oxford: Berg, 1992.
Giddens A. Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. Berkeley: University of California Press, 1979.
Giddens A. The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press, 1981.
Glennie P., Thrift N. Shaping the Day: A History of Timekeeping in England and Wales 1300–1800. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Greenhouse C. J. A Moment's Notice: Time Politics Across Cultures. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
Gupta A. The Reincarnation of Souls and the Rebirth of Commodities: Representations of Time in "east" and "west" // Cultural Critique. 1992. No. 22. P. 187–211. https://doi.org/10.2307/1354088
Gupta A., Ferguson J. (eds.) Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology. Durham: Duke University Press, 1997a.
Gupta A., Ferguson J. (eds.) Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science. Berkeley: University of California Press, 1997b.
Guyer J.I. Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical, and Punctuated Time // American Ethnologist. 2007. Vol. 34 (3). P. 409–421. https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.3.409
Halbwachs M. On Collective Memory. Chicago: University of Chicago Press, 2020.
Hanson S.E. Time and Revolution: Marxism and the Design of Soviet Institutions. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.
Harvey D. The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell, 1989.
Herzfeld M. A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town. Princeton: Princeton University Press, 1991.
Ho K. Liquidated, an Ethnology of Wall Street. Durham: Duke University Press, 2009.
Hobsbawm E. Age of Empire: 1875–1914. L.: Orion, 2010.
Hodges M. Rethinking Time's Arrow: Bergson, Deleuze and the Anthropology of Time // Anthropological Theory. 2008. Vol. 8 (4). P. 399–429. https://doi.org/10.1177/1463499608096646
Howe L.E.A. The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time // Man. 1981. Vol. 16 (2). P. 220–234. https://doi.org/10.2307/2801396
Hubert H. Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion and Magic. Oxford: Berghahn, 1999.
Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. L.: Routledge, 2000.
Irvine R. An Anthropology of Deep Time: Geological Temporality and Social Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
Janeja M.K., Bandak A. (eds.) Ethnographies of Waiting: Doubt, Hope and Uncertainty. L.: Bloomsbury Publishing, 2018.
Kern S. The Culture of Time and Space 1880–1918. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

Khosravi S. Waiting // Migration: A COMPAS Anthology / Eds. B. Anderson, M. Keith. Oxford: COMPAS, 2014. P. 74–75.
Landes D. Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
Lansing S. Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali. Princeton: Princeton University Press, 1991.
Leon-Portilla M. Time and Reality in the Thought of the Maya. Boston: Beacon, 1973.
Lounela A. Contested Values and Climate Change Mitigation in Central Kalimantan, Indonesia // Social Anthropology. 2020. Vol. 28 (4). P. 862–880. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12790
Lyotard J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
Mandel E. Late Capitalism. L.: Humanities Press, 1975.
Marcus G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography // Annual Review of Anthropology. 1995. Vol. 24. P. 95–117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523
Marx K. Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy. Philadelphia: Taylor & Francis, 1973.
Mauss M. Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology. L.: Routledge, 2013.
May J., Thrift N. Timespace: Geographies of Temporality. L.: Routledge, 2003.
McTaggart J.M.E. The Unreality of Time // Mind. 1908. Vol. 17 (68). P. 457–474. https://www.jstor.org/stable/2248314
Mintz S. Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History. N.Y.: Viking, 1985.
Miyazaki H. The Temporalities of the Market // American Anthropologist. 2003. Vol. 105 (2). P. 255–265. https://doi.org/10.1525/aa.2003.105.2.255
Mumford L. Technics and Civilization. N.Y.: Harcourt, 1964.
Munn N. Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence // The Kula: New Perspectives on Massim Exchange / Eds. J.W. Leach, E. Leach. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 277–308.
Munn N. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay // Annual Review of Anthropology. 1992. Vol. 21. P. 93–123. https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.000521
Ogle V. The Global Transformation of Time: 1870–1950. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
Palmié S., Stewart Ch. Introduction: For an Anthropology of History // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2016. Vol. 6 (1). P. 207–236. https://doi.org/10.14318/hau6.1.014
Pandian A. Waiting // Anthropology and Humanism. 2017. Vol. 42 (1). P. 10–12. https://doi.org/10.1111/anhu.12156
Pedersen M.A., Nielsen M. Trans-Temporal Hinges: Reflections on an Ethnographic Study of Chinese Infrastructural Projects in Mozambique and Mongolia // Social Analysis. 2013. Vol. 57 (1). C. 122–142. https://doi.org/10.3167/sa.2013.570109
Pelkmans M. (ed.) Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies. L.: IB Tauris, 2013.
Ringel F. Back to the Postindustrial Future: An Ethnography of Germany's Fastest-Shrinking City. Oxford: Berghahn Books, 2018.
Rosenberg D., Grafton A. Cartographies of Time. N.Y.: Princeton Architectural Press, 2010.
Rowlands M. Inconsistent Temporalities in a Nation State // Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local / Ed. D. Miller. L.: Routledge, 1995. P. 23–42.
Sahlins M. Culture and Practical Reason. Chicago: Chicago University Press, 1976.
Shove E., Trentmann F., Wilk R. (eds.) Time, Consumption and Everyday Life: Practice, Materiality and Culture. Oxford: Berg, 2009.
Simmel G. The Sociology of Georg Simmel. N.Y.: Free Press, 1950.
Sorokin P.A. Sociocultural Causality, Space, Time; A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science. Durham, N.C.: Duke University Press, 1943.
Sorokin P.A., Merton R.K. Social Time: A Methodological and Functional Analysis // American Journal of Sociology. 1937. Vol. 42 (5). P. 615–629. https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/217540
Ssorin-Chaikov N. Bear Skins and Macaroni: The Social Life of Things at the Margins of a Siberian State Collective // The Vanishing Rouble: Barter Networks and Non-Monetary Transactions in Post-Soviet Societies / Ed. P. Seabright. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 345–361. https://doi.org/10.1017/CBO9780511720628.015

Ssorin-Chaikov N. On Heterochrony: Birthday Gifts to Stalin, 1949 // Journal of Royal Anthropological Institute. 2006. Vol. 12 (2). C. 355–375. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00295.x
Ssorin-Chaikov N. Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago: HAU Books, 2017.
Ssorin-Chaikov N. Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology. Pt. I // Social Anthropology. 2019a. Vol. 27 (2). P. 320–335. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12628
Ssorin-Chaikov N. Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology. Pt. II // Social Anthropology. 2019b. Vol. 27 (2). P. 336–351. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12627
Stein F. Work, Sleep, Repeat: The Abstract Labour of German Management Consultants. L.: Bloomsbury Publishing, 2017.
Stein F. Selling Speed: Management Consultants, Acceleration, and Temporal Angst // PoLAR: Political and Legal Anthropology Review. 2018. Vol. 41 (S1). P. 103–117. https://doi.org/10.1111/plar.12256
Stein J. Reflections on Time, Time-Space Compression and Technology in the Nineteenth Century // Timespace: Geographies of Temporality / Eds. J. May, N. Thrift. L.: Routledge, 2003. P. 106–119.
Strathern M. Learning to See in Melanesia: Lectures Given in the Department of Social Anthropology Cambridge University, 1993–2008. Chicago: HAU Books, 2013.
Thompson E.P. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism // Past and Present. 1967. No. 1. P. 56–97.
Urton G. At the Crossroads of the Earth and the Sky. Austin: University Texas Press, 1981.
Verdery K. What Was Socialism, And What Comes Next? Princeton: Princeton University Press, 1996.
Wengrow D. Kingship, Revolution and Time: Perspectives on Materiality and Modernity // The Qualities of Time: Anthropological Approaches / Eds. W. James, D. Mills. Oxford: Berg, 2005. P. 137–151.
Whipp R. "A Time to Every Purpose": An Essay on Time and Work // The Historical Meanings of Work / Ed. P. Joyce. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 210–236.
White H.V. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
Wolf E.R. Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press, 1982.
Yanagisako S., Delaney C. (eds.) Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis. L.: Routledge, 1995.
Zaloom C. Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
Zerubavel E. Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life. Chicago: University Chicago Press, 1981.

Research Article

Ssorin-Chaikov, N.V. The Anthropology of Time: History and the State of the Art [Antropologiia vremeni: ocherk istorii i sovremennosti]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 6, pp. 83–103. https://doi.org/10.31857/S086954150017934-7 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Nikolai Ssorin-Chaikov | https://orcid.org/0000-0001-7521-6912 | nssorinchaikov@hse.ru | HSE University – St. Petersburg (16 Soyuza Pechatnikov St., St. Petersburg, 190121, Russia)

Keywords

anthropology of time, temporality, singularity, multiplicity, history of anthropology, anthropological theory

Abstract

This essay charts the history of the anthropology of time from the vantage point of what I see as its key contemporary problem: that of temporal multiplicity. I find it endemic to virtually every ethnographic context where one finds often radically different ways to understand time, measure it and

account for the past, the present and the future. The problem is, if ethnographically time is multiple, how can we understand relations between different temporalities in such multiplicities? How are they organised? Drawing on my own ethnography and on other current work, I argue for at least two different ways to conceptualise multiplicity through relations of (1) change and (2) exchange between different temporalities.

References

Abu-Shams, L., and A. González-Vázquez. 2014. Juxtaposing Time: An Anthropology of Multiple Temporalities in Morocco. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 136: 33–48. https://journals.openedition.org/remmm/8817

Adam, B. 1988. Social Versus Natural Time, a Traditional Distinction Re-Examined. In *The Rhythms of Society*, edited by M. Young and T. Schuller, 198–226. London: Routledge.

Adam, B. 1995. *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.

Adam, B. 1998. *Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards*. London: Routledge.

Agamben, G. 2005. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.

Anderson, B. 1983. *Imagined Communities.* L.: Verso.

Appadurai, A. 1991. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by R.G. Fox, 191–210. Santa Fe: The School of American Research.

Appadurai, A. 2013. *The Future As Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London: Verso Books.

Asad, T. 2003. *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.

Aveni, A. 1989. *Empires of Time: Calendars, Clocks and Cultures*. New York: Basic Books.

Bear, L. 2014. Doubt, Conflict, Mediation: The Anthropology of Modern Time. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (S1): 3–30. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12091

Bear, L. 2014. 3 For Labour: Ajeet's Accident and the Ethics of Technological Fixes in Time. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (S1): 71–88. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12094

Bear, L. 2016. Time as Technique. *Annual Review of Anthropology* 45: 487–502. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030159

Beck, U. 1992. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage Publications.

Benjamin, W. 1969. *Illuminations.* New York: Schocken.

Bergson, H. 1965. *Duration and Simultaneity, with Reference to Einstein's Theory*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Bestor, T.C. 2008. Supply-Side Sushi: Commodity, Market, and the Global City. *American Anthropologist* 103 (1): 76–95. https://doi.org/10.1525/aa.2001.103.1.76

Birth, K.K. 1996. Trinidadian Times: Temporal Dependency and Temporal Flexibility on the Margins of Industrial Capitalism. *Anthropological Quarterly* 69 (2): 79–89. https://doi.org/10.2307/3318035

Birth, K.K. 2012. *Objects of Time: How Things Shape Temporality*. New York: Palgrave Macmillan.

Bloch, M. 1968. Tombs and Conservatism among the Merina of Madagascar. *Man*. 3 (1): 94–104. https://doi.org/10.2307/2799414

Bloch, M. 1977. The Past and Present in the Present. *Man*. 12 (2): 278–292. https://doi.org/10.2307/2800799

Bloch, M. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boas, F. 1974. The Principles of Ethnological Classification. In *A Franz Boas Reader*, edited by G.W. Stocking, 61–67. Chicago: The University of Chicago Press.

Bogoraz, V.G. *Einshtein i religiia: primenenie printsipa otnositel'nosti k issledovaniiu religioznykh yavlenii* [Einstein and Religion: Application of Relativity Principle to the Study of Religious Phenomena]. Petrograd: L.D. Frenkel', 1923.

Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bourne, C. 2006. *A Future for Presentism*. Oxford: Clarendon Press.

Chelcea, L. 2015. Post-Socialist Acceleration: Fantasy Time in a Multinational Bank. *Time and Society* 24 (3): 348–366. https://doi.org/10.1177/0961463X14563018

Colson, F. 1926. *The Week: An Essay on the Origin and Development of the Seven Day Cycle*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cooper F. 1992. Colonizing Time: Work Rhythms and Labor Conflict in Colonial Mombasa. In *Colonialism and Culture*, edited by N. Dirks, 209–245. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Dalsgaard, S., and M. Nielsen. 2013. Introduction: Time and the Field. *Social Analysis* 57 (1): 1–19.
Davis, R. 1976. The Northem Thai Calendar and Its Uses. *Anthropos* 1: 3–32. https://www.jstor.org/stable/40458880
Derrida, J. 1992. *Given Time: 1, Counterfeit Money*. Chicago: The University of Chicago Press.
Dick, H.P. 2010. Imagined Lives and Modernist Chronotopes in Mexican Nonmigrant Discourse. *American Ethnologist* 37 (2): 275–290. https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01255.x
Duncan, D.E. 1998. *The Calendar*. London: Fourth Estate.
Durkheim, E. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin.
Engels, F. 2010. The Origins of the Family, Private Property and the State: In the Light of the Researches by Lewis H. Morgan. In *Marx&Engels: Collected Works*. Vol. 26, *Engels 1882–89*: 129–276. London: Lawrence and Wishart.
Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
Flynn, A.U. 2021. Once Upon a Time in Utopia: Bergson, Temporality and the Remaking of Social Movement Futures. *Social Anthropology* 29 (1): 156–173. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12991
Galison, P. 2004. *Einstein's Clocks, Poincare's Maps: Empires of Time*. New York: W.W. Norton.
Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Construction of Temporal Images and Maps*. Oxford: Berg.
Giddens, A. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press.
Giddens, A. 1981. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
Glennie, P., and N. Thrift. 2009. *Shaping the Day: A History of Timekeeping in England and Wales 1300–1800*. Oxford: Oxford University Press.
Greenhouse, C.J. 1996. *A Moment's Notice: Time Politics Across Cultures*. Ithaca: Cornell University Press.
Gupta, A. 1992. The Reincarnation of Souls and the Rebirth of Commodities: Representations of Time in "East" and "West". *Cultural Critique* 22: 187–211. https://doi.org/10.2307/1354088
Gupta, A., and J. Ferguson, eds. 1997. *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
Gupta, A., and J. Ferguson, eds. 1997. *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
Gurevitch, A.Ya. 1984. *Kategorii srednevekovoi kul'tury* [Categories of Mediaeval Culture]. Moscow: Iskusstvo.
Guyer, J.I. 2007. Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time. *American Ethnologist* 34 (3): 409–421. https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.3.409
Halbwachs, M. 2020. *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
Hanson, S.E. 1997. *Time and Revolution: Marxism and the Design of Soviet Institutions*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.
Harvey, D. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
Herzfeld, M. 1991. *A Place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton: Princeton University Press.
Ho, K. 2009. *Liquidated, an Ethnology of Wall Street*. Durham: Duke University Press.
Hobsbawm, E. 2010. *Age of Empire: 1875–1914*. London: Orion.
Hodges, M. 2008. Rethinking Time's Arrow: Bergson, Deleuze and the Anthropology of Time. *Anthropological Theory* 8 (4): 399–429. https://doi.org/10.1177/1463499608096646
Howe, L.E.A. 1981. The Social Determination of Knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time. *Man*. 16 (2): 220–234. https://doi.org/10.2307/2801396
Hubert, H. 1999. *Essay on Time: A Brief Study of the Representation of Time in Religion and Magic*. Oxford: Berghahn.
Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
Irvine, R. 2018. *An Anthropology of Deep Time: Geological Temporality and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Janeja, M.K., and A. Bandak, eds. 2018. *Ethnographies of Waiting: Doubt, Hope and Uncertainty*. London: Bloomsbury Publishing.

Karaseva, A.I., and M.P. Momzikova. 2019. Chasovye poiasa i sinkhronnye telekommunikatsii: nezametnaia rabota po temporal'noi koordinatsii u gorozhan Dal'nego Vostoka Rossii [Time Zones and Synchronous Telecommunications: An Invisible Work of Temporal Coordination in Urban Far Eastern Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 42–61.

Kern, S. 1983. *The Culture of Time and Space 1880–1918*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Khosravi, S. 2014. Waiting. In *Migration: A COMPAS Anthology*, edited by B. Anderson and M. Keith, 74–75. Oxford: COMPAS.

Landes, D. 1983. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lansing, S. 1991. *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton: Princeton University Press.

Leon-Portilla, M. 1973. *Time and Reality in the Thought of the Maya*. Boston: Beacon.

Lounela, A. 2020. Contested Values and Climate Change Mitigation in Central Kalimantan, Indonesia. *Social Anthropology* 28 (4): 862–880. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12790

Lyotard, J.-F. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mandel, E. 1975. *Late Capitalism*. London: Humanities Press.

Marcus, G. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117. https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523

Marx, K. 1973. Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy. Philadelphia: Taylor & Francis.

Mauss, M. 2013. *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*. London: Routledge.

May, J., and N. Thrift. 2003. *Timespace: geographies of temporality*. London: Routledge.

McTaggart, J.M.E. 1908. The Unreality of Time. *Mind* 17 (68): 457–474.

Mintz, S. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking.

Miyazaki, H. 2003. The Temporalities of the Market. *American Anthropologist* 105 (2): 255–265. https://doi.org/10.1525/aa.2003.105.2.255

Mumford, L. 1964. *Technics and Civilization*. New York: Harcourt.

Munn, N. 1983. Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence. In *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, edited by J.W. Leach and E. Leach, 277–308. Cambridge: Cambridge University Press.

Munn, N. 1992. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology* 21: 93–123. https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.000521

Ogle, V. 2015. *The Global Transformation of Time: 1870–1950*. Cambridge: Harvard University Press.

Palmié, S., and Ch. Stewart. 2016. Introduction: For an anthropology of History. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 207–236. https://doi.org/10.14318/hau6.1.014

Pandian, A. 2017. Waiting. *Anthropology and Humanism* 42 (1): 10–12. https://doi.org/10.1111/anhu.12156

Pedersen, M.A., and M. Nielsen. 2013. Trans-Temporal Hinges: Reflections on an Ethnographic Study of Chinese Infrastructural Projects in Mozambique and Mongolia. *Social Analysis* 57 (1): 122–142. https://doi.org/10.3167/sa.2013.570109

Pelkmans, M., ed. 2013. *Ethnographies of Doubt: Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*. London: IB Tauris.

Ringel, F. 2018. *Back to the Postindustrial Future: An Ethnography of Germany's Fastest-Shrinking City*. Oxford: Berghahn Books.

Rosenberg, D., and A. Grafton. 2010. *Cartographies of Time*. New York: Princeton Architectural Press.

Rowlands, M. 1995. Inconsistent Temporalities in a Nation State. In *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*, edited by D. Miller, 23–42. London: Routledge.

Sahlins, M. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.

Shove, E., F. Trentmann, and R. Wilk, eds. 2009. *Time, Consumption and Everyday Life: Practice, Materiality and Culture*. Oxford: Berg.

Simmel, G. 1950. *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press.

Sorokin, P.A., and R.K. Merton. 1937. Social Time: A Methodological and Functional Analysis. *American Journal of Sociology* 42 (5): 615–629. https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/217540

Sorokin, P.A. 1943. *Sociocultural Causality, Space, Time; A Study of Referential Principles of Sociology and Social Science*. Durham, N.C.: Duke University Press.
Ssorin-Chaikov, N. 2000. Bear Skins and Macaroni: The Social Life of Things at the Margins of a Siberian State Collective. In *The Vanishing Rouble: Barter Networks and Non-Monetary Transactions in Post-Soviet Societies*, edited by P. Seabright, 345–361. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511720628.015
Ssorin-Chaikov, N. 2006. On Heterochrony: Birthday Gifts to Stalin, 1949. *Journal of Royal Anthropological Institute* 12 (2): 355–375. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00295.x
Ssorin-Chaikov, N. 2017. *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*. Chicago: HAU Books.
Ssorin-Chaikov, N. 2019. Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology. Pt. I. *Social Anthropology* 27 (2): 320–335. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12628
Ssorin-Chaikov, N. 2019. Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology. Pt. II. *Social Anthropology* 27 (2): 336–351. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12627
Stein, F. 2017. *Work, Sleep, Repeat: The Abstract Labour of German Management Consultants*. London: Bloomsbury Publishing.
Stein, F. 2018. Selling Speed: Management Consultants, Acceleration, and Temporal Angst // PoLAR: Political and Legal Anthropology Review 41 (S1): 103–117. https://doi.org/10.1111/plar.12256
Stein, J. 2003. Reflections on Time, Time-Space Compression and Technology in the Nineteenth Century. In *Timespace: Geographies of Temporality*, edited by J. May and N. Thrift, 106–119. London: Routledge.
Strathern, M. 2013. *Learning to See in Melanesia: Lectures Given in the Department of Social Anthropology Cambridge University, 1993–2008*. Chicago: HAU Books.
Thompson, E.P. 1967. Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism. *Past and Present* 1: 56–97.
Urton, G. 1981. At the Crossroads of the Earth and the Sky. Austin: University Texas Press.
Verdery, K. 1996. *What Was Socialism, And What Comes Next?* Princeton: Princeton University Press.
Wengrow, D. 2005. Kingship, Revolution and Time: Perspectives on Materiality and Modernity. In *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*, edited by W. James and D. Mills, 137–151. Oxford: Berg.
Whipp, R. "A Time to Every Purpose": An Essay on Time and Work. In *The Historical Meanings of Work*, edited by P. Joyce, 210–236. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
White, H.V. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Wolf, E.R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
Yanagisako, S., and C. Delaney, eds. 1995. *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. London: Routledge.
Zaloom, C. 2006. *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*. Chicago: University of Chicago Press.
Zerubavel, E. 1981. *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: University Chicago Press.

© М.Г. Агапов, З.С. Васильева, А.И. Карасева, В.П. Клюева, А.Б. Круглова, А.В. Невский, С.С. Петряшин, Н.Н. Седова, И.Е. Штейнберг

РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ “АНТРОПОЛОГИИ ВРЕМЕНИ” И РЕЖИМАХ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ: РЕПЛИКИ К ДИСКУССИИ

Ключевые слова: антропология времени, темпоральность, сингулярность, множественность, история антропологии, антропологическая теория

Агапов Михаил Геннадьевич | http://orcid.org/0000-0002-3433-1516 | magapov74@gmail.com | старший научный сотрудник Лаборатории исторической географии и регионалистики, доктор исторических наук | Тюменский государственный университет (ул. Володарского 6, Тюмень, 625003, Россия) | ведущий научный сотрудник | Тюменский научный центр СО РАН (ул. Малыгина 86, Тюмень, 625026, Россия)

Васильева Зинаида Сергеевна | http://orcid.org/0000-0001-7605-0272 | zinaida.vasilyeva@tum.de | PhD, научный сотрудник | Факультет исследований науки и технологий, Мюнхенский технический университет (Arcisstrasse 21, 80333 Munich, Germany)

Карасева Анастасия Игоревна | https://orcid.org/0000-0001-9208-9142 | akarasyova@eu.spb.ru | младший научный сотрудник | Центр социальных исследований Севера, Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6А/1, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

Клюева Вера Павловна | https://orcid.org/0000-0001-5594-3952 | vormpk@gmail.com | к. и. н., ведущий научный сотрудник | Тюменский научный центр СО РАН (ул. Малыгина 86, Тюмень, 625026, Россия)

Круглова Анна Борисовна | https://orcid.org/0000-0002-8789-6940 | anna.kruglova@gmail.com | PhD, доцент | Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики” (ул. Мясницкая 20, Москва, 101000, Россия)

Невский Андрей Владимирович | https://orcid.org/0000-0002-1206-8569 | anevskij@gmail.com | младший научный сотрудник | Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург (ул. 7-я Красноармейская 25/14, Санкт-Петербург, 190005, Россия)

Петряшин Станислав Сергеевич | https://orcid.org/0000-0003-4410-7224 | s-petryashin@yandex.ru | к. и. н., научный сотрудник отдела этнографии русского народа Российского этнографического музея | Российский этнографический музей (ул. Инженерная 4/1, Санкт-Петербург, 191011, Россия)

Седова Наталья Николаевна | https://orcid.org/0000-0001-8492-7847 | nnsedova@inbox.ru | Институт социологии ФНИСЦ РАН (ул. Кржижановского 24/35, к. 5, Москва, 117218, Россия); Всероссийский центр изучения общественного мнения (ул. Пречистенка 38, Москва, 119034, Россия)

Штейнберг Илья Ефимович | https://orcid.org/0000-0003-02309071 | ilya.shteynberg@gmail.com | к. философ. н., доцент | Московский государственный психолого-педагогический университет (ул. Сретенка 29, Москва, 127051, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Мероприятие № 4 “Человек в Арктике: изучение гуманитарных аспектов комплексного социально-экономического развития арктических территорий Западно-Сибирского региона” Западно-Сибирского межрегионального НОЦ [получатели М.Г. Агапов, В.П. Клюева, А.В. Невский, Н.Н. Седова, И.Е. Штейнберг]; German Research Foundation DFG [No. 410412406 (D-A-CH); получатель З.С. Васильева]; Российский фонд фундаментальных исследований [проект № 18-05-60108; получатель А.И. Карасева]; Российский фонд фундаментальных исследований [проект № 19-09-00126; получатель А.Б. Круглова]

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

Данный форум представляет собой дискуссионные реплики коллег в ответ на статью Н.В. Ссорина-Чайкова “Антропология времени: очерк истории и современности”. Авторы рассматривают основные положения статьи, указывают на возможные направления развития ее аргументации – особенно в области темпоральной множественности – а также подвергают критическому анализу ряд ее постулатов. Таким образом, дискуссия дополняет обзор истории и современного состояния антропологии времени, включая исследования постсоветской и постколониальной антропологии и исследования глобализации западного времени и проблематики темпоральности антропоцена. Дискуссия завершается ответом Н.В. Ссорина-Чайкова на данные реплики.

ГИБРИДНАЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ: ПРОСТРАНСТВЕННАЯ МОБИЛЬНОСТЬ И РИТМЫ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ВРЕМЕНИ

© М.Г. Агапов

Описывая концепции времени нуэров, Эдуард Эванс-Притчард различает структурное и экологическое время. Первое указывает на происходящие в определенной последовательности события, связанные с отношениями нуэров друг с другом в социальной структуре, а второе – на события, связанные с их отношениями с окружающей средой. Николай Ссорин-Чайков в свою очередь показывает, как они взаимосвязаны в “отношения обмена” между ними на ряде примеров, в том числе и из собственной полевой работы (см. также *Ssorin-Chaikov* 2000, 2003, 2016, 2017). Этот аспект обсуждаемой работы представляется мне наиболее интересным.

С момента публикации классических трудов Дюркгейма и Мосса экологическое время считалось временем “архаических” и “традиционных” обществ. Но как справедливо замечает Тим Ингольд, оспаривая предложенное Э. Томпсоном различение проблемно-ориентированного экологического и временно-ориентированного искусственного (часового) времени, на фундаментальном уровне современные люди остаются такими же проблемно-ориентированными, как и люди архаичных обществ (*Ingold* 2000: 323–338). Работы современных авторов показывают высокую продуктивность концепта экологического времени для понимания сложносоставной темпоральности нашего высокотехнологичного мира (*Ingold* 2000; *Петряшин* 2017; *Гончаров* 2019; *Карасева, Момзикова* 2019). Более того, Ссорин-Чайков рассматривает экологическое время как основополагающее для “глубокого времени” и антропоцена.

Обсуждаемая статья подтолкнула меня к размышлениям о “гибридности” времени. Поясню это понятие, но начну с пространственного фактора. Эванс-Притчард указывал, что ритмы экологического времени точнее всего определяются по тем явлениям, от которых зависит передвижение людей (*Evans-Pritchard* 1940). Рассмотрим это при помощи моих полевых наблюдений на Обском Севере в 2019 г. Предметом моего исследования были плавучие магазины (плавмагазины, далее ПМ). В период нефтегазового освоения севера Западной Сибири типовые самоходные ПМ широко применялись для снабжения геологов, нефтяников, газовиков и строителей (*Соколова* 2017). “Золотой век” ПМ пришелся на середину 1990-х – начало нулевых, когда платежеспособность и потребительский спрос населения северных территорий уже заметно возросли, но слабая транспортная инфраструктура еще не могла обеспечить поступление товаров в требуемом объеме. В этих условиях ПМ оказались чрезвычайно прибыльным бизнесом. Им занялись предприниматели из портовых городов южной части Обского бассейна – Тобольска, Тюмени, Омска, Томска. Сегодня ПМ – это уже уходящая натура. Их число заметно сократилось

к середине 2010-х гг., когда наземные пути сообщения дотянулись до большинства населенных пунктов Средней и Нижней Оби, в некоторые из которых пришли крупные торговые сети.

Согласно Урри, мобильность не может быть понята без учета режимов темпоральности (*Urry* 2000: 78). При сборе полевого материала я особое внимание уделял проблеме обеспечения временно́й устойчивости взаимодействий ПМ с речным ландшафтом, береговыми сообществами, речными и сухопутными торгово-транспортными потоками, иначе говоря – проблеме синхронизации жизненных ритмов всех элементов природно-социального континуума (*Ingold* 2000: 198). ПМ открывают навигацию в начале мая, как только с реки начинает сходить лед, двигаются, буквально упираясь в льдины, и завершают навигацию в конце октября, когда лед начинает вытеснять их из акватории. Для береговых северных поселков прибытие первого и отбытие последнего ПМ являются маркерами смены времен года. Любопытно, как темпоральные субъекты ПМ не только подчиняются естественным ритмам, но и сами являются часами, участвующими в производстве социального времени береговых поселков.

В соответствии с сезонным ритмом поселковой жизни, летом береговые обские поселки заметно пустеют, т.к. большинство их жителей отправляется в "долгий северный отпуск" на "большую землю". На этот период непродуктовые отделы местных магазинов часто закрываются на весь летний период. Освободившуюся нишу занимают ПМ. В наиболее отдаленных северных поселках едва ли не вся "сельская роскошь" (мебель, бытовая техника) приобретается на ПМ. Таким образом между речными и береговыми магазинами устанавливается своеобразный пространственно-темпоральный симбиоз. С другой стороны, деятельность ПМ влияет на рабочий цикл производителей, находящихся за тысячи километров от поселков Нижнего Приобья. Так, например, наиболее высокий спрос на продукцию мебельщиков приходится на "большой земле" на осенне-зимний период. Заключив контракты с ПМ, мебельщики получают достаточно крупные заказы на весенне-летний период, который у них обычно считается "мертвым сезоном". Объединяя производителей, поставщиков и потребителей, ПМ выполняют ту работу, которую Урри определяет как синхронизацию пространственно-временных маршрутов (*Urry* 2000: 172).

Но я предлагаю рассматривать ПМ не просто как синхронизатора (Ibid.) или точку обмена между различными темпоральностями (см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала), но и как носителя своего собственного, гибридного времени. Корабельная жизнь уже представляет собой гибрид структурного, идущего с размеренностью часового механизма, времени, регламентирующего работу механизмов судна и судоводителей, с одной стороны, и гораздо менее предсказуемого экологического времени реки – с другой (*Bear* 2014). В случае ПМ не менее важной является задача органичного сочетания ритмов корабельной и береговой жизни. Экипаж ПМ, в отличие от других "тружеников реки", состоит из двух команд: судоводительской (во главе с капитаном) и коммерческой (во главе с директором магазина).

Судоводительская команда живет по корабельному, а коммерческая – по береговому времени. Но поскольку цель ПМ – извлечение прибыли из сбыта товаров на берегу, в величине которой материально заинтересованы обе команды, ритмы береговой жизни неизбежно встраиваются в ритмы корабельной жизни, что отражается на временно*м* распорядке всего экипажа. Наиболее наглядным примером гибридизации корабельной жизни служит практика совместного принятия капитаном и директором логистических решений. В основе последних всегда лежит компромисс между интересами коммерческой выгоды и безопасной навигации, но в целом передвижение ПМ от села к селу диктуется прежде всего коммерческими соображениями: опередить конкурирующий ПМ, сбыть скоропортящуюся продукцию, доставить срочный заказ и т.д. Примером обратной гибридизации, когда коммерческая

команда перестраивает свою работу на “корабельный” лад, являются авралы по разгрузке судна-подвозчика, доставляющего на ПМ запасы товаров. В итоге благодаря своей гибридной темпоральности ПМ непреднамеренно обеспечивает пространственную связанность отдаленных изолированных территорий.

НЕСКОЛЬКО МЫСЛЕЙ ОБ АНТРОПОЛОГИИ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ И О ТЕМПОРАЛЬНОСТИ АНТРОПОЛОГИИ В ЭПОХУ АНТРОПОЦЕНА

© З.С. Васильева

Сложно устроенная глобальная современность ставит под сомнение привычные бинарные категории времени, такие как “прошлое – будущее”, “прогресс – отсталость” и “современность – традиция”. Она постоянно множит количество социокультурных миров и поверхностей (*scapes*) (*Appadurai* 1991), в которых мы существуем *одновременно,* но, как показывает Николай Ссорин-Чайков, по-разному и не в *одно и то же* (социальное) *время*. Рассмотрим несколько примеров.

(1) Молодая горожанка переезжает в деревню, организует там натуральное хозяйство и описывает свой опыт в интернет-блоге, который успешно монетизирует (случай составлен по мотивам: *Мельникова* 2020).

Является ли решение о переезде отказом от прогресса и возвращением к чему-то архаичному? Можно ли назвать ее хозяйство традиционным? Как соотносятся между собой сельскохозяйственный цикл, ритм публикаций в блоге и, например, регулярность монетизаций? Наконец, как этот пример соотносится с макропроцессами глобальной неолиберальной медийной экономики? Это далеко не полный список исследовательских вопросов, которые можно задать к предложенному исследовательскому случаю, который проблематизирует время как конституирующий элемент социально-экономических микро- и макропроцессов и проектов. С одной стороны, практики “нового сельского” заставляют нас критически переосмыслить базовые категории модерности, такие как “традиция”, “прогресс” и “современность”. С другой стороны, описанный пример демонстрирует, как практики (как будто бы) традиционного сельского хозяйства и сезонный цикл времени могут встраиваться в современные глобальные экономические ритмы, которые не противоречат, но усложняют друг друга.

(2) Исследователь планирует свою академическую карьеру, будучи трудоустроенным по контракту длительностью один год в коллективном междисциплинарном проекте, который имеет шансы (но не гарантии) на продление и предполагает освоение нового теоретического и этнографического поля (случай составлен по мотивам: *Васильева* 2020; о темпоральностях академического труда см. также: *Felt* 2017; *Ylijoki* 2016).

В отличие от первого примера, где в центре внимания находится фрагмент социальной реальности, темпорально отделенный от исследователя аналитической оптикой и техникой антропологического письма (*Fabian* 1983), второй случай смещает фокус в сторону исследователя-антрополога, который, с одной стороны, является субъектом познания и “делателем” антропологии, а с другой стороны, сам оказывается носителем опыта современности и, таким образом, проживает и (отчасти) координирует эффекты сразу нескольких темпоральных режимов, в которые он включен. В то время как карьера предполагает многолетнее и последовательное усилие, контракт ограничивает горизонт планирования одним годом; наконец, освоение нового теоретического направления подразумевает существенное вложение (еще

одна темпоральная категория), которое оправдывает себя только в том случае, если интегрируется в долгосрочный план карьеры.

Как соотносятся между собой обозначенные режимы темпоральности, каждый из которых обладает собственной символической и политэкономической логикой? Каков ресурс агентности (возможности мотивированного управления) исследователя внутри и по отношению к каждому из режимов? Как темпоральность академического труда соотносится с темпоральностью производимого антропологического знания?

Оба предложенных примера иллюстрируют тот тип отношений между сосуществующими темпоральностями, который Ссорин-Чайков (см. статью в этом номере журнала) называет "*обменом*", когда одновременно разворачивающиеся темпоральности "выступают в качестве ресурса друг для друга" и символически усложняют, но не аннулируют друг друга. Признание множественности и сложности социальной реальности является, пожалуй, главным аргументом современной антропологической теории. Однако это не значит (как и утверждает Ссорин-Чайков), что линейная логика и отношения изменения, или *замены*, потеряли актуальность. Мой последний пример касается новой линейности антропоцена и подводит к критической части моих заметок.

(3) Недавнее международное экологическое движение "Пятницы для будущего" (Fridays for future), инициированное Гретой Тунберг, – пример заявки целого поколения на реапроприацию будущего через трансформацию настоящего.

Движение Тунберг – это заявление "новой правды", согласно которой современное экономическое устройство с его верой в капитализм и постоянный экономический рост ("рыночный презентизм", см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала) ведет к нарушению (а возможно, и обнулению) завтра, которое может и не наступить. Особую символическую силу придает этому заявлению тот факт, что в роли заявителей выступают несовершеннолетние школьники, то есть (недо)граждане, формально (все еще) лишенные права голоса, но захватывающие его силой – по праву ожидаемой (и обещанной рыночным капитализмом) продолжительности своей жизни. Более того, темпоральность этого права смыкается здесь (и находится в отношениях обмена) со временем его манифестации и "делания": школьники инвестируют пятницы своего учебного времени в демонстрации, вкладывая этот период времени своей жизни и учебы в обеспечение своего (и общего) шанса на лучшее будущее. Я сознательно использую здесь экономическую риторику, чтобы подчеркнуть, что логика "Пятниц для будущего" по сути также является своего рода "презентизмом", о котором пишет Ссорин-Чайков, вписанным в рамки той же экономической логики. Только на этот раз рыночный презентизм заменяется презентизмом антироста. Образ желаемого будущего связан теперь не с благами рынка, такими как изобилие и высокотехнологичный комфорт, но с доступом к базовым природным ресурсам, прежде всего воде и воздуху, жизненно необходимым человеку как биологическому виду. Акцент на базовых потребностях составляет основу "новой правды" антропоцена (см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала), которая заявляет о себе не как очередная (и одна из многих) идеология, но как новая объективная реальность, физическое условие для выживания *homo sapiens*.

Пример "Пятниц для будущего" также позволяет обсудить трансформацию антропологического знания в эпоху антропоцена. Ссорин-Чайков пишет о том, что "современная антропология времени тесно связана с философией, и в частности философией времени" и, далее, что "антропология времени сегодня – техника, пересобирающая антропологию" (см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала, а также *Ssorin-Chaikov* 2019a, 2019b). Оба этих вывода справедливы, но они остаются в зоне эпистемологического анализа и модерного понимания антропологии как дисциплины, обретающей смысл в рамках научного способа понимания мира, замкнутого внутри

своей институциональной и политэкономической территории. Такой подход как будто бы не учитывает другие выводы и контексты, которые автор описывает в своей статье. Во-первых, “время не существует без понимающего его субъекта” – вывод, который транслируется внутри антропологической дисциплины в императив рефлексии о властных отношениях, вшитых в язык описания, и используемые аналитические конструкции (*Ssorin-Chaikov* 2019a, 2019b, 2020). Во-вторых, время – это способ пересборки и “делания” мира (*Bear* 2016), обладающий трансформационным зарядом. Действительно, современная антропология, и особенно та ее часть, которая работает в т.н. “коллаборативной парадигме”, все чаще определяет себя как субъекта политического действия (*Estalella, Sánchez Criado* 2018; *Васильева, Касаткина, Хандожко* 2021). Антрополог сегодня нередко осознанно выходит в зону прагматики (*техне*) и открыто позиционирует себя политически – не только как автора-аналитика, искусно деконструирующего и описывающего, но и как автора-гражданина, автора-делателя, “мастерящего” и творящего новую темпоральность.

Что же происходит с антропологическим знанием в эпоху антропоцена, когда базовые ценности дисциплины (критическое описание, рефлексивность, реципрокность, признание разнообразия, стремление к уравновешиванию властных позиций) подталкивают к гражданскому участию?

Похоже, что новое лицо дисциплины будет неизбежно связано с включенной и рефлексивной работой перевода между разными сферами знания. Позиция мастера и рефлексивного участника изменений неизбежно трансформирует темпоральность исследователя, который больше не защищен автономией в башне из слоновой кости, но выходит в поле – не столько ради своего исследования, сколько с целью произвести социальный и политэкономический сдвиг – вместе с теми, кто прежде понимался как “объект исследования”. Такой подход созидает новую линейность дисциплины (отношение “изменения”, см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала), где антрополог и субъект поля находятся в общем времени, а позиция множественности транслируется в зону коллаборативного анализа и принятия решений. Нет сомнений, что включенная антропология “новой правды” встретит немало критиков; и все же, не в этом ли состоит приближение к фабиановскому идеалу *coevalness*?

ОНТОЛОГИЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТИ?

© А.И. Карасева

История антропологии времени в изложении Николая Ссорина-Чайкова предлагает переход от аналитики времени как сингулярности к аналитике времени как множественности (см. статью в этом номере журнала). Это, можно сказать, отвечает трендам – популярности постколониальной критики и глобальной борьбе за публичную видимость множественности и разнообразия. Кратко, но убедительно Ссорин-Чайков демонстрирует, как – параллельно производству “общества” и “культуры” как объектов изучения – антропологи производили и имманентное этим объектам “социальное время” и как затем эти усилия развенчивались в пользу признания множественности времен, и предлагает поразмышлять об отношениях между темпоральностями. Притом примечательно, что именно описание отношений между темпоральностями – главным образом, между стандартизированным глобальным (“модерным”) и локальным, “культурным” временем – часто лежит в основе историй и этнографий множественного времени. Например, Он Барак показывает для Египта начала XX века, каким образом стандартизированное глобальное

время, пришедшее в страну вместе с поездом и телеграфом, создает особое “время египетской культуры” как новую темпоральность (*Barak* 2013), а Кевин Бёрт на примере Тринидада и Памела Стерн на материале инуитских поселений Канады анализируют, как темпоральность модерных институций воздействует на темпоральные привычки коренных жителей (*Birth* 1996; *Stern* 2003).

Однако попытки не просто описать, но определить, назвать отношения между темпоральностями редки. Помимо предложенной Ссориным-Чайковым, мне известна еще одна. Чак Моран (*Moran* 2015), разрабатывая идею Барбары Адам о взаимном обусловливании (mutual implication) времен (*Adam* 1995), подробно классифицировал отношения между временами. Он выделяет:

– пассивное невзаимодействие (passive non-interaction) – параллельное течение двух времен без пересечения;

– активное невзаимодействие (active non-interaction) – провал коммуникации, невозможность “перевода” одного времени в другое: например, отказ работодателя согласовывать дополнительный больничный;

– перевод одного времени в другое, включая устоявшийся неточный перевод (regularized mistranslation) – как в случае измерения часами времени, переживание длительности которого сильно разнится: часы и минуты могут тянуться, а могут лететь;

– моделирование (model) – отношение, при котором одно время влияет на другое;

– укрепление (reinforcement) – иногда посредством альянса нескольких времен.

Моран употребляет сразу три набора метафор для описания отношений между временами – отсылающих к исследованиям коммуникации (“перевод”), геометрии (“параллельное течение”) и отчасти физике (“усиление” и “моделирование”). Подобная классификация привлекательна своей простотой: большинство используемых метафор легко схватываемы и удобны для воображения отношений не только между временами. Однако, будучи средством систематизации различных коннотаций “взаимного обусловливания” времен в тексте Адам, сама классификация лишена системности и какого бы то ни было теоретического фундамента: ее основания остаются для читающих загадкой.

Ссорин-Чайков идет иным путем. Его концепция наследует отчасти языку экономической антропологии, отчасти – систематизации аналитической философии времени Джона МакТаггарта, популяризованной среди антропологов Альфредом Геллом (*Gell* 1992). Самая известная экономическая метафора для времени – “ресурс”, с ней связана идея коммодификации. Продолжая свой опыт применения теории дара к советскому материалу (*Ssorin-Chaikov* 2017; см. также *Ssorin-Chaikov* 2000, 2006, 2016, 2020), автор проводит границу применимости этой метафоры: не всякое отношение между темпоральностями – “обмен”, есть и “изменение” – замена, фальсифицирование одной темпоральности другой. Именно эта идея “изменения” интригует меня больше всего: сложно помыслить полную замену одним темпоральным порядком другого – всегда найдутся те, для кого (и промежутки когда) вытесняемая темпоральность остается истинной. Об этом свидетельствует и пример, приводимый автором: эвенки, привозящие детей в поселок к началу учебного года, не успевают к 1 сентября (см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала) – универсальное время советских институтов не заместило для них экологическое время полностью: оно возникает в момент контакта со школьными чиновниками, но отсутствует в тайге. Кроме того, описание “изменения” как претензии на неистинность и взаимоисключение темпоральностей наводит на мысль скорее о борьбе и противостоянии (active non-interaction в терминологии Морана); “изменение” в этом контексте кажется уводящим от сути смягчением. Возможна ли война времен?

Но предполагает ли аргументация автора об отношениях между темпоральностями (или временами, в терминологии Морана), что темпоральности существуют и могут быть описаны более или менее отдельно друг от друга? Не имеем ли мы здесь специфическую онтологию темпоральности, будто бы оторванную от других объектов?

В тексте рассматриваемой статьи встречаются “темпоральность рынка”, “темпоральность труда”, “темпоральность технологий”, “темпоральность мастерства”, “темпоральность массового производства” (см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала). Как мы выбираем “привязку” для темпоральности? У чего не может быть собственной темпоральности? И какую роль в производстве темпоральностей играют материальные объекты? Широта и масштабность рассматриваемых темпоральностей (“глобальное время”, “темпоральность рынка” и т.п.) не позволяют увидеть отличия в производстве и потреблении стандартизованного времени в ту эпоху, когда оно определялось только звоном колоколов, и сегодня, когда многие из нас используют часы на смартфоне (подобную этнографию см., например, в: *Birth* 2012). Но это разные глобальные времена. Как описать это различие в предложенной рамке? Ссорин-Чайков ставит больше вопросов, чем дает ответов, – и это хороший старт для интеллектуальной дискуссии об отношениях между множественными временами. Дискуссии, которой не случилось после публикации текста Морана. Будем надеяться, что ее время пришло сейчас.

ПРОСТРАНСТВО, ВЫРАЖЕННОЕ ЧЕРЕЗ ВРЕМЯ

© В.П. Клюева

Антропология времени позволяет нам взглянуть на пространство и расстояние как часть пространства, используя в качестве языка описания не меры длины (километры и мили), а меры времени (сутки и часы). Измерение “днями пути” использовалось еще римлянами, если не финикийцами. Но в современности оно приобретает дополнительную функцию, создающую ощущение сжатия/сокращения пространства (*Harvey* 1989; *Маклюэн* 2005). Замена сотен километров на автомобиле на минуты полета на самолете ощутимо уменьшает расстояние между двумя точками. Николай Ссорин-Чайков (см. статью в этом номере журнала) рассматривает это в свете тезиса Маркса об “уничтожении пространства посредством времени” (см. также: *Ssorin-Chaikov* 2000, 2006, 2016, 2019a, 2019b). Но это же отношение может быть развернуто наоборот, как это сделал Лефевр, указавший, что примат экономики и политики влечет за собой господство (социального) пространства над временем (*Лефевр* 2015: 106).

“Время-пространство” плодотворно рассматривать именно с точки зрения их единства. Последнее является центральным в концептуализации экологического времени, начиная с Эванса-Притчарда, и оно приобрело актуальность в российской этнографии в контексте антропологии движения (*Головнев* 2020; *Истомин* 2018; *Давыдов* 2018; *Сирина* 2012). Речь идет о номадическом восприятии пространства и времени. Практики мобильности кочевников формируют восприятие пространства и времени в неразрывной связи, и одно мыслится через другое. Похожее наблюдение можно сделать и в другом контексте. Здесь я опираюсь, прежде всего, на свой полевой материал, собранный среди северян первого-второго поколения. Имеется в виду активное обращение к хронологическому времени при невозможности указать точное расстояние. В случае с этнографией кочевников оно может выглядеть как обещание добраться до стоянки за час-два, при фактическом времени пути в течение светового дня. Здесь интересно то, что Ссорин-Чайков не рассматривает: что может значить для “времени-пространства” в данных взаимоотношениях отсылка к часовому времени (“час-два”), которое совсем ему не равно. Для моих же информантов это указание на время перелета от одной локации к другой. Обычно такой способ используется, чтобы показать удаленность/близость населенного пункта от некоего центра – Москвы, Санкт-Петербурга, областного города или государственной

границы. Здесь апелляция к хронологическому времени и, дополнительно, сравнение длительности перелета или железнодорожной/автомобильной поездки часто необходимо для преодоления ощущения изолированности и оторванности от центральных районов страны. Такая апелляция чаще всего распространена среди жителей Дальнего Востока, Сибири и северных регионов России.

Подобная объяснительная модель используется российскими программистами для подтверждения преимущества работы в финских IT-компаниях. "Незначительная географическая удаленность нового места жительства" от прежнего также подтверждается обращением к хронологическому времени (*Контарева и др.* 2019).

Таким образом, восприятие своей изолированности такими северянами зависит не от расстояния, а от транспортной доступности, которая ими выражается в категориях времени: днях и часах. Восприятие себя "на краю земли" формируется и меняется в зависимости от переменной скорости движения, которая выражается не в километраже, а во времени достижения конечной цели.

Подчеркну, что, несмотря на "древность" понятия хронотопа, это "пространство-время" требует дальнейшей концептуализации. В современной ситуации оно постоянно приобретает новые формы ускорения и асинхронности, развития "сложносочиненных и сложноподчиненных темпоральностей" (*Ssorin-Chaikov* 2017), уплотнения пространства через скорость и преодоление расстояний и восприятия мира как "глобальной деревни" (*global village*) (*Маклюэн, Фиоре* 2012; *Бахманн-Медик* 2017), но и замедления и изоляции, вызванной, в частности, коронавирусной пандемией (*Soto Bermant, Ssorin-Chaikov* 2020).

О ТОТАЛЬНОСТИ ТЕМПОРАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

© А.Б. Круглова

Николай Ссорин-Чайков начинает статью с того, как можно написать историю антропологии времени (см. статью в этом номере журнала). Историю антропологии – да и социальной теории в целом – также можно написать как осцилляцию между структурным подходом, когда, например, классы рассматривались как системы координат или позиций "наполняемых" людьми, и агентным подходом, где те же классы были эффектами коллективных и индивидуальных способов действовать, оценивать и знать. В последнее время много говорится о реляционном (*relational*) подходе как о некотором выходе из противоречия структуры и агентности – когда во главу угла ставится слово "интер", или взаимодействие и отношение. Здесь класс уже не таксономия классовых позиций и не практики отдельных классовых акторов, но "кто кому класс". В антропологии этики, например, пишутся книги и статьи, рассматривающие системы через призмы некоторых определенных в общем виде, но все же аналитически достаточно конкретных отношений – заботы (*care*), взаимо/не/зависимости (*inter/in/dependence*), уязвимости (*vulnerability*). Некоторые указывают, что слово *субъективность* уже неприлично применять без приставки интер- – указывая на то, что не существует не только субъектов, но и субъективностей без их взаимопроизводства и взаимовлияния друг на друга. Если в XX в. открытием была власть техники производства действия над действием, некоторый детерминизм способа производства над производимым продуктом – именно так чаще всего понимается знаменитое "the medium is the message" – то, похоже, в XXI в. это выражение стало буквальным. *Message* отменили окончательно за ненадобностью его как тавтологии, а смотрим мы теперь на все как на медиа, на пространства "между", на способы связи. Не звезда со звездою говорит, но *платформа (с) платформе платформа* (ибо "с" и "говорит"– тоже определенные медиа). Уже

классическим стало латурианство и другие логики ассамбляжа, в которой главными объектами изучения и описания являются именно отношения и взаимодействия агентов – кто кому или кто с кем (с)делал что. Или что чему, так как агентом потенциально может быть и человек, и вещь, и идейная формация. В этом онтологически плоском и безграничном мире агентами – или, вернее, как уже было сказано, медиа – может являться не только человек в какой угодно единичности или коллективности, но и вещь, и животное, и ландшафт, и инфраструктура, и идейная формация. Звезды, люди и платформы ни онтологически, ни эпистемологически ничем не отличаются.

В свете этих двух тенденций, а также в свете своих собственных этнографических интересов, я прочитываю статью Ссорина-Чайкова прежде всего как выражение более общих новых тенденций в антропологии и этнографии, где время – это частный случай. Это эпистемологическое и методологическое предложение по пересборке антропологии как темпоральной антропологии (см. также *Ssorin-Chaikov* 2019a, 2019b). Антропология времени – вернее, темпоральная антропология – предлагает видеть социальную и культурную ситуацию через время как отношение, как медиа, то есть как темпоральность. Одновременно эти темпоральности как некие отношения также вступают во взаимодействие и находятся в каких-то отношениях между собой, образуя формации.

Предсказуемо возникает несколько вопросов. Во-первых, не очень понятно (по крайней мере, из статьи), видим мы все-таки некоторые аналитически полезные ограничения того, что является отношением времени, а что – нет. Что входит в отношения, указующие на темпоральность, и что в нее не входит? Если мы говорим “время собирать камни”, то как мы выбираем, говорить ли об этом как о времени или о способе знания, о способе оценивания или об, например, аффекте? Часы, которые синхронизируются на разных станциях ж/д дороги, очевидно, входят, как и календари и другие способы мыслить, измерять и проживать время. Ожидание поезда тоже входит, как и зарплата машиниста (“по десятым числам месяца”). И лужа на платформе – след *недавно* прошедшего дождя и *давно* украденных на починку платформы денег. Другими словами, я предвижу, антропология темпоральности – это способ видеть все как отношения, а все отношения – как отношения времени. Из книги “Два Ленина” (*Ssorin-Chaikov* 2017) и ряда других работ (*Ssorin-Chaikov* 2000, 2006, 2016, 2019a, 2019b) можно предположить, что, опять же, онтологически эти системы не ограничены ничем – в них могут входить капиталисты и зерно, Ленины и контракты, короли и капуста. Связаны они могут быть также отношениями типа, например, взаимного долга, – которые можно прочесть как этические, но в этнографии Ссорина-Чайкова они будут прежде всего темпоральными. Если мне информант говорит “не грузи меня своей абстрактной ерундой”, он жалуется на некоторое неправильное отношение времен между нами. Другими словами, мы, например, рассинхронизированы, и информант жалуется, что я условно нахожусь в “темпоральности” города и мира, а он – в темпоральности, где на него давит (и его вдохновляет) необходимость прямо сейчас купить закуску к пиву.

Следом предположу, что такой подход позволит – вернее, предпишет – и далее “прослеживать” время и смотреть, какими временными конфликтами (или зависимостями, или независимостями – список отношений потенциально бесконечен) составляется тот факт, что мой информант предпочитает конкретное здесь и сейчас, а я все еще не могу в разговоре с ним отойти от утренней колонки новостей в *Reuters*. Можно, например, предположить, что мое время новостей в *Reuters* более “модерное” и “московское”, а следовательно, мой информант обижен на то, что я указываю ему на его принадлежность к времени “провинциальному”. Мы в этой темпоральной вселенной – два ассамбляжа темпоральностей, которые ассамблировались через определенное отношение друг с другом (случайно? ситуативно? Не смею сказать, так как само это слово предполагает темпоральность и власть), но наше отношение друг

с другом – это также эффект других темпоральных формаций с их собственными (властными, этическими, эпистемологическими) отношениями.

Или возьмем мою мать, родившуюся в 1938 г. Ее молодость пришлась на 1960-е – можно сказать, что она случилась в другой стране, в соответствии с известным высказыванием "прошлое – это чужая страна". А можно – что в той же стране, но в другом времени. Или можно сказать, что я хочу думать, что мы с ней сейчас живем в одном времени под условным названием "кошмарный 2020 год, в котором и с которым ничего уже сделать нельзя", но она с этим не согласна, и ее 1960-е никогда не прошли, и живет она тоже *сейчас*, но в другом времени, где считает, что "всегда есть надежда, как в 1960-х, и потому что-то все равно нужно делать". Тогда все знакомые нам концепты – конфликт поколений, идентичностей, субъективностей, практических смыслов, а также надежда и пессимизм – подчинятся времени и будут рассматриваться как временные ориентации, аспекты определенного *timescape*, как его называет Барбара Адам (*Adam* 1998) и как его использует упомянутая в статье Лаура Бир (*Bear* 2016). Бир предпочитает политическую экономию, и поэтому подчиняет времени – то есть выбирает объектом изучения (и конструирования) – некий материально-центрированный (time + landscape), формируемый отношениями капитализма *время-шафт* ("timescape of capitalism") (Ibid.). Ссорин-Чайков отдает предпочтение формациям, формируемым отношениями изменения (установления *единственной* истины) и обмена (*со*-существования).

Потому повторю предположение, что темпоральный подход Ссорина-Чайкова – это такой объектно-онтологически ничем не ограниченный ассамбляж, в котором тем не менее основными объектами внимания для этнографа будут являться отношения, которые он же – антрополог и этнограф – будет (пере)определять как "отношения времени". К ним точно будут относиться отношения, привычно определяемые как властно-исторические, такие как синхронизация, деисторизация, натурализация, колонизация и т.п. К ним будут принадлежать и привычно феноменологические аспекты темпоральности, как то: ритм, поток, инерция, седиментация. Но к ним также будут относиться и долженствование, и риск, и знание. Как именно последние будут "переведены" на язык (распределены по ландшафту?) времени, это вопрос (знания? техники? творчества? этики? времени?).

В целом этот подход рекомендован тем, кому нравится идея имманентного по присутствию, но трансцендентного по посылу историзма – прослеживание цепочек времени, как видится, легко или даже предсказуемо приведет этнографа к большим формациям, к словам типа "капитализм", "социализм", "неолиберализм", "глобализация", "пост-" (вставьте любое). Возможно, и позволит придумать новые концепты из этого ряда, и переформулировать старые – например, говорить не о капитализме, но о "капиталистическом времени" как об особенном типе ассамбляжа темпоральностей, или timescape. В свете того же аргумента, это может быть хорошим инструментом для анализа и описания больших и сложных (как во времени, так и в пространстве) объектов типа города. Внимание ко времени как к способу различения – различения в позиции исследователя, а не информанта – присутствует в других подходах, хотя и не так тотально, как в темпоральной антропологии. Например, в антропологии морали (то есть антропологии, которая смотрит на все через аксиологию и *phronesis*) спорят о том, в каком времени существует этика, – правильнее ли говорить о ней как о повседневной и потому как об аспекте любого действия, или как о времени осознания этического разрыва, или как о какой-то неповседневной морали, которая образует отдельную сферу – отдельное время – человеческой жизни. То есть используют время как способ различения.

Кому это не очень подходит, так это людям, которые любят истории все-таки про людей, а не про отношения времен; а также людям, которые не теряют (высокомерную?) надежду, что часть того, чем они занимаются, это все-таки больше передача *многообразия* некоторых "эмных голосов", в том числе через попытку

привязки интерпретаций к эпистемологическим рамкам самих информантов, а не обязательно поиск и выделение именно темпоральной рамки – например, “габитуальности” – в “мастерстве” (из того же примера Лауры Бир). Хотя, подозреваю, многие сегодня назовут такой подход старомодным евроцентристским имперским секулярным гуманизмом (хотя некоторым читателям может показаться, что только первое слово – старомодный – имеет отношение ко времени, в темпоральной антропологии все пять глубоко темпоральны как исторически сложившиеся, властно наполненные формации-ассамбляжи-*timescapes*). В связи с этим возникает вопрос, возможно ли и как сочетать в одной этнографии темпоральный подход с теми подходами, где все-таки не время с временем, но человек с человеком говорит. Где способы оценивать, действовать и знать приписываются людям и группам людей, а не только отношениям отношений, а их интерпретации не так однозначно и полностью (хотя это, возможно, и честно) находятся во времени (и власти) историка-антрополога. Другим словами – если в одной этнографии столкнутся (*assemble*) время агентно-гуманистическое и абстрактно-историческое как способы и статусы знания, можем ли мы – должны ли – надеяться, что в их отношениях (опять) не будет власти и неравенства?

БЕДСТВИЕ И ПРЕРЫВНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ

© А.В. Невский

В предлагаемой к обсуждению статье проблема множественной темпоральности (см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала, а также *Ssorin-Chaikov* 2000, 2006, 2016, 2019a, 2019b) рассматривается в контексте двух типов отношений в рамках одного политико-экономического и культурного контекста: отношений изменения и обмена. В качестве частного случая таких отношений можно рассматривать существование множественной темпоральности, вызванное *прерывностью* синхронного времени социальных институтов. Примером событий, которые влекут за собой такую прерывность, являются разного рода катаклизмы: военные конфликты, стихийные бедствия, пандемии, в ходе которых нарушается как течение повседневных практик, так и циклы работы организаций, их синхронность. Можно предположить, что в условиях бедствия изменяется если не понимание времени, то, по крайней мере, его проживание и способы обращения с ним.

Гидденс рассматривает время в трех модальностях. Это, во-первых, необратимое время физического существования человека, во-вторых, длящееся (*durée*) и повторяющееся время повседневных рутинных практик и, в-третьих, длящееся циклическое (*longue durée*) время социальных институтов (*Giddens* 1981). Отношения между двумя последними элементами предполагают циклический и рутинный характер воспроизводства. Дерутинизация у Гидденса – процесс, противоположенный этой принимаемой как должное рутине повседневных взаимодействий (*Giddens* 1979). Понимание времени как совокупности воспроизводящихся практик применимо к традиции disaster studies, в которой бедствие рассматривается как событие, нарушающее привычный порядок жизни на определенной территории (*Perry* 1994). Следует отметить, что Гидденс рассматривает войны и катаклизмы в лучшем случае как триггеры для более глубоких процессов смены практик. Тем не менее, само протекание бедствия и реакция на него со стороны разных акторов могут нести в себе значимые последствия для будущих институциональных циклов. Можно сделать ряд предположений по поводу того, что происходит во время бедствия с точки зрения возникновения и наложения друг на друга множественных темпоральностей.

Во-первых, в ситуации стихийного бедствия, происходящего на определенной территории, прерываются обычные циклы работы институтов, исчезают или изменяются некоторые характерные для “нормального времени” рутинные практики, появляются новые виды рутинных действий, связанных с бедствием и его последствиями. Здесь важна зависимость этих практик от календарного и часового времени: речь идет о часах работы учреждений, регулярности появления новостей, циклах поставок и т.д. Дэвид Нил утверждает, что в условиях бедствия на смену календарному времени приходит “время события” (*event time*) – хронологически упорядоченные ритуалы приема пищи, работы, отхода ко сну уступают место темпоральности “физической необходимости”: мы едим, работаем и спим тогда, когда можем или когда нам позволяют (*Neal* 2013). Сама идея радикального отличия этих двух темпоральностей представляется проблематичной, в связи с тем, что время события также можно рассматривать как обусловленное новым, возникшим в результате бедствия институциональным порядком – например, объявлением чрезвычайного положения и последующей гуманитарной интервенцией.

Тем не менее, сама проблематизация смены рутинного времени и его долгосрочного влияния на социальные институты созвучна пониманию дуальности структуры у Гидденса, для которого рутинные действия и институты находятся в диалектической взаимосвязи.

Во-вторых, само бедствие для разных социальных групп может протекать в разных временных циклах. Многие авторы отмечают, что последствия бедствия могут быть разными в зависимости от этнической принадлежности, гендера, социального класса (*Fassin* 2007). Продолжительность и частота бедствия разнятся в зависимости от места проживания по отношению к эпицентру бедствия[1]. Другими словами, вопреки эмерджентному пониманию катаклизмов, характерному для ранних исследователей (обзор см.: *Perry* 2007), а также большинства практиков в сфере реагирования на чрезвычайные ситуации, бедствие всегда имеет предысторию (*Calhoun* 2010). Предыстория может включать в себя длительное воздействие природных и техногенных факторов на зону будущего бедствия: эрозию почв, постепенное отравление промышленными химикатами, вырубку лесов, тлеющий межэтнический конфликт. Однако непосредственное влияние на разницу в темпоральном переживании бедствия оказывает социальное неравенство, выраженное, например, в неравном доступе к медицине или проживании в опасном, подверженном быстрому разрушению жилье. Бедствие в этом случае уже длится, и кто-то уже переживает его, хотя время здесь все еще рутинно и подчинено институциональным циклам.

В-третьих, темпоральность пострадавших, прерванная вместе с разрушением их привычного жизненного ритма, сталкивается с внешней темпоральностью чрезвычайных служб. Для последних характерно обращение со временем в рамках заранее определенного алгоритма, который рассматривается как применимый к любой чрезвычайной ситуации. Фактически алгоритм можно рассматривать как искусственно смоделированный и регламентированный субститут институционального порядка, при котором жизнь сообщества поддерживается с помощью внешних, стандартизированных для всех случаев правил. Алгоритм сформирован заранее, способом его формирования и отработки являются, например, учения чрезвычайных служб. Задача организаторов и участников учений заключается в том, чтобы смоделировать временной промежуток с момента, когда о бедствии стало известно, и до момента, когда можно говорить о том, что острая фаза бедствия пройдена, сделав этот промежуток предсказуемым и рутинным и даже более того, сформировать эмоциональный фон, который будет воспроизведен в условиях реального бедствия (*Anderson, Adey* 2011). Способность вовремя предотвратить бедствие или ликвидировать его последствия, в свою очередь, является тестом на пригодность используемого алгоритма (*O’Grady* 2016). Иными словами, “бедствия для одних будут являться рутинами для других” (*Stallings* 1998: 139).

ВРЕМЯ АНТРОПОЛОГИИ И ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ АНТРОПОЛОГА

© С.С. Петряшин

Каждый исследователь, начинающий погружаться в новую для себя область, ищет подобную обзорную статью. Настоящая работа Николая Ссорина-Чайкова несомненно вдохновит многих исследователей на занятия антропологией времени и послужит хорошим путеводителем по этой сложной для освоения территории (см. статью в этом номере журнала). Вместе с тем статья отличается оригинальным ракурсом рассмотрения истории антропологии времени и содержит концептуальный аргумент, поэтому будет интересна специалистам в области исследований социального времени. Этот аргумент – различение двух модальностей отношений между темпоральностями (изменение и обмен) – разрабатывался более подробно Ссориным-Чайковым в его недавней монографии “Два Ленина: краткая антропология времени” (*Ssorin-Chaikov* 2017). Соответственно, настоящую обзорную статью можно рассматривать как “нулевую” главу его книги, в который как раз отсутствовал подробный историографический обзор (что вполне соответствует заявке этой книги на “краткость”), хотя в работе автор опирается также и на ряд своих статей, углубляющих эту проблематику (*Ssorin-Chaikov* 2000, 2006, 2016, 2019a, 2019b).

Антропология как наука и антропология времени – это продукт модерна и связанного с ним “западного часового времени”. Ссорин-Чайков оговаривается, что “единое” западное время проявляло себя во множестве локальных форм, но в своей характеристике его как пустого, гомогенного и независимого от Солнца и сезонных ритмов исходит скорее из его состояния в Новейшее время. Здесь его аргументацию можно и оспорить, и уточнить. Стоит иметь в виду, что часовое время до 1950-х годов оставалось привязанным к Солнцу (вращению Земли вокруг него) и только во второй половине XX в. хронометрическим стандартом стали атомные часы. Механические часы долгое время были недостаточно точными, и для их калибровки обращались к часам солнечным как более надежным. Согласно П. Гленни и Н. Трифту, распространение механических часов послужило мощным стимулом для расширения производства и совершенствования солнечных часов (*Glennie, Thrift* 2009: 41). В иных местах обращались и напрямую к солнцу. Так, в русской деревне конца XIX в., согласно корреспонденту Этнографического бюро кн. Тенишева, часы были “плохим показателем времени, т.к. ни обращаться с ними надлежащим образом не умеют, ни поставить верно и вовремя; проверяются они только по полуденному солнцу, определение которого далеко не точно” (*Петряшин* 2017: 159).

Под вопросом и историчность характеристики часового времени как “пустого и гомогенного”. Как показал еще Э.П. Томпсон, часовое время в качестве инструмента дисциплинирования рабочего класса долгое время ассоциировалось с мужской наемной работой и хозяевами производства (“властью”) (*Thompson* 1967). Жизнь крестьян и женщин-домохозяек, так же как и досуг рабочих, подпали под диктат часового времени гораздо позже. Для русских крестьян конца XIX в. часы и часовое время были актуальны преимущественно зимой и дома, в то время как летом и на открытом воздухе они о часах не думали и определяли время по солнцу (“ориентация на задачи” по Томпсону) (*Петряшин* 2017). В этом ракурсе до XX в. часовое время было скорее гетерогенно и обладало разным значением для разных социальных групп. Впрочем, образованными и состоятельными людьми (к которым можно с известной долей условности причислить и антропологов) часовое время вполне могло пониматься как “пустое и гомогенное”. Ссорин-Чайков пишет о часовом времени как о культурной категории в контексте антропологической “аналитики

сингулярности", поэтому особенности практик и разница в восприятии времени разными социальными группами могут оставаться вне фокуса внимания.

В своем отклике я коснусь также вопроса интерпретации автором работы Йоханнеса Фабиана. В своей известной книге "Время и другой" Фабиан раскритиковал антропологический дискурс за "аллохронизм" – выстраивание дистанций и темпоральных иерархий между "современным" исследователем и "архаичными", "традиционными" изучаемыми людьми (*Fabian* 1983). В качестве альтернативы он предложил концепцию "одновременности" или "равенства во времени" (*coevalness*). По мнению Фабиана, антропологи могут преодолеть аллохронизм только исходя из равенства во времени, в основе которого лежит интерсубъективное время полевой работы и коммуникации с Другим. Для Ссорина-Чайкова фабиановское понятие "равенства во времени" важно как один из способов концептуализации отношений между темпоральностями (*Ssorin-Chaikov* 2017: 11–12). Регистрация этих отношений исследователем при этом подразумевает их одновременность. Сложно, однако, согласиться с автором, когда он утверждает, что Фабиан "программно призывает" к опространствливанию (спациализации) темпоральностей как условию равенства во времени. Фабиан действительно утверждал, что темпоральные качества речевого взаимодействия – "артикуляции, частоты, высоты и темпы" – *могут быть* переведены или транскрибированы как пространственные отношения (*Fabian* 1983: 163–164). Но Фабиан не писал, что они *должны быть* опространствлены. В следующем предложении он уже предупреждает, что визуализацию и спациализацию человеческого сознания (непосредственно связанного с речевой коммуникацией) не следует делать мерой развития человеческого сознания. Этот тезис Фабиана резюмирует замысел всей книги: именно в визуализации и опространствливании временных отношений находит свое основание аллохронизм.

Для Фабиана равенство во времени как темпоральное явление противостоит пространственному аллохронизму. Причем равенство во времени не сводится к единству гомогенного времени. Оно определяется Фабианом как одновременность конфликтующих и противоречивых форм сознания, условие диалектических конфронтаций между личностями и обществами (*Fabian* 1983: 146, 154). Если же говорить о позиции самого исследователя, то его отношение к равенству во времени концептуализируется как герменевтическая рефлексия (*Бевернаж* 2016). Согласно Фабиану, антрополог в воспоминаниях о своем этнографическом поле погружается в общее с Другим интерсубъективное время и заново переживает его в своем настоящем. При этом за счет рефлексии достигается необходимая для производства антропологического знания дистанция по отношению к этому опыту, которая при этом не должна перерастать в отчуждение и объективизацию (*Fabian* 1983: 90–93).

Ссорин-Чайков в конечном счете прав, когда определяет опространствленность как форму одновременности у Фабиана. Но это одновременность аллохронического дискурса, который выстраивает иерархию между темпоральностями разных обществ в своем явном или имплицитном эволюционизме. История опоздания эвенкийских детей в школу на первое сентября и ее анализ автором служит здесь замечательной иллюстрацией. В некоторых аспектах проекты Фабиана и Ссорина-Чайкова структурно сопоставимы. Оба исследователя предлагают две модальности отношений между темпоральностями, одна из которых представляет иерархию (изменение и аллохронизм), а вторая – равноправное взаимодействие (обмен и равенство во времени). Среди множества отличий между ними отметим, что Фабиан не ставит вопроса о своей темпоральности как аналитика, различающего две модальности отношений, в то время как Ссорин-Чайков при помощи А. Бергсона описывает ее как опространствленное время (*Ssorin-Chaikov* 2017: 12–14).

Феноменологические корни фабиановского равенства во времени заставляют обратить внимание на еще одну деталь обсуждаемой статьи. В заключении автор

утверждает, что с 1980-х гг. антропология времени тесно связана с философией времени. В кратком обзоре этих связей, однако, не нашлось места феноменологам, что едва ли заслуженно. Работы Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, А. Шюца несомненно важны как для философов, так и для антропологов времени, в частности, Й. Фабиана, П. Бурдье, Н. Манн, Т. Инголда и др.

МАЛЫЙ ГОРОД С НЕМАЛОЙ ИСТОРИЕЙ И “ЮНЫЙ” ИНДУСТРИАЛЬНЫЙ ГИГАНТ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ АНТРОПОЛОГИИ ВРЕМЕНИ

© Н.Н. Седова, И.Е. Штейнберг

На наших полевых материалах мы можем видеть подтверждение основных выводов, к которым приходит Н. Ссорин-Чайков относительно особенностей обмена и взаимодополняемости различных темпоральностей, об обесценивании значимости одного времени за счет другого (см. статью в этом номере журнала). В своей теоретической работе автор опирается на свою недавнюю монографию по антропологии времени (*Ssorin-Chaikov* 2019) и ряд статей, углубляющих эту проблематику (*Ssorin-Chaikov* 2006, 2016, 2019a, 2019b). Но, с нашей точки зрения, этим взаимоотношения между разными темпоральностями не исчерпываются, есть аритмия, есть соотношение времени и ритма (например, *Ssorin-Chaikov* 2000). Здесь интересен ритм-анализ. Этот метод направлен на выявление особых практик и скрытых темпоральностей, которые, по Лефевру (*Lefebvre* 1996: 143), придают разрозненным, разбросанным и отдельным действиям форму “одновременности и состыкованности”. Эти практики существуют, по его утверждению, на пересечении места, времени и расхода энергии. Ритм-анализ дает возможность «получить доступ к неясному свойству ритма, называемому “присутствием”». Ритм-анализу можно подвергнуть наблюдение, интервью, изучение документов, карт, других источников о повторяющихся и регулярных видах деятельности. Рассмотрим, как ритм-анализ дополняет картину множественного времени по таким направлениям, как аритмия, взаимоотрицание темпоральностей, ритмы миграции и “даров модерна” (*Ssorin-Chaikov* 2017).

Аритмия. В 2019 г. мы работали в Тобольске, изучая миграционную ситуацию вокруг строительства полипропиленового комбината ЗапСибНефтехим компании СИБУР. В связи с колоссальной стройкой, длившейся 5 лет, сравнительно небольшой город с численностью жителей около 100 тыс. человек принимал огромные потоки трудовых мигрантов, которые в пике по некоторым неофициальным экспертным оценкам достигали около 30 тыс. человек. Мы наблюдали завершающую стадию строительства, когда значительная часть мигрантов покидала город. Ритм-анализ в Тобольске включает в себя и “время по городской истории”, и “время по природным циклам”, и “время часов”, и “время по графику производства СИБУРа”, которое находит отражение в жизни города. Здесь ритмы жизни, работы, отдыха по “времени часов” соседствуют с ритмами ледостава и ледохода, путины, сезонов охоты, рыбалки, сбора грибов и дикоросов, периодами до и после заморозков и т.п. Эти ритмы формируют в Тобольске специфическую для небольших поселений *культуру медленности*.

“Время СИБУРа” это ценность, имеющая вполне конкретное и понятное всем измерение – деньги. Оно на строгом учете, планируется и контролируется, за ним следит специальная структура, занимающаяся календарно-сетевым планированием. Венцом этих отношений, основанных на ценности времени и ее понимании через денежный эквивалент, является специфическая для крупных и успешных компаний и корпораций *культура оперативности*.

На стыке культуры медленности Тобольска и культуры оперативности СИБУРа формируется одно из определяющих для их отношений противоречие – *противоречие между различными трудовыми режимами*. Оно выглядит, на первый взгляд, как основная причина симптома возникающей аритмии между ритмом жизни стройки и ритмом жизни города. Под *аритмией* обычно понимается конфликт или диссонанс между двумя или более ритмами, которые могут иметь место у (биологически) больного человека. Применительно к Тобольску и СИБУРу под аритмией мы понимаем социальную аритмию как несогласованность традиционных ритмов жизни города, которые воспринимаются его населением как естественные с "неестественными" для них производственными ритмами индустриального объекта на его территории (стройки СИБУРа). Социальная аритмия проявляется в различных аномалиях частоты и регулярности повседневных городских практик, состоящих из множества повторяющихся действий, связанных с возникновением новых мест разных видов активности, в нарушении привычной последовательности в смене рутинных форм городской жизни, в дестабилизации функционирования различных социальных и производственных структур городского жизнеобеспечения.

Однако город способен постепенно адаптироваться к чуждому ему ритму жизни в обмен на ресурсы в виде рабочих мест, вложений в городской бюджет, социальной инфраструктуры и прочих "даров". Приспособиться к ритму "стройки" мешает аритмия самой стройки, когда происходит ускорение или замедление графика "пусконаладочных работ" в связи с производственными проблемами, снабжением материалами, авариями или внепроизводственными факторами (политическими или экономическими).

Аритмия влияет на восприятие населением Тобольска мигрантской нагрузки на город. В пик стройки каждый третий житель города был строителем завода. Мы наблюдали уже завершение стройки, когда значительная часть иностранных строителей покинула город. Но это мало отразилось на представлениях населения о том, много "их" или мало. Одним из объяснений этого феномена мы считаем стабильность работы стройки во времени. Когда ритм жизни города синхронизирован с рабочим ритмом СИБУРа, их присутствие в городе по всем понятному графику выходных дней мигрантов не воспринимается как "их слишком много". Но когда массовое появление иностранных рабочих в городе происходит неожиданно, тогда можно услышать, что "наши торговые центры превращаются в маленький Китай" или "из-за них нашим женщинам страшно ходить по улицам".

Взаимоотрицание темпоральностей. Ценность тобольского времени состоит в многоукладном с точки зрения времени образе жизни людей. Возможность переключиться с "времени часов" на "время природы", уйти вместо работы на охоту или рыбалку часто оказывается значимее ценности денег и хорошего рабочего места. И в этом мы видим подтверждение тезиса Н. Ссорина-Чайкова об *отрицании, признании ложными, ценностей одного времени со стороны другого времени* (см. статью в этом номере журнала). СИБУР, будучи подчинен "времени часов", отрицает ценность многоукладности тобольского времени, что проявляется в негласном правиле не брать местных жителей на работу на завод. Ценность времени, выраженная в данном случае через дисциплину, оказывается для СИБУРа определяющей.

Здесь нам открывается исключительно важный феномен адаптации трудовых мигрантов к режимам принимающего их бизнеса. Его суть в следующем. В привычной структуре времени места постоянного жительства ценность "культуры медленности", мультитемпоральности, возможности "переключаться" из одного времени в другое оказывается доминантой. И эта доминанта отрицается СИБУРом, живущим во "времени часов" и "культуре оперативности" с ее "эффективным менеджментом". Для него такие работники теряют ценность, т.к. не вписываются в принятые

ритмы и тем самым повышают риск нарушения установленного течения времени, не соответствуют “культуре оперативности”.

Ритм-анализ миграции. Перемещаясь в пространство другой локации для временного там проживания и работы (ключевое здесь “временное”), человек погружается на первых этапах прежде всего в культурную среду не локации в целом, а в корпоративную культуру конкретного предприятия, организации, где будет работать. Его/ее образ жизни в течение непродолжительного периода трудовой миграции (вахты) подчинен корпоративному образу жизни, он находится в доминирующей *монороли* прибывшего сюда *работника*. Это первая стадия его адаптации, когда для локации он пока просто *работник такого-то предприятия* (в случае с трудовыми мигрантами СИБУРа – *глобальный строитель*), и местная мультитемпоральность ему пока чужда, все силы уходят на решение главной задачи – освоение новой роли, новых правил, подстройку к новым для него корпоративным темпоритмам. Это период полной управляемости человека компанией, “время часов” его полностью принимает, вкладывается в него, тратит ресурсы на адаптацию и ожидает соответствующей отдачи.

На следующем этапе, адаптировавшись к корпоративной культуре оперативности и корпоративному “времени часов”, человек начинает осваивать городское пространство, его досуговую сферу и сервисы, социальные учреждения, банки, торговые центры, местный транспорт. Он осваивает *новые роли*, становясь не только “работником такого-то предприятия”, но и пользователем сервисов, покупателем, пассажиром, *гостем города*. Однако его главная цель в этот период – быть эффективным и получать соответствующее вознаграждение. В том числе приспособившись к самым непростым и высокоинтенсивным ритмам жизни своей компании. Этому способствует понимание, что такая ситуация “соковыжимания” для него временная, он знает, когда она завершится и он сможет вернуться домой (к привычной многоукладности и переключениям). А дополнительные роли, которые дает ему локация, помогают не выгореть эмоционально, вовремя восстанавливать свой ресурс.

Третий этап адаптации мигранта мы обозначили как освоение второй доминирующей роли (наряду с ролью “работника”) – роли *жителя города*. Это период, когда полностью освоившийся человек начинает ощущать себя постоянным жителем (снимает квартиру на долгий срок или покупает жилье, женится, заводит детей). С момента, когда местная мультитемпоральность человеком осваивается не просто на уровне знания о тех социальных практиках, в которых она выражается (например, когда и куда местные ходят охотиться), а на уровне включенности в эти практики (условно, с первого “бегства” с работы на рыбалку) – он становится тем самым “местным”, прием которого табуирован компаниями, подобными СИБУРу. Его ценность как работника падает. Эта *трехтактная модель адаптации и ассимиляции трудовых мигрантов (как форма времени и ритма)* предполагает цикличность в “обороте мигрантов”, связанную с феноменом отрицания одной темпоральностью (в данном случае СИБУРа) ценностей другой темпоральности (Тобольска).

Взаимообмен темпоральностей. Дары СИБУРа vs дары Тобольска. Обратимся к другому тезису Ссорина-Чайкова – об *обмене между темпоральностями* (см. статью в этом номере журнала). СИБУР на первый взгляд является активным донором благ, дарителем (“Дедом Морозом”) для Тобольска, давая ему рабочие места, развивая его инфраструктуру, способствуя развитию бизнеса (сервисов, жилого сектора, гостиничного и транспортного бизнеса, общепита и др.), развивая социальную сферу (в том числе открывая школы, детсады), сферу культуры (организуя культурно-массовые мероприятия). В этом анализе мы опираемся на инновационную работу Ссорина-Чайкова, который рассматривает “со*врем*енность” как время и как дар (*Ssorin-Chaikov* 2017: 95–130). Дары эти обильны и, казалось бы, должны давать серьезный толчок для развития, ускорения (времени) Тобольска. Однако многие из этих даров серьезным образом трансформируются Тобольском. Он принимает их именно как дары, не встраивая их

в собственную экосистему, поддерживаемую своими внутренними механизмами и ресурсами. Построенная СИБУРом спортивная площадка поддерживается в рабочем состоянии только самим СИБУРом. С его оставлением этого "дара" на попечение Тобольска объект остается без внимания и приходит в негодность. То же самое касается и большинства других "даров", жизнеспособных только при поддержке СИБУРа.

Вопрос интеграции "даров" как механизма, через который происходит отладка отношений в концепции обмена между темпоральностями, можно рассматривать с т.з. времени для пользования дарами. Город также предоставляет свои дары, которые удовлетворяют потребностям трудовых мигрантов, которые не могут быть удовлетворены работодателем, даже если он идет для этого на значительные затраты. Согласно нашей гипотезе, одним из факторов аритмии является временная ограниченность фазы пребывания мигранта в роли строителя. Она подтверждается тем, что выстроенные СИБУРом "стройгородки", где была вся основная инфраструктура для комфортного проживания, включая спортзалы, молельные комнаты, национальную кухню, тем не менее не покрывали запросы трудовых мигрантов на проведение свободного времени, развлечение, потребность в новых впечатлениях. Например, молельные комнаты в стройгородках не решали проблемы пятничного намаза для мусульман, которые в этот день должны были приходить к определенному времени в городскую мечеть; для времени молитвы джума-намаз, которая совершается в полдень, СИБУР выделял специальный транспорт, чтобы работники смогли приехать в мечеть в городе и вернуться обратно на стройку. Более трети мигрантов, заключивших контракт на срок более восьми месяцев, перебирались из стройгородков в Тобольск, где жили в хостелах или снимали жилье. "Дарами" города являлись для них увеселительные заведения, учреждения здравоохранения, общепит и проч.

Вместо заключения. Подходы к исследованиям через концепцию времени в социологических и социально-экономических исследованиях городской среды и сферы производства, особенностей миграционных процессов и т.п. традиционно ограничивались изучением бюджета времени, тайм-менеджментом и прочими инструментами измерения в годах, днях, часах и минутах этой текучей субстанции. Подходы, опирающиеся на антропологию времени, где оно (время) не "вещь, а отношение между вещами" (см. статью Ссорина-Чайкова в этом номере журнала), открывают путь к другим объяснительным моделям поведения различных сообществ на макро- и микроуровнях. С помощью ритм-анализа есть возможность дополнить взаимосвязи в темпоральной множественности, которые предлагает рассматривать Ссорин-Чайков. Это особенно важно в ситуациях глобальных перемен в жизни общества, когда ломаются привычные ритмы времени для рутинных практик, норм и ритуалов. Ритм-анализ показывает, как вместо разорванных связей между "вещами" возникают новые, которые кажутся скрытыми от нас циферблатами линейного универсального физического времени.

Примечания

[1] См. доклад Анастасии Карасевой "Unmaking Flood: Expectations for State Emergency Intervention in the North-East Russia" на III Североевропейской конференции исследователей чрезвычайных ситуаций и катастроф (The Third Northern European Conference on Emergency and Disaster Studies) в Амстердаме (Королевство Нидерланды) в марте 2018 г.

Научная литература

Бахманн-Медик Д. Культурные повороты: новые ориентиры в науках о культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2017.

Бевернаж Б. Аллохронизм, равенство во времени и современность: критика проекта радикальной современности Йоханнеса Фабиана и доводы в пользу новой политики времени // Социология власти. 2016. № 2. С. 174–202.

Васильева З.С. По следам форума: коллективные проекты в социальных науках // Антропологический форум. 2020. № 45. С. 189–214.
Васильева З.С., Касаткина А.К., Хандожко Р.И. Сотрудничество как прием: этнография авторизации транскриптов // Новое время, новое поле: меняющийся мир качественных исследований и новые технологии / Отв. ред. О. Звонарева, А. Контарева, Е. Попова. СПб.: Алетейя, 2021. С. 402–433.
Головнев А.В. Скорость в антропологии движения // Сибирские исторические исследования. 2020. № 2. С. 57–78.
Гончаров Н.С. Элементы деятельности: места, движения, ритмы и ресурсы // Кунсткамера. 2019. № 4. С. 220–231.
Давыдов В.Н. Стратегии использования пространства и режимы автономности: отношения эвенков и государства на Северном Байкале // Этнография. 2018. № 2. С. 46–48.
Истомин К.В. “Только трусливый плутает”: страх, беспокойство и ориентация в пространстве у оленеводов – ненцев и коми // Этнография. 2018. № 2. С. 67–83.
Карасева А.И., Момзикова М.П. Часовые пояса и синхронные телекоммуникации: незаметная работа по темпоральной координации у горожан Дальнего Востока России // Этнографическое обозрение. 2019. № 3. С. 42–61.
Контарева А.Ю., Масальская А.И., Земнухова Л.В. Локальное время мирового ИТ: о восприятии времени русскими программистами в России и за рубежом // Этнографическое обозрение. 2019. № 3. С. 62–79.
Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015.
Маклюэн М. Галактика Гутенберга: становление человека печатающего. М.: Академический проект, 2005.
Маклюэн М., Фиоре К. Война и мир в глобальной деревне. М.: АСТ: Астрель, 2012.
Мельникова Е.А. Биографии переезда из города в деревню и риторика самотрансформации в современной России // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 88–105.
Петряшин С. Модернизация сельского времени: ориентация по небесным светилам и часам // Антропологический форум. 2017. № 34. С. 156–178.
Сирина А.А. Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Восточная литература, 2012.
Соколова З.П. Советский магазин: торговля и алкоголь на Обском Севере (коренное население в 1950–1980 гг.) // Этнографическое обозрение. 2017. № 1. С. 97–108.
Adam B. Timewatch: the social analysis of time. Cambridge: Polity Press, 1995.
Adam B. Timescapes of modernity: the environment and invisible hazards. L. and N.Y.: Routledge, 1998.
Anderson B., Adey P. Affect and Security: Exercising Emergency in “UK Civil Contingencies” // Environment and Planning D: Society and Space. 2011. No. 29. P. 1092–1109. https://doi.org/10.1068/d14110
Appadurai A. 1991 Global ethnoscapes: notes and queries for a transnational anthropology // Recapturing anthropology: working in the present / Ed. R.G. Fox. Santa Fe, NM: The School of American Research, 1991. P. 191–210.
Barak O. On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt. Berkeley: University of California Press, 2013.
Bear L. 3 For labour: Ajeet’s accident and the ethics of technological fixes in time // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2014. No. 20. P. 71–88. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12094
Bear L. Time as Technique // Annual Review of Anthropology. 2016. No. 45. P. 487–502. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030159
Birth K.K. Trinidadian times: temporal dependency and temporal flexibility on the margins of industrial capitalism // Anthropological quarterly. 1996. No. 2. P. 79–89. https://doi.org/10.2307/3318035
Birth K.K. Objects of time: How things shape temporality. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012.
Calhoun C. The idea of Emergency: Humanitarian Action and Global Disorder // Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Intervention / Eds. D. Fassin, M. Pandolfi. N.Y.: Zone Books, 2010. P. 29–59.
Estalella A., Sánchez Criado T. (eds.) Experimental Collaborations: Ethnography Through Fieldwork Devices. Berghahn Books, 2018.
Evans-Pritchard E.E. The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press, 1940.
Fabian J. Time and the Other: How Anthropology Makes its Object. N.Y.: Columbia University Press, 1983.

Fassin D. Humanitarianism as a Politics of Life // Public Culture. 2007. No. 3. P. 499–520. https://doi.org/10.1215/08992363-2007-007
Felt U. Under the Shadow of Time: Where Indicators and Academic Values Meet // Engaging Science Technology and Society. 2017. No. 3. P. 53–63. https://doi.org/10.17351/ests2017.109
Gell A. The Anthropology of Time: Cultural Construction of Temporal Images and Maps. Oxford: Berg, 1992.
Giddens A. Central Problems in Social Theory: Action, structure and contradiction in social analysis. Berkeley: University of California Press, 1979.
Giddens A. The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press, 1981.
Glennie P., Thrift N. Shaping the Day: A History of Timekeeping in England and Wales 1300–1800. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Harvey D. The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell, 1989.
Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. L.: Routledge, 2000.
Lefebvre H. Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life. N.Y.: Continuum, 1996.
Moran C. Time as a social practice // Time and Society. 2015. No. 3. P. 283–303. https://doi.org/10.1177/0961463X13478051
Perry R.W. What Is a Disaster? // Handbook of Disaster Research / Eds. H. Rodríguez, R.R. Dynes, E.L. Quarantelli. N.Y.: Springer. 2007. P. 1–16.
Soto Bermant L., Ssorin-Chaikov N. Introduction: Urgent Anthropological Covid-19 Forum // Social Anthropology. 2020. No. 2. P. 218–220. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12901
Ssorin-Chaikov N. Bear Skins and Macaroni: The Social Life of Things At the Margins of a Siberian State Collective // The Vanishing Rouble: Barter Networks and Non-Monetary Transactions in Post-Soviet Societies / Ed. P. Seabright. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 345–361. https://doi.org/10.1017/CBO9780511720628.015
Ssorin-Chaikov N. On Heterochrony: Birthday Gifts to Stalin, 1949 // Journal of Royal Anthropological Institute. 2006. No. 2. C. 355–375. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00295.x
Ssorin-Chaikov N. Soviet Debris: Failure and the Poetics of Unfinished Construction in Northern Siberia // Social Research: An International Quarterly. 2016. No. 3. P. 689–721. https://muse.jhu.edu/article/639862/summary
Ssorin-Chaikov N. Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago: HAU Books, 2017.
Ssorin-Chaikov N. Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology: Part I // Social Anthropology. 2019. No. 2. P. 320–335. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12628
Ssorin-Chaikov N. Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology: Part II // Social Anthropology. 2019. No. 2. P. 336–351. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12627
Ssorin-Chaikov N. Rethinking Performativity: Ethnographic Conceptualism // Journal of Cultural Economy. 2020. No. 6. P. 672–689. https://doi.org/10.1080/17530350.2019.1708779
Stallings R.A. Disaster and the Theory of Social Order // What Is a Disaster? Perspectives on the Question / Eds. E. Quarantelli, R. Perry. L.: Routledge, 1998. P. 127–146.
Stern P. Upside-down and backwards: Time discipline in a Canadian Inuit town // Anthropologica. 2003. No. 1. P. 147–161. https://doi.org/10.2307/25606121
Thompson E.P. Time, Work-discipline, and Industrial Capitalism // Past and Present. 1967. No. 1. P. 56–97.
Urry J. Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century. L.: Routledge, 2000.
Ylijoki O.-H. Projectification and Conflicting Temporalities in Academic Knowledge Production // Theory of Science. 2016. No. 1. P. 7–26. https://teorievedy.flu.cas.cz/index.php/tv/article/view/331

Research Article

Agapov, M.G., Z.S. Vasilyeva, A.I. Karaseva, V.P. Kliueva, A.B. Kruglova, A.V. Nevskii, S.S. Petriashin, N.N. Sedova, and I.E. Shteynberg. Reflections on the "Anthropology of Time" and Regimes of Temporalities: Discussion Forum [Razmyshleniia ob "antropologii vremeni" i rezhimakh temporal'nosti: repliki k diskussii]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2021, no. 6, pp. 104–128.**

https://doi.org/10.31857/S086954150017937-0 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Mikhail Agapov | http://orcid.org/0000-0002-3433-1516 | magapov74@gmail.com | University of Tyumen (Volodarskogo St. 6, Tyumen, 625003, Russia) | Tyumen Scientific Centre SB RAS (Malygina St. 86, Tyumen, 625026, Russia)

Zinaida Vasilyeva | http://orcid.org/0000-0001-7605-0272 | zinaida.vasilyeva@tum.de | Department of Science, Technology and Society (STS), Technical University of Munich (Arcisstrasse 21, 80333 Munich, Germany)

Asya Karaseva | https://orcid.org/0000-0001-9208-9142 | akarasyova@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (Gagarinskaya St. 6A/1, St. Petersburg, 191187, Russia)

Vera Kliueva | https://orcid.org/0000-0001-5594-3952 | vormpk@gmail.com | Tyumen Scientific Centre SB RAS (Malygina St. 86, Tyumen, 625026, Russia)

Anna Kruglova | https://orcid.org/0000-0002-8789-6940 | anna.kruglova@gmail.com | National Research University Higher School of Economics (Myasnitskaya St. 20, Moscow, 101000, Russia)

Andrei Nevskii | https://orcid.org/0000-0002-1206-8569 | anevskij@gmail.com | Sociological Institute of the RAS – Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Sedmaya Krasnoarmeiskaya St. 25/14, St. Petersburg, 190005, Russia)

Stanislav Petriashin | https://orcid.org/0000-0003-4410-7224 | s-petryashin@yandex.ru | Russian Museum of Ethnography (Inzhenernaya St. 4/1, St. Petersburg, 191011, Russia)

Natalia Sedova | https://orcid.org/0000-0001-8492-7847 | nnsedova@inbox.ru | Institute of Sociology of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Krzhizhanovskogo St. 24/35, к. 5, Moscow, 117218, Russia); Russian Public Opinion Research Center (Prechistenka St. 38, Moscow, 119034, Russia)

Ilya Shteynberg | https://orcid.org/0000-0003-02309071 | ilya.shteynberg@gmail.com | Moscow State University of Psychology and Education (Sretenka St. 29, Moscow, 127051, Russia)

Keywords

anthropology of time, temporality, singularity, multiplicity, history of anthropology, anthropological theory

Abstract

This is a forum discussion of the article “The Anthropology of Time: History and the State of the Art” by Nikolai Ssorin-Chaikov. Authors explicate the article’s main argument and critically engage with its main points, particularly with the concept of temporal multiplicity and relations within it. In doing so, they both complement Ssorin-Chaikov’s overview of the history and contemporary state of the anthropology of time and point out some of the directions in which this field might develop in the future.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Deutsche Forschungsgemeinschaft, https://doi.org/10.13039/501100001659 [(D-A-CH); recipient Z. Vasilyeva]
Russian Foundation for Basic Research, https://doi.org/10.13039/501100002261 [project number 19-09-00126; recipient A. Kruglova]

Russian Foundation for Basic Research, https://doi.org/10.13039/501100002261 [project number 18-05-60108; recipient A. Karaseva]
West Siberian Interregional Scientific and Educational Center (Event no. 4; recipients M. Agapov, V. Kliueva, A. Nevskii, N. Sedova, I. Shteynberg)

References

Adam, B. 1995. *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.
Adam, B. 1998. *Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards*. London: Routledge.
Anderson, B., and P. Adey. 2011. Affect and Security: Exercising Emergency in "UK Civil Contigencies". *Environment and Planning D: Society and Space* 29: 1092–1109. https://doi.org/10.1068/d14110
Appadurai, A. 1991. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, edited by R.G. Fox, 191–210. Santa Fe: SAR Press.
Bakhmann-Medik, D. 2017. *Kul'turnye povoroty: novye orientiry v naukakh o kul'ture* [Cultural Turns: New Goals in Sciences of Culture]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
Barak, O. 2013. *On Time: Technology and Temporality in Modern Egypt*. Berkeley: University of California Press.
Bear, L. 2013. "This Body Is Our Body": Vishvakarma Puja, the Social Debts of Kinship, and Theologies of Materiality in a Neoliberal Shipyard. In *Vital Relations: Modernity and the Persistent Life of Kinship*, edited by S. McKinnon and F. Cannel, 155–178. Santa Fe: SAR Press.
Bear, L. 2014. 3 For Labour: Ajeet's Accident and the Ethics of Technological Fixes in Time. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20: 71–88. https://doi.org/10.1111/1467-9655.12094
Bear, L. 2016. Time as Technique. *Annual Review of Anthropology* 45: 487–502. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102313-030159
Bevernazh, B. 2016. Allokhronizm, ravenstvo vo vremeni i sovremennost': kritika proekta radikal'noi sovremennosti Iokhannesa Fabiana i dovody v pol'zu novoi politiki vremeni [Allochronism, Equality in Time and Modernity: Critique of Radical Contemporaneity Project of Johannes Fabian]. *Sotsiologiia vlasti* 2: 174–202.
Birth, K.K. 1996. Trinidadian Times: Temporal Dependency and Temporal Flexibility on the Margins of Industrial Capitalism. *Anthropological quarterly* 2: 79–89. https://doi.org/10.2307/3318035
Birth, K.K. 2012. *Objects of Time: How Things Shape Temporality*. New York: Palgrave Macmillan.
Calhoun, C. 2006. The Idea of Emergency: Humanitarian Action and Global Disorder. In *Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Intervention,* edited by D. Fassin and M. Pandolfi, 29–59. New York: Zone Books.
Davydov, V.N. 2018. Strategii ispol'zovaniia prostranstva i rezhimy avtonomnosti: otnosheniia evenkov i gosudarstva na Severnom Baikale [Strategies in Spatial Use and Regimes of Autonomy: Relations of Evenki and the State in Northern Baykal]. *Etnografiia* 2: 46–48.
Estalella, A., and T. Sánchez Criado, eds. 2018. *Experimental Collaborations: Ethnography Through Fieldwork Devices*. Oxford: Berghahn Books.
Evans-Pritchard, E.E. 1940. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
Fassin, D. 2007. Humanitarianism as a Politics of Life. *Public Culture* 3: 499–520. https://doi.org/10.1215/08992363-2007-007
Felt, U. 2017. Under the Shadow of Time: Where Indicators and Academic Values Meet. *Engaging Science Technology and Society* 3: 53–63. https://doi.org/10.17351/ests2017.109
Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Construction of Temporal Images and Maps*. Oxford: Berg.
Giddens, A. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley: University of California Press.
Giddens, A. 1981. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
Glennie, P., and N. Thrift. 2009. *Shaping the Day: A History of Timekeeping in England and Wales 1300–1800*. Oxford: Oxford University Press.

Golovnev, A.V. 2020. Skorost’ v antropologii dvizheniia [Speed in the Anthropology of Motion]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 57–78.

Goncharov, N.S. 2019. Elementy deiatel’nosti: mesta, dvizheniia, ritmy i resursy [Elements of Activity: Places, Movements, Rhythms and Resources]. *Kunstkamera* 4: 220–231.

Harvey, D. 1989. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Istomin, K.V. 2018. Tol’ko truslivyi plutaet’: strakh, bespokoistvo i orientatsiia v prostranstve u olenevodov – nentsev i komi [Only the Coward Confuses: Fear, Anxiety and Spatial Orientation among Reindeer Nentsy and Komi]. *Etnografiia* 2: 67–83.

Karaseva, A.I., and M.P. Momzikova. 2019. Chasovye poiasa i sinkhronnye telekommunikatsii: nezametnaia rabota po temporal’noi koordinatsii u gorozhan Dal’nego Vostoka Rossii [Time Zones and Synchronous Telecommunications: An Invisible Work of Temporal Coordination in Urban Far Eastern Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 42–61.

Kontareva, A.Yu., A.I. Masal’skaia, and L.V. Zemnukhova. 2019. Lokal’noe vremia mirovogo IT: o vospriiatii vremeni russkimi programmistami v Rossii i za rubezhom [Local Time of Global IT: Views of Time among Russian Programmers in Russia and Abroad]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 62–79.

Landes, D. 1983. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Lansing, S. 1991. *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton: Princeton University Press.

Lefebvre, H. 1996. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. New York: Continuum.

Lefebvre, H. 2015. *Proizvodstvo prostranstva* [Production of Space]. Moscow: Strelka Press.

McLuhan, M. *Galaktika Gutenberga: stanovlenie cheloveka pechataiushchego* [Gutenberg’s Galactic: The Making of the Homo Printing]. Moscow: Akademicheskii proekt, 2005.

McLuhan, M., and K. Fiore. 2012. *Voina i mir v global’noi derevne* [War and Peace in the Global Village]. Moscow: AST: Astrel’, 2012.

Melnikova, E.A. 2020. Biografii pereezda iz goroda v derevniu i ritorika samotransformatsii v sovremennoi Rossii [Biographies of Relocation from the City to the Village and the Rhetoric of Self-Transformation in Contemporary Russia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 88–105.

Moran, C. 2015. Time as a Social Practice. *Time and Society* 3: 283–303. https://doi.org/10.1177/0961463X13478051

O’Grady, N. 2016. Protocol and the Post-Human Performativity of Security Techniques. *Cultural Geographies* 3: 495–510. https://doi.org/10.1177/1474474015609160

Perry, R.W. 2007. What Is a Disaster? In *Handbook of Disaster Research*, edited by H. Rodrígues, R.R. Dynes, and E.L. Quarantelli, 1–16. New York: Springer.

Petriashin, S. 2017. Modernizatsiia sel’skogo vremeni: orientatsiia po nebesnym svetilam i chasam [Modernisation of the Village Time: Orientation by Heavenly Bodies and Clocks]. *Antropologicheskii forum* 34: 156–178.

Sirina, A.A. 2012. *Evenki i eveny v sovremennom mire: samosoznanie, prirodopol’zovanie, mirovozzrenie* [Evenki and Eveny in the Modern World: Self-Consciousness, Uses of Nature, World Outlook]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2012.

Sokolova, Z.P. 2017. Sovetskii magazin: torgovlia i alkogol’ na Obskom severe (korennoe naselenie v 1950–1980 gg.) [The Soviet Shop: Trade and Alcohol in the Ob River North (Indigenous Populations in 1950s–1980s). *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 97–108.

Soto Bermant, L., and N. Ssorin-Chaikov. 2020. Introduction: Urgent Anthropological Covid-19 Forum. *Social Anthropology* 2: 218–220. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12901

Ssorin-Chaikov, N. 2000. Bear Skins and Macaroni: The Social Life of Things At the Margins of a Siberian State Collective. In *The Vanishing Rouble: Barter Networks and Non-Monetary Transactions in Post-Soviet Societies*, edited by P. Seabright, 345–361. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511720628.015

Ssorin-Chaikov, N. 2006. On Heterochrony: Birthday Gifts to Stalin, 1949. *Journal of Royal Anthropological Institute* 2: 355–375. https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00295.x

Ssorin-Chaikov, N. 2016. Soviet Debris: Failure and the Poetics of Unfinished Construction in Northern Siberia. *Social Research: An International Quarterly* 3: 689–721. https://muse.jhu.edu/article/639862/summary

Ssorin-Chaikov, N. 2017. *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*. Chicago: University of Chicago Press and HAU Malinowski Monographs.
Ssorin-Chaikov, N. 2019. Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology: Part I. *Social Anthropology* 2: 320–335. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12628
Ssorin-Chaikov, N. 2019. Reassembling History and Anthropology in Russian Anthropology: Part II. *Social Anthropology* 2: 336–351. https://doi.org/10.1111/1469-8676.12627
Ssorin-Chaikov, N. 2020. Rethinking Performativity: Ethnographic Conceptualism. *Journal of Cultural Economy* 6: 672–689. https://doi.org/10.1080/17530350.2019.1708779
Stallings, R.A. 1998. Disaster and the Theory of Social Order. In *What Is a Disaster? Perspectives on the Question*, edited by E. Quarantelli and R. Perry, 127–146. London: Routledge.
Stern, P. 2003. Upside-Down and Backwards: Time Discipline in a Canadian Inuit Town. *Anthropologica* 1: 147–161. https://doi.org/10.2307/25606121
Thompson, E.P. 1967. Time, Work-discipline, and Industrial Capitalism. *Past and Present* 1: 56–97.
Urry, J. 2000. *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-first Century*. London: Routledge.
Vasilyeva, Z.S. 2020. Po sledam foruma: kollektivnye proekty v sotsial'nykh naukakh [Following Forum's Tracks: Collective Projects in Social Sciences]. *Antropologicheskii forum* 45: 189–214.
Vasilyeva, Z.S., A.K. Kasatkina, and R.I. Khandozhko. Sotrudnichestvo kak priem: etnografiia avtorizatsii transkriptov [Collaboration as a Device: Ethnography of Transcripts' Authorization]. In *Novoe vremia, novoe pole: meniaiushchiisia mir kachestvennykh issledovanii i novye tekhnologii* [New Time, New Field: The Changing World of Qualitative Research and New Technologies], edited by O. Zvonareva, A. Kontareva and E. Popova, 402–433. St. Petersburg: Aleteiia.
Ylijoki, O.-H. 2016. Projectification and Conflicting Temporalities in Academic Knowledge Production. *Theory of Science* 1: 7–26. https://teorievedy.flu.cas.cz/index.php/tv/article/view/331

© Н.В. Ссорин-Чайков

ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

Предложенный мной для обсуждения теоретический и историографический обзор не мог быть исчерпывающим. Прежде всего, я очень благодарен коллегам за дополнения. Например, Вера Клюева обращает внимание на такие пространственные категории, как удаленность, которые не столько измеряются временем, сколько сами используются для измерения времени. Андрей Невский указывает на то, что темпоральность может быть прорывной – к примеру, в случаях войны, катаклизма или эпидемии. Наталья Седова и Илья Штейнберг обращают внимание на проблему ритма (которую я вообще не рассматриваю в данной статье, но затрагиваю в другой своей работе, см.: *Ssorin-Chaikov* 2000) как отношение между темпоральностями.

Ряд комментариев критически развивают мою аргументацию, поэтому я считаю необходимым ответить тем же. Ася Карасева напоминает нам о том, что попытки осмысления взаимоотношений между темпоральностями уже предпринимались. В самом деле, Барбара Адам говорила уже в 1990-х о "взаимном обусловливании" времен (*Adam* 1995), а Чак Моран, развивая мысль Адам, выдвигает классификацию этих отношений (*Moran* 2015). Карасева справедливо указывает на отсутствие системности и теоретического фундамента как на недостаток классификации Морана. Но мне представляется еще более важным, что эта классификация не апробирована эмпирически (этнографически) и остается умозрительным допущением. В отношении моего текста Карасева также выражает сомнение, не предполагает ли концептуализация отношений *между* темпоральностями, которую я предпринимаю, что каждая из этих темпоральностей существует отдельно друг от друга и может быть описана таким образом. Может быть описана – конечно, да; но существует ли – нет. Мой тезис как раз в том, что отдельно взятой темпоральности никогда не достаточно: что "одна" всегда "больше, чем одна", даже если "одна из них" считает себя единственно истинной. Хорошо известна философская теория множественной темпоральности Анри Бергсона, в которой центральное место занимает одновременность (но не тождество) времени измеряемого и времени самого измерения. В качестве примера последнего он приводит внутреннюю, мыслимую длительность человеческого сознания (*Bergson* 1965), но этот пример можно этнографически дополнить временем часов и любых других "измерительных приборов" (*measuring devices*) (см.: *Ssorin-Chaikov* 2017: 11–14, 126). Здесь речь идет не просто о концепциях, но о предметах, материальность которых погружена в другое социальное или экологическое время – например, ходиков в крестьянском быту России XIX в. (Петряшин, наст. дискуссия). Здесь также любопытны наблюдения Михаила Агапова о "гибридных темпоральностях". Продолжая его линию рассуждения, можно задаться вопросом, существует ли вообще отдельно взятое "чистое" (негибридное) время – в его этнографическом случае время береговое, экологическое, коммерческое или корабельное.

Стас Петряшин показывает, что понимание одновременности у Фабиана тоньше, чем я это допускаю (как пространственное), и рассматривается им в ракурсе герменевтики интерсубъективности исследователя и исследуемого. Это совершенно

Николай Владимирович Ссорин-Чайков | https://orcid.org/0000-0001-7521-6912 | nssorinchaikov@hse.ru | PhD, доцент | Национальный исследовательский университет "Высшая школа экономики" – Санкт-Петербург (ул. Союза Печатников 16, Санкт-Петербург, 190121, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 129–133. https://doi.org/10.31857/S086954150017936-9
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

справедливое наблюдение. Однако подчеркну, что мое пространственное прочтение Фабиана связано с тем, что в его работе отсутствует его собственный этнографический анализ или случай герменевтики интерсубъективности. В каком-то смысле его работа представляет собой каталог темпоральной инаковости классической антропологии. Его идея, согласно которой *можно* расположить "рядом" эти темпоральности, есть указание *одной из* возможностей, а не программной нормативности (здесь Петряшин прав), но в этом утверждении Фабиан оставляет без пояснения, что именно здесь значит "рядом" и насколько неизбежна пространственная коннотация этого понятия. Далее Петряшин также, и не менее справедливо, отмечает, что обращение антропологии времени к философии происходит не после 1980-х годов, а раньше. Здесь, в свою очередь, я хотел подчеркнуть, что описываемый мной поворот касается антропологии вообще, а не только антропологии времени. В 1980-е утратили прочность те философские основы – прежде всего, индуктивный позитивизм, – на которых дисциплина зиждилась с начала XX в. К примеру, лингвистический поворот стал одним из способов преодоления этого "кризиса репрезентации", опирающимся на философию знания как "языковой игры" (Витгенштейн) и пришедшим в антропологию через постмодернизм Франсуа Лиотара. Другой пример – онтологический поворот – интересен, в частности, тем, что философские основы эмпирического этнографического знания пересматриваются с "конца" не философии, а этнографии, где теория "рекурсивна" по отношению к эмпирическому описанию, а философия – к категории исследуемой культуры. Так, онтология инаковости индейцев Амазонии становится "каннибальской метафизикой" и основанием собственно антропологически ориентированной философии (Вивейруш ди Кастру).

В этом онтологическом ключе я понимаю яркую и концептуально провоцирующую критику Анны Кругловой. Действительно, уж не является ли обсуждаемая статья не просто обзором подходов в антропологии времени, но манифестом времени как метапредмета антропологии как таковой? Например, пишет она, отношения "взаимного долга... можно прочесть как этические, но в этнографии Ссорина-Чайкова они будут прежде всего темпоральные" (Круглова, наст. дискуссия). Иными словами, не предлагаю ли я эпистемологическую и методологическую пересборку "антропологии [вообще] как темпоральной антропологии"? Вы думали, что вы занимаетесь антропологией религии, отношений власти, гендера, родства и т.д., но на самом деле вы занимаетесь антропологией времени.

Как бы мне ни было лестно согласиться, я боюсь, что мой аргумент в данной статье совсем другой. Действительно, время чрезвычайно важно для понимания власти, неравенства, этики, знания, аффекта, религии, гендера, родства и проч. Но это не значит, что власть, неравенство, этика и т.д. = время. Круглова права, что антропологический консенсус сейчас в том, что власть, неравенство, этика и т.д. представляют собой отношения, а не сущности. И да, мы также понимаем время как отношение, а не как сущность. Но из этого не следует, что "видеть все как отношения" означает видеть "все отношения – как отношения времени" (что "антропология темпоральности – это способ видеть все как отношения, а все отношения – как отношения времени" [Круглова, наст. дискуссия]). К примеру, я ссылаюсь на Нэнси Манн, утверждающую, что "социокультурные системы действия... не существуют *в* пространстве-времени, или движутся *сквозь* него, но структурируют (создают) пространственно-временную множественность, в которой разворачиваются" (*Munn* 1983: 280). Дюркгейм описывает это как разницу между понятиями (*concepts*) и категориями, включая время в число последних как необходимых для того, чтобы помыслить первые (*Durkheim* 1915). Нечто подобное Фуко называет условиями возможности, хотя так же как Манн и в отличие от Дюркгейма он оперирует не понятиями, а практиками власти, неравенства, этики и т.д. Но "структурировать (создать)" и быть условиями возможности суть не одно и то же, что "видеть как" (Круглова,

нас. дискуссия). Время здесь бесконечно, однако не в том смысле, что мы не "видим... некоторые аналитически полезные ограничения того, что является отношением времени, а что – нет" (Круглова, наст. дискуссия). Это скорее бесконечность "структурировать (создать)", помыслить и быть условиями возможности, не равная другим создаваемым таким образом бесконечностям власти, этики, родства, веры и проч. Назовем это невозможностью концептуальной сингулярности как более широкой версии невозможности сингулярности темпоральной (Ссорин-Чайков, наст. дискуссия).

Мы же не ставим знак равенства, например, между неравенством и этикой, исходя из этой же логики реляционности (относительности)? Или: разве мы говорим на том же основании, что все вышеперечисленное суть родство? Подобные замещения как частичные или конкретные тождества могут быть полезны концептуально для конкретных целей. Так, для Эванса-Причарда структурное время нуэров определяется дистанцией родственных отношений (Ссорин-Чайков, наст. дискуссия). Здесь время = родство. Но это не значит, что везде и всегда родство = время. Далее я и сам утверждаю (*Ssorin-Chaikov* 2017: 121–130), что современность ("модерность") = время; и что именно исходя из этого по меньшей мере тавтологично понимать современность ("модерность") как нечто, что движется *во времени*, составляя исторические периоды "ранней", "классической" и "поздней модерности". Но это только потому, что современность является темпорализирующим все и вся измерительным прибором, отделяющим и классифицирующим "прошлое", "традиционность" и "отсталость". Наконец, вернемся к примеру отношений "взаимного долга... [которые] можно прочесть как этические, но в этнографии Ссорина-Чайкова они будут прежде всего темпоральные" (Круглова, наст. дискуссия). Здесь аллюзия к моей работе "Два Ленина: краткая антропология времени". В отношении долга мой аргумент можно рассмотреть посредством четырех тезисов:

(1) отношения власти в данном (советском) случае разворачиваются через категории времени и, прежде всего, через категорию современности как времени;

(2) "цена вопроса" здесь в том, какой именно строй самый современный (капиталистический или советский), какой современный, а какой несовременный (традиционный), а также в том, что "отстающие" находятся в неоплатном долгу перед теми, кто "впереди";

(3) далее, здесь есть две разные темпоральности: "современность" и "долг", точнее современность *как время* и современность как время в другом времени – *во времени* дара, в тех случаях, когда современность дарится "отсталым" и "традиционным". В "Двух Лениных" речь идет, в частности, о "развитии" как даре советского государства коренным народам Сибири, но я также подчеркиваю, что "современность как дар" легко увидеть в других контекстах, таких как колониальные, постколониальные, постсоветские и др. В этом случае отношения власти и неравенства структурируются (создаются) при помощи этих двух различных категорий времени – современности как времени и времени дара. И именно для производства этих отношений существенно, что

(4) эти две темпоральности находятся, в свою очередь, в отношениях обмена (*Ssorin-Chaikov* 2017: 95–120). Так вот, повторю, что и моя книга, и данная статья посвящены методологии анализа этих отношений между темпоральностями, а не подмене отношений власти, неравенства, этики (и далее по списку) бесконечной цепочкой темпоральных обменов, где есть "капиталисты и зерно, Ленины и контракты, короли и капуста" (Круглова, наст. дискуссия).

Зинаида Васильева критикует мой обзор с другой точки зрения. Она обращает внимание, что сама антропология времени рассматривается мной как чисто академическое знание, "замкнутое внутри своей институциональной и политэкономической территории", в то *время* (sic!) как «антрополог сегодня нередко осознанно

выходит в зону прагматики (*техне*) и открыто позиционирует себя политически – не только как автора-аналитика, искусно деконструирующего и описывающего, но и как автора-гражданина, “мастерящего” новую темпоральность» (Васильева, наст. дискуссия). Васильева говорит об экологическом позиционировании. Согласен. Хотя отмечу, что в этой зоне прагматики как техники (*техне*) антропологи участвуют в производстве не только времени антропоцена, но также и темпоральности рыночного и бюрократического “презентизма” (о первом см. выше) – к примеру, через предоставление консалтинговых услуг или прагматику прикладного обоснования науки в сегодняшней неолиберальной академии. Васильева отмечает линейное время “новой правды” антропоцена и соавторство в этом поле между исследуемыми и исследователями. Но мне кажется, что здесь не исключена, во-первых, иерархия, когда исследователи позиционируют себя в темпоральности “автора-гражданина” “впереди” исследуемых, т.е. как уже знающих “новую правду” и несущих ее “в массы”, а также (во-вторых) циклическое повторение этой иерархии по отношению к лучше изученным случаям, когда исследователи транслировали идеи социалистического строительства, развития и модернизации (*Ssorin-Chaikov* 2007, 2009, 2016; *Cooper, Packard* 1997). Я согласен с Васильевой, что соавторство и сотрудничество между антропологами и “субъектами поля” здесь этически и политически желательны. Но что происходит в этих случаях? Это исследовательский вопрос, который возвращает нас в пространство чисто академического знания. В чем Васильева совершенно права, так это в том, что и современная глобальная ситуация, и логика моей статьи ставят вопрос о множественной темпоральности самой антропологии. Но это тема для другой работы.

Научная литература

Adam B. Timewatch: The Social Analysis of Time. Cambridge: Polity Press, 1995.

Bergson H. Duration and Simultaneity, with Reference to Einstein’s Theory. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

Cooper F., Packard R.M. (eds.) International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge. Berkeley: University of California Press, 1997.

Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life. L.: Allen & Unwin, 1915.

Moran C. Time as a Social Practice // Time and Society. 2015. Vol. 24 (3). P. 283–303. https://doi.org/10.1177/0961463X13478051

Munn N. Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence // The Kula: New Perspectives on Massim Exchange / Eds. J.W. Leach, E. Leach. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 277–308.

Ssorin-Chaikov N. Bear Skins and Macaroni: The Social Life of Things at the Margins of a Siberian State Collective // The Vanishing Rouble: Barter Networks and Non-Monetary Transactions in Post-Soviet Societies / Ed. P. Seabright. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 345–361. https://doi.org/10.1017/CBO9780511720628.015

Ssorin-Chaikov N. Representing “Primitive Communists”: Ethnographic and Political Authority in Early Soviet Siberia // Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930 / Eds. J. Burbank, M. Von Hagen, A. Remnev. Bloomington: Indiana University Press, 2007. P. 268–292.

Ssorin-Chaikov N. Political Fieldwork, Ethnographic Exile and the State Theory: Peasant Socialism and Anthropology in Late-Nineteenth-Century Russia // New History of Anthropology / Ed. H. Kuklick. Oxford: Blackwell, 2009. P. 191–206.

Ssorin-Chaikov N. Soviet Debris: Failure and the Poetics of Unfinished Construction in Northern Siberia // Social Research: An International Quarterly. 2016. Vol. 83 (3). P. 689–721. https://muse.jhu.edu/article/639862/summary

Ssorin-Chaikov N. Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago: HAU Books, 2017.

Commentary

Ssorin-Chaikov, N.V. Response to Commenters [Otvet opponentam]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2021, no. 6, pp. 129–133. https://doi.org/10.31857/S086954150017936-9 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Nikolai Ssorin-Chaikov | https://orcid.org/0000-0001-7521-6912 | nssorinchaikov@hse.ru | HSE University – St. Petersburg (16 Soyuza Pechatnikov St., St. Petersburg, 190121, Russia)

References

Adam, B. 1995. *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.

Bergson, H. 1965. *Duration and Simultaneity, with Reference to Einstein's Theory*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Cooper, F., and M.R. Packard, eds. 1997. *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley: University of California Press.

Durkheim, E. 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin.

Moran, C. 2015. Time as a Social Practice. *Time and Society* 24 (3): 283–303. https://doi.org/10.1177/0961463X13478051

Munn, N. 1983. Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence. In *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, edited by J.W. Leach and E. Leach, 277–308. Cambridge: Cambridge University Press.

Ssorin-Chaikov, N. 2000. Bear Skins and Macaroni: The Social Life of Things at the Margins of a Siberian State Collective. In *The Vanishing Rouble: Barter Networks and Non-Monetary Transactions in Post-Soviet Societies*, edited by P. Seabright, 345–361. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511720628.015

Ssorin-Chaikov, N. 2007. Representing "Primitive Communists": Ethnographic and Political Authority in Early Soviet Siberia. In *Russian Empire: Space, People, Power, 1700–1930*, edited by J. Burbank, M. Von Hagen, and A. Remnev, 268–292. Bloomington: Indiana University Press.

Ssorin-Chaikov, N. 2009. Political Fieldwork, Ethnographic Exile and the State Theory: Peasant Socialism and Anthropology in Late-Nineteenth-century Russia. In *New History of Anthropology*, edited by H. Kuklick, 191–206. Oxford: Blackwell.

Ssorin-Chaikov, N. 2016. Soviet Debris: Failure and the Poetics of Unfinished Construction in Northern Siberia. *Social Research: An International Quarterly* 83 (3): 689–721. https://muse.jhu.edu/article/639862/summary

Ssorin-Chaikov, N. 2017. *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*. Chicago: HAU Books.

АНТРОПОЛОГИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ МЕНЬШИНСТВ

© Т.С. Иларионова

РОССИЙСКИЕ НЕМЦЫ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ТРАДИЦИОННЫЕ И НОВЫЕ МЕДИА

Ключевые слова: информационные процессы, российские немцы, медиасистема, СМИ российских немцев, этнокультурное развитие

В статье анализируется современное состояние печатных и электронных изданий российских немцев. Целью же исследования было выявить особенности современного развития печатных и онлайн-изданий российских немцев в России, понять, составляют ли эти элементы целостную систему средств массовой информации. Автор проанализировала данные государственных органов о деятельности средств массовой информации и выявила 45 зарегистрированных печатных и онлайн-издания на немецком языке: для российских немцев, о Германии или для читателя из Германии. Автор смогла установить, что сохранились региональные газеты и журналы, которые начали издаваться в СССР; сократилось количество интернет-ресурсов российских немцев; произошла своего рода монополизация информационного пространства со стороны Международного союза немецкой культуры – портал RusDeutsch удовлетворяет основные интересы российских немцев в информации; определилось преимущество социальных сетей перед сайтами; проблемой остается полное отсутствие TV и радио для российских немцев.

Трансформациям современных средств массовой информации посвящено немало научных исследований. И это неудивительно: процессы, которые протекают в этой сфере, стремительны, многие из их последствий совершенно непредсказуемы. Эти трансформации заставляют общество быстро адаптироваться к новой медийной реальности, вследствие чего перестраивается экономика, новые точки опоры получает политика, социальная сфера сталкивается с новыми вызовами.

Много научных работ на тему медиаактивности вышло в последнее время в регионах. Как правило, это сборники статей по итогам конференций (см.: *Печищев* 2018; *Порфирьева* 2019; *Солодовик* 2019) или коллективные монографии (*Иссерс* 2019).

На темы, связанные с медиа, регулярно защищаются диссертации (*Шамаев* 2019). Известные российские исследователи также активно изучают новую реальность (*Жилавская, Онучина* 2020; *Коломиец* 2020; *Писарский* 2018).

Татьяна Семеновна Иларионова | https://orcid.org/0000-0002-8615-5374 | ilarionovat@mail.ru | д. филос. н., профессор | Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (пр. Вернадского 82, Москва, 119606, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 134–147. https://doi.org/10.31857/S086954150017938-1
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Несмотря на то что проблемам русского языка в медиа уделяется много внимания (*Вольф* 2017; *Пыстина* 2017), об истории и, главное, о настоящем состоянии средств массовой информации на языках народов России публикаций практически нет. Можно встретить книги о СМИ отдельных республик (*Магадеева* 2017), но, например, труды о журналистике и публицистике на ингушском или чувашском – большая редкость (*Данилова, Степанова* 2016).

Об информационной активности российских немцев в России в прошлом вообще было издано лишь несколько книг и статей в журналах и сборниках (написанных по преимуществу автором этих строк). Лишь отдельные публикации зарубежных ученых свидетельствуют о том, что эта тема вызывает интерес (*Endesfelder* 2012). Поэтому актуальной задачей представляется восполнение пробела в знаниях о современном состоянии СМИ российских немцев, так как исследование этой проблемы позволит получить и дополнительные сведения для оценки медиаактивности российских народов в целом.

Материалами для исследования выступили официальные данные о зарегистрированных в России средствах массовой информации на немецком языке: для российских немцев, о Германии или для читателя из Германии. Контент-анализ данных Федеральной службы по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзора), проведенный автором, позволил выделить 45 таких изданий – печатных и выходящих в Интернете. Регистрационные сведения содержат важную информацию о месте выхода в свет, годе, когда начало издаваться то или иное СМИ, его языке, типе, примерной целевой аудитории.

Важным источником были также данные Реестра некоммерческих организаций, который ведется Министерством юстиции Российской Федерации; эти данные дали возможность в ранее вышедших публикациях автора показать общественную активность организаций российских немцев, что явилось толчком для проведения настоящего анализа.

Еще одним источником исследования стали отраслевые доклады Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям (Роспечать), которые содержат исключительно полезный цифровой и аналитический материал по проблемам современного состояния печатной периодики и интернет-изданий в России и за рубежом.

Кроме того, автор ведет включенное наблюдение за развитием СМИ российских немцев на протяжении длительного времени (начиная с конца 1980-х годов), а в рамках данной темы специально осуществила контент-анализ интернет-изданий как российских немцев, так и других национальных общин.

Методами исследования стали компаративный анализ, контент-анализ данных; автор придерживалась исторического подхода при проведении исследования.

К истории средств массовой информации российских немцев. Российские немцы – один из 11 депортированных в годы Великой Отечественной войны народов. До революции и в предвоенное время они обладали разветвленной системой печатной периодики. После войны их газеты долгое время не выходили в свет, это было связано с тем, что люди не смогли, даже несмотря на частичную реабилитацию в соответствии с Указом Верховного Совета СССР от 1964 г., вернуться в места предвоенного проживания, а упраздненная Республика немцев Поволжья так и не была восстановлена.

После Великой Отечественной войны жизнь немцев в СССР была жестко регламентирована. Лишь обсуждение их положения в ходе переговоров в Москве, состоявшееся между канцлером ФРГ К. Аденауэром и первым секретарем Президиума ЦК КПСС Н. Хрущевым, внесло в него определенные изменения: в сентябре 1955 г. прошли переговоры, а с декабря того же года стала выходить в свет первая послевоенная газета для немцев – алтайская районная газета *Arbeit* (“Работа”) (*Иларионова* 2010: 208). К длительным межправительственным переговорам между СССР и ФРГ, состоявшимся в 1957–1958 гг. в Москве, было приурочено открытие нового издания –

центральной газеты *Neues Leben* (“Новая жизнь”) – она увидела свет 1 мая 1957 г. *Neues Leben* была напрямую подчинена ЦК КПСС (Там же: 187). На ее титуле было указано, что это “центральная газета на немецком языке”.

Печать российских (советских) немцев зависела от внутриполитического развития страны, она была подцензурна и, как все издания того периода, была партийной, вела пропаганду советского строя, но с самого начала, как это было показано выше, являлась и объектом внимания советско-западногерманских отношений.

В 1990 г. газеты объявляют о своей независимости от партийных органов. После вступления в силу в 1991 г. Закона РФ “О средствах массовой информации” возникает много новых немецких газет в городах России. *Sankt-Petersburgische Zeitung* (“Санкт-Петербургская газета”, Петербург) примкнула к обществу советских немцев “Возрождение” (выступало с требованием немедленного восстановления автономии на Волге или предоставления возможности свободного выезда в ФРГ); другие газеты, такие как *Zeitung für Dich* (“Газета для тебя”, Славгород), *Zeitung der Wolgadeutschen* (“Газета поволжских немцев”, Саратов), *Ihre Zeitung* (“Ваша газета”, с. Азово Омской обл.), *Orenburger Allgemeine* (“Оренбургская общая газета”, Оренбург), – к Союзу немцев СССР (целью его деятельности, осуществлявшейся совместно с советскими партийными органами, было добиться предоставления широких прав немцам в СССР, создания национально-культурной автономии, а также постепенного восстановления немецких этнокультурных политических и социальных институтов в бывшей АССР НП). Центральная *Neues Leben* неоднократно меняла свою позицию, примыкая то к одним, то к другим.

В 1995 г. при содействии Международного союза немецкой культуры (МСНК) было создано издательство “Готика”. В апреле 1998 г. благодаря поддержке МСНК была учреждена *Moskauer Deutsche Zeitung* (“Московская немецкая газета”). В 1999 г. МСНК начинает издание литературного журнала *Феникс*, но этот эксперимент длился недолго.

С 2000 г. МСНК начинает издавать детский журнал на немецком языке *Schrumdirum*, грамматические плакаты для курсов немецкого языка, другие учебные материалы.

В 2001 г. учреждается национальное издательство российских немцев “МСНК-пресс”, которое затем начинает выпускать журнал для детей на немецком языке *Schrumdi*, для молодежи – *WarumDarum* (“ПочемуПотому”), для учителей немецкого языка – *Deutsch kreativ* (“Креативный немецкий”).

В июне 2003 г. создается интернет-портал RusDeutsch (www.rusdeutsch.ru), целиком посвященный проблемам истории, общественного движения российских немцев. В 2010 г. запускается “Социальная сеть российских немцев” (http://www.soznetz.rusdeutsch.ru) – проект Международного союза немецкой культуры, поддержанный Министерством регионального развития Российской Федерации из средств федеральной целевой программы “Социально-экономическое и этнокультурное развитие российских немцев на 2008–2012 гг.” (сегодня уже не существует)[1].

Поворот произошел: новые медиа побеждают. И эксперты, и органы государственной власти подтверждают то, что обычные граждане видят, испытывают на себе уже несколько последних лет: влияние Интернета резко возросло, сервисы, которые он создает, удобны и креативны; однако угрозы, сопутствующие этому процессу, также увеличиваются. Как говорится в отраслевом докладе, подготовленном Федеральным агентством по печати и массовым коммуникациям (Роспечать) со ссылкой на Mediascope, аудитория российского сегмента Интернета в феврале 2020 г. составила 96,7 млн человек. Относительно февраля 2018 г. аудитория Рунета выросла на 4,2%. 90% пользователей Интернета заходят в сеть каждый день (Интернет в России 2020: 16).

Зарубежные исследователи называют нынешнюю систему СМИ “гибридной”, видя в ней как успешные принт-медиа, так и активно захватывающие все новые и новые сегменты медиапространства онлайн-издания (*Litvinenko* 2013).

Несмотря на то что государство активно проводит национальную политику (*Тишков* 2019), оно не является очевидным руководителем происходящего в информационном пространстве, потому что отдельные конфликты с некоторыми новаторами в Сети (такими, как Telegram) завершились не в пользу государства, и теперь делается попытка “поймать волну”, использовать в общих интересах возникающие возможности, а также с помощью законов все-таки ограничить активность тех, кто, как кажется государству, может нанести ему вред (*Малькова, Тишков* 2018).

Эта политика сопровождается избирательной финансовой поддержкой сферы НКО, средств массовой информации, что является продолжением линии правового регулирования. В результате, несмотря на расширившиеся технические возможности, и некоммерческий сектор, и СМИ находятся в значительно более угнетенном состоянии, чем могли бы быть, если бы шел естественный процесс адаптации традиционных институтов гражданского общества к “наступлению” Интернета.

Особенно видны перемены в сегменте средств массовой информации на языках народов России, прежде всего тех, которые не являются государственными, но зависят от политики господдержки СМИ и законов, содержащих год от года все больше запретов на тот или иной вид деятельности, в том числе информационной.

Но жизнь создает альтернативы. Как известно, в работе подавляющего большинства национально-культурных обществ особое место занимает преподавание родного языка. Когда эти курсы проводились офлайн, они были немногочисленны и приносили весьма скромный доход. Однако новые технологии и пандемия коронавируса, заставившая людей оставаться дома, совершили настоящий переворот, ведь именно сфера образования, а в ней с подавляющим преимуществом курсы преподавания языка, оказалась бенефициаром перемен. По данным Роспечати, именно языковые курсы в 2019 г. показали значительный приток пользователей (Интернет в России 2020: 118), а, как мы знаем, 2020 г. с его ограничениями и широким использованием дистанционного обучения умножил вес и влияние (в том числе финансовое) этого сегмента в Интернете.

Казалось бы, близкая идее просвещения информационная деятельность, в том числе работа СМИ, должна была бы также оказаться в выигрыше от происходящих перемен. Однако тут, как показывает анализ российских средств массовой информации о немцах и для немцев, о Германии и для Германии, наблюдаются противоречивые тенденции.

Во-первых, упрочение электронных медиа самым негативным образом сказывается на печатных СМИ: потребности в получении международных и общенациональных новостей удовлетворяют радио, телевидение, Интернет, т.е. те из них, кто сам на постоянной основе приходит к человеку в дом. Для российских немцев сегодня нет ни одной телерадиопрограммы, как это было в советское время в местах их компактного проживания.

Во-вторых, в условиях пандемии газеты и журналы, бюллетени и ежегодники вообще не могут получить доступ к читателю уже просто потому, что люди стали меньше ходить по магазинам, где среди разных товаров был и этот – печатное издание. Для прессы на национальных языках, которая распространяется по преимуществу в культурных центрах или на национально-культурных мероприятиях, этот канал связи с читателем также в настоящее время ограничен, если не потерян: закрыты культурные центры, массовые мероприятия запрещены.

“Разговоры о скорой кончине печатной периодики не только не стихают, а с началом кризиса 2020 г. даже усилились” (Российская периодическая печать 2020: 7) –

это цитата из другого отраслевого доклада Роспечати, посвященного печатным СМИ.

Очевидно, и авторы доклада констатируют, что приращение аудитории печатных СМИ не будет (Там же: 30), миллионы россиян уже отвыкли от газет и журналов, и нужен какой-то новый импульс, чтобы вновь привить эту привычку сегодняшнему поколению потребителей медиа.

Можно, конечно, действовать так, как это сегодня делают в сфере науки: там начали работать рейтинговые агентства, которые формируют пул периодических изданий, цитирование которых поощряется, а значит читатель (ученый) принуждается получать (подписываться, покупать) эти журналы – ради необходимого цитирования источников. Однако то, что приемлемо в сфере науки, не может быть применимо к общественно-политической сфере, где борьба за внимание аудитории идет по линии опубликования той или иной новости первыми, по линии размещения качественного контента, наконец, по линии бесплатного и мгновенного предоставления потребителю необходимой ему информации. Поэтому именно печатным медиа в сложившейся ситуации нанесен наибольший урон.

О том, что поворот произошел, говорит и изменившаяся финансовая политика изданий. "Газетная пресса России в 2019 г. продолжала развиваться по бизнес-модели... Менеджмент российских газет теперь в дополнение к доходам от реализации печатных тиражей и рекламы всячески стремится нарастить денежные поступления от цифровых редакционных продуктов" (Российская периодическая печать 2020: 32). Иначе говоря, теперь чуть ли не основным каналом поступления доходов от рекламы становится веб-сайт печатного издания. Печатная версия теперь выполняет вспомогательную функцию, потому что ее производство затратно и она труднодоступна для читателей, так как попадает в зону существенных ограничений в условиях пандемии.

Эти трансформации, естественно, присущи не только российским СМИ. Во всем мире представители периодической печати высказывают опасения за свое будущее.

Особенности информационной ситуации. Государство не стоит в стороне от проблем СМИ, принимает во внимание то, что в наибольшей степени беспокоит издателей (а это – возможные массовые сокращения персонала в СМИ; прекращение выхода печатных версий газет при сохранении электронных). По прогнозам, наибольший урон может быть нанесен региональной прессе (Там же: 116). В трудном положении находятся и иные виды печатных СМИ, в первую очередь на национальных языках. Главные и эффективные методы поддержки сектора – это выделение финансов и правовое регулирование.

Денег для изданий (печатных и электронных) на национальных языках в 2019 г. выделялось немало: "Среди получателей государственной поддержки в 2019 г. было 97 изданий на 24 национальных языках народов, проживающих в Российской Федерации, из 15 российских регионов. Они получили субсидии общей суммой ₽ 66 733 200 на реализацию 155 социально значимых проектов" (Там же: 113). На первый взгляд, это значительные средства. Однако ясно, что для СМИ, которые выступают важнейшим средством реализации языковой свободы, это – капля в море. По официальным данным, в России более 190 народов, и поддержка только 24 из них говорит о том, что государство не в состоянии профинансировать абсолютно всех. Средства массовой информации, которые были и остаются субъектами предпринимательства, обязаны опираться на собственные силы. Более того, самочувствие СМИ – барометр общеэкономического развития. Поэтому уповать только на помощь государства редакциям не приходится. Кроме того, проектный подход к распределению бюджетных средств предоставляет газетам и журналам на языках народов России точечную поддержку,

когда финансирование может быть получено для реализации конкретных идей, организации конкретных информационных кампаний.

На СМИ российских немцев все это имело и имеет непосредственное влияние. В последние годы закрылись издания для российских немцев в Челябинске, Нижнем Тагиле, Саратове, Калининграде. Существенно сократилось информационное пространство, активные люди, которые ранее занимались выпуском этих медиа, отчаялись, махнули рукой на свои предприятия.

География СМИ российских немцев сегодня – это:

– Москва
– Санкт-Петербург
– г. Энгельс, Саратовская обл.
– Калининград
– Барнаул
–Новосибирск
– с. Гальбштадт, Немецкий национальный р-н, Алтайский край
– с. Азово, Азовский немецкий национальный муниципальный р-н, Омская обл.

Положение СМИ российских немцев свидетельствует о том, что далеко не все редакции адаптировались к новым условиям, освоили методы современного информационного мира. Из всех традиционных медиа только одно – газета Азовского немецкого национального района Омской области *Ihre Zeitung* (“Ваша газета”) – обзавелось собственной, зарегистрированной как СМИ, онлайн-версией[2]. И это в то время, когда, например, для газет общего интереса собственный сайт давно стал значимым источником поступления средств. Кстати, *Ihre Zeitung* на своем сайте сделала первой “кнопкой” именно эту – “Реклама в газете”.

Нужно принимать в расчет еще и то, что для СМИ российских немцев важнейшим конкурентом являются СМИ Германии. Они естественным образом представляют свои продукты тем, кто изучает немецкий язык, ищет новости на немецком. Однако германские новости – это не новости о немцах в Азово. Получается, что если бы не поддерживалась “районка” на немецком, то аудитория отдавалась бы другим, в том числе и иностранным, медиа, но информационный интерес аудитории оставался бы все равно неудовлетворенным.

И, как это ни удивительно, СМИ на “немецкую тему” в России демонстрирует полное несоответствие мейнстриму: по нашим подсчетам, из 45 электронных и печатных медиа, избравших в качестве основной тематики новости о жизни российских немцев и Германии, принт (газеты и журналы) – 40, электронных – 5. Иными словами, интернет-проникновение в область традиционных СМИ у российских немцев и тех представителей других национальностей, которые интересуются немецким языком, Германией, сотрудничеством двух наших стран, – минимальное.

Более детально распределение по темам выглядит так:

Из 45 СМИ:

– германские медиа с российской регистрацией – 3
– СМИ о Германии – 5 (включая 1 научное)
– российские “пропагандистские” – 2
– СМИ для продвижения России в Германии – 5
– детские – 5
– для преподавателей немецкого языка – 6
– для взрослых, изучающих немецкий, – 2
– медиа российских немцев – 17

Из 17 СМИ российских немцев:

– методические издания – 2
– общественно-политические – 14
– научные – 1

Есть только два зарегистрированных электронных СМИ российских немцев – *Ihre Zeitung* и портал RusDeutsch. Сохраняются, правда, сайты общественных организаций российских немцев, но они не зарегистрированы как СМИ и, по нашим оценкам, не считают себя СМИ. Например, на сайте Немецкого молодежного объединения к моменту нашей оценки (15 ноября 2020 г.) самой свежей информацией о проектах, которые были реализованы, была информация за 2018 г. Между тем объединение делает много полезного, но представлять это в медийном пространстве пока еще учится. То же и с новостной лентой – на сайте только три лида новостей, в то время как стало нормой делать главную страницу сайтов максимально насыщенной анонсами и заметками.

Это вовсе не означает, что активность российских немцев в Интернете ниже, чем у других народов России. Исследователи отмечают, что в некоторых регионах, несмотря на транстерриториальность Интернета, такая активность заметна, существенна. Так, Татьяна Киссер изучила это явление на примере немцев Урала и пришла к выводу, что многие из них "ведут виртуальную жизнь как представители немецкого сообщества" (*Киссер* 2019: 112). И это на фоне того, что сегодня на Урале нет больше ни одного официально зарегистрированного СМИ российских немцев[3]. Можно считать обоснованным ее вывод о том, что "социальные сети и группы – это для российских немцев одна из возможностей почувствовать себя единым сообществом" (Там же: 114).

Очевидно, что наряду с официальной печатной и электронной периодикой формируется и живет "параллельный мир" прессы неофициальной, которая издается одиночками, небогатыми сообществами, группами по интересам, т.е. теми представителями гражданского общества из числа российских немцев, кто не может и не хочет идти традиционным путем и заявлять государству о своей информационной активности, – регистрировать свои сайты как СМИ.

Прежде чем поразмышлять на эту тему, все же еще более пристально посмотрим, кто все-таки зарегистрирован и ведет свою работу в соответствии с законом о СМИ.

Как уже указывалось, значительной аудиторией для этого рода медиа являются дети, изучающие немецкий язык. Многие из этих изданий имеют давнюю историю, были зарегистрированы в конце 1990-х – начале 2000-х годов. Среди этих изданий – *Deutsch für Kinder* ("Немецкий для детей"); *Schrumdirum*; *Deutsch Junior* ("Немецкий для детей"), *Schrumdi*, *WarumDarum* ("ПочемуПотому").

Есть специальные издания для учителей: "Немецкий журнал"; "Немецко-русский Калейдоскоп"; *Deutsch kreativ* ("Креативный немецкий"); "Немецкий язык. Всё для учителя!"; "Немецкий язык. Первое сентября"; "Немецкий язык. Первое сентября" (электронное).

Есть издания и для взрослых, изучающих немецкий: *Und jetzt auf Deutsch...* ("А теперь по-немецки..."), *Easy Deutsch* ("Легкий немецкий").

Преподавание немецкого языка, а также работа с российскими немцами в центрах культуры – в фокусе внимания двух методических периодических изданий: *Zentren der deutschen Kultur* ("Центры немецкой культуры") и *BiZ-Bote*.

Любопытно, что ряд печатных изданий ориентирован и на общий читательский интерес, в них дается полезная и занимательная информация о Германии. К этим изданиям можно отнести: *Германия* (электронное), *Германия сегодня*, *Лечение в Германии*, *Мир Германии*, *Эксперт Германия*.

Российский бизнес также стремится себя прорекламировать для немцев, пользуясь средствами периодики. К этого рода изданиям относятся: *Петербург – новые возможности для инвестиций / Petersburg – New Opportunities for Investments / Sankt-Petersburg – die neue Möglichkeiten für Kapitalanlage*, *Business in Russland* ("Бизнес в России"), *Die Kultur von Russland* ("Культура России"), *Expert Investieren in Russland! Jetzt* ("Эксперт. Инвестировать в России! Сейчас").

Два периодических издания позиционируют себя как научные: *Россия и Германия. Научный гумбольдтовский журнал*, *Ежегодник Международной ассоциации исследователей истории и культуры российских немцев*.

Главными медиа российских немцев со временем стали *Московская немецкая газета* и *Moskauer Deutsche Zeitung* (“Московская немецкая газета”), а также портал RusDeutsch. Портал сегодня – фактически монополист в интернет-пространстве российских немцев, ни один другой ресурс не может сравниться с ним по качеству, количеству и разнообразию подаваемой информации.

Издания российских немцев, в том числе и уже закрытые, конечно, рассчитывали и на интерес представителей других национальностей, в том числе и тех, кто не знает немецкого языка и интересуется не только немецкой темой:

– *Guten Morgen Nachrichten* (“Хорошие утренние новости”)
– *Ihre Zeitung* (“Ваша газета”, электронное издание)
– *Ihre Zeitung* (“Ваша газета”, печатное издание)
– *Sankt Petersburg Zeitung-Газета Санкт-Петербург*
– *Sankt-Petersburgische Zeitung* (“Санкт-Петербургская газета”)
– *Zeitung für Dich* (“Газета для тебя”)
– *Газета российских немцев “Sibirische Zeitung plus”*
– *Neue Zeit / Новое время*
– *Российские немцы / Russlanddeutsche*

Эти издания вели и ведут совершенно лояльную информационную политику. Здесь не встретишь никакого журналистского расследования или материала, посвященного защите прав попавшего в беду человека, здесь нет абсолютно никакой критики органов власти или сенсационных разоблачений коррумпированных чиновников.

Но и в Интернете, где немцы умеренно активны, также нет никаких протестных сайтов. Пыл дискуссий о возрождении немецкой автономии на Волге, который наблюдался на рубеже 1980–1990-х годов, давно угас. Есть несколько групп в Facebook, по нашим подсчетам – 17, которые размещают информацию об истории и современном положении российских немцев на русском языке, их администраторы находятся в разных странах – в России, Германии, Казахстане. Численность групп невелика: максимум участников – 3,5 тыс. Часть групп – закрытые.

В Инстаграме под хештегом #российскиенемцы на момент исследования (октябрь 2020 г.) было размещено 3864 публикации. Однако в большей мере используется Youtube, где ролики об истории немцев России набирают до 300 тыс. просмотров.

Тенденции развития информационных процессов и видение будущего. Конечно, для развития СМИ важно наличие информационных поводов, связанных с практической деятельностью организаций российских немцев. Эта активность напрямую зависит от финансовых возможностей НКО, а они, эти финансовые возможности, неуклонно, год от года, уменьшаются (*Иларионова* 2017). Более того, как установила автор статьи, за последние три года на треть сократилось число общественных объединений российских немцев: в 2016 г. таких объединений в целом в нашей стране было 327, к 2019 г. осталось 246 организаций (*Иларионова* 2020: 87).

Негативно на общественных инициативах сказались законодательные ограничения по получению иностранной поддержки, которая была для российских немцев не только и не столько базой для проведения мероприятий, сколько свидетельством сотрудничества России и Германии, укрепления межгосударственных отношений (*Касаткин и др.* 2012).

В целом тенденции развития СМИ российских немцев сегодня выглядят так:

– продолжают доминировать региональные газеты и журналы, выходящие в свет с советского времени;

– сократилось количество интернет-ресурсов российских немцев;

– произошла своего рода монополизация информационного пространства со стороны Международного союза немецкой культуры, портал RusDeutsch удовлетворяет основные интересы российских немцев в информации;

– определилось преимущество социальных сетей перед сайтами;

– проблемой остается полное отсутствие TV и радио для российских немцев.

Открытым остается вопрос, какой должна быть оптимальная система СМИ российских немцев? Это полезно и с практической точки зрения. Для того, чтобы понять, какой могла бы быть эта медиасистема, стоит посмотреть на опыт других национальных общин России в создании и развитии своих медиа. Характерно, что на этот опыт минимальное влияние оказывает тот факт, имеется ли у народа своя государственность в составе Российской Федерации или они, как и российские немцы, обладают национально-культурной автономией. Дело в том, что официальные, с государственной поддержкой медиа выпускаются на самых разных языках народов России, а в случае с российскими немцами они такую поддержку получают от национальных районов на Алтае и в Омской области, а также на федеральном уровне в рамках различных федеральных программ. В то же время есть большая, не санкционированная и не поддерживаемая государством медиаактивность представителей самих народов, обладающих государственностью, – татар, осетин, чувашей и т.д. Эта активность проявляется в неустанных поисках экономической основы выпуска медиа. И анализ показывает, что на сайтах, в газетах и журналах российских немцев очень мало того, что есть в информационной политике других общин, что можно было бы назвать своего рода “продажей этничности”: нет предложений в mp3-формате народной музыки (хотя существуют более чем успешные самодеятельные коллективы, которые были бы рады продать свои записи), мало анонсов выхода книг на немецком языке или о немцах, нет объявлений ателье национальной одежды, нет рекламы немецких ресторанов и кухни навынос, нет никакой информации об ИП, репетиторах, преподающих немецкий язык, нет рубрики вакансий для молодежи, информации о поисках волонтеров... Наконец, нет брачных объявлений, уголка знакомств, нет рубрик по интересам (“ищу попутчика в поход”, “обменяю коллекцию марок на коллекцию спичечных этикеток”, “кто знает, как починить айфон”), нет чата... Да, частные объявления публикуются (как правило, люди ищут родственников или знакомых), но их немного. Конечно, это хлопотно, но, может быть, такая работа могла бы стать источником заработка, который позволил бы окупить усилия.

Этнокультурный контент. Проблемы финансирования (получения районными газетами поддержки через федеральные программы и субсидии на местном уровне), отсутствие эффективного привлечения рекламы, неумение или нежелание “монетизировать этничность” при проведении информационной политики, а также ограниченность возможностей для распространения изданий в розницу делают печатную периодику российских немцев и с точки зрения содержания весьма и весьма творчески скромной. Если речь идет о газетах национальных районов, таких как *Ihre Zeitung* или *Zeitung für Dich*, то это обычные газеты территориального распространения. Немецкий этнокультурный компонент в них, как и в органах периодики с независимыми издателями, только отчасти проявляет себя в языке издания. Большинство газет для российских немцев выходит в свет на русском языке. На немецком публикуются отдельные статьи и заметки, часто это – перевод с русского, очень часто один и тот же текст дается на двух языках – из тех соображений, что это может помочь изучающим язык школьникам и студентам и просто потому, что не хватает материалов для заполнения номера. Немецкий язык присутствует только в тех изданиях, которые обращены к живущим в нашей стране немцам из ФРГ (*Moskauer Deutsche Zeitung*) или туристам из этой страны (например, такой была раньше *Königsberger Express*).

Проблема языка для прессы российских (советских) немцев остро стояла уже в 1950-х годах, когда вновь стали издаваться газеты. Читатели настойчиво просили редакции выпускать журналы на русском языке, потому что не понимали напечатанного: дети изучали русский, а старики говорили на диалекте. Партийные газеты того времени охотно перешли на русский, и немецкий язык вернулся на страницы этих органов периодики только вместе с перестройкой.

Если посмотреть на состав редакционных коллективов, то и тут произошли серьезные изменения: это, как и в советское время, многонациональные коллективы, в которых зачастую не немцы по национальности лучше знают немецкий язык, чем сами немцы, а потому именно они выступают в роли редакторов и корректоров не только материалов на русском языке, но и на немецком.

Что же сегодня отличает (если не язык издания) газеты и журналы для российских немцев от остальной российской периодики? Всего три темы, которые присутствуют в публикациях и являются своего рода маркерами для своей целевой аудитории. Это – материалы на историческую тему; материалы о сегодняшнем дне, в которых героями выступают люди с немецкими фамилиями; материалы о тех или иных традициях народа.

Для российских немцев была и остается историко-психологической травмой депортация. И эта тема была особенно актуальна на страницах газет еще лет десять назад. Нельзя сказать, что сегодня журналисты и пишущие в газеты читатели не обращаются к ней. Но значительно изменилась тональность этих материалов: практически не встречается призывов вернуть назад республику, максимум, о чем пишут издания, – это воспоминания о довоенном положении в АССР НП, а также приближенные к научным статьи о самых разных сторонах жизни в республике. Значительно возрос интерес (и, соответственно, количество публикаций, посвященных этому вопросу) на темы дореволюционной истории, о вкладе немцев в развитие Российской империи.

Публикация материалов о российских немцах – также важная часть работы редакций, потому что в СМИ общего интереса нечасто именно эти люди попадают в фокус внимания. Между тем присутствие в информационном пространстве российских немцев, придание публичности людям с немецкими корнями улучшает общественное самочувствие народа (в советское время центральная газета *Neues Leben* постоянно получала письма с вопросом, почему о немцах совершенно не пишет центральная печать, печать союзных республик). Однако и тут произошли перемены: если в советское время давались материалы о рабочих буднях трактористов и доярок из числа немцев, то теперь подобного рода публикации могут содержать в себе скрытую рекламу, они не идут в газету, да и вообще тема ударного труда – это, конечно, прошлый век в прямом и переносном смысле.

Наконец, материалы о традициях народа (кухне, платье, музыке и т.д.) имеют привязку к календарным праздникам. Информационным поводом служат также мероприятия этнокультурных обществ. Но, как указывалось выше, количество этих обществ существенно сократилось. Меньше стало и поводов для подобных публикаций.

* * *

Массмедиа того или иного этнического меньшинства – это всегда компромисс между частным интересом человека к своим корням и своей культуре и его готовностью платить за удовлетворение этого интереса из своего кармана, с одной стороны, и политикой государства по поддержке только тех проектов, которые ему, государству, кажутся разумными и заслуживающими внимания, – с другой. В случае со СМИ российских немцев есть и частный интерес, и государственное участие.

Однако конструкция массмедиа российских немцев, как и в целом система средств массовой информации в России, остается неустойчивой, подверженной влиянию глобальных процессов, продолжаются изменения в “соотношении сил” традиционных медиа, идет заметное укрепление интернет-СМИ, что сопровождается переделом рекламного рынка, разрушением каналов доставки печатных изданий, дороговизной традиционной телевизионной продукции. В случае средств массовой информации российских немцев совершенно нельзя говорить о какой-то целостной системе. Это ситуативно возникшие СМИ, существующие исключительно благодаря: а) финансовой поддержке органов государственной власти и/или органов местного самоуправления, в меньшей степени благодаря собственным успешным медиапроектам; б) благодаря талантливым и целеустремленным главным редакторам, журналистским коллективам.

Одним словом, свобода развития СМИ обеспечивается в том случае, если действует проектное управление; однако это совершенно не гарантирует их экономической и творческой устойчивости, а, наоборот, способствует разнонаправленному и ситуативному развитию.

Медиа российских немцев – это достаточно консервативная система: сохраняется (прежде всего, на местном уровне) пресса, выпуск которой начался еще в советское время.

Эту систему можно также назвать усеченной, поскольку российские немцы не имеют таких распространенных (и затратных) медиа, как радио и телевидение. Очевидно, что при отсутствии звучащего немецкого слова от российских производителей контента потребители (слушатели и зрители) ищут и находят иностранных вещателей.

Нет сомнений, что на положении средств массовой информации российских немцев негативно скажется уже произошедшее ужесточение законодательства об “иностранных агентах”, под действие которого теперь может подпасть по неосторожности не только та или иная редакция, та или иная НКО, но и отдельный человек, что делает информационную работу очень рискованным, а потому все менее привлекательным и совершенно неприбыльным занятием. Кстати, это касается не только немцев. Все российские народы имеют за рубежом “родственников” – это либо диаспоры, либо материнские этносы; теперь же коммуникация между ними будет затруднена, отягощена опасениями проводить совместные с иностранными партнерами какие бы то ни было мероприятия, тем более готовить совместные медиапроекты.

Но немцы в России остаются, а значит, и их пресса – печатная и электронная – продолжит свою историю.

Примечания

[1] Хроника составлена автором.

[2] Здесь и далее – данные реестра средств массовой информации Федеральной службы по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

[3] Кстати, Т.С. Киссер ошибочно, на наш взгляд, использует термины “киберпроекты”, “киберэтнография”, поскольку морфема “кибер” относится не к содержанию передаваемой информации, а к техническому оснащению процесса ее передачи.

Источники и материалы

Вольф 2017 – *Вольф О.А.* Язык СМИ в аспекте лингвоэкологии: учебно-методический комплекс по дисциплине: практикум. Абакан: Хакасский гос. ун-т им. Н.Ф. Катанова, 2017.

Данилова, Степанова 2016 – *Данилова М.Г., Степанова И.С.* Чăваш театр журналистикин аталанăвĕ: вĕренӳ пособийĕ. Шупашкар: Изд-во Чувашского ун-та, 2016.

Жилавская, Онучина 2020 – *Жилавская И.В., Онучина К.К.* Виды медиа: типология и история: учебное пособие. М.: МПГУ, 2020.

Интернет в России 2020 – Интернет в России в 2019 году. Доклад подготовлен Управлением периодической печати, книгоиздания и полиграфии Роспечати / Под общ. ред. В.В. Григорьева. М., 2020.

Магадеева 2017 – *Магадеева Р.Р.* Электронные СМИ Башкортостана: учебное пособие. Уфа: РИЦ БашГУ, 2017.

Российская периодическая печать 2020 – Российская периодическая печать. Состояние, тенденции и перспективы развития. Отраслевой доклад. Доклад подготовлен Управлением периодической печати, книгоиздания и полиграфии / Под общ. ред. В.В. Григорьева. М., 2020.

Пыстина 2017 – *Пыстина О.В.* Русский язык в массмедиа: язык СМИ. Учебное пособие: текстовое научное электронное издание на компакт-диске. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017.

Endesfelder 2012 – *Endesfelder V.* Fremdsprachige Medien: Vergleich einer deutschsprachigen Zeitung für Russlanddeutsche in Russland mit einer russischsprachigen Zeitung in Deutschland; eine Analyse – Foreign-Language Media: Comparison of a German-Speaking Newspaper for Russian Germans in Russia with a Russian-Speaking Newspaper in Germany; An Analysis // MOnAMi – Publication Server of the University of Applied Sciences Mittweida. Mittweida: Hochschule Mittweida, 2012.

Научная литература

Иларионова Т.С. Российские немцы в советско-западногерманских послевоенных отношениях: 1945–1961 гг. М.: ООО "МИРОС", 2010.

Иларионова Т.С. Город как контактная зона для жизни национальностей // Этносоциум и межнациональная культура. 2017. № 12. С. 21–30.

Иларионова Т.С. Немецкие некоммерческие организации в России: виды, цели, регионы // Этносоциум и межнациональная культура. 2020. № 8. С. 83–99.

Иссерс О.С. (ред.) Новые медиа в России. Активные процессы в языке и коммуникации: новая дискурсивная реальность как объект лингвистического наблюдения, новые медиа в технологиях рекламы и PR, старые жанры в новой рамке, новые медиа как пространство социальных коммуникаций (Твиттер, ВКонтакте, ПостНаука, Naked Science, Infuture). М.: ЛЕНИНД, 2019.

Касаткин П.И., Курске В.С., Валиев И.А. Роль немецкой диаспоры в российско-германских отношениях // Вестник МГИМО-Университета. 2012. № 5 (26). https://doi.org/10.24833/2071-8160-2012-5-26-86-97

Киссер Т.С. Киберпроекты немцев Урала // Ежегодник Международной ассоциации исследователей истории и культуры российских немцев. 2019. № 5. С. 112–120.

Коломиец В.П. Медиатизация медиа. М.: Изд-во Московского ун-та, 2020.

Малькова В.К., Тишков В.А. (отв. ред.) Медийная индоктринация: антропологические исследования. М.: ИЭА РАН, 2018.

Печищев И.М. (сост.) Город и медиа: материалы международной научно-практической конференции "Новые городские медиа в медиаландшафте России", Пермь, 1–2 июня 2018 г. Пермь: Пермский гос. нац. исследовательский ун-т, 2018.

Писарский И.В. Современные тенденции развития коммуникаций и медиа. СПб.: СПбГУП, 2018.

Порфирьева И.Д. (сост.) Медиа и власть: власть медиа?: материалы международной научно-образовательной конференции, Казань, 21–22 марта 2019 г. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2019.

Солодовик Л.В. (отв. ред.) Новые медиа сегодня: представление о будущем медиа: материалы III Международной научно-практической конференции (Ростов-на-Дону, 24–27 сентября 2017 г.). Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2019.

Тишков В.А. Мы – российский народ. Учебно-методическое пособие. М.: Вентана-Граф, 2019.

Шамаев И.П. Журналистика и социальные медиа в цифровую эпоху: опыт региональных СМИ Волгоградской области. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Воронежский государственный университет, Воронеж, 2019.

Litvinenko A.A. New Definition of Journalism Functions in the Framework of Hybrid Media Systems: German and Russian Academic Perspectives // Global Media Journal: German Edition. 2013. Vol. 3 (1). https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00027640/GMJ5_Litvinenko_final.pdf

Research Article

Ilarionova, T.S. Russian Germans in the Information Space: Traditional and New Media [Rossiiskie nemtsy v informatsionnom prostranstve: traditsionnye i novye media]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 6, pp. 134–147. https://doi.org/10.31857/S086954150017938-1 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Tatiana Ilarionova | https://orcid.org/0000-0002-8615-5374 | ilarionovat@mail.ru | The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadskogo prospekt, Moscow, 119606, Russia)

Keywords

information processes, Russian Germans, media system, mass media, ethnocultural development

Abstract

The article examines the current state of the printed and electronic editions of Russian Germans. The purpose of the study is to identify the characteristic features of the modern development of print and online publications of Russian Germans in Russia and see whether these elements constitute an integral system of mass media. I have analyzed data from government agencies on the activities of the media and identified 45 registered print and online publications in German, for Russian Germans, about Germany or for a reader from Germany. I argue that there are still regional newspapers and magazines that have survived from the Soviet era; that the volume of Internet resources of Russian Germans has decreased; that there has occurred a kind of monopolization of the information space by the International Union of German Culture, and today the portal *rusdeutsch.ru* satisfies the basic interests of Russian Germans as far as information is concerned; that social networks have gained an advantage over websites; and that the nearly complete absence of dedicated TV and radio for Russian Germans remains still a standing issue.

References

Ilarionova, T.S. 2010. *Rossiiskie nemtsy v sovetsko-zapadnogermanskikh poslevoennykh otnosheniiakh: 1945–1961 gg.* [Russian Germans in Soviet-West German Post-War Relations: 1945–1961]. Moscow: "MIROS".

Ilarionova, T.S. 2017. Gorod kak kontaktnaia zona dlia zhizni natsional'nostei [The City as a Contact Zone for the Life of Nationalities]. *Etnosotsium i mezhnatsional'naia kul'tura* 12: 21–30.

Ilarionova, T.S. 2020. Nemetskie nekommercheskie organizatsii v Rossii: vidy, tseli, regiony [German Non-Profit Organizations in Russia: Types, Goals, Regions]. *Etnosotsium i mezhnatsional'naia kul'tura* 8: 83–99.

Issers, O.S., ed. 2019. *Novye media v Rossii. Aktivnye protsessy v iazyke i kommunikatsii: novaia diskursivnaia real'nost' kak ob'ekt lingvisticheskogo nabliudeniia, novye media v tekhnologiiakh reklamy i PR, starye zhanry v novoi ramke, novye media kak prostranstvo sotsial'nykh kommunikatsii (Tvitter, VKontakte, PostNauka, Naked Science, Infuture)* [New Media in Russia, Active Processes in Language and Communication: New Discursive Reality as an Object of Linguistic Observation, New Media in Advertising and PR Technologies, Old Genres in a New Frame, New Media as a Space for Social Communications (Twitter, VKontakte, PostNauka, Naked Science, Infuture)]. Moscow: LENIND.

Kasatkin, P.I., V.S. Kurske, and I.A. Valiev. 2012. Rol' nemetskoi diaspory v rossiisko-germanskikh otnosheniiakh [The Role of German Diaspora in Russian-German Relations]. *Vestnik MGIMO-Universiteta* 5 (26): 86–97.

Kisser, T.S. 2019. Kiberproekty nemtsev Urala [Cyber Projects of the Germans of the Urals]. *Ezhegodnik Mezhdunarodnoi assotsiatsii issledovatelei istorii i kul'tury rossiiskikh nemtsev* 5: 112–120.

Kolomiets, V.P. 2020. *Mediatizatsiia media* [Mediatization of Media]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.

Litvinenko, A. 2013. A New Definition of Journalism Functions in the Framework of Hybrid Media Systems: German and Russian Academic Perspectives. *Global Media Journal: German Edition*

3 (1). https://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00027640/GMJ5_Litvinenko_final.pdf

Mal'kova, V.K., and V.A. Tishkov, eds. 2018. *Mediinaia indoktrinatsiia: antropologicheskie issledovaniia* [Media Indoctrination: Anthropological Studies]. Moscow: IEA RAN.

Pechishchev, I.M., ed. 2018. *Gorod i media: materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Novye gorodskie media v medialandshafte Rossii", Perm', 1–2 iiunia 2018 g.* [City and Media: Materials of the International Scientific-Practical Conference "New Urban Media in the Media Landscape of Russia", Perm, June 1–2, 2018]. Perm: Permskii gosudarstvennyi natsional'nyi issledovatel'skii universitet.

Pisarskii, I.V. 2018. *Sovremennye tendentsii razvitiia kommunikatsii i media* [Modern Trends in the Development of Communication and Media]. St. Petersburg: SPbGUP.

Porfirieva, I.D. 2019. *Media i vlast': vlast' media?: materialy mezhdunarodnoi nauchno-obrazovatel'noi konferentsii, Kazan', 21–22 marta 2019 g.* [Media and Power: Power of Media?: Proceedings of the International Scientific and Educational Conference, Kazan, March 21–22, 2019]. Kazan: Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta.

Shamaev, I.P. 2019. Zhurnalistika i sotsial'nye media v tsifrovuiu epokhu: opyt regional'nykh SMI Volgogradskoi oblasti [Journalism and Social Media in the Digital Age: The Experience of Regional Media in the Volgograd Region]. PhD diss. abstract, Voronezh State University.

Solodovik, L.V., ed. 2019. *Novye media segodnia: predstavlenie o budushchem media: materialy III Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Rostov-na-Donu, 24–27 sentiabria 2017 g.)* [New Media Today: An Idea of the Future of Media: Materials of the III International Scientific and Practical Conference (Rostov-on-Don, September 24–27, 2017)]. Rostov-on-Don: DGTU.

Tishkov, V.A. 2019. *My – rossiiskii narod. Uchebno-metodicheskoe posobie* [We Are the Russian People: Study Guide]. Moscow: Ventana-Graf.

© М. Райкович Ивета, М.М. Керимова

ГРАНИЦЫ ГОСУДАРСТВ, СООБЩЕСТВ И ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: ИЗУЧЕНИЕ РУССКИХ, УКРАИНЦЕВ И РУСИНОВ В РЕСПУБЛИКЕ ХОРВАТИИ

Ключевые слова: национальные меньшинства, идентичность, русские, украинцы, русины, Республика Хорватия

Проживающие на территории Республики Хорватии с XIX в. и по сегодняшний день русские, украинцы и русины не утратили своей этнической идентичности и в переписях населения фигурируют как три разных национальных меньшинства. В статье анализируются проблемы, с которыми сталкиваются исследователи при рассмотрении миграционных процессов и изучении этнонимов, а также при оценке статистических данных, имеющих отношение к этнической принадлежности, родному языку, религии, деятельности локальных сообществ этих меньшинств. Кроме того, показана трансформация этнической идентичности, ее смешанный (гибридный) характер, подчеркивается важность тщательного критического прочтения источников и имеющихся исследований. Авторы акцентируют внимание на сложности изучения идентичности русских, украинцев и русинов, проживающих в Республике Хорватии.

Согласно своей Конституции, Республика Хорватия с момента обретения независимости в 1991 г. является “национальным государством хорватского народа и входящих в него национальных меньшинств”[1]. После выхода из состава СФРЮ Хорватия продолжила начатую еще объединенным государством политику официального признания этнических сообществ, проживающих на ее территории: статус национального меньшинства получили в том числе русские, украинцы и русины, в последующие годы к ним добавились и народы бывшей Югославии – сербы, македонцы, словенцы, боснийцы и др. Если в поправках к Конституции Хорватии 1997 г. фигурировали лишь украинцы и русины в качестве коренных автохтонных народов (Ustavni zakon 1997), то сегодня в общей сложности уже 22 этнических сообщества имеют статус национального меньшинства в Хорватии: албанцы, австрийцы, боснийцы, болгары, черногорцы, чехи, венгры, македонцы, немцы, поляки, цыгане, румыны, русские, русины, словаки, словенцы, сербы, итальянцы, турки, украинцы, влахи, евреи (в Конституции они перечисляются в алфавитном порядке на латинице – именно так, как мы их привели)[2].

В Таблице 1 представлены статистические данные по общей численности и родному языку для русских, украинцев и русинов. Таблица составлена М. Райкович Иветой по материалам переписей населения в Республике Хорватии в 2001 и 2011 гг. (DZS RH 2001, 2011).

Мариета Райкович Ивета | http://orcid.org/0000-0002-4988-1828 | mrajkovi@ffzg.hr | доктор наук, доцент кафедры этнологии и культурной антропологии философского факультета | Загребский университет (Ivana Lučića 3, 10000, Zagreb, Croatia)

Мариям Мустафаевна Керимова | http://orcid.org/0000-0003-3064-1012 | mkerimova@yandex.ru | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 148–166. https://doi.org/10.31857/S086954150017939-2
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Таблица 1

Данные о национальной принадлежности и родном языке по материалам переписей 2001 и 2011 гг. (чел.)

Год	Русские	Русский язык	Украинцы	Украинский язык	Русины	Русинский язык
2001	906	1080	1977	1027	2337	1828
2011	1279	1592	1878	1008	1936	1472

Анализируя данные таблицы, мы можем сделать вывод, что различия в подходе к определению своей собственной идентичности, по крайней мере тогда, когда это касается этнической и языковой идентичностей, очевидны. Но дальнейший анализ данных об иммиграции предков русинов, украинцев и русских в хорватский этноисторический ареал и изучение этнонимов и статистических данных, касающихся этнической принадлежности, а также информации о создании союзов (ассоциаций, объединений), помогающих этим меньшинствам сохранять и поддерживать свою идентичность, высвечивают целый ряд проблем, с которыми сталкивается исследователь. Цель данной статьи – очертить и проанализировать круг этих проблем. Чтобы хорошо разобраться в данном вопросе, необходимо тщательно критически оценить источники и исследования (особенно тех авторов, которые принадлежат к одному из этих меньшинств), изучить трансформацию и характер идентичности, показать сложность и размытость границ идентичностей этих сообществ на территории Республики Хорватии, а также рассмотреть идентичности в более широком географическом контексте.

В качестве теоретической отправной точки исследования идентичности мы будем использовать работу Т.Х. Эриксена “Этничность, раса и нация”. Норвежский ученый считает, что индивидуум имеет больше разных этнических идентичностей и статусов, чем группа, и что он может принадлежать к разным этническим сообществам, а разные виды сообществ могут создаваться на разных основах и принципах (язык, обычаи, культура в целом, политические ориентации и т.п.). По его словам, процесс идентификации происходит через интенсивное взаимопроникновение двух регуляторов – объективного (культурное измерение) и субъективного (эмоционально-когнитивное измерение, т.е. чувство верности и преданности своей нации, стремление к сохранению ее единства) (*Eriksen* 2003).

Кроме того, мы опираемся на работу 1985 г. символиста и реляционалиста Э.П. Коэна. Он трактует термин “сообщество” как “группу людей, находящихся в постоянном взаимодействии”, имеющих как что-то общее друг с другом, так и то, что отличает их от других людей. Таким образом, сообщество имплицирует сходство и различие; его ключевые идеи: взаимодействие, противостояние друг другу, обучение и реализация культурно и социально приемлемого поведения. Сообщество – “символическое творение, конструкт”, зависящий от значений, которые придают символам (национальному флагу, гимну, национальной одежде) его члены. Э.П. Коэн особое внимание уделяет социальному взаимодействию, в процессе которого выявляются сходство и различие сообществ. По его словам, сообщества идентифицируются посредством двух уровней символизации: публичного (подразумевается восприятие другими) и частного (подразумевается внутренний опыт пережитого). Эти “символические границы” имеют разное значение для разных людей, охватывают идентичность сообщества и необходимы для социального взаимодействия (*Cohen* 1985). Мы опираемся и на мнение хорватского этнолога Я. Грбич, согласно которому, субъективное построение и поддержание символических границ

сообщества (которые могут изменяться) определяется этнической принадлежностью и культурным своеобразием (*Grbić-Jakopović* 2014: 59).

Для данного исследования полезны и размышления С. Холла, который считает, что идентичности изменчивы, множественны, динамичны и потому нередко трудно поддаются определению (*Hall* 1996a). С. Холл предлагает заменить концепцию определения идентичности на концепцию выявления различных практик идентификации, формирующих в итоге множество так наз. позиционных идентичностей (*Hall* 1996b: 360). По его словам, человек (и группа, к которой он принадлежит) идентифицируется на основе объективного культурного содержания: домашний локус (место рождения, страна исхода); язык, на котором он говорит; образ жизни, обычаи, которые он практикует; религия; семья, к которой он принадлежит; стереотипы поведения; общение с друзьями и т.д.

В статье мы проанализируем идентичности, которые не только сосуществуют в одном временном измерении, но и взаимодополняют друг друга, отражая динамичную картину социокультурной реальности (*Grbić-Jakopović* 2014). Мы проследим горизонтальные и вертикальные уровни идентичности, выясним, способны ли они формироваться как множественные и ситуативные одновременно и при этом не пересекаться друг с другом.

В работе использованы данные переписей населения с 1880 г. и до настоящего времени. Материалы 1880–1948 гг. хранятся в Хорватском государственном архиве в фонде Центрального статистического бюро, некоторые из них ранее уже были опубликованы (*Korenčić* 1979; *Gelo* 1998). Материалы двух последних переписей 2001 и 2011 гг. доступны на веб-сайте Центрального статистического управления Республики Хорватии (DZS RH 2001, 2011). Поскольку Республика Хорватия стала независимым государством только в 1991 г., а переселение исследуемых меньшинств на эту территорию, входившую в состав разных государств, шло начиная с XIX в., часто не представляется возможным сравнить статистические данные в хронологическом срезе. Тем не менее мы попытаемся их представить в настоящей статье, что поможет нам показать, как хорватское этническое и историческое пространство изменялось на протяжении веков.

Нами были использованы полевые материалы, собранные М. Райкович Иветой в местах компактного проживания русских, украинцев и русинов (Загреб и Липовляни) в 2019 и 2020 гг. Полевые исследования (руководитель программы М. Райкович Ивета), направленные на изучение этих трех меньшинств, были включены в учебный план кафедры этнологии и культурной антропологии философского факультета Загребского университета немногим более двух лет назад, поэтому пока еще не накоплено достаточно большого объема материалов, и работа студентов и преподавателей будет продолжена.

Фундаментальных проблемных исследований по изучаемой теме пока не существует. Что касается материалов опросов членов сообществ меньшинств в Республике Хорватии, используемых в данной статье, то их немного; их цель – представить различные взгляды людей на иммиграцию, этнонимы, религию и язык этих сообществ. Кроме того, нами была использована немногочисленная литература на хорватском языке авторов (историков, этнологов, лингвистов) разной этнической принадлежности. Это труды о русских (*Jovanović* 2006; *Mikšić* 2005; *Očak* 1987; *Puškadija-Ribkin* 2006; *Škiljan* 2014), украинцах (*Barščevski* 2002; *Graljuk* 2010; *Myz* 2004; *Novosel* 2020; *Paščenko* 2006; *Škiljan* 2013) и русинах (*Bajić* 2003; *Barić* 1985) в Хорватии. Мы использовали и публикации, в которых украинцы и русины рассматриваются как единая общность (*Kiš* 1997; *Paščenko* 1997; *Zlodi* 2005)[3].

Первая часть статьи построена таким образом, чтобы показать наиболее мощные волны миграций русских, украинцев[4] и русинов в хорватский регион (с указанием тех государств, на территории которых эти меньшинства проживали) на протяжении

последних десятилетий XIX и в XX в. Такой подход поможет проанализировать статистические и иные данные об этнонимах, а также письменные источники, в которых имеются сведения об иммиграции и эмиграции.

Вторая часть статьи посвящена перспективам развития и сохранения самобытности этих сообществ, что стало возможным благодаря законодательным актам Республики Хорватии. Украинцы и русины, являясь гражданами страны, принадлежат к двум национальным меньшинствам в ее составе (именно так – раздельно – их декларируют и включают в переписи населения с 2001 г.). Республика Хорватия – одна из стран, признающих право русинов на самоопределение[5]. Тем не менее с момента возникновения институциональных организаций на территории сегодняшней Хорватии в первые десятилетия XX в. и до сегодняшнего дня русины участвуют в работе совместных с украинцами ассоциаций. Мы не преследуем цели углубляться в деятельность различных общественных и культурных организаций этих трех меньшинств, однако приведем общие данные о наиболее известных из них и кратко остановимся на их роли в изучении родного языка и укреплении религиозной и этнической идентичностей.

Переселение украинцев, русинов и русских на территорию Хорватии

Большая часть нынешней Республики Хорватии, а также украинские Галиция, Буковина и Закарпатье входили в состав Австро-Венгерской империи. Территория Хорватии, особенно плодородный Паннонский регион Славонии, после освобождения от Османской империи обезлюдела и оказалась экономически заброшена. Поэтому Габсбургская монархия проводила политику перемещения на эти земли жителей из перенаселенных районов[6]. Мария Терезия в 1763 г. ввела "патент на колонизацию", прокламировавший необходимость такого переселения, что привело к внутренним миграциям; миграционный процесс интенсифицировался после первого раздела Речи Посполитой в 1772 г., в результате которого Марии Терезии удалось расширить владения Австро-Венгрии за счет Галиции со столицей во Львове.

Русины начали переселяться в Славонию с территории современной Воеводины (в то время часть Южной Венгрии) и северо-восточной части Словакии (Прешовский край) с первой половины XIX в. (в 1831 г. – в Петровац, в 1840 г. – в Миклошевац и т.д.). «Эти переселенцы принесли с собой свои язык, обычаи, религию и старое название: "русины"» (*Zlodi* 2005: 408). Прибывающие сегодня в Хорватию русины мигрируют с территории украинского Закарпатья.

Что касается *украинцев*, то они появились на хорватской территории значительно позже. Их переселение из Галиции, Северной Буковины и частично Закарпатья началось в конце XIX в. (*Myz* 2004; *Graljuk* 2010; *Zlodi* 2005; *Vidmarović* 1986; *Škiljan* 2013). Миграции происходили в основном по экономическим причинам; переселялись главным образом отдельные семьи (по совету и приглашению ранее иммигрировавших родных и друзей)[7]. Во время этой переселенческой волны большинство украинцев перебралось в г. Липовляни (Славония) из Лемковщины (горной карпатской провинции в Галиции) – территории, населенной лемками. После подписания Версальского мирного договора в 1919 г. часть Галиции вошла в состав Польши и оставалась там до 1939 г. Вторая мировая война внесла коррективы в советско-польские отношения. По договоренности с Польшей часть лемков была насильственно выселена со своих земель на территорию УССР. Другая их часть была перемещена в освобожденные от немцев западные районы Польши (*Škiljan* 2013: 11). Послевоенное изменение государственных границ позже вызвало волны новых миграций, однако уже не таких интенсивных.

К середине XX в. в Славонии наблюдались активные процессы интеграции украинцев в хорватское культурное пространство и их ассимиляции через этнически

смешанные браки, маргинализацию религий и религиозной идентичности в социалистической Югославии и т.д. В этот период некоторые украинцы из Боснии и Герцеговины, попавшие туда в конце XIX в. по экономическим или политическим причинам, переехали в Хорватию (Славония), в те места, где уже компактно проживали представители этого этнического сообщества (*Novosel* 2020; *Škiljan* 2013). Однако "местные" украинцы воспринимали переселенцев как "других":

> ...изначально они называли нас боснийцами <...> мы отличались от липовских украинцев, которые часто были лемками и говорили на диалекте, отличном от нашего, имели обычаи, отличные от наших. <...>
> Одни были лемками, находившимися под поляками, а другие были галичанами, приехавшими из Западной Украины (*Škiljan* 2013: 25).

Полевые исследования М. Райкович Иветы, проведенные в 2020 г. в Липовляни, показали, что эти различия исчезли, и украинцы стали компактным сообществом, этническая идентичность которого поддерживается сохранением греко-католической веры и украинского языка (ПМА 2020).

Если сравнить полученные в ходе хорватских переписей 2001 и 2011 гг. статистические данные, отражающие численность украинцев и русинов, можно увидеть, что тех, кто относил себя к русинам, было больше (2337 человек в 2001 г. и 1936 человек в 2011 г.), чем самоидентифицировавшихся как украинцы (1977 человек в 2001 г. и 1008 человек в 2011 г.) (см.: Табл. 1). А если сложить цифры, например, за 2001 г. (2337+1977=4314 человек) и сравнить полученную сумму с данными переписи 1991 г. (5747 человек), когда украинцы и русины не разделялись, то выясняется, что общая численность этих этнических групп уменьшилась на 1433 человека. Причину такого большого сокращения можно выяснить в том числе путем интервью с членами этих двух сообществ. Полевые исследования М. Райкович Иветы подтверждают, что интенсивные интеграционные и ассимиляционные процессы, трудности с определением своей этнической принадлежности (если речь идет, напр., о детях от смешанных русинско-украинских или хорватско-русинских браков) и другие причины приводили к формированию гибридной идентичности (ПМА 2019).

Данные о первых *русских* (о пяти русскоговорящих в Хорватии [*Škiljan* 2014: 28]) можно найти в переписи населения 1880 г. Важно подчеркнуть, что в ходе этой кампании еще не указывалась этническая принадлежность, переселенцев фиксировали "по родному языку и вероисповеданию". В переписи 1890 г. население учитывалось по стране исхода, религии и родному языку. В переписных листах "русских и русинов объединяли на основании религиозной принадлежности и приводили их общую численность" (Ibid.), поэтому из статистических данных невозможно точно определить не только численность каждой из этнических групп, но и количество людей, говоривших тогда на русском, русинском или украинском языках. Однако регистрация населения "по стране исхода" позволяет подсчитать число переселенцев, указавших Россию своей родиной.

Сравнивая данные этих двух переписей, мы обнаружили, что в Хорватии большинство тех, кто указал русский язык как родной, были евреями и исповедовали иудаизм. Кроме того, часть украинцев и русинов, даже будучи католиками и греко-католиками, могли также считать русский язык родным (*Škiljan* 2014: 31–32). Из материалов переписи 1900 г. "Население по родине, вероисповеданию и родному языку" мы узнаем, что в некоторых славонских городах и поселениях жили греко-католики: в Липовляни – 280 человек, в Новске – 158, в Велика-Людине – 112. Согласно переписи 1910 г."Население по родному языку", 424 человека отметили русинский язык (украинский язык в этой переписи не был указан) как свой родной в славонском регионе Новска, к которому принадлежали упомянутые славянские населенные пункты.

Первый всплеск роста численности русских связан с Первой мировой войной (1914–1918 гг.), во время которой многочисленные русские военнопленные переправлялись на территорию современной Хорватии; некоторые из них остались там и после 1918 г. (*Mikšić* 2005; *Škiljan* 1914: 5). Однако большую часть эмигрантов 1920-х годов, массово переселявшихся в Королевство сербов, хорватов и словенцев (Королевство СХС), составляли беженцы, несогласные с новым режимом, воцарившимся в России после 1917 г. В разных городах Королевства (в Дубровнике, Сплите, Цриквенице, Загребе и др.) возникли русские общины ("колонии"). Отметим, что православные русские в основном предпочитали селиться в православной Сербии. В начале 1920 г. правительство Королевства СХС при Министерстве иностранных дел создало Государственную комиссию по делам русских беженцев (в эту категорию входили все прибывшие из бывшей Российской империи, независимо от их реальной этнической принадлежности). Большинство их объявило себя русскими, хотя в действительности они могли быть украинцами, евреями, немцами, татарами т.д. (*Čakširan* 2010: 5; *Škiljan* 2014: 7)[8]. В основном переезжали мужчины, изредка – целые семьи. Поначалу люди рассматривали свое пребывание в изгнании как временное, однако практически все они оставались на новом месте навсегда (*Jovanović* 2006; *Čakširan* 2010).

Рубрики переписных листов менялись от переписи к переписи (т.е. каждые десять лет), поскольку менялись и внешние границы государств, и внутренние (границы бановин, районов и т.д.), в соответствии с которыми проводились переписи. Данные разных переписей весьма трудно сопоставить, поскольку они собирались в пределах небольших географических/административных территорий.

Как мы уже отмечали, в 1918 г. (после распада Австро-Венгерской монархии) большая часть сегодняшней территории Хорватии вошла в состав нового южнославянского государства, получившего название Королевство сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. Королевство Югославия). Данные о количестве русских беженцев, иммигрировавших из царской России в Королевство СХС, в разных источниках сильно разнятся (*Očak* 1987: 297–298). Отметим, что в переписи 1921 г. указывался только родной язык, в то время как в переписи 1931 г. ("Население по национальностям") уже в Королевстве Югославия (которое с 1929 г. было разделено на девять бановин) впервые фиксировалась этническая принадлежность. Интересные данные находим у хорватского историка Ф. Шкиляна, анализирующего материалы той же переписи (1931 г.) по некоторым славонским городкам. Так, в Липовляни 228 человек отнесли себя к полякам (из них в качестве родного языка указали: украинский – 185 человек, польский – 23, чешский – 6, сербохорватский – 3, словацкий – 1 человек) и 15 человек отнесли себя к украинцам (из них 14 человек родным языком назвали украинский, 1 человек – чешский). В районе славонского муниципалитета Новска проживали 138 русских, 34 украинца и 39 поляков. В разделе, посвященном украинцам, Ф. Шкилян поясняет, что речь шла "в основном об украинцах, которые из-за территориальной разобщенности и в зависимости от религиозной принадлежности и политических взглядов причисляли себя или к полякам, или к русским и украинцам" (*Škiljan* 2013: 62–63).

Отметим, что большинство русских, проживавших в годы Второй мировой войны в Независимом государстве Хорватия (провозглашено 10 апреля 1941 г.), придерживались антикоммунистических и антисоветских взглядов, поэтому им пришлось покинуть страну за несколько месяцев до окончания войны и установления коммунистического режима; массовый уход пришелся на период с осени 1944 по весну 1945 г. Небольшое число русскоязычных, иммигрировавших из Российской империи, а позднее из Советского Союза, вернулось обратно, чему способствовало Постановление Верховного Совета СССР от 14 июня 1946 г. Положение российских переселенцев в Югославии ухудшилось после конфликта И.Броза Тито и И.В. Сталина и принятия постановления Коминформа от 28 июня 1948 г.: некоторые, уже имевшие югославское

гражданство, были лишены его, особенно летом и осенью 1948 г., а некоторые были депортированы в СССР как разоблаченные советские шпионы. После 1948 г. социальная и культурная жизнь русских в Загребе практически прекратилась (*Фрейдзон* 2001: 142–144).

Первая после Второй мировой войны перепись населения в Хорватии проводилась в 1948 г.[9] Сравнение полученных в ее ходе данных с данными последней предвоенной кампании (1931 г.) показывает, что количество граждан, объявивших себя русскими, не изменилось – 3210 человек. Треть их была зарегистрирована в столичном Загребе – 1070 человек. Перепись 1948 г. проводилась до выхода постановления Коминформа и охлаждения, а затем и прекращения российско-югославских отношений (*Bilandžić* 1979: 216–219; *Đerđa* 1968: 488). О том, что эти макрополитические изменения привели к миграции русских из Югославии (новая реэмиграция и/или возвращение в страну исхода), их этнической мимикрии, интеграции и ассимиляции, можно судить по материалам следующей переписи населения, проведенной в 1953 г. В переписных листах вновь указывался только родной язык (графа "национальность" отсутствовала). Согласно опубликованным данным, в Хорватии проживало 1940 граждан, считавших своим родным языком русский.

Несмотря на то что после 1955 г. отношения между Югославией и СССР улучшились, приток новых иммигрантов из России был минимальным, отмечались лишь единичные случаи. Это подтверждается статистическими данными: количество граждан Хорватии, считавших себя русскими, уменьшалось с каждой переписью. Так, в 1971 г. их было 1240 человек, в 1981 г. – 758, а в 1991 г. – 706 человек.

> Старшее поколение представителей русской эмиграции – люди, приехавшее во время Первой мировой войны или сразу после нее – в большинстве своем или умерло, или переселилось в скандинавские и другие страны, некоторые вернулись в СССР, а молодое поколение не ощущало себя русскими. <...> Численность русских начала расти после образования независимой Республики Хорватии в 1991 г., когда хорватские компании и фирмы начали развивать бизнес в России, а хорватские рабочие стали возвращаться домой со своими русскими женами. Последние сегодня составляют самый большой процент этого национального меньшинства (*Škiljan* 2014: 50–53).

Особенности функционирования этнонимов

Если говорить об идентичности и этнонимах трех рассматриваемых национальных меньшинств, следует отметить, что в Хорватии наиболее сложная ситуация сложилась в отношении русинов.

Русины. Слово *русин* изначально употреблялось только в форме единственного числа (др.-рус. *Роусинъ* – производное от *Русь*) и использовалось для обозначения единичного представителя этого народа. Эта форма встречается впервые в договорах русских князей с греками в X в. Форма множественного числа – *русины* – возникла в XVI в. (1501 г., уставная грамота Белзского воеводства). В 1517 г. польский ученый М. Меховский в "Трактате о двух Сарматиях" ("Tractatus de duabus Sarmatiis") писал, что жители Московии "являются русинами и говорят по-русски" ("Rutheni sunt et Ruthenicum loquuntur"). Эта форма встречается также у А. Гваньини, С. фон Герберштейна и многих других авторов XVI в. (*Геровский* 1973 [1893]). Однако в современных энциклопедических и научных изданиях находим две разные гипотезы этнической принадлежности русинов: по одной – их причисляют к украинцам, по другой – считают самостоятельным этносом (обе точки зрения существует и в среде самих русинов). Что касается русинского языка, то он образует две диалектные группы: карпаторусинскую (на исконных русинских территориях) и южнорусинскую (переселенческую), для последней характерны западнославянские черты при сохранении

некоторых восточнославянских особенностей (*Дуличенко* 2011: 383). Итак, русины с XIV в. жили в Закарпатской и Карпатской областях, откуда переселялись в разные регионы Юго-Восточной и Центральной Европы. В настоящее время кроме Хорватии русины компактно проживают на западе Украины (Закарпатье)[10], северо-востоке Словакии (северо-восток Прешовского края), юго-востоке Польши (Лемковщина), северо-востоке Венгрии, северо-западе Румынии (Марамарош), а также в сербской Воеводине; русинские диаспоры есть в США и Канаде.

В хорватской историографии сосуществуют различные позиции относительно происхождения русинов. Одни ученые считают, что это особый восточнославянский народ с автохтонным названием *руснак* (известный также как *русини*, *рутены*, менее распространены этнонимы *угрорусины*, *карпатороссы*, *карпато-русины*, *угро-русины* и др.) (*Bajić* 2003: 7; *Zlodi* 2005: 409). Другие полагают, что русины происходят либо от белых хорватов, населявших территорию Восточных Карпат в VI–VII вв. н.э., либо от черных хорватов, проживавших на территории современной Чехии в раннесредневековое время. Часть исследователей придерживается мнения, что русины – это субэтнос украинцев (*Bajić* 2003: 9–13; *Zlodi* 2005: 412–413), часть полагает, что этноним *русины* лежит в основе этнонима *русские*, а поэтому считает его старым названием украинцев и отмечает, что из-за исторических и политических событий и миграций, так или иначе затрагивающих эту этническую группу на протяжении длительного времени (с XVII в. до наших дней), русины не смогли полностью интегрироваться в украинскую нацию (*Kiš* 1997; *Zlodi* 2005: 413; *Paščenko* 1997: 296). Иногда хорватские ученые называют русинов "карпатскими русскими" и "киевскими русскими". Русины же граждан России называют "русскими, говорящими на русском языке" (*Bajić* 2003: 39).

Как известно, язык – один из важнейших маркеров этнической и культурной идентичностей. Исторически русины называли свой язык русским. В настоящее время русинский считается самостоятельным литературным языком (*Barić* 1985: 29). На его основе – благодаря расширению прав этого национального меньшинства в европейских странах – создаются литературные и научные труды, он используется в средствах массовой информации. Южнорусинский язык является одним из шести официальных (служебных) языков автономного края Воеводина в Сербии. Интересно, что единственным высшим учебным заведением, где сегодня можно изучать русинский язык и литературу, является Университет Нови-Сада (Республика Сербия) – здесь преподается бачванско-сремский диалект (*Kolbas* 2011: 54), и преподаватели русинского языка из Хорватии посещают занятия. Ведут курс Надежда Баич и Евгения Барич (обе русинского происхождения), они считают русинский язык ветвью украинского (*Bajić* 2003; *Barić* 1985). На Украине и в других странах проживания русинов кодификация их языка, начатая в XIX в., продолжается до сих пор. Русины, говорящие на разных диалектах, стремятся к стандартизации своего языка, однако все попытки добиться этого пока не увенчались успехом. Полевые исследования, проведенные кафедрой этнологии и культурной антропологии Загребского университета среди русинов в Хорватии (Славония) в 2019 и 2020 гг., показывают, что некоторые представители этого национального меньшинства до сих пор в повседневной речи называют свой язык русским, а среди русиноговорящих информантов были те, кто считал себя этническими хорватами, сербами, югославами или украинцами (*Kolbas* 2011: 53–55).

Украинцы. Этноним *украинцы* в широкий обиход входит с первой половины XIX в. Окончательно как самоназвание этнической общности он утверждается в Поднепровской Украине после событий 1917–1920 гг., заменяя доминировавший до тех пор этноним *малороссы*. В Галиции и Буковине эндоэтноним *украинец* начинает использоваться лишь с конца XIX в. на волне подъема украинского национально-культурного движения. В это же время он получает распространение и в Хорватии.

Изучающий становление национальных сообществ Дж. Видмарович заключает, что на момент переселения украинские иммигранты не различались по национальному признаку, как, например, чехи, венгры или немцы. Они часто меняли самоидентификацию внутри украинской национальности: могли называть себя узколокальными эндоэтнонимами *галичане*, *лемки* и более "широкими" – *украинцы* и даже *поляки* (*Vidmarović* 1986: 45). Описания потомков этих иммигрантов позволяют увидеть еще более сложную ситуацию с этнонимами в ранний период их переселения в Хорватию:

> Жителей пригорода Славонски-Брод – галичан – считали и поляками, и украинцами. Поляки и украинцы на момент иммиграции различались по вероисповеданию. Поляки – католики, украинцы – греко-католики. Часто в одной семье мужчины были поляками, потому что они крестились в римско-католической церкви, а женщины были украинками, потому что они были крещены в греко-католической церкви. Такое разделение внутри семьи произошло еще в Закарпатье, где поляки имели политическое влияние (*Škiljan* 2013: 55).

Хорватские ученые считают, что в южнославянском регионе распространен особый вариант (диалект) украинского языка, который неидентичен современному украинскому литературному языку (*Škiljan* 2013: 38). Украинские идентичность и язык полностью сформировались после обретения Украиной независимости в 1990-х годах. Это, разумеется, отразилось на украинских иммигрантах в Хорватии, становление этнической идентичности которых шло параллельно процессам самоопределения Украинского государства.

К этнической группе "украинцы" относятся и лемки. Изначально иммигрировавших в Липовляни лемков не считали украинцами (из-за различия языков), и только с приходом галичан (субэтос украинцев) из Боснии и Герцеговины их стали причислять к этой этнической общности: "Пастор сказал всем на службе: и галичанам, и лемкам, что наша прародина – Украина" (*Škiljan* 2013: 40).

Русские. Хорватские источники XX–XXI вв. свидетельствуют о том, что этноним *русские* для обозначения переселенцев из Российской империи/России и этническая принадлежность этих людей вполне очевидны.

Подводя итог, скажем, что в Хорватии происходил и происходит очень сложный процесс идентификации русинов, украинцев и русских. Можно проиллюстрировать его процитированными Ф. Шкиляном словами пастыря Сигизмунда Шлыза – сказанные еще в 1920-х годах, они актуальны и сегодня:

> Вы заставили молчать наших русинов (в то время и украинцы считали себя русинами), потому что мы пришли на их (русинов. – *М.Р.И., М.К.*) землю и потому что все должно быть так, как они хотят. И ради святого мира он (русин. – *М.Р.И., М.К.*), скорее, откажется от своего украинского имени и своей церкви, только чтобы быть достойным своего соседа *шокца* (так называли хорватов в этой местности. – *М.Р.И., М.К.*), который больше не будет его ненавидеть и называть вонючим русским (*Škiljan* 2013: 35).

Здесь налицо смешение этнонимов: русины для автора и/или рассказчика – украинцы, а украинцы для рассказчика и/или местных хорватов – русские!

Развитие и укрепление этнической идентичности русинов, украинцев и русских в Хорватии

Ст. 7 "Конституционного закона о правах национальных меньшинств" Республики Хорватии ("Ustavnim zakonom o pravima nacionalnih manjina") устанавливает, что представители национальных меньшинств имеют право на:

1. использование своего языка и письменности;
2. получение образования на языке;

3. использование знаков и символов своего языка;
4. сохранение и защиту своих культурных ценностей и традиций;
5. право исповедовать свою религию...;
6. ...получение и распространение разного рода информации на родном языке...;
7. создание организаций и ассоциаций для реализации своих интересов...;
8. представление своего меньшинства в органах государственной власти и местного самоуправления, а также в административных и судебных органах;
9. участие... в общественной жизни...;
10. защиту от любой деятельности, которая ставит под угрозу или может поставить под угрозу их выживание, осуществление прав и свобод (Ustavni zakon 2010).

Отметим, что, когда Республика Хорватия входила в состав Югославии, представители национальных меньшинств уже пользовались значительной долей этих прав (*Obradović* 2015).

Русины и частично украинцы, как мы уже отмечали, были греко-католиками; вера связывала их достаточно прочно. Местами собраний переселенцев, особенно в небольших населенных пунктах, зачастую служили церкви. Так, в греко-католической церкви Св. Анны в Липовляни служили пасторы украинского и русинского происхождения. Построенная еще в 1924 г., эта церковь играла и продолжает играть важную роль в формировании и сохранении идентичности украинцев и русинов (*Myz* 2004; *Graljuk* 2010; *Novosel* 2020). Поскольку украинский язык как учебный предмет появился в государственных школах лишь в 1979 г., до этого его преподавали в семинариях – институт церкви выполнял еще и образовательные функции (*Škiljan* 2013: 38).

В начальных полевых исследованиях и при подготовке статьи мы столкнулись не только с размытостью границ между сообществами, но и с зачастую нечеткими границами идентичностей этих сообществ, что не в последнюю очередь связано с изменением государственных границ в Европе на протяжении XIX–XX вв. Русины в Хорватии и Сербии (Воеводина, регионы Бачка и Срем) в югославский период ощущали себя как единое целое (именно так их рассматривали разные авторы), об этом свидетельствует и появление воеводинско-хорватского русинского диалекта, стандартизованного на кириллице в 1923 г.

В Югославии, а затем и в Хорватии начиная с 1971 г. в переписях населения русины и украинцы учитывались отдельно (*Zlodi* 2005: 414). После падения коммунистических режимов в Словакии, Польше и Венгрии в 1989 г. русины, проживающие в этих странах, стремились к культурной автономии[11]. В 2001 г. в Хорватии они стали официально признанным национальным меньшинством[12]. В настоящее время Управление по правам человека и национальных меньшинств Республики Хорватии указывает данные о количестве и территориальном распределении русинов и украинцев отдельно (т.е. они учитываются как отдельные этнические образования) (*Bajić* 2003: 41–42).

Необходимо отметить, что систематических исследований русской идентичности в Хорватии до сих пор не проводилось. Тем не менее следует упомянуть монографию Ф. Шкиляна (*Škiljan* 2014), посвященную русским в Хорватии, и работу Т. Пушкадия-Рыбкиной (*Puškadija-Ribkin* 2006), изучавшей вклад русских иммигрантов в научную и культурную жизнь Загреба.

Манифестация идентичности ярко проявляется в общественных организациях украинцев, русинов и русских. До 1967 г. первые две этнические группы создавали совместные объединения. Например, в Загребе в 1922–1941 гг. существовало "Украинское общество просвещения" (*Paščenko* 2006: 28; *Novosel* 2020: 21–22); его название отражает существовавшую в те годы ситуацию: до 1996 г. русины и украинцы считались единым национальным меньшинством и в ходе переписей учитывались как украинцы. В 1968 г. на базе трех культурно-художественных клубов из

Петровцев, Миклушевцев и Вуковара был создан “Союз русинов и украинцев в Республике Хорватии” (русин. “Союз Русинох и Українцох Републики Горватскей”, хорв. “Savez Rusina i Ukrajinaca Republike Hrvatske”)[13] со штаб-квартирой в Вуковаре. Позднее в Союз влились объединения из Загреба, Славонски-Брода и Осиека, а в период военных действий 1991–1995 гг. были созданы ассоциации в Липовляни, Винковцах, Риеке, в селах Шумече и Каниже. До февраля 2008 г. в рамках Союза действовало в общей сложности 20 культурных обществ и ассоциаций, занимавшихся организацией фестивалей и других культурных мероприятий в Хорватии и за рубежом, установлением контактов с русинскими и украинскими организациями разных стран. С 1971 г. Союз издает журнал “Новая мысль” (“Nova Dumka”/“Nova Misao”) на хорватском, русинском и украинском языках. Но в 2008 г. четыре общества отделились от Союза и образовали “Украинское общество Республики Хорватии” (“Ukrajinska zajednica Republike Hrvatske”). Но, несмотря на появление совместной организации, параллельно создавались общества, объединявшие только представителей одного национального меньшинства (напр., «Культурно-просветительское общество украинцев “Карпаты”»/«Ukrajinsko kulturno-prosvjetno društvo “Karpati”»; основано в 1992 г. в Липовляни).

Большинство русских, переезжавших на территорию Хорватии с конца XIX в., обустраивались в хорватской столице и на Адриатическом побережье. В Загребе в 1919 г. и были основаны первые русские объединения “Русское коло” и “Русско-славянское общество” (*Puškadija-Ribkin* 2006: 54). Сегодня в Республике Хорватии действует около десятка ассоциаций русского национального меньшинства. Наиболее значимые из них: “Национальный союз русских в Хорватии” (“Nacionalna zajednica Rusa Hrvatske”) (Загреб), «Русскоязычная ассоциация в Меджимурье “Калинка”» («Udruga ruskog govornog područja Međimurju “Kalinka”») (Чаковец), «Русское культурное объединение “Катюша”» («Ruska kulturna udruga “Katjuša”») (Пожега) и “Союз русских в Республике Хорватии” (“Savez Rusa u Republici Hrvatskoj”) (Загреб) (Vlada RH). Все эти объединения организуют различные фестивали и иные мероприятия, отмечают важные исторические даты и культурные события, связанные со страной исхода, создают творческие коллективы, поддерживающие русские национальные традиции. Русские в Хорватии издают интернет-журнал “Летопись” (выходит 4 раза в год при поддержке фонда “Русский мир”) и детский журнал “Колобок” (приложение к “Летописи”).

Воспитание и обучение детей из русских семей в Хорватии осуществляется в соответствии с организационной моделью “С”: занятия проводятся на хорватском языке, но дополнительно выделяются учебные часы (2–5 час.) для изучения языка, географии, истории и культуры национального меньшинства. Работают всего четыре таких школы для русских детей, но этого достаточно, поскольку количество заинтересованных в этом обучении родителей невелико.

Как мы уже отмечали, со временем некоторые совместные организации и союзы меньшинств разделялись. Так произошло и с “Культурно-просветительским обществом русинов-украинцев Загреба” (“Kulturno-prosvjetno društvo Rusina-Ukrajinaca Zagreba”). Основанное в 1972 г., в 2012 г. оно преобразовалась в «Украинское культурно-просветительское общество “Кобзарь”» («Ukrajinsko kulturno-prosvjetno društvo “Kobzar”») и представляет теперь только украинскую общину Республики Хорватии. В связи с этим нас заинтересовал вопрос: что произошло с архивом общества (за 1972–2012 гг.)? Были ли сделаны копии документов и как распределились между двумя меньшинствами оригиналы? Интерес к тому, как и где хранится архив, не случаен. Изучение документов, принадлежащих одному или другому сообществу (или сразу обоим), требует осторожного подхода, а интерпретации их содержания разными сторонами должны оцениваться критически.

Вместо заключения: границы этнической идентичности и новые исследовательские задачи

Итак, наше исследование показало, что с первой половины XIX в. до наших дней предки представителей трех национальных меньшинств, иммигрировавшие на хорватскую этническую и историческую территорию, заявляют о себе как о русских, украинцах и русинах, указывая русский, украинский и русинский языки соответственно как свои родные. Однако при изучении каждого из этих меньшинств исследователи неизбежно сталкиваются с рядом проблем: расхождением статистических данных об этнической принадлежности и языке; размытостью границ использования этнонимов и сложностью формирования этнической идентичности в условиях непрерывных миграций и инокультурного окружения.

Мы показали, что представители трех изучаемых меньшинств переместились на ныне хорватские территории в результате разных миграционных волн, обусловленных разными причинами (в основном экономическими, но также и политическими). Говоря о местах компактного проживания русских, украинцев и русинов в Республике Хорватии, необходимо учитывать тот факт, что границы европейских государств неоднократно менялись на протяжении XIX–XX вв. Характеристики (численность перемещающихся, временные периоды, причины) миграционных волн трех сообществ, разумеется, во многом различались, как различались места переселения, отношения внутри общины, культура, религия и пр.

Исследования показывают, что в отношении изучаемых общностей в разные временные периоды использовались разные этнонимы, а идентичность (языковая, религиозная, культурная, этническая, национальная) предков сегодняшних хорватских граждан, принадлежащих к этим трем национальным меньшинствам, за более чем сто лет претерпела многочисленные трансформации, связанные с изменением не только самовосприятия мигрантов, но и их восприятия окружением. Это свидетельствует о том, что идентичности изменчивы, множественны и динамичны.

Наше исследование показывает, что количество хорватских граждан, считающих себя украинцами и русинами, сокращается от переписи к переписи, что говорит об утрате ими этнической идентичности. Число носителей украинского и русинского языков также сокращается, т.е. происходит утрата и языковой идентичности на фоне постепенной интеграции и ассимиляции членов общин в хорватское пространство (политическое, социальное, культурное и т.д.).

В последние десятилетия в Республику Хорватию в основном иммигрируют женщины с высоким уровнем образования – русские и украинки (по русинам, к сожалению, данных нет), они участвуют в работе различных организаций и союзов меньшинств, развивают и продвигают свои культурные традиции и язык. Включенное наблюдение и интервью с этими женщинами говорят о том, что они переехали в Хорватию, выйдя замуж за ее граждан (*Škiljan* 2013, 2014: 62; *Novosel* 2020). Множественные идентичности (в том числе гибридные) выявляются в ходе некоторых интервью информантов, состоящих в этнически смешанных браках.

Статистические данные (см.: Табл. 1) показывают, что количество хорватских граждан, для которых русский язык является родным, намного больше тех, кто считает себя русскими. Причины такого расхождения могут быть разными. Например, Ф. Шкилян в своей книге “Русские в Хорватии” приводит такой пример: информантка V.Č. (1963 г.р.) родилась на Украине, ее отец украинец, а мать русская, и V.Č. ощущает себя русской. Женщина является активным членом “Русского общества”. Вероятно, ее русская идентичность связана с активной позицией в этом обществе. Члены разных ассоциаций ведут опросы женщин, которые “приехали из регионов, в настоящее время уже не входящих в состав СССР, [и оказывается, что они] родились в других республиках, но тем не менее чувствуют себя русскими”, – отмечает Ф. Шкилян

(*Škiljan* 2014: 60). Но тогда возникает вопрос: это происходит потому, что рядом с местом их непосредственного проживания нет украинского или русинского объединения, а есть только русское? Выяснение всех причин такого самоощущения/сомоопределения – задача будущих полевых исследований.

Сегодня на Украине, помимо украинцев (77,8%), проживают русские (17,3%), белорусы (0,6%), молдаване (0,5%), крымские татары (0,5%) и др. (Всеукраїнський перепис населення 2001). В России наряду с русскими, которые составляют 80,9% населения, живет более 190 народов и национальностей; больше всего татар (3,9%), украинцев (1,4%), башкир (1,2%), чувашей (1,0%), чеченцев (1,0%), армян (0,9%), аварцев (0,7%), мордовцев (0,5%), казахов (0,5%), азербайджанцев (0,4%) и др. (ВПН 2010). На практике может оказаться, что, иммигрируя в Хорватию, многие назовут русский своим родным языком, но при этом не будут считать себя русскими, а отнесут себя к другой национальности.

В хорватский парламент от всех трех национальных меньшинств избирается лишь один депутат. А Посольство Украины в Республике Хорватии представляет одновременно интересы и украинцев, и русинов, на веб-сайте посольства размещается информация для тех и для других.

Хотя большинство населения сегодняшней Украины исповедует православие, в хорватской литературе украинцы в основном фигурируют как греко-католики (*Graljuk* 2010; *Myz* 2004). Так, С. Новосел пишет:

> Большинство моих информантов – греко-католики, но некоторые – православные. Современные мигранты посещают греко-католическую церковь в Загребе независимо от того, какую религию они исповедуют. Это просто место для общения соотечественников... Украинцы приходят в греко-католическую церковь в Загребе, где каждое первое воскресенье месяца проходит служба, на которой мы, новоприбывшие украинцы, знакомимся со старой диаспорой, в которой большинство украинцев исповедуют православие (*Novosel* 2020: 35).

Д. Михич в своей работе “Русская женщина (не)стала хорваткой” приводит интервью с современными женщинами-мигрантами, также свидетельствующие об изменчивости идентичности членов сообществ. Так, информантка (1975 г.р.), переехавшая в Хорватию из Киева в середине 1990-х годов, являющаяся активным членом «Русского культурного объединения “Катюша”» (Пожега) («Ruska kulturna udruga “Katjuša”»), сказала: “На самом деле мы просто русскоязычные из бывшего Советского Союза, а это не только русские, могут быть женщины, например, и из Белоруссии” (*Mihić 2*020: 11). Рассказывая об участии в различных мероприятиях объединения, она упомянула русский праздник “Масленица”, который проводился в феврале 2020 г. на центральной городской площади Загреба, и описала свой опыт: “Я очень радовалась участию в праздновании Масленицы. Был ансамбль из Санкт-Петербурга, танцы, они спели песню, было впечатление, что это Советский Союз, я им подпевала... было отличное ощущение. Я поймала себя на том, что пою вслух... Я бы никогда не стала петь среди хорватов” (Ibid.: 12). Женщина также подчеркнула, что разговаривает с другими членами русских ассоциаций исключительно на русском языке, независимо от того, украинцы они, белорусы или русские.

Из приведенных выше данных о современных мигрантах и сведений о миграциях XIX–XX вв. мы можем сделать вывод, что идентичность рассмотренных нами национальных меньшинств имеет сложный, комплексный характер: человек может считать себя представителем одновременно двух (или нескольких) этнических культур (гибридная идентичность). Процесс идентификации происходит через интенсивное проникновение в объективные и субъективные аспекты идентичности, он весьма эмоционален.

В ходе исследования мы пытались ответить на вопрос: произошла ли трансляция тех элементов культуры и языка русинов, которые и по сей день отличают их от украинцев, из мест изначального проживания этого народа? или это результат более поздних процессов национального возрождения и формирования своей особой этнической идентичности? Из-за сходства трех народов (культура, язык, религия) – русских, украинцев и русинов – при взаимодействии с хорватским населением траектории изменения объективного содержания их идентичностей были сходны. Отметим, что не всегда четко можно было определить страну исхода, поскольку границы в Европе часто стирались и смешивались, а следовательно, создавались множественные и ситуативные идентичности. Предложенная нами тема чрезвычайно важна и интересна. Несомненно, требуется дальнейшее изучение статистических и архивных материалов, необходимо накопление и полевых данных, но уже сейчас мы как исследователи ставим перед собой вопросы, которые надеемся разрешить в будущем: правильна ли предлагаемая нами трактовка данных? и являются ли эти данные достаточно информативными и объективными?

Примечания

[1] Законодательные документы Республики Хорватии о меньшинствах:

– Ustav Republike Hrvatske // Narodne novine. Broj 56/90, 135/97, 08/98, 113/00, 124/00, 28/01, 41/01, 55/01, 76/10, 85/10; https://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/2010_07_85_2422.html;

– Nacionalne manjine u Republici Hrvatskoj // Portal za Nacionalne Manjine HR; https://nacionalnemanjine.hr/nacionalne-manjine-u-hrvatskoj;

– Ured za ljudska prava i prava nacionalnih manjina Vlade Republike Hrvatske, osnovan je Zakonom o Vladi Republike Hrvatske // Narodne novine. Broj 150/11, 119/14, 93/16, 116/18; https://pravamanjina.gov.hr/nacionalne-manjine/nacionalne-manjine-u-republici-hrvatskoj/352

[2] В задачи нашей статьи не входят ни анализ положения всех меньшинств, проживающих на территории Хорватии, ни анализ политической ситуации периода независимой Хорватии и идеологических позиций централистского мононационального государства. Эти вопросы рассмотрены в специальных монографиях: *Babić D.* Nacionalne manjine u Hrvatskoj. Sociološka perspektiva (2015); *Katunarić V.* Multicultural Reality and Perspectives in Croatia (1997); *Tatalović S.* Manjinski narodi i manjine (1997).

[3] В российской историографии вопрос об этнических меньшинствах в Хорватии вообще не рассматривался. Даже в опубликованных немногочисленных сборниках, посвященных этническим меньшинствам в Европе, нет ни одной статьи о них.

[4] В своей статье мы используем принятый сегодня этноним “украинцы”, хотя при иммиграции он зачастую не употреблялся.

[5] В данной статье не рассматриваются украинско-русинские разногласия, основанные на политических и культурно-исторических противоречиях, по причине их спорности и необоснованности.

[6] Началом массового и организованного переселения русинов на эти территории считается 1745 г. А 17 января 1751 г. традиционно отмечается как праздничная дата: в этот день Франц Йозеф де Редл, советник Марии Терезии, подписал указ о переселении 200 русинских греко-католических семей тогда в совсем пустынную местность Керестур (Воеводина, Республика Сербия). Этот день считается днем официального разрешения русинам проживать на этой территории, хотя следует отметить, что еще в 20-е годы XVIII в. в Керестуре уже было небольшое количество русинских семей, которые переселились сюда самостоятельно (*Миронов Г.* Русины в Хорватии: история и современность // Русская линия. 19.04.2010. https://rusk.ru/st.php?idar=41350).

[7] После аннексии Боснии и Герцеговины (1878 г.) одновременно с этими миграциями Австро-Венгерская монархия поощряла и организовывала целенаправленное переселение на сегодняшнюю территорию Боснии и Герцеговины. Иммигрантам была выделена бесплатно земля, предоставлены другие привилегии (*Barščevski* 2002; *Škiljan* 2013; *Zlodi* 2005). Этот факт важен для нас, потому что, например, украинцы перебирались с этих территорий в Хорватию в середине XX в.

[8] Подробнее о русских в Хорватии в 1920–1930-е годы см.: *Косик* 2015.

[9] С 1945 г. хорватское пространство было частью Демократической Федеративной Югославии, в том же году переименованной в Союзную Народную Республику Югославия. В 1963 г. название государства поменялось на Социалистическую Федеративную Республику Югославия (СФРЮ). После распада страны в 1992 г. появилась Союзная Республика Югославия (в которой из всех бывших республик остались только Сербия и Черногория), просуществовавшая до 2003 г. (*Čepulo* 2016: 305–351).

[10] Отметим, что, хотя в СССР русинов включали в этнографическую группу "украинцы", употребление этнонима "русины" и сегодня встречается на постсоветском пространстве, например, в Закарпатье.

[11] После нацистской оккупации Чехословакии в 1939 г. Закарпатье было включено в состав хортистской Венгрии, а после победы над фашистской Германией в 1945 г. – в состав СССР (УССР). В СССР использование самоназвания *русины* в официальных документах было запрещено, и всех представителей этой национальности записали украинцами. С 1989 г. (с периода перестройки), по мнению авторитетного канадского историка П.Р. Магочия, русины переживают свое третье национальное возрождение (подробнее об этом см.: *Досталь* 2010; *Магочій* 2007).

[12] Дополнительную информацию о русинах в Хорватии см.: официальный сайт русинов Хорватии, https://www.savezrusina.hr; официальный сайт русинов в Загребе, http://www.rusini-zg.hr; статьи о русинах, https://nacionalnemanjine.hr/tag/rusini

[13] У Союза был свой сайт, который сейчас закрыт.

Источники и материалы

Всеукраїнський перепис населення 2001 – Всеукраїнський перепис населення 2001 // Державний комітет статистики України. http://2001.ukrcensus.gov.ua/results/general/nationality

ВПН 2010 – Всероссийская перепись населения. 2010 г. // Официальный сайт. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm

Геровский 1973 [1893] – *Геровский Г.Ю.* О слове Русин. [1893] // Свободное Слово Карпатской Руси. 1973. № 1–2.

Летопись б.г. – Интернет-журнал российских соотечественников в Хорватии "Летопись". https://ruskaljetopis.hr/info.phtml?c=7&id=876

ПМА 2019 – Полевые материалы М. Райкович Иветы. Загреб, Липовляни, 2019 г.

ПМА 2020 – Полевые материалы М. Райкович Иветы. Липовляни, 2020 г.

DZS RH 2001 – Državni Zavod za Statistiku – Republika Hrvatska. Popis stanovništva 2001. https://www.dzs.hr/Hrv/censuses/Census2001/census.htm

DZS RH 2011 – Državni Zavod za Statistiku – Republika Hrvatska. Popis stanovništva 2011. https://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/censuslogo.htm

Đerđa 1968 – *Đerđa J.* Sovjetsko-jugoslavenski odnosi // Enciklopedija Jugoslavije / Ur. M. Krleža. Sv. 7: R-Srbija. Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ, 1968. Str. 488.

Graljuk 2010 – *Graljuk B.* Grkokatolička župa Bezgrešnog začeća svete Ane Lipovljani – 100 godina ukrajinske grkokatoličke župe Lipovljani 1909–2009. Lipovljani; Vukovar: Ukrajinska zajednica Republike Hrvatske, Kulturno-prosvjetno društvo Ukrajinaca "Karpati", Grkokatolička župa sv. Ane, 2010.

Mihić 2020 – *Mihić D.* Ruskinja (ni)je postala Hrvatica. Seminarski rad // Arhiv Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju, Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. 2020. Kutija: Identiteti manjinskih kultura 2020/14. https://etno.ffzg.unizg.hr/odsjek/arhiv

Ustavni zakon 1997 – Ustavni zakon o izmjenama i dopunama Ustava Republike Hrvatske // Narodne novine. 1997. Broj 135.

Ustavni zakon 2010 – Ustavni zakon o pravima nacionalnih manjina. 06.07.2010 // Narodne novine 155/02, 47/10, 80/10, 93/11. https://www.zakon.hr/z/295/Ustavni-zakon-o-pravima-nacionalnih-manjina

Vlada RH – Vlada Republike Hrvatske. Nacionalne Manjine. Rusi. https://pravamanjina.gov.hr/nacionalne-manjine/nacionalne-manjine-u-republici-hrvatskoj/rusi/382

Научная литература

Досталь М.Ю. Закарпатские русины в борьбе за свою национальную идентичность: современные проблемы // Русины карпатской Руси: проблемные вопросы истории и современность.

Материалы международной научно-практической конференции “Геноцид и культурный этноцид русинов Карпатской Руси (конец XIX – начало XXI вв.)”. Ростов-на-Дону, 19 декабря 2008 г. Ростов-на-Дону, 2010. С. 97–105.

Дуличенко А.Д. Основы славянской филологии. Т. II: Лингвистическая проблематика. Opole: Uniwersytet Opolski, 2011.

Косик В.И. Русская культура в Хорватии, 1920–1930-е годы // Вестник Санкт-Петербургского Государственного университета культуры и искусств. 2015. № 1 (22). С. 9–16.

Магочій П.Р. Народ нивыдкы: Ілустрована історія карпаторусинов. Ужгород: ПП “Видавництво Валерія Падяка”, 2007.

Фрейдзон В.И. История Хорватии. Краткий очерк с древнейших времен до образования республики (1991 г.). СПб.: Алетейя, 2001.

Bajić N. Rusnaci=(Rusini). Vinkovci: Općina Stari Jankovci, 2003.

Barić E. Rusinski jezik u štokavskom okruženju // Hrvatski dijalektološki zbornik. 1985. Broj 1 (7). Str. 29–36.

Barščevski I. Ukrajinci u Hrvatskoj-Brodsko-posavska županija // Misli s Dunava. Broj 5. Vukovar: Savez Rusina Republike Hrvatske, 2002. Str. 135–148.

Bilandžić D. Historija Socijalističke federativne republike Jugoslavije. Glavni procesi. Zagreb: Školska knjiga, 1979.

Čakširan V. Ruski emigranti u Sisku između dva svjetska rata. Magistarski rad. Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2010.

Čepulo D. Hrvatska pravna povijest u europskom kontekstu od srednjeg vijeka do suvremenog doba. Zagreb: Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2016.

Cohen A.P. The Symbolic Construction of Community. L.: Tavistock, 1985.

Eriksen T.H. Ethnicity, Race and Nation // (The) Ethnicity / Eds. M. Buibernau, J. Rex. Cambridge: Polity Press, 2003. P. 33–42.

Gelo J. Narodnosni i vjerski sastav stanovništva Hrvatske: 1880–1991: po naseljima. Zagreb: Državni zavod za statistiku, 1998.

Grbić-Jakopović J. Konceptualni pristupi istraživanju identiteta i identifikacijskih procesa // Multipliciranje zavičaja i domovina. Hrvatska dijaspora: kronologija, destinacije i identitet. Zagreb: FF Press, 2014. Str. 33–58.

Hall S. Introduction: Who Needs Identity? // Questions of Cultural Identity / Eds. S. Hall, P. De Guy. L.: Sage Publication, 1996a. P. 1–17.

Hall S. Identity and Difference // Becoming National / Eds. G. Eley, R.G. Suny. N.Y.: Oxford University Press, 1996b. P. 337–349.

Jovanović M. Ruska emigracija na Balkanu 1920–1940. Beograd: Čigoja štampa, 2006.

Kiš M. Ruthenians and Ukrainians // Multicultural Reality and Perspectives in Croatia / Ed. V. Katunarić. Zagreb: Interkultura, 1997. P. 123–127.

Kolbas I. Dokumentiranje i muzealizacija ugroženih jezika Hrvatske // Etnološka istraživanja. 2011. Broj 16. Str. 45–61.

Korenčić M. Naselja i stanovništvo SR Hrvatske: 1857–1971. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1979.

Mikšić D. Ruski ratni zarobljenici u Prvom svjetskom ratu prema gradivu Hrvatskog državnog arhiva // Arhivski vjesnik. 2005. Broj 48. Str. 101–114.

Myz R. Ukrajinci u Lipovljanima i Novoj Subockoj. Vukovar: Savez Rusina i Ukrajinaca, 2004.

Novosel S. Očuvanje i transformacija identiteta Ukrajinaca u Zagrebu i Lipovljanima. Magistarski rad. Grantor Sveučilište u Zagrebu, Zagreb, 2020. https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:831192

Obradović V.Ž. Minorities in the Balkans 19th and 20th Century. Beograd: Čigoja, 2015.

Očak I. Ruski migrant i NOB naroda Jugoslavije // Historijski zbornik. 1987. Broj XL (1). Str. 297–307.

Paščenko E. O Rusinima kao ukrajinskom subetnosu // Migracijske i etničke teme. 1997. Broj 13 (4). Str. 296–300.

Paščenko J. Kulturna baština Ukrajine // Hrvatska revija. 2006. Broj 2. Str. 19–33.

Puškadija-Ribkin T. Emigranti iz Rusije u znanstvenom i kulturnom životu grada Zagreba. Zagreb: Prosvjeta, 2006.

Škiljan F. Svakodnevni život Ukrajinaca u Lipovljanima u dvadesetom stoljeću. Zagreb: Ukrajinska zajednica Republike Hrvatske; Lipovljani: KPD Ukrajinaca Karpati, 2013.

Škiljan F. Rusi u Hrvatskoj. Zagreb: Savez Rusa u Republici Hrvatskoj, 2014.

Vidmarović Đ. Formiranje narodnosnih kolektiviteta na teritoriju bivše općine Lipovljani // Lipovljanski susreti ’85. Istraživanje prezentacija i zaštita kulture narodnosti / Ur. N. Ritig-Beljak, Š. Blaženka,

A. Mihanović. Lipovljani; Zagreb: Savjet i Organizacioni odbor “Lipovljanskih susreta”; Zavod za istraživanje folklora, 1986. Str. 34–58.
Zlodi Z. Rusini/Ukrajinci u Hrvatskoj – etape doseljavanja i problem imena // Scrinia Slavonica. 2005. Broj 5 (1). Str. 408–431.

Research Article

Rajković Iveta, M., and M.M. Kerimova. State, Community, and Identity Borders – Challenges for Research on Russians, Ukrainians, and Ruthenians in the Republic of Croatia [Granitsy gosudarstv, soobshchestv i identichnostei: izuchenie russkikh, ukraintsev i rusinov v Respublike Khorvatii]. ***Etnograficheskoe obozrenie*****, 2021, no. 6, pp. 148–166. https://doi.org/10.31857/S086954150017939-2 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS**

Marijeta Rajković Iveta | https://orcid.org/0000-0002-4988-1828 | mrajkovi@ffzg.hr | University of Zagreb (Ivana Lučića 3, 10000, Zagreb, Croatia)

Mariyam Kerimova | http://orcid.org/0000-0003-3064-1012 | mkerimova@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

ethnic minorities, identity, Russians, Ukrainians, Rusyns, Ruthenians, Republic of Croatia

Abstract

Since the 19th century, the ancestors of current Croatian citizens and nationals who belong to three minorities in the Republic of Croatia, stating their nationality as Russian, Ukrainian, and Ruthenian in the censuses, have immigrated to the Croatian ethnic and historical area. The article examines the challenges that researchers face when separating data on immigration, ethnonyms, statistical data related to ethnicity/nationality, mother tongue, religion, and associations of minorities whose members nurture, preserve, and promote their identities. The article points to the transformation (and hybridity) of identity, the importance of careful and critical readings of sources and previous research. The authors emphasise the complexity of researching the identities of Russians, Ukrainians and Ruthenians living in the Republic of Croatia.

References

Bajić, N. 2003. *Rusnaci=(Rusini)* [Rusyns=(Ruthenians)]. Vinkovci: Općina Stari Jankovci.
Barić, E. 1985. Rusinski jezik u štokavskom okruženju [Ruthenian Language in the Štokavian Environment]. *Hrvatski dijalektološki zbornik* 1 (7): 29–36.
Barščevski, I. 2002. Ukrajinci u Hrvatskoj-Brodsko-posavska županija [Ukrainians in Croatia-Brod-Posavina County]. *Misli s Dunava* [Thoughts from the Danube] 5: 135–148. Vukovar: Savez Rusina Republike Hrvatske.
Bilandžić, D. 1979. *Historija Socijalističke federativne republike Jugoslavije. Glavni procesi* [History of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia: Main Processes]. Zagreb: Školska knjiga.
Čakširan, V. 2010. Ruski emigranti u Sisku između dva svjetska rata [Russian Emigrants in the City of Sisak in Interwar Period]. MA thesis. University of Zagreb.
Čepulo, D. 2016. *Hrvatska pravna povijest u europskom kontekstu od srednjeg vijeka do suvremenog doba* [Croatian Legal History in the European Context from the Middle Ages to Contemporary Period]. Zagreb: Pravni fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
Cohen, A.P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock.
Dostal, M.Y. 2010. Zakarpatskie rusiny v bor’be za svoiu natsional’nuiu identichnost’: sovremennye problemy [Transcarpathian Rusyns in the Struggle for Their National Identity: Contemporary

Problems]. In *Rusiny karpatskoi Rusi: problemnye voprosy istorii i sovremennost'. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Genotsid i kul'turnyi etnotsid rusinov Karpatskoi Rusi (konets XIX – nachalo XX vv.)". Rostov-na-Donu, 19 dekabria 2008 g.* [Rusyns of Carpathian Rus: Problematic Issues of History and Modernity: Materials of the International Scientific and Practical Conference "Genocide and Cultural Ethnocide of the Ruthenians of Carpathian Russia (Late 19 – Early 21 Centuries)"], 97–105. Rostov-na-Donu.

Dulichenko, A.D. 2011. *Osnovy slavianskoi filologii* [Foundations of Slavic Philology]. Vol. II, *Lingvisticheskaia problematika* [Linguistic Issues]. Opole: Uniwersytet Opolski.

Eriksen, T.H. 2003. Ethnicity, Race and Nation. In *(The) Ethnicity*, edited by M. Buibernau and J. Rex, 33–42. Cambridge: Polity Press.

Freidzon, V.I. 2001. *Istoriia Horvatii. Kratkii ocherk s drevneishih vremen do obrazovaniia respubliki (1991 g.)* [History of Croatia: A Short Essay from Ancient Times to the Formation of the Republic 1991]. St. Petersburg: Aleteiia.

Gelo, J. 1998. *Narodnosni i vjerski sastav stanovništva Hrvatske: 1880–1991: po naseljima* [National and Religious Composition of the Croatian Population: 1880–1991: By Settlements]. Zagreb: Državni zavod za statistiku.

Grbić-Jakopović, J. 2014. Konceptualni pristupi istraživanju identiteta i identifikacijskih procesa [Conceptual Approaches to Identity Research and Identification Processes]. In *Multipliciranje zavičaja i domovina. Hrvatska dijaspora: kronologija, destinacije i identitet* [Multiplication of Homelands: Croatian Diaspora: Chronology, Destinations, Identity], by J. Grbić-Jakopović, 33–58. Zagreb: FF Press.

Hall, S. 1996. Introduction: Who Needs Identity? In *Questions of Cultural Identity*, edited by S. Hall and P. De Guy, 1–17. London: Sage Publication.

Hall, S. 1996. Identity and Difference. In *Becoming National*, edited by G. Eley and R.G. Suny, 337–349. New York: Oxford University Press.

Jovanović, M. 2006. *Ruska emigracija na Balkanu 1920–1940* [Russian Emigration in the Balkans 1920–1940]. Beograd: Čigoja štampa.

Kiš, M. 1997. Ruthenians and Ukrainians. In *Multicultural Reality and Perspectives in Croatia*, edited by V. Katunarić, 123–127. Zagreb: Interkultura.

Kolbas, I. 2011. Dokumentiranje i muzealizacija ugroženih jezika Hrvatske [Documentation and Musealization of Endangered Languages in Croatia]. *Etnološka istraživanja* 16: 45–61.

Korenčić, M. 1979. *Naselja i stanovništvo SR Hrvatske: 1857–1971* [Settlements and Population of SR Croatia: 1857–1971]. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Kosik, V.I. 2015. Russkaia kul'tura v Horvatii, 1920–1930-e gody [Russian Culture in Croatia 1920–1930s]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv* 1 (22): 9–16.

Marochii, P.R. 2007. *Narod nivydky: Ilustrovana istoriia karpatorusinov* [Narod Nivydky: Illustrated History of the Carpathians]. Uzhgorod: PP "Vidavnitstvo Valeriia Padiaka".

Mikšić, D. 2005. Ruski ratni zarobljenici u Prvom svjetskom ratu prema gradivu Hrvatskog državnog arhiva [Russian Captives of the First Word War in the Records of the Croatian State Archives]. *Arhivski vjesnik* 48: 101–114.

Myz, R. 2004. *Ukrajinci u Lipovljanima i Novoj Subockoj* [Ukrainians in Lipovljani and Nova Subotica]. Vukovar: Savez Rusina i Ukrajinaca.

Novosel, S. 2020. Očuvanje i transformacija identiteta Ukrajinaca u Zagrebu i Lipovljanima [The Preservation and Transformation of the Identity of Ukrainians in Zagreb and Lipovljani]. MA thesis. University of Zagreb.

Obradović, V.Ž. 2015. *Minorities in the Balkans 19th and 20th Century*. Beograd: Čigoja.

Očak, I. 1987. Ruski migrant i NOB naroda Jugoslavije [Russian Migrant and the National Liberation War of the People of Yugoslavia]. *Historijski zbornik* XL (1): 297–307.

Paščenko, E. 1997. O Rusinima kao ukrajinskom subetnosu [On the Ruthenians as Ukrainian Subethnos]. *Migracijske i etničke teme* 13 (4): 296–300.

Paščenko, J. 2006. Kulturna baština Ukrajine [Cultural Heritage of Ukraine]. *Hrvatska revija* 2: 19–33.

Puškadija-Ribkin, T. 2006. *Emigranti iz Rusije u znanstvenom i kulturnom životu grada Zagreba* [Emigrants from Russia in the Scientific and Cultural Life of the City of Zagreb]. Zagreb: Prosvjeta.

Škiljan, F. 2013. *Svakodnevni život Ukrajinaca u Lipovljanima u dvadesetom stoljeću* [The Daily Life of Ukrainians in Lipovljani in the 20th Century]. Zagreb: Ukrajinska zajednica Republike Hrvatske; Lipovljani: KPD Ukrajinaca Karpati.

Škiljan, F. 2014. *Rusi u Hrvatskoj* [Russians in Croatia]. Zagreb: Savez Rusa u Republici Hrvatskoj.

Vidmarović, Đ. 1986. Formiranje narodnosnih kolektiviteta na teritoriju bivše općine Lipovljani [Formation of National Collectives on the Territory of the Former Municipality of Lipovljani]. In *Lipovljanski susreti '85. Istraživanje prezentacija i zaštita kulture narodnosti* [Lipovljani Meetings'85: Research of Presentations and Protection of National Culture], edited by N. Ritig-Beljak, Š. Blaženka, and A. Mihanović, 34–58. Lipovljani; Zagreb: Savjet i Organizacioni odbor "Lipovljanskih susreta" Zavod za istraživanje folklora.

Zlodi, Z. 2005. Rusini/Ukrajinci u Hrvatskoj – etape doseljavanja i problem imena [Ruthenians/Ukrainians in Croatia – Stages in Settlement and the Issue of Names]. *Scrinia Slavonica* 5 (1): 408–431.

ОБЗОРЫ

© Ю.Н. Феденок, В.Н. Буркова

ПОДХОДЫ И МЕТОДЫ В ИЗУЧЕНИИ ПРОКСЕМИЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА: АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Ключевые слова: проксемика, пространственное поведение, межличностная дистанция, индивидуальная дистанция, межличностная коммуникация, невербальная коммуникация, этология человека

Пространственное поведение человека является основой социального общения на самых различных уровнях: индивидуальном, групповом и межгрупповом. Исследования в области проксемики начались еще в 50-х годах XX в., а в 1970-е годы методы изучения пространственного поведения людей разделились на проективные, лабораторные и полевые. К настоящему времени накоплен большой пласт работ, в которых задействованы все три основных подхода (группы методов) в изучении проксемического поведения человека. В предлагаемой обзорной аналитической статье рассматриваются достоинства, недостатки и ограничения этих трех подходов в применении на выборках разного пола, возраста и этничности. Для получения наиболее достоверных результатов необходимо учитывать плюсы и минусы каждого из них и находить оптимальный компромисс между ними исходя из исследовательских целей.

Пространственное поведение человека является базисом социального общения, а социальное общение, в свою очередь, происходит через пространственные взаимодействия (*Altman, Chemers* 1980; *Hall* 1963, 1974). Люди всегда стремятся к общению на комфортном для них расстоянии – не слишком далеко и не слишком близко к другому человеку (*Hechta et al*. 2019). Однако представления о таком комфортном расстоянии существенно различаются на индивидуальном уровне и зависят от множества факторов. Индивидуальная дистанция – это среднее минимальное расстояние, на которое человек подпускает к себе иного человека. Пространственная близость

Юлия Николаевна Феденок | http://orcid.org/0000-0001-6103-6064 | fedenok.julia@gmail.com | к. и. н., научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Валентина Николаевна Буркова | http://orcid.org/0000-0003-4777-0224 | burkovav@gmail.com | к. и. н., старший научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов:
РФФИ, https://doi.org/10.13039/501100002261 [19-09-00461]
Материал публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 167–190. https://doi.org/10.31857/S086954150017940-4
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

индивида напрямую связана с тем, как он относится к другим людям и насколько остро ощущает близость с ними. Это расстояние (своего рода абстракция) определяет пространство, которое окружает каждого человека (*Hall* 1966; *Madanipour* 2003; *Sommer* 1969), и позволяет регулировать взаимодействие с другими людьми (*Hall* 1959). Исследователи описывают его как трехмерную модель: раковину, пузырь или ауру (*Hall* 1966; *Sommer* 1969).

Основоположником исследования различий в пространственном поведении отдельных людей и влияния ситуации на него является американский антрополог Э.Т. Холл. Именно он ввел термин "проксемика" (лат. *proximus* – ближайший; англ. *proximity* – близость) и использовал его в описании пространственных взаимодействий, характерных для индивидуальной коммуникации в различных культурах или в рамках одной культуры, но в разных типах социальных ситуаций (*Hall* 1959, 1963, 1966). "Проксемика" означает "изучение личного и общественного пространства, восприятия его человеком и того, каким образом человек бессознательно структурирует свое микропространство, поддерживая дистанцию с другим человеком в процессе повседневных взаимодействий" (*Hall* 1963: 1003).

Исследования Э.Т. Холла показали, что в каждой культуре и субкультуре есть скрытые проксемические нормы, которых придерживаются коммуниканты (*Hall* 1966). Выявленные культурные различия в пространственном поведении людей позволили исследователю разделить культуры на два типа: контактные (представители которых общаются на более близкой дистанции и используют максимум прикосновений друг к другу) и неконтактные (представители которых предпочитают дальние дистанции с минимумом прикосновений друг к другу) (*Hall* 1966).

Изучая то, как в зависимости от ситуации взаимодействуют люди, Э.Т. Холл разделил личное пространство на четыре типа: 1) интимная дистанция (0–46 см) – очень близкие физические контакты между супругами, родителями и детьми и др.; 2) личная дистанция (46–122 см) – контакты между дальними родственниками, близкими друзьями, знакомыми; 3) социальная дистанция (122–210 см) – деловые контакты; 4) общественная (публичная) дистанция (более 210 см) – формальные публичные контакты между людьми, например, расстояние между актерами/лекторами и зрителями/слушателями (*Hall* 1959, 1966). Людям свойственно в социальных ситуациях регулировать близость с другими людьми и контролировать сенсорное воздействие. Так, при слишком короткой дистанции общения закономерно повышаются визуальная, аудиальная, тактильная и ольфакторная стимуляции, а это, в свою очередь, может приводить к негативным реакциям коммуникантов (*Буркова, Бутовская* 2008; *Буркова и др.* 2010; *Altman* 1975; *Felipe, Sommer* 1966; *Mazur* 1977; *Sawada* 2003; *Sorokowska et al*. 2017). При социальной скученности одной из стратегий уменьшения напряженности и снижения конфликтов является реакция избегания, способствующая нивелированию конфликтов (*Бутовская* 2004; *Worchel, Teddlie* 1976).

В руководстве по исследованию проксемического поведения человека Э.Т. Холл указал, что изучение культуры в ее пространственном аспекте является ключом к пониманию того, как люди пользуются своими способностями к восприятию пространства (*Hall* 1974). Он особо отметил, что необходимо учитывать такие факторы, как эмоциональные состояния, окружение и контекст различных действий и отношений между общающимися людьми (Ibid.).

Научный бум в проксемике произошел в 1970-е годы XX в. Уже тогда методы изучения пространственного поведения человека разделились на три типа: 1) проективные, 2) лабораторные, 3) полевые (*Knowles* 1975). Главное различие между ними заключается в поведении обследуемых: добровольно ли их участие, знают ли они об истинных целях эксперимента, ведется ли незаметное наблюдение за их поведением. С момента зарождения проксемики в ней доминирует позиция: при использовании

любого метода необходимо учитывать социальный статус человека в группе (*Плюснин* 1990).

Проективные (имитационные, симуляционные) методы

К этой группе отнесены методы, изучающие персональное пространство посредством имитации (или манипуляции) проксемического поведения испытуемых. Начало таких исследований восходит к 1970-м годам XX в.

Шкала комфортной межличностной дистанции ("Comfortable interpersonal distance"/CID) – один из широко употребляемых, простых в использовании методов (*Плюснин* 1990; *Duke, Nowicki* 1972). Испытуемому предлагают нарисовать или передвинуть какие-либо предметы, имитирующие общающихся людей (напр., бумажные фигурки, куклы) на какой-либо поверхности (доске, листе), имитирующей комнату, игровую площадку и пр.; могут попросить представить себе какие-либо обстоятельства и рассказать, как он будет пространственно реагировать в заданной ситуации (*Blanck et al.* 1980; *Holmes* 1997; *Kuethe* 1962; *Love, Aiello* 1980; *Little* 1965; *Nechamkin et al.* 2003; *Strayer, Roberts* 1997; *Uzzell, Horne* 2006). Исследователь делает выводы о комфортной дистанции общения для испытуемого, а также о типе взаимоотношений его с разными людьми, исходя из расстановки фигур, их замещающих (*Altman* 1975) (см.: Рис. 1).

Метод проекции. Для измерения комфортного межличностного расстояния используют специальную диаграмму, представляющую собой 8 радиусов, сходящихся в центре (пример см.: *Peker et al.* 2018). Испытуемого просят визуализировать себя как точку в центре диаграммы и представить, что к нему по заданному радиусу из самой дальней точки движется человек, характеристики которого (напр., знакомый или незнакомый, высокого или низкого статуса и т.п.) определяются условиями исследования. Испытуемому необходимо отметить на радиусе точку, где он хочет, чтобы человек остановился (*Duke, Nowicki* 1972; *Peker et al.* 2018), т.е. точку, после пересечения которой воображаемым человеком испытуемый чувствует дискомфорт (*Sztejnberg, Jasiński* 2007).

Опросник IPROX (Iconic Proximity Measure). Это своего рода диагностический инструмент, состоящий из 22 вопросов (*Høgh-Olesen* 2008). В каждом из них предлагается рисунок, на котором изображены люди в конкретных ситуациях: сидящими на скамейке, работающими в читальном зале библиотеки, стоящими у прилавка в кафе и т.п. Ситуации оцениваются испытуемым с точки зрения физического расстояния между людьми (Ibid.). Результаты исследования показывают, как личное пространство меняется (уменьшается или расширяется) в зависимости от предлагаемой ситуации (от того, занимает ли человек свободную территорию или же уже занятую кем-то другим). Этот метод продемонстрировал наличие различий в предпочитаемой дистанции – как гендерных (мужчины выбирали большие расстояния) и возрастных (с детьми испытуемые указывали меньшую дистанцию), так и межкультурных (респонденты из Гренландии, Дании, Италии, Камеруна, Индии и Польши определяли для себя различные комфортные расстояния) (*Høgh-Olesen* 2008; *Sztejnberg, Jasiński* 2007, 2011). Исследования в разных странах отчасти подтвердили классическое разделение на контактные (южные) и неконтактные (северные) культуры (*Hall* 1966).

Сфера применимости проективных методов и интерпретация результатов. В проективных исследованиях испытуемым могут предлагаться различные ситуации (от положительных до конфликтных) с людьми разной социальной близости (с родственниками, друзьями, незнакомцами и др.), в которых нужно выбрать комфортное для общения расстояние. Для оценки проксемических норм используются разные заданные шкалы в метрической (или иной) системе. Например, 5 ситуаций (30–

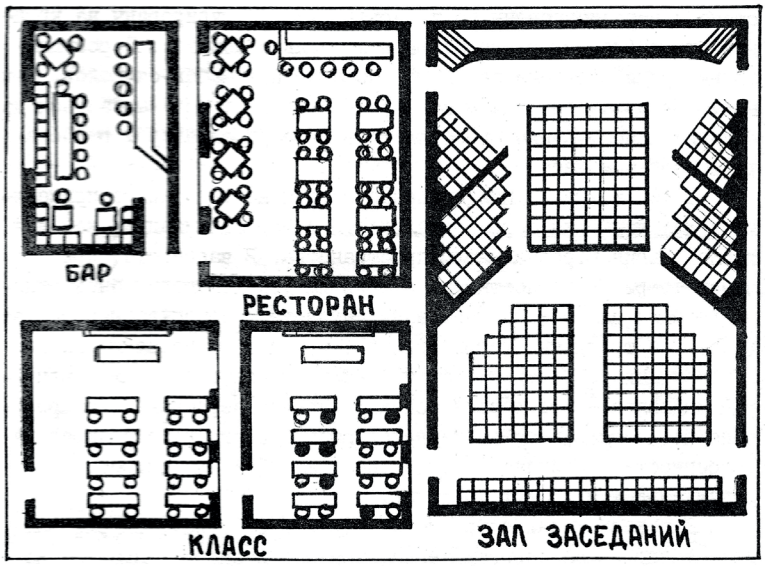


Рис. 1. Примеры планов различных общественных мест (из личного архива Ю.М. Плюснина)

150 см) (*Феденок и др.* 2020) или 8 ситуаций (25–300 см) (*Janda-Dębek* 2003) предпочитаемой дистанции. Испытуемый должен представить себе ситуацию взаимодействия с конкретным человеком и указать наиболее комфортную для себя дистанцию общения (см.: Рис. 2). Комфортная дистанция общения, как показали результаты этих исследований, зависит от таких факторов, как пол, степень социальной близости (с незнакомцами люди предпочитали держаться на большем расстоянии, независимо от статуса их здоровья [*Феденок и др*. 2020; *Janda-Dębek* 2003]) и характер ситуации общения (см.: Рис. 2).

В проективном исследовании Р. Гиффорда было показано, что, помимо пола и личных характеристик, значимыми факторами являются правильное считывание статусов коммуникантов и степень конкуренции между ними. Неверное восприятие ситуации и нарушение дистанции общения (напр., слишком близкое расстояние, поддерживаемое низкостатусным человеком по отношению к высокостатусному) может приводить к социальному конфликту (*Gifford* 1982). Результаты, полученные М. Рузом при исследовании персонального пространства, свидетельствуют о том, что у здоровых людей предпочитаемая дистанция общения значительно меньше, чем у психически больных (*Ruse* 1976).

Одно из крупнейших кросскультурных исследований (на выборке из 8943 человек из 42 стран) было проведено с помощью предъявления аватаров. В ходе эксперимента испытуемым предлагалось графическое задание (две человеческие фигуры и линейка между ними от 0 до 220 см), они должны были оценить социальную, личную и интимную дистанции, которые они поддерживают с незнакомыми, знакомыми и близкими людьми (*Sorokowska et al.* 2017). Полученные результаты показали значительный разброс по разным странам во всех трех типах социальных взаимодействий. Помимо индивидуальных характеристик (пол и возраст) и культурных особенностей на межличностную дистанцию влиял климат в регионах исследования: расстояние до незнакомцев сокращалось с ростом среднегодовой температуры (Ibid.). Однако авторы указывают на довольно значимое ограничение: предлагаемые

1 ваш близкий друг или родственник		до 30 см	30-60 см	60-90 см	90-120 см	120-150 см
2. ваш приятель, одноклассник или сокурсник, коллега		до 30 см	30-60 см	60-90 см	90-120 см	120-150 см
3. ваш сосед по лестничной клетке		до 30 см	30-60 см	60-90 см	90-120 см	120-150 см
4. малознакомый вам человек		до 30 см	30-60 см	60-90 см	90-120 см	120-150 см
5. незнакомый вам человек		до 30 см	30-60 см	60-90 см	90-120 см	120-150 см

Рис. 2. Часть вопросника “Предпочитаемая дистанции общения с инвалидами” (из личного архива Ю.Н. Феденок)

для оценки профили воспринимались испытуемыми как мужские фигуры, а известно, что расстояние во взаимодействии с мужчинами всегда больше, чем с женщинами (см. подробнее: *Буркова и др.* 2010; *Феденок* 2012; *Evans, Howard* 1973), а также то, что высокие мужчины зачастую воспринимаются настороженно (высокий рост оценивается как признак агрессора) (*Буркова* 2020а, 2020б, 2020в) и люди держатся от них на большем расстоянии (*Pazhoohi et al.* 2019).

Виртуальная реальность и проксемика. Проективные методы используются и для изучения межличностной дистанции в виртуальной реальности (пример см.: *Pazhoohi et al.* 2019; *Welsch et al.* 2019b). Активный перенос проксемических исследований в виртуальную среду обусловлен определенными преимуществами: проективный подход позволяет упростить и более гибко манипулировать независимыми переменными, влияющими на пространственное поведение людей (*Hecht et al.* 2019). Все чаще предметом социально-психологических исследований становятся иммерсивные виртуальные среды, создающие эффект полного присутствия (*Bailenson et al.* 2001; *Slater et al.* 2000; *Loomis et al.* 1999; *Hoyt* 1999). Действия аватара при таком моделировании оказываются очень схожими с действиями человека в реальности (*Bailenson et al.* 2008; *Lucas et al.* 2014). Это сходство особенно очевидно проявляется в пространственном ракурсе: испытуемые предпочитают не нарушать личное пространство при общении с аватарами (*Bailenson et al.* 2008).

Зачастую испытуемым не говорят о настоящей цели исследования. Например, в одной из работ перед участниками ставилась задача запомнить имя (или номер) виртуального агента (антропоморфного или цилиндрического аватара), нанесенное на его футболке спереди (или сзади), прочитать которое можно было только приблизившись к объекту (*Bailenson et al.* 2001). Настоящей же целью эксперимента было определение комфортного межличностного расстояния. Полученные результаты показали, что в подавляющем числе случаев участники избегали прямого контакта с агентом и с бóльшим уважением относились к личному пространству антропоморфного (а не цилиндрического) аватара. Испытуемые сохраняли большее расстояние до аватара и при наличии с ним зрительного контакта (Ibid.). Аналогичные результаты получены в другой работе (*Reeve, Nass* 1996). Однако и эти исследования имеют определенные ограничения: не учитывается острота зрения участников

(т.е. не подходят ли они ближе к объектам только для того, чтобы лучше рассмотреть написанные на его груди/спине имя или номер). Кроме того, ряд авторов указывают на переоценку бокового расстояния вследствие использования шлема виртуальной реальности (*Kunz et al.* 2009).

В серии экспериментов было показано, что на расстояние, на которое люди приближаются к виртуальному агенту, влияют эмоции, отражающиеся на его лице (если это злоба или агрессия, люди стараются держаться от него подальше), параметры его тела и черты личности самих испытуемых (*Welsch et al.* 2019a, 2019b). Как упоминалось ранее, высоких мужчин зачастую стараются избегать, однако если их социальный статус высок, то дистанция с ними может быть короче (*Буркова, Бутовская* 2008; *Буркова* 2020а, 2020б, 2020в; *Феденок, Бутовская* 2008).

В исследовании среди итальянских школьников и студентов было проведено сравнение комфортного межличностного расстояния (приближение спереди или сзади) в отношении мужского и женского аватаров, антропоморфного робота и робота в форме цилиндра (все одинакового роста) (*Iachini et al.* 2014). Выяснилось, что к женским аватарам школьники подходили ближе, чем к мужским; к роботу, похожему на человека, – на расстояние, сравнимое с мужским; а с роботом-цилиндром держали самую большую дистанцию (Ibid.: 2014). Такая модель согласуется с предыдущими исследованиями, показавшими большее расстояние при "общении" с манекенами (*Teneggi et al.* 2013), тем самым доказывая важность социального компонента в пространственном поведении.

Значительное внимание уделяется проблеме гендерных различий в характере социального взаимодействия с аватарами. Так, проведенное Г.Я. Меньшиковой с соавторами исследование показало, что женщины поддерживали меньшую, чем мужчины, межличностную дистанцию со своими виртуальными партнерами (*Menshikova et al.* 2018). При этом женщины из разных регионов России держались на разных дистанциях от аватаров с выраженными внешними признаками принадлежности к различным этническим группам, тогда как мужчины (независимо от места проживания) соблюдали одинаковую дистанцию со всеми виртуальными партнерами, не обращая внимания на этнические особенности последних. Существенным недостатком данного исследования является использование аватаров только мужского пола (*Bailenson et al.* 2001). Ранее было показано, что участники воспринимали аватары своего пола как более правдивые (*Nowak, Rauh* 2008).

Преимущество изучения социального поведения через взаимодействие с виртуальными партнерами, характеристики которых не меняются на протяжении всего эксперимента, заключается в возможности контроля многих переменных (параметров внешнего вида и поведения виртуальных людей, характеристик окружающей среды) и при этом в сохранении довольно хорошего уровня реализма (*Blascovich et al.* 2002; *Iachini et al.* 2014; *Ruotolo et al.* 2013). Кроме того, в таких условиях легче наблюдать за взаимодействием "людей" и установлением дистанции общения (*Bailenson et al.* 2001). Однако подобные исследования поднимают проблему социального присутствия: в какой степени новые интерактивные среды способны стимулировать взаимодействие, подобное человеческому (*Slater* 2009).

МРТ и симуляции. К проективным методам можно отнести магнитно-резонансную томографию (МРТ), с помощью которой проводится в том числе исследование реакции мозга человека на приближение других людей. Так, А. Шенли с коллегами, имитируя вторжение в личное пространство пациентов с пограничным расстройством личности и здоровых добровольцев с помощью крупных изображений лиц с различным выражением, изучали методом МРТ реакции мозга на приближение незнакомцев (*Schienle et al.* 2015). Нейрофизиологическая реакция на такой стимул (любое приближение незнакомого человека подразумевает потенциальную опасность) показала активацию миндалевидного тела мозга – центральной зоны, контролирующей

защитные реакции на угрозу (*Kennedy et al.* 2009; *LeDoux* 2014; *Schienle et al.* 2015). Люди стремятся компенсировать нежелательную близость, расширяя личное пространство и избегая столкновений с его нарушителем (*Delevoye-Turrell et al.* 2010; *Dosey, Meisels* 1969; *Kennedy et al.* 2009).

Лабораторные методы

К этой группе относят методы, применяемые для измерения точного расстояния между участниками, при этом исследователь всегда контролирует условия эксперимента (*Sundstrom, Altman* 1976). К таким исследованиям привлекаются добровольцы, которым дается четкая инструкция, как себя вести. Так, испытуемому могут предложить встать на комфортном для него расстоянии от какого-либо объекта, сесть, подвинуть стул и т.п. (*Beaulieu* 2004; *Forston, Larson* 1968; *Kaitz et al.* 2004; *Hall* 2001). В качестве объекта могут выступать знакомые испытуемого, незнакомые ему люди, экспериментаторы, манекены и др. (*Hecht et al.* 2019).

Вторжение. Лабораторные методы также используются в исследованиях, в которых экспериментатор вступает во взаимодействие со случайными людьми в общественных местах (кинозалах, холлах учреждений, столовых и т.п.), на улицах, в парках и т.д., оказывая влияние на их поведение, причем испытуемые не знают о том, что за ними наблюдают. Один из распространенных и характерных вариантов такого "вторжения" – подсаживание за стол к человеку в полупустой библиотеке (*Patterson et al.* 1971). Измерения проксемических параметров ведутся "на глаз", с помощью инструментов или видеозаписи (*Плюснин* 1990).

Метод "СТОП-дистанции" ("Stop-distance") – наиболее распространенный лабораторный метод изучения проксемического поведения человека (см.: Рис. 3). К одному участнику исследования, стоящему посреди комнаты, подходит другой. Сближение происходит до тех пор, пока у испытуемого не возникает чувство дискомфорта (у кого именно измеряется дискомфорт определяется условиями исследования) (пример см.: *Welsch et al.* 2019a). Нарушение комфортного личного пространства и вторжение в него отмечается с помощью субъективной словесной реакции – "СТОП" (*Felipe, Sommer* 1966). Измерение расстояния, пройденного до стоп-сигнала, проводится от 5 до 10 раз с точностью до 0,5 см, затем вычисляется среднее значение индивидуальной дистанции. В исследовании Х. Хечта с соавторами (*Hecht et al.* 2019) был проведен лабораторный эксперимент с применением этого метода. Он показал, что личное пространство имело форму, близкую к сфере с радиусом около 1 м. При реальном физическом взаимодействии мужские пары поддерживали бóльшие расстояния между собой, чем женские или смешанные. Все испытуемые располагались на бóльшем расстоянии от манекенов, чем от реальных людей (*Hecht et al.* 2019), что снова указало на важность социального компонента в пространственном поведении людей (*Iachini et al.* 2014; *Teneggi et al.* 2013).

Сравнительное исследование предпочитаемой дистанции общения в виртуальной среде с помощью аватара (приближение "своего" аватара к другому или перемещение относительно другого) с применением метода "СТОП-дистанции" показало схожесть результатов с полученными в ходе реального физического взаимодействия (*Hecht et al.* 2019). При этом испытуемые воспринимали аватаров из-за их искусственной природы как более гендерно нейтральных (Ibid.).

Метод "СТОП-дистанции" был использован в эксперименте А. Кинзела, проведенном среди заключенных в одной из американских тюрем (*Kinzel* 1970). Исследование показало, что у тех, кто использует физическое насилие по отношению к другим, личное пространство существенно больше, чем у тех, кто оказывается в роли "жертв" (Ibid.). Эти данные были подтверждены и другим проведенным в Южной Африке аналогичным исследованием (*Roger, Schalekamp* 1976).



Рис. 3. Измерение дистанции общения методом “СТОП-дистанции” (из личного архива Ю.Н. Феденок)

В 2015 г. Й. Киное и Н. Мизуно опубликовали статью, в которой представлены результаты изучения среди японских студентов ситуационной трансформации личного пространства. С помощью метода “СТОП-дистанции” были выявлены достоверные различия в реакции испытуемых, занятых деятельностью разного рода (пишет смс, читает, просто стоит), на приближающего экспериментатора; выявлена зависимость поведения студентов также от пола исследователя и его расположения (прямо, сзади, сбоку) по отношению к испытуемому (*Kinoe, Mizuno* 2015). Кроме того, было установлено, что межличностное расстояние увеличивается, если испытуемый видит экспериментатора периферическим зрением и даже при возникновении ощущения “присутствия взгляда” (Ibid.). Это согласуется с теорией равновесия: при увеличении одного проксемического параметра другой уменьшается (и наоборот) (*Argyle, Dean* 1965).

В работе Й. Киное и Н. Мизуно был поставлен важный методологический вопрос: на каком уровне измерять расстояние между индивидами? Обычно это делается на уровне ног (ступней) (*Hayduk* 1978). Если участники останавливаются на сравнительно большом расстоянии друг от друга, этот уровень дает высокую точность измерения, но когда люди находятся на близком расстоянии или когда они сидят – погрешность может быть достаточно велика. Й. Киное и Н. Мизуно измеряли расстояния между

испытуемыми на уровнях торса и лица (*Kinoe, Mizuno* 2015). Методологическая надежность подхода в определении дистанции общения, предусматривающего измерения на разных уровнях (ног, торса и лица), подтверждается серией наших исследований на российской выборке, проведенных с помощью полевых методов (*Буркова, Бутовская* 2008; *Буркова и др.* 2010; *Феденок* 2012; *Феденок и др*. 2010).

Полевые методы

К полевым методам относится наблюдение за людьми, общающимися друг с другом в реальной ситуации в естественной для них среде. Наблюдение может быть: 1) этологическим невключенным – без вмешательства исследователя в процесс общения; 2) "инвазивным" – когда исследователь подходит к ничего не подозревающим испытуемым, останавливает их и фиксирует их положение и реакции (*Буркова и др.* 2010; *Феденок* 2012; *Willis et al.* 1979) (см.: Рис. 4).

Проксемические полевые исследования в связи с их чрезвычайной трудоемкостью достаточно редки, несмотря на предпочтительность полевых методов перед лабораторными (*Плюснин* 1990). Как правило, такие наблюдения проводятся незаметно: испытуемые или вообще не знают о том, что за ними наблюдают, или же не знают об истинной цели наблюдения. В отличие от лабораторных при полевых исследованиях фиксируется естественное поведение людей, непосредственно общающихся друг с другом, при этом наблюдатели никак не воздействуют на их поведение (*Плюснин* 1990; *Willis et al.* 1979). Данные вносятся в специально созданные бланки этограмм (*Борисова, Бутовская* 2004; *Бутовская* 2004; *Плюснин* 1990; *Феденок* 2012). В организации наблюдения используется, например, "моментальное сканирование", когда заранее готовится план территории (напр., ресторана, библиотеки и т.п.), на котором исследователь отмечает расположение индивидов в определенные моменты времени (пример см.: *Плюснин* 1990), в ряде случаев проводится интервьюирование участников взаимодействия для выяснения некоторых аспектов (напр., типа отношений, возраста и др.) (*Буркова и др.* 2010; *Феденок* 2012).

Невключенное наблюдение. Одна из ранних полевых работ, проведенных Д.Р. Мейнсом, была построена на этологическом невключенном наблюдении в нью-йоркском метро. Результаты выявили стремление людей к избеганию тактильных контактов с представителями другого пола и другой расы (*Maines* 1977). А Дж.П. Ньюман и К. Макколи в статье 1977 г. показали, что уменьшение визуальных контактов с незнакомцами в транспорте является краткосрочной адаптацией к межличностным перегрузкам в условиях скученности (*Newman, Mccauley* 1977).

Так, опубликованные в 2010 г. работы по изучению дошкольников свидетельствуют о том, что структура пространственного поведения детей отражает социометрическую структуру группы, при этом дети высокого ранга, независимо от гендера, общаются на меньшей индивидуальной дистанции, чем дети низкого ранга (*Буркова и др.* 2010; *Бутовская, Плюснин* 1995; *Плюснин и др.* 1993; *Феденок и др.* 2010).

Примером этологического невключенного наблюдения с использованием "моментального сканирования" может служить исследование в холлах ожидания медицинских заведений Великобритании и Малайзии. Наблюдатель садился в стратегически удобном месте и фиксировал на заранее составленных бланках порядок рассадки посетителей. Наблюдение показало, что англичане больше, чем малайцы, стремятся к уединенности и менее терпимы к скученности, а в Малайзии в силу религиозных убеждений соблюдается половая сегрегация (*Abbas* 2000).

Полевое исследование, проведенное в Иране, подтвердило, что мужчины общаются на большей дистанции, чем женщины, и что индивидуальная дистанция существенно различается при взаимодействии людей разных статусов (пары студент–студент, профессор–студент и профессор–профессор) (*Aliakbari et al.* 2011).



Рис. 4. Измерение дистанции общения методом “инвазивного” наблюдения и опрос участников коммуникационного акта (из личного архива Ю.Н. Феденок)

“Инвазивное” наблюдение. Яркими примерами применения этологического метода с “инвазивным” наблюдением являются исследования, проведенные российскими (*Бутовская, Плюснин* 1995; *Плюснин и др.* 1993; *Борисова, Бутовская* 2004; *Буркова, Бутовская* 2008; *Буркова и др.* 2010; *Феденок* 2012; *Феденок и др.* 2010) и эстонскими (*Niit et al.* 1994) учеными. Работы, посвященные особенностям пространственного поведения взрослых, детей и подростков, позволили выявить онтогенез дистанции общения и ряда проксемических норм, регулирующие механизмы и модели проксемической адаптации при аккультурации носителей иных проксемических норм (*Феденок* 2011; *Niit et al.* 1994), а также изучить развитие персонального пространства у детей и подростков. Было показано, что дистанция общения: а) увеличивается с возрастом и при этом зависит от пола коммуникантов (*Феденок* 2011; *Niit et al.* 1994; *Ojala* 1980); б) в смешанных парах напрямую связана с возрастом партнеров (чем они взрослее, тем на меньшем расстоянии общаются), их полом (девочки, по сравнению с мальчиками, значительно более терпимы к вторжению в личное пространство носителей других проксемических норм) и регионом проживания (жители сельской местности общаются на более дальних дистанциях, чем горожане) (*Феденок* 2011). Кроме того, была выявлена важнейшая закономерность: носители разных проксемических норм при длительном совместном проживании вырабатывают общие нормы пространственного поведения (*Буркова и др.* 2010; *Феденок* 2011, 2012).

Интересное полевое исследование было проведено в Сингапуре: ученые наблюдали за поведением людей в местах, где размещены банкоматы (*Li S., Li Y.-M.* 2007). С помощью измерительной ленты с интервалом в 10 см, прикрепленной к полу, фиксировалась фактическая межличностная дистанция между человеком, использующим банкомат, и человеком, стоящим за ним. Результаты показали, что желаемое

расстояние для текущего пользователя было больше, чем фактическое расстояние между ним и следующим в очереди к банкомату, что объяснялось потребностью защиты личной информации. Среднее значение желаемой дистанции составило 2,13 м. Данные результаты имеют и прикладное значение: авторы предлагают проводить стоп-линии на большем расстоянии от банкомата или же устанавливать закрытые кабинки на одного человека (Ibid.).

Фото- и видеосъемка

Фото- и видеосъемка пространственного поведения людей в естественных или лабораторных условиях приобрели большую популярность в связи легкостью их применения и возможностью получения большого массива данных.

При изучении дистанции общения измеряют расстояние (в см/м) от одного человека до другого, а при изучении ориентации тела (взаимного расположения партнеров в пространстве) замеряют углы (между объектами) (см.: *Hecht et al.* 2019) (см.: Рис. 5). При использовании проективных и лабораторных методов эти параметры можно измерить с большой точностью. Однако в полевых исследованиях визуальные оценки дистанции общения и ориентации тела могут приводить к довольно большим ошибкам, а покадрово расшифрованные фото- и видеозаписи позволяют нивелировать погрешности (*Плюснин* 1990). Если при лабораторных исследованиях перед видеосъемкой помещение предварительно размечается на квадраты для уменьшения ошибки, то в полевых – планы помещений и улиц с находящимися в них статичными объектами картируются до или после наблюдения (*Плюснин* 1990; *Edmonson, Han* 1983) (см.: Рис. 1).

В 2010 г. итальянским ученым М. Костой с помощью видеофиксации были идентифицированы в потоке прохожих группы наблюдаемых (от 2 до 8 человек). При идентификации учитывались физическая близость между людьми, поддержание визуального контакта, ориентация тела, скорость движения. Полученные результаты свидетельствовали о том, что мужчины шли рядом друг с другом реже, чем женщины, а смешанные пары – чаще, чем однополые; при этом мужские группы двигались быстрее, чем женские (*Costa* 2010). Это исследование подтвердило обнаруженное ранее гендерное различие в скорости пешеходов в Москве, Ереване и Элисте, зафиксированное российскими учеными (*Бутовская, Левашова* 2004).

М. Кристиани с коллегами в 2011 г. опубликовали результаты наблюдения, в ходе которого испытуемые были разделены по этническому признаку (североамериканцы, итальянцы). Людям было дано задание: за пять минут найти решение проблемы, касающейся кризиса на Ближнем Востоке. Проксемическое поведение испытуемых фиксировалось наблюдателями визуально и с помощью фотосъемки. Эта работа показала, что четыре проксемические зоны, выделенные Э.Т. Холлом (*Hall* 1966), появляются независимо от объема пространства (и в маленьком, и в большом помещениях), а также подтвердила наличие кросскультурных различий в проксемических нормах (*Cristani et al.* 2011).

Исследование с использованием цифровой фотографии, проведенное в четырех торговых центрах в Турции и США, предоставило очередное доказательство существования межкультурных, возрастных и гендерных различий в межличностной дистанции в условиях естественных взаимодействий. Пары из Турции взаимодействовали более тесно, чем пары из США; подростки поддерживали в общении большую дистанцию, чем взрослые; пары мужчина–женщина – большую, чем однополые пары (*Ozdemir* 2008).

Несмотря на очевидные достоинства, у исследований использующих фото- и видеосъемки есть ряд существенных недостатков. Среди них можно выделить невозможность точно определить возраст, самоидентификацию (принадлежность

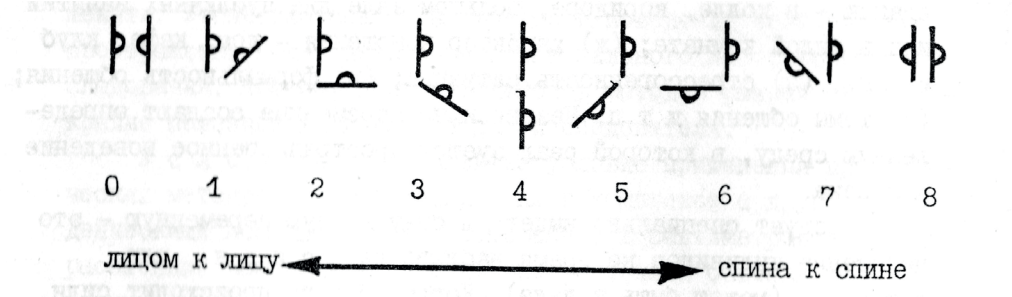


Рис. 5. Ось социального избегания для описания взаимодействия в пространстве пары индивидов (от полной близости, лицом к лицу, до полного избегания, спина к спине) (из личного архива Ю.М. Плюснина)

к культуре или религии) наблюдаемых, выяснить тип взаимоотношений между коммуникантами, узнать тему разговора, оценить громкость голоса и т.п. Однако основной проблемой является накопление неизбежных ошибок в определении расстояния, возникающих из-за того, что камера в процессе съемок находится под разными углами к участникам исследования. Для устранения этих ошибок была разработана методика фотограмметрии, которая с помощью математических формул позволяет с большей точностью определять дистанцию общения (*Scherer* 1974). Другим методом избегания ошибок является предварительная разметка пола помещения, где будет проходить видеосъемка (*Edmonson, Han* 1983).

* * *

Для изучения пространственного поведения человека исследователи применяют различные методы. Большую часть всех работ составляют проективные исследования – в связи с легкостью сбора данных и возможностью контроля всех переменных (*Altman* 1975; *Плюснин* 1990). К достоинствам проективных методов относятся также простота, доступность и возможность использования на больших выборках. Их основной недостаток заключается в том, что они подходят только для изучения проксемического поведения взрослых, так как дети еще не обладают хорошо сформированными познавательными навыками (воображением, сочувствием, памятью) и навыками мысленной реконструкции (*Плюснин* 1990) и из-за специфики восприятия детьми пространства в целом (*Gifford, Price* 1979). Кроме того, при сборе данных с помощью проективных методов необходимо учитывать тот факт, что особенности пространственного восприятия людей зависят от их пола и культуры (*Hayduk* 1983).

В настоящее время применимость проективных методов ставится под сомнение в связи с их несоответствием реальным формам поведения людей (*Brill* 2008). Во многих проективных исследованиях, например Б. Джанда-Дембек (*Janda-Dębek* 2003) и А. Сороковски с соавторами (*Sorokowska et al.* 2017), имеются методологические неточности при использовании фигур (аватаров). Кроме того, не учитываются такие факторы, как рост и масса тела взаимодействующих индивидов, корректность восприятия категорий “социальная”, “личная”, “интимная” дистанции в разных культурах и, наконец, соответствие полученных результатов реальному выбору людей в естественных условиях общения. Было обнаружено, что масштабированные расстояния, используемые в проективных методах, часто не соответствуют расстояниям физического мира (*Hayduk* 1978, 1983).

К преимуществам лабораторных методов исследования проксемического поведения человека относятся легкость их применения и то, что они до определенной степени соответствуют поведению людей в реальной обстановке. Однако есть и существенный недостаток: влияние исследователя на поведение испытуемых (*Плюснин* 1990; *Beaulieu* 2004; *Forston, Larso*n 1968; *Kaitz et al.* 2004; *Hall et al.* 2000). На наш взгляд, это влияние можно снизить, если проводить серии повторяющихся экспериментов, где ассистентами выступают люди разного пола, возраста, комплекции, этничности и пр.

Кроме того, исследования, в которых применялись проективные и лабораторные методы, в большинстве своем в качестве испытуемых использовали студентов университетов (18–25 лет), проксемическое поведение которых изучалось в лабораториях, библиотеках, общежитиях и студенческих семейных квартирах (*Abbas* 2000). Однако студенты не могут выступать достоверными представителями всего населения изучаемого региона, а указанные типы помещений не отражают всей полноты условий, в которых происходит реальное социальное общение.

Отличительной особенностью полевых методов является то, что проксемическое поведение людей всегда рассматривается в контексте социального взаимодействия коммуникантов (*Плюснин* 1990). Хотя полевые наблюдения и критикуют за ограниченную точность измерений (*Hayduk* 1983), однако к безусловным преимуществам этого метода относится фиксация реального поведения людей в естественных для них условиях общения. Несмотря на то что полевые методы, на первый взгляд, выглядят предпочтительнее, не всегда исследователь может их применить в силу их трудоемкости, нехватки ресурсов или из-за отсутствия навыков этологической полевой работы. Поэтому для уточнения некоторых вопросов одновременно с полевыми могут применяться и лабораторные методы (*Плюснин* 1990).

Ограничением полевого метода при изучении межкультурных различий проксемического поведения является создание валидных условий для наблюдения, так как практически невозможно подобрать эквивалентные настройки и контролировать изменения в физической среде (*Hasler, Friedman* 2012). Еще одна проблема, которую следует учитывать исследователю, – потенциально смешивающиеся переменные, в том числе атрибуты внешности участников (напр., привлекательность), которые могут влиять на поведение коммуникантов (Ibid.).

Мнения ученых различаются в оценках сопоставимости результатов, полученных с помощью различных методов исследования межличностной дистанции общения; вопрос сопоставимости поднимается с самого начала изучения проксемического поведения (*Sundstrom, Altman* 1976). Одни считают, что результаты, полученные на одной выборке испытуемых с помощью двух (напр., проективных и лабораторных [*Bailenson et al.* 2001; *Iachini et al.* 2014; *Pulver, Tammiste* 1983; *Reeves, Nass* 1996; *Teneggi et al.* 2013]) или всех трех типов методов (*Dosey, Meisels* 1969; *Duke, Nowicki* 1972; *Kleck et al.* 1968), сопоставимы и дают коррелирующие результаты. А лабораторные методы показали свою применимость как в реальности, так и в виртуальной среде (*Hecht et al.* 2019). Другие исследователи, анализируя корреляции между разными методами, обнаружили, что результаты измерения дистанции общения сильно различаются (*Price, Dabbs* 1974; *Sundstrom, Altman* 1976). Эта группа ученых отмечает, что в изучении проксемического поведения человека лабораторные и полевые методы являются более действенными (*Aiello* 1987; *Hayduk* 1983; *Love, Aiello* 1980), при этом последние предпочтительнее (*Плюснин* 1990, *Бутовская* 2004; *Феденок* 2011; *Abbas* 2000; *Slane et al.* 1981). Для сопоставления всех трех групп методов в изучении проксемики было проведено специальное исследование, и полученные в его ходе результаты поставили под сомнение обоснованность применения проективных и лабораторных методов (*Slane et al.* 1981).

Тем не менее отмечается, что, поскольку человеческая способность судить о межличностных расстояниях довольно стабильна, проективные методы могут давать вполне сопоставимые результаты при исследованиях в реальных и виртуальных средах (*Iachini et al.* 2014; *Hecht et al.* 2019). Виртуальные миры позволяют автоматически и с большой точностью собирать значительные объемы данных о социальных взаимодействиях, опосредованных аватарами. Если крупномасштабные исследования межкультурной коммуникации сложно проводить в физических условиях, то в виртуальных средах это ограничение снимается: здесь можно собрать вместе большое количество участников из разных стран и при этом создать экспериментальное пространство, нейтральное по какому-либо параметру (напр., можно удалить культурные артефакты виртуального мира, пол аватаров и т.п.). Это дает уникальную возможность изучить влияние определенных факторов на проксемическое поведение людей в стандартизированной среде, что было бы невозможно в физической реальности (*Hasler, Friedman* 2012).

В классической этологии считается, что в лабораторных условиях можно лучше выявить все возможные поведенческие реакции испытуемого, а с помощью полевых методов изучается роль какого-либо поведения в адаптации организма к его естественным условиям обитания (*Дьюсбери* 1981). Исследования людей в русской культуре показали, что средняя дистанция общения, полученная с помощью этологического наблюдения, у взрослых в естественных условиях составила 41–42 см (*Борисова, Бутовская* 2004), в то время как в лаборатории – 70–74 см (*Прохоров, Стернин* 2007) и даже 120 см (*Леонтьев* 2008). Такой разброс в дистанции общения продемонстрировал преимущество полевых методов перед лабораторными: погрешность измерения расстояния общения в лабораторных условиях как минимум в два раза больше, чем в естественных. Тем самым экспериментальные методики показывают низкую внешнюю согласованность – результаты таких исследований можно экстраполировать на реальную жизнь с большой осторожностью.

Изучение проксемического поведения детей и подростков показало существенную разницу результатов, полученных при наблюдении в естественных условиях и при имитации в лаборатории (*Willis et al.* 1979). А данные видеосъемки общающихся пар не давали сопоставимых результатов, полученных с помощью других методов, ни по одному из параметров (*Remland et al.* 1991).

Описываемые в представленной статье методы изучения пространственного поведения человека за предшествующие 60 лет прошли значительный эволюционный путь. Исследователи начали с простых проекций, а затем дошли до сложных лабораторных разработок и трудоемких полевых наблюдений. Однако в настоящее время многие ученые возвращаются (правда, на совершенно ином качественном уровне) к более легко применимому, позволяющему проводить масштабные исследования проективному методу, в рамках которого используются современные достижения техники – иммерсивные виртуальные среды и МРТ. Эти технологии позволяют в определенной мере нивелировать ограничения проективной методики.

Исследователю необходимо пойти на прагматический компромисс, чтобы найти наиболее подходящую процедуру с учетом цели исследования (*Høgh-Olesen* 2008). А чтобы понять динамическую природу пространственного поведения человека, важно улучшить методологическую основу, включающую перемоделирование концепции личного пространства и повышение достоверности метода измерения. В целом же накопленные за шесть десятилетий знания и многочисленные научные публикации выявили универсалии и кросскультурные различия в проксемическом поведении человека и повлияли на вопросы проектирования, в том числе на архитектуру и дизайн среды. В последние годы данное научное направление снова стало крайне актуальным, что связано с разработками в области поведения социальных роботов и исследованиями архитектоники их взаимодействий с человеком.

Благодарности

Авторы выражают благодарность Ю.М. Плюснину за комментарии, улучшившие работу в целом, и за предоставленный иллюстративный материал.

Научная литература

Борисова Л.В., Бутовская М.Л. Пространственное поведение в современной русской городской культуре: возрастные и гендерные аспекты // Этология человека и смежные дисциплины. Современные методы исследования / Ред. М.Л. Бутовская. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 13–20.

Буркова В.Н. Хорошего человека должно быть много?: агрессия и ее связь с размерами тела // Этнографическое обозрение. 2020а. № 3. С. 177–190. https://doi.org/10.31857/S0869541-50010055-0

Буркова В.Н. Взаимосвязь самооценок агрессивного поведения московских школьников и общих размеров тела // Вопросы психологии. 2020б. Т. 66. № 4. С. 70–80.

Буркова В.Н. Исследование взаимосвязи размеров тела и социального статуса детей и подростков в коллективе сверстников (на примере русских школьников) // Science for Education Today. 2020в. Vol. 10. No. 6. С. 74–99. https://doi.org/10.15293/2658-6762.2006.05

Буркова В.Н., Бутовская М.Л. Персональное пространство и агрессивное поведение у российских подростков: этологический анализ // Развитие личности. 2008. № 3. С. 119–135.

Буркова В.Н., Феденок Ю.Н., Бутовская М.Л. Пространственное поведение у детей и подростков (на примере русских и осетин) // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 77–91.

Бутовская М.Л. Язык тела: природа и культура (эволюционные и кросс-культурные основы невербальной коммуникации человека). М.: Наука, 2004.

Бутовская М.Л., Левашова В.В. Скорость движения и язык тела пешеходов в условиях современного города: этологический анализ // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 3 (19). С. 147–156.

Бутовская М.Л., Плюснин Ю.М. Принципы организации пространственного поведения у человека и высших приматов (сравнительный анализ) // Современная антропология и генетика и проблема рас у человека / Ред. И.М. Золотарева. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 91–143.

Дьюсбери Д. Поведение животных: сравнительные аспекты. М.: Мир, 1981.

Леонтьев А.А. Психология общения. М.: Смысл, 2008.

Плюснин Ю.М. Пространственное поведение человека (методы проксемических исследований). Новосибирск: ИФПР СО РАН, 1990.

Плюснин Ю.М., Богатырева О.А., Биченкова О.Е. Пространственное поведение и социальный статус ребенка в группе // Вопросы психологии. 1993. № 2. С. 106–116.

Прохоров Ю.Е., Стернин И.А. Русские: коммуникативное поведение. М.: Флинта; Наука, 2007.

Феденок Ю.Н. Пространственное поведение детей и подростков в полиэтничных регионах. Дис. ... канд. ист. наук. ИЭА РАН, Москва, 2011.

Феденок Ю.Н. Коммуникативное поведение русских школьников // Этнографическое обозрение. 2012. № 5. С. 119–138.

Феденок Ю.Н., Бутовская М.Л. Пространственное поведение детей и подростков в полиэтничных коллективах // Человек в прошлом и настоящем: поведение и морфология. Материалы IV летней школы “Поведение человека в прошлом и настоящем” / Отв. ред. М.Л. Бутовская. М.: ИЭА РАН, 2008. С. 166–180.

Феденок Ю.Н., Буркова В.Н., Бутовская М.Л. Индивидуальная дистанция и ее связь с некоторыми морфологическими показателями у московских подростков // Человек: его биологическая и социальная история. Т. 2 / Ред. Н.А. Дубова. М.; Одинцово: ОГИ, 2010. С. 169–176.

Феденок Ю.Н., Буркова В.Н., Бутовская М.Л. Дистанция общения с инвалидами: некоторые факторы при отборе медицинского персонала // Медицинские идентичности / Ред. А.Н. Мануйлов. М.: РНИМУ, 2020. С. 69–89.

Abbas M.Y. Proxemics in Waiting Areas of Health Centres: A Cross-Cultural Study. PhD. School of Architectural Studies, The University of Sheffield, 2000.

Aiello J.R. Human Spatial Behavior // Handbook of Environmental Psychology / Eds. D. Stokels, I. Altman. N.Y.: Wiley, 1987. P. 385–504.

Aliakbari M., Faraji E., Pourshakibaee P. Investigation of the Proxemic Behavior of Iranian Professors and University Students: Effects of Gender and Status // Journal of Pragmatics. 2011. Vol. 43. P. 1392–1402. http://doi.org/10.1016/j.pragma.2010.10.021

Altman I. The Environment and Social Behavior: Privacy, Personal Space, Territory, and Crowding. Wisconsin: Brooks/Cole Publishing, 1975.

Altman I., Chemers M. Culture and Environment. Monterey: Brooks/Cole Publishing, 1980.

Argyle M., Dean J. Eye-Contact, Distance and Affiliation // Sociometry. 1965. Vol. 28. P. 289–304.

Bailenson J.N., Blascovich J., Beall A.C., Loomis J.M. Equilibrium Theory Revisited: Mutual Gaze and Personal Space in Virtual Environments // Presence Teleoperators and Virtual Environments. 2001. Vol. 10 (6). P. 583–598.

Bailenson J.N., Yee N., Blascovich J., Guadagno R.E. Transformed Social Interaction in Mediated Interpersonal Communication // Mediated Interpersonal Communication / Eds. E. Konijn, S. Utz, M. Tanis, S. Barnes. N.Y.: Routledge, 2008. P. 77–99.

Beaulieu A.M.J. Intercultural Study of Personal Space: A Case Study // Journal of Applied Social Psychology. 2004. Vol. 34 (4). P. 794–805.

Blanck P.D., Zuckerman M., DePaulo B.M. Sibling Resemblances in Nonverbal Skill and Style // Journal of Nonverbal Behavior. 1980. Vol. 4 (4). P. 219–226.

Blascovich J. et al. Immersive Virtual Environment Technology as a Methodological Tool for Social Psychology // Psychological Inquiry. 2002. Vol. 13 (2). P. 103–124. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1302_01

Brill K. Human Spatial Behaviour: The Spacing of People, Objects and Animals in Six Cross-Cultural Samples // Journal of Cognition and Culture. 2008. Vol. 8. P. 245–280.

Costa M. Interpersonal Distances in Group Walking // Journal of Nonverbal Behavior. 2010. Vol. 34 (1). P. 15–26. http://doi.org/10.1007/s10919-009-0077-y

Cristani M. et al. Towards Computational Proxemics: Inferring Social Relations from Interpersonal Distances // IEEE Third International Conference on Privacy, Security, Risk and Trust and 2011 IEEE Third International Conference on Social Computing / Ed. R. Bilof. Boston: IEEE Press, 2011. P. 290–297.

Delevoye-Turrell Y., Bartolo A., Coello Y. Motor Representation and the Perception of Space // Perception, Action and Consciousness / Ed. N. Gangopadhyay. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 217–242.

Dosey M.A., Meisels M. Personal Space and Self-Protection // Journal of Personality and Social Psychology. 1969. Vol. 11 (2). P. 93–97. https://doi.org/10.1037/h0027040

Duke M.P., Nowicki S. Diagramming the Shape of Personal Space: A New Measure and Social-Learning Model for Interpersonal Distance // Journal of Experimental Research in Personality. 1972. Vol. 6. P. 119–132.

Edmonson B., Han S.S. Effects of Socialization Game on Proximity and Prosocial Behavior of Aggressive Mentally Retarded Institutionalized Women // American Journal of Mental Deficiency. 1983. Vol. 87. P. 435–550.

Evans G.W., Howard R.B. Personal Space // Psychological Bulletin. 1973. Vol. 80. P. 334–344.

Felipe N.J., Sommer R. Invasions of Personal Space // Social Problems. 1966. Vol. 14 (2). P. 206–214. https://doi.org/10.1525/sp.1966.14.2.03a00080

Forston R.F., Larson C.U. The Dynamics of Space: An Experimental Study in Proxemic Behavior Among Latin Americans and North Americans // Journal of Communication. 1968. No. 18 (2). P. 109–116. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1968.tb00061.x

Gifford R. Projected Interpersonal Distance and Orientation Choices: Personality, Sex, and Social Situation // Social Psychology Quarterly. 1982. Vol. 54 (3). P. 145–152.

Gifford R., Price J. Personal Space in Nursery School Children // Canadian Journal of Behavioural Science / Revue canadienne des sciences du comportement. 1979. Vol. 11 (4). P. 318–326. https://doi.org/10.1037/h0081600

Hall E.T. The Silent Language. N.Y.: Doubleday, 1959.

Hall E.T. A System for the Notation of Proxemic Behavior // American Anthropologist. 1963. Vol. 65. No. 5. P. 1003–1026.

Hall E.T. The Hidden Dimension. N.Y.: Doubleday, 1966.

Hall E.T. Handbook of Proxemics Research. Washington: Society for the Anthropology of Visual Communication, 1974.

Hall J.A. Status, Gender, and Nonverbal Behavior in Candid and Posed Photographs: A Study of Conversations Between University Employees // Sex Roles. 2001. Vol. 44. P. 677–692.

Hall J.A., Carter J.D., Horgan T.G. Gender Differences in Nonverbal Communication of Emotion // Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives / Ed. A.H. Fischer. Paris: Cambridge University Press, 2000. P. 97–117.

Hasler B.S., Friedman D.A. Sociocultural Conventions in Avatar-Mediated Nonverbal Communication: A Cross-Cultural Analysis of Virtual Proxemics // Journal of Intercultural Communication Research. 2012. Vol. 41. No. 3. P. 238–259. https://doi.org/10.1080/17475759.2012.728764

Hayduk L.A. Personal Space: An Evaluative and Orienting Overview // Psychological Bulletin. 1978. Vol. 85 (1). P. 117–134.

Hayduk L.A. Personal Space: Where We Now Stand // Psychological Bulletin. 1983. Vol. 94 (2). P. 293–335.

Hecht H., Welsch R., Viehofa J., Longo M.R. The Shape of Personal Space // Acta Psychologica. 2019. Vol. 193. P. 113–122. https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2018.12.009

Holmes R.M. Children's Use of Social Distance: The Effects of Race and Gender // Child Study Journal. 1997. Vol. 27. No. 2. P. 129–144.

Høgh-Olesen H. Human Spatial Behaviour: The Spacing of People, Objects and Animals in Six Cross-Cultural Samples // Journal of Cognition and Culture. 2008. Vol. 8 (3–4). P. 245–280. https://doi.org/10.1163/156853708X358173

Hoyt C. Social Facilitation in Virtual Environments: A New Methodological Tool for Social Psychologists. MA thesis. University of California, Santa Barbara, 1999.

Iachini T., Coello Y., Frassinetti F., Ruggiero G. Body Space in Social Interactions: A Comparison of Reaching and Comfort Distance in Immersive Virtual Reality // PLoS One. 2014. Vol. 9 (11): e111511. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0111511

Janda-Dębek B. Far or Nearby: The Interaction Distance in Some Social Situations. Wrocław: Uniwersytetu Wrocławskiego, 2003.

Kaitz M., Bar-Haim Y., Lehrer M., Grossman E. Adult Attachment Style and Interpersonal Distance // Attachment & Human Development. 2004. Vol. 6 (3). P. 285–304. https://doi.org/10.1080/14616730412331281520

Kennedy D.P., Glascher J., Tyszka J.M., Adolphs R. Personal Space Regulation by the Human Amygdala // Nature Neuroscience. 2009. Vol. 12. P. 1226–1227.

Kinoe Y., Mizuno N. Situational Transformation of Personal Space // Human Interface and the Management of Information: Information and Knowledge in Context / Ed. S. Yamamoto. Cham: Springer, 2015. P. 15–24.

Kinzel A.F. Body-Buffer Zone in Violent Prisoners // American Journal of Psychiatry. 1970. Vol. 127. P. 59–64. https://doi.org/10.1176/ajp.127.1.59

Kleck R.E. et al. Effect of Stigmatizing Conditions on the Use of Personal Space // Psychological Reports. 1968. Vol. 23. P. 111–118.

Knowles E.S. Boundaries around Group Interaction Tile Effect of Group Size and Member Status on Boundary Permeability // Journal of Personalioty and Social Psychology. 1975. No. 26. P. 527–551.

Kuethe J.L. Social Schemas // Journal of Abnormal and Social Psychology. 1962. Vol. 64. P. 31–38.

Kunz B.R. et al. Revisiting the Effect of Quality of Graphics on Distance Judgments in Virtual Environments: A Comparison of Verbal Reports and Blind Walking // Attention, Perception, & Psychophysics. 2009. Vol. 71 (6). P. 1284–1293.

LeDoux J.E. Coming to Terms with Fear // Proceedings of the National Academy of Sciences USA. 2014. Vol. 111. P. 2871–2878.

Li S., Li Y.-M. How Far Is Far Enough? A Measure of Information Privacy in Terms of Interpersonal Distance // Environment and Behavior. 2007. Vol. 39. No. 3. P. 317–331.

Little K.B. Personal Space // Journal of Experimental Social Psychology. 1965. Vol. 1. P. 237–247.

Loomis J.M., Blascovich J.J., Beall A.C. Immersive Virtual Environment Technology as a Basic Research Tool in Psychology // Behavior Research Methods, Instruments, & Computers. 1999. Vol. 31. P. 557–564. https://doi.org/10.3758/BF03200735

Love K.D., Aiello J.R. Using Projective Techniques to Measure Interaction Distance: A Methodological Note // Personality and Social Psychology Bulletin. 1980. Vol. 6 (1). P. 102–104.

Lucas G.M., Gratch J., King A., Morency L.-P. It's Only a Computer: Virtual Humans Increase Willingness to Disclose // Computers in Human Behavior. 2014. Vol. 37. P. 94–100. https://doi.org/10.1016/j.chb.2014.04.043

Madanipour A. Public and Private Spaces of the City. L.: Psychology Press, 2003.

Maines D.R. Tactile Relationships in the Subway as Affected by Racial, Sexual, and Crowded Seating Situations // Environmental Psychology & Nonverbal Behavior. 1977. Vol. 2 (2). P. 100–108. https://doi.org/10.1007/BF01145826

Mazur A. Interpersonal Spacing on Public Benches in Contact vs. Noncontact Cultures // Journal of Social Psychology. 1977. Vol. 101. P. 53–58.

Menshikova G.Y., Tikhomandritskaya O.A., Saveleva O.A., Popova T.V. Gender Differences in Interactions with Avatars of Diverse Ethnic Appearances // Psychology in Russia: State of the Art. 2018. Vol. 11 (4). P. 211–222.

Nechamkin Y., Salganik I., Moday I., Ponizovsky A.M. Interpersonal Distance in Schizophrenic Patients: Relationship to Negative Syndrome // International Journal of Social Psychiatry. 2003. Vol. 49 (3). P. 166–174.

Newman J.P., Mccauley C. Eye Contact with Strangers in City, Suburb, and Small Town // Environment and Behavior. 1977. Vol. 9 (4). P. 547–558.

Niit T., Heidmets M., Kruusvall J. Environmental Psychology in Estonia // Journal of Russian and East European Psychology. 1994. No. 32 (3). P. 5–40.

Nowak K.L., Rauh C. Choose Your "Buddy Icon" Carefully: The Influence of Avatar Androgyny, Anthropomorphism and Credibility in Online Interactions // Computers in Human Behavior. 2008. Vol. 24 (4). P. 1473–1493. https://doi.org/10.1016/j.chb.2007.05.005

Ojala H. Inimese isikuruum ja seda mõjutavad tegurid. Diplomitöö. Tartu: TRU loogika ja psuhholoogia kateeder, 1980.

Ozdemir A. Shopping Malls: Measuring Interpersonal Distance under Changing Conditions and across Cultures // Field Methods. 2008. No. 20 (3). P. 226–248. https://doi.org/10.1177/1525822X08316605

Patterson O.I., Mullens S., Romano J. Compensatory Reactions to Spatial Intrusion // Sociometry. 1971. Vol. 7. P. 114–126.

Pazhoohi F. et al. The Effect of Height and Shoulder-To-Hip Ratio on Interpersonal Space in Virtual Environment // Psychological Research. 2019. Vol. 83. P. 1184–1193. https://doi.org/10.1007/s00426-017-0968-1

Peker M., Booth R.W., Eke A. Relationships among Self-Construal, Gender, Social Dominance Orientation, and Interpersonal Distance // Journal of Applied Social Psychology. 2018. Vol. 48 (9). P. 494–505. https://doi.org/10.1111/jasp.12529

Pulver A., Tammiste S. Investigation of Personal Space with Behavioral and Simulated Measures // Problems of Perception and Social Interaction / Ed. T. Ülikool. Tartu: Tartu State University, 1983. P. 95–105.

Price G.H., Dabbs J.M. Sex Setting, and Personal Space: Changes as Children Grow Older // Personality and Social Psychology Bulletin. 1974. Vol. 1 (1). P. 362–363.

Reeves B., Nass C. The Media Equation: How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places. N.Y.: Cambridge University Press, 1996.

Remland M.S., Jones T.S., Brinkman H. Proxemic and Haptic Behavior in Three European Countries // Journal of Nonverbal Behavior. 1991. Vol. 15. P. 215–232.

Roger D.B., Schalekamp E.E. Body-Buffer Zone and Violence: A Cross-Cultural Study // The Journal of Social Psychology. 1976. Vol. 98 (2). P. 153–158.

Ruotolo F. et al. Immersive Virtual Reality and Environmental Noise Assessment: An Innovative Audio-Visual Approach // Environmental Impact Assessment Review. 2013. Vol. 41. P. 10–20.

Ruse M. About the Effect of Age, Sex and Acquaintance on the Interaction Distance of Patients // Perception and Tartu State University. Tartu: Tartu State University, 1976. P. 59–65.

Sawada Y. Blood Pressure and Heart Rate Responses to an Intrusion on Personal Space // Japanese Psychological Research. 2003. Vol. 45. P. 115–121.

Scherer S.E. Proxemic Behavior of Primary School Children as a Function of Their Socioeconomic Class and Subculture // Journal of Personality and Social Psychology. 1974. Vol. 29. P. 800–805.

Schienle A., Wabnegger A., Schöngassner F., Leutgeb V. Effects of Personal Space Intrusion in Affective Contexts: An Fmri Investigation with Women Suffering from Borderline Personality Disorder // Social Cognitive and Affective Neuroscience. 2015. Vol. 10 (10). P. 1424–1428. http://doi.org/10.1093/scan/nsv034

Slane S., Petruska R., Cheyfitz S. Personal Space Measurement: A Validational Comparison // The Psychological Record. 1981. Vol. 31. P. 145–151. https://doi.org/10.1007/BF03394730

Slater M. Place Illusion and Plausibility Can Lead to Realistic Behaviour in Immersive Virtual Environments // Philosophical Transactions of the Royal Society B. 2009. Vol. 364. P. 3549–3557.

Slater M., Sadagic A., Usoh M., Schroeder R. Small-Group Behavior in a Virtual and Real Environment // Presence: Teleoperators and Virtual Environments. 2000. Vol. 9. P. 37–51.

Sommer R. Personal Space: The Behavioral Basis of Design. New Jersey: Prentice-Hall, 1969.
Sorokowska A. et al. Preferred Interpersonal Distances: A Global Comparison // Journal of Cross-Cultural Psychology. 2017. Vol. 48 (4). P. 577–592. https://doi.org/10.1177/0022022117698039
Strayer L., Roberts W. Children's Personal Distance and Their Empathy: Indices of Interpersonal Closeness // International Journal of Behavior Development. 1997. Vol. 20 (3). P. 385–403.
Sundstrom E., Altman I. Interpersonal Relationships and Personal Space: Research Review and Theoretical Mode // Human Ecology. 1976. Vol. 4. No. 1. P. 47–67.
Sztejnberg A., Jasiński T. Proksemika w komunikacji społecznej. Plock: Publishing House, 2007.
Sztejnberg A., Jasiński T. Quantity of the Physical Distance Declared by Students in Different Situations // Pedagogy of Physical Culture and Sports. 2011. No. 12. P. 143–150.
Teneggi C., Canzoneri E., di Pellegrino G., Serino A. Social Modulation of Peripersonal Space Boundaries // Current Biology. 2013. Vol. 23. P. 406–411.
Uzzell D., Horne N. The Influence of Biological Sex, Sexuality and Gender Role on Interpersonal Distance // British Journal of Social Psychology. 2006. Vol. 45 (3). P. 579–597.
Welsch R., von Castell C., Hecht H. The Anisotropy of Personal Space // PLoS One. 2019a. Vol. 14 (6): e0217587. https://doi.org/10.1371/journal. pone.0217587
Welsch R., von Castell C., Hecht H. Interpersonal Distance Regulation and Approach-Avoidance Reactions Are Altered in Psychopathy // Clinical Psychological Science. 2019b. Vol. 8. No. 2. P. 1–15. https://doi.org/10.1177/216770261986933
Willis F.N., Carlson R., Reeves D. The Development of Personal Space in Primary School Children // Journal of Nonverbal Behavior. 1979. Vol. 3 (4). P. 195–204.
Worchel S., Teddlie C. The Experience of Crowding: A Two-Factor Theory // Journal of Personality and Social Psychology. 1976. Vol. 34. P. 30–40.

Research Article

Fedenok, J.N., and V.N. Burkova. Approaches and Methods for Studying Human Proxemic Behavior: An Analytical Review [Podkhody i metody v izuchenii proksemicheskogo povedeniia cheloveka: analiticheskii obzor]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 6, pp. 167–190. https://doi.org/10.31857/S086954150017940-4 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Julia Fedenok | https://orcid.org/0000-0001-6103-6064 | fedenok.julia@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Valentina Burkova | http://orcid.org/0000-0003-4777-0224 | burkovav@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Keywords

proxemic, spatial behavior, interpersonal distance, individual distance, interpersonal communication, nonverbal communication, human ethology

Abstract

Human spatial behavior is the basis of social communication at the individual, group, and intergroup levels. Research in the field of human proxemics began as early as in the 1960s. In the 1970s, there was a scientific boom in the study of spatial behavior in humans. Methods for studying interpersonal distance were divided into three types: projective methods, laboratory methods, and field observations. By the present moment, there have been accumulated a large quantity of studies utilizing all three approaches. This analytical review examines the advantages, disadvantages, and limitations of each, taking into consideration samples of different sex, age, and ethnicity. We argue that, for most reliable results, it is

still necessary to evaluate the merits and limitations of each of the approaches in order to arrive at the most optimal scientific compromise.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Foundation for Basic Research, https://doi.org/10.13039/501100002261 [19-09-00461]

References

Abbas, M.Y. 2000. Proxemics in Waiting Areas of Health Centres: A Cross-Cultural Study. PhD. School of Architectural Studies, The University of Sheffield.

Aiello, J.R. 1987. Human Spatial Behavior. In *Handbook of Environmental Psychology*, edited by D. Stokels and I. Altman, 385–504. New York: Wiley.

Aliakbari, M., E. Faraji, and P. Pourshakibaee. 2011. Investigation of the Proxemic Behavior of Iranian Professors and University Students: Effects of Gender and Status. *Journal of Pragmatics* 43: 1392–1402. http://doi.org/10.1016/j.pragma.2010.10.021

Altman, I. 1975. *The Environment and Social Behavior: Privacy, Personal Space, Territory, and Crowding*. Wisconsin: Brooks/Cole Publishing.

Altman, I., and M. Chemers. 1980. *Culture and Environment*. Monterey: Brooks/Cole Publishing.

Argyle, M., and J. Dean. 1965. Eye-Contact, Distance and Affiliation. *Sociometry* 28: 289–304.

Bailenson, J.N., J. Blascovich, A.C. Beall, and J.M. Loomis. 2001. Equilibrium Theory Revisited: Mutual Gaze and Personal Space in Virtual Environments. *Presence Teleoperators and Virtual Environments* 10 (6): 583–598.

Bailenson, J.N., N. Yee, J. Blascovich, and R.E. Guadagno. 2008. Transformed Social Interaction in Mediated Interpersonal Communication. In *Mediated Interpersonal Communication*, edited by E. Konijn, S. Utz, M. Tanis, and S. Barnes, 77–99. New York: Routledge.

Beaulieu, A.M.J. 2004. Intercultural Study of Personal Space: A Case Study. *Journal of Applied Social Psychology* 34 (4): 794–805.

Blanck, P.D., M. Zuckerman, and B.M. DePaulo. 1980. Sibling Resemblances in Nonverbal Skill and Style. *Journal of Nonverbal Behavior* 4 (4): 219–226.

Blascovich, J., et al. 2002. Immersive Virtual Environment Technology as a Methodological Tool for Social Psychology. *Psychological Inquiry* 13 (2): 103–124. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1302_01

Borisova, L.V., and M.L. Butovskaya. 2004. Prostranstvennoe povedenie v sovremennoi russkoi gorodskoi kul'ture: vozrastnye i gendernye aspekty [Spatial Behavior in Modern Russian Urban Culture: Age and Gender Aspects]. In *Etologiia cheloveka i smezhnye distsipliny. Sovremennye metody issledovaniia* [Human Ethology and Complementary Disciplines: Modern Study Methods], edited by M.L. Butovskaya, 13–20. Moscow: IEA RAN.

Brill, K. 2008. Human Spatial Behaviour: The Spacing of People, Objects and Animals in Six Cross-Cultural Samples. *Journal of Cognition and Culture* 8: 245–280.

Burkova, V.N. 2020. Khoroshego cheloveka dolzhno byt' mnogo?: agressiia i ee sviaz' s razmerami tela [You Can Never Have Enough of a Good Person?: Aggression and Its Correlation to Body Size]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 177–190. https://doi.org/10.31857/S086954150010055-0

Burkova, V.N. 2020. Vzaimosviaz' samootsenok agressivnogo povedeniia moskovskikh shkol'nikov i obshchikh razmerov tela [The Relationship between Self-Assessments of Aggressive Behavior of Moscow Schoolchildren and Overall Body Size]. *Questions of Psychology* 66 (4): 70–80.

Burkova, V.N. 2020. Issledovanie vzaimosviazi razmerov tela i sotsial'nogo statusa detei i podrostkov v kollektive sverstnikov (na primere russkikh shkol'nikov) [Study of the Relationship between Body Size and Social Status of Children and Adolescents in a Group of Peers (On the Example of Russian Schoolchildren)]. *Science for Education Today* 10 (6): 74–99. https://doi.org/10.15293/2658-6762.2006.05

Burkova, V., and M. Butovskaya. 2008. Personal'noe prostranstvo i agressivnoe povedenie u rossiiskikh podrostkov: etologicheskii analiz [Personal Space and Aggressive Behavior in Russian Adolescents: An Ethological Analysis]. *Razvitie lichnosti* 3: 119–135.

Burkova, V.N., J.N. Fedenok, and M.L. Butovskaya. 2010. Prostranstvennoe povedenie u detei i podrostkov (na primere russkikh i osetin) [Spatial Behavior in Children and Adolescents (The Cases of Russians and Ossetians)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 77–91.

Butovskaya, M.L. 2004. *Yazyk tela: priroda i kul'tura (evoliutsionnye i kross-kul'turnye osnovy neverbal'noi kommunikatsii cheloveka)* [Body Language: Nature and Culture (Evolutionary and Cross-Cultural Foundations of Human Non-Verbal Communication)]. Moscow: Nauka.

Butovskaya, M.L., and V.V. Levashova. 2004. Skorost' dvizheniia i yazyk tela peshekhodov v usloviiakh sovremennogo goroda: etologicheskii analiz [Speed and Body Language of Pedestrians in a Modern City: Ethological Analysis]. *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii* 3 (19): 147–156.

Butovskaya, M.L., and Y.M. Plusnin. 1995. Printsipy organizatsii prostranstvennogo povedeniia u cheloveka i vysshikh primatov (sravnitel'nyi analiz) [Principles of Organizing Spatial Behavior in Humans and Great Apes (Comparative Analysis)]. In *Sovremennaia antropologiia i genetika i problema ras u cheloveka* [Modern Anthropology and Genetics and the Problem of Human Races and Men], edited by I.M. Zolotareva, 91–143. Moscow: IEA RAN.

Costa, M. 2010. Interpersonal Distances in Group Walking. *Journal of Nonverbal Behavior* 34 (1): 15–26. http://doi.org/10.1007/s10919-009-0077-y

Cristani, M., et al. 2011. Towards Computational Proxemics: Inferring Social Relations from Interpersonal Distances. In *IEEE Third International Conference on Privacy, Security, Risk and Trust and 2011 IEEE Third International Conference on Social Computing*, edited by R. Bilof, 290–297. Boston: IEEE Press.

Delevoye-Turrell, Y., A. Bartolo, and Y. Coello. 2010. Motor Representation and the Perception of Space. In *Perception, Action and Consciousness*, edited by N. Gangopadhyay, 217–242. Oxford: Oxford University Press.

Dewsbury, D. 1981. *Povedenie zhivotnykh: sravnitel'nye aspekty* [Animal Behavior: Comparative Aspects]. Moscow: Mir.

Dosey, M.A., and M. Meisels. 1969. Personal Space and Self-Protection. *Journal of Personality and Social Psychology* 11 (2): 93–97. https://doi.org/10.1037/h0027040

Duke, M.P., and S. Nowicki. 1972. Diagramming the Shape of Personal Space: A New Measure and Social-Learning Model for Interpersonal Distance. *Journal of Experimental Research in Personality* 6: 119–132.

Edmonson, B., and S.S. Han. 1983. Effects of Socialization Game on Proximity and Prosocial Behavior of Aggressive Mentally Retarded Institutionalized Women. *American Journal of Mental Deficiency* 87: 435–550.

Evans, G.W., and R.B. Howard. 1973. Personal Space. *Psychological Bulletin* 80: 334–344.

Felipe, N.J., and R. Sommer. 1966. Invasions of Personal Space. *Social Problems* 14 (2): 206–214. https://doi.org/10.1525/sp.1966.14.2.03a00080

Fedenok, J.N. 2011. Prostranstvennoe povedenie detei i podrostkov v polietnichnykh regionakh [Spatial Behavior of Children and Adolescents in Multi-Ethnic Regions]. PhD diss. Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

Fedenok, J.N. 2012. Kommunikativnoe povedenie russkikh shkol'nikov [Communicative Behavior of Russian Schoolchildren]. *Ėtnograficheskoe obozrenie* 5: 119–138.

Fedenok, J.N., and M.L. Butovskaya. 2008. Prostranstvennoe povedenie detei i podrostkov v polietnichnykh kollektivakh [Spatial Behavior of Children and Adolescents in Polyethnic Groups] In *Chelovek v proshlom i nastoiashchem: povedenie i morfologiia. Materialy IV letnei shkoly "Povedenie cheloveka v proshlom i nastoiashchem"* [Human in the Past and Present: Behavior and Morphology: Materials of the IV Summer School "Human Behavior in the Past and Present"], edited by M.L. Butovskaya, 166–180. Moscow: IEA RAS.

Fedenok, J.N., V.N. Burkova, and M.L. Butovskaya. 2010. Individual'naia distantsiia i ee sviaz' s nekotorymi morfologicheskimi pokazateliami u moskovskikh podrostkov [Individual Distance and Its Relationship with Some Morphological Parameters in Moscow Adolescents]. In *Chelovek: ego biologicheskaia i sotsial'naia istoriia* [Human: Biological and Social History], edited by N.A. Dubova, 2: 169–176. Moscow; Odintsovo: OGI.

Fedenok, J.N., V.N. Burkova, and M.L. Butovskaya. 2020. Distantsiia obshcheniia s invalidami: nekotorye faktory pri otbore meditsinskogo personala [Distance of Communication with People with Disabilities: Some Factors in the Selection of Medical Personnel]. In *Meditsinskie identichnosti* [Medical Identities], edited by A.N. Manulov, 69–89. Moscow: RNIMU.

Forston, R.F., and C.U. Larson. 1968. The Dynamics of Space: An Experimental Study in Proxemic Behavior Among Latin Americans and North Americans. *Journal of Communication* 18 (2): 109–116. https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1968.tb00061.x

Gifford, R. 1982. Projected Interpersonal Distance and Orientation Choices: Personality, Sex, and Social Situation. *Social Psychology Quarterly* 54 (3): 145–152.

Gifford, R., and J. Price. 1979. Personal Space in Nursery School Children. *Canadian Journal of Behavioural Science / Revue canadienne des sciences du comportement* 11 (4): 318–326.
Hall, E.T. 1959. *The Silent Language*. New York: Doubleday.
Hall, E.T. 1963. A System for the Notation of Proxemic Behavior. *American Anthropologist* 65 (5): 1003–1026.
Hall, E.T. 1966. *The Hidden Dimension*. New York: Doubleday.
Hall, E.T. 1974. *Handbook of Proxemics Research*. Washington: Society for the Anthropology of Visual Communication.
Hall, J.A. 2001. Status, Gender, and Nonverbal Behavior in Candid and Posed Photographs: A Study of Conversations Between University Employees. *Sex Roles* 44: 677–692.
Hall, J.A., J.D. Carter, and T.G. Horgan. 2000. Gender Differences in Nonverbal Communication of Emotion. In *Gender and Emotion: Social Psychological Perspectives*, edited by A.H. Fischer, 97–117. Paris: Cambridge University Press.
Hasler, B.S, and D.A. Friedman. 2012. Sociocultural Conventions in Avatar-Mediated Nonverbal Communication: A Cross-Cultural Analysis of Virtual Proxemics. *Journal of Intercultural Communication Research* 41 (3): 238–259. https://doi.org/10.1080/17475759.2012.728764
Hayduk, L.A. 1978. Personal Space: An Evaluative and Orienting Overview. *Psychological Bulletin* 85 (1): 117–134.
Hayduk, L.A. 1983. Personal Space: Where We Now Stand. *Psychological Bulletin* 94 (2): 293–335.
Hecht, H., R. Welsch, J. Viehofa, and M.R. Longo. 2019. The Shape of Personal Space. *Acta Psychologica* 193: 113–122. https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2018.12.009
Holmes, R.M. 1997. Children's Use of Social Distance: The Effects of Race and Gender. *Child Study Journal* 27 (2): 129–144.
Høgh-Olesen, H. 2008. Human Spatial Behaviour: The Spacing of People, Objects and Animals in Six Cross-Cultural Samples. *Journal of Cognition and Culture* 8 (3–4): 245–280. https://doi.org/10.1163/156853708X358173
Hoyt, C.L. 1999. Social Facilitation in Virtual Environments: A New Methodological Tool for Social Psychologists. MA thesis. University of California, Santa Barbara.
Iachini, T., Y. Coello, F. Frassinetti, and G. Ruggiero. 2014. Body Space in Social Interactions: A Comparison of Reaching and Comfort Distance in Immersive Virtual Reality. *PLoS One* 9 (11): e111511. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0111511
Janda-Dębek, B. 2003. *Far or Nearby: The Interaction Distance in Some Social Situations*. Wrocław: Uniwersytetu Wrocławskiego.
Kaitz, M., Y. Bar-Haim, M. Lehrer, and E. Grossman. 2004. Adult Attachment Style and Interpersonal Distance. *Attachment & Human Development* 6 (3): 285–304. https://doi.org/10.1080/14616730412331281520
Kennedy, D.P., J. Glascher, J.M. Tyszka, and R. Adolphs. 2009. Personal Space Regulation by the Human Amygdala. *Nature Neuroscience* 12: 1226–1227.
Kinoe, Y., and N. Mizuno. 2015. Situational Transformation of Personal Space. In *Human Interface and the Management of Information: Information and Knowledge in Context*, edited by S. Yamamoto, 15–24. Cham: Springer.
Kinzel, A.F. 1970. Body-Buffer Zone in Violent Prisoners. *American Journal of Psychiatry* 127: 59–64. https://doi.org/10.1176/ajp.127.1.59
Kleck, R.E., et al. 1968. Effect of Stigmatizing Conditions on the Use of Personal Space. *Psychological Reports* 23: 111–118.
Knowles, E.S. 1975. Boundaries around Group Interaction Tile Effect of Group Size and Member Status on Boundary Permeability. *Journal of Personality and Social Psychology* 26: 527–551.
Kuethe, J.L. 1962. Social Schemas. *Journal of Abnormal and Social Psychology* 64: 31–38.
Kunz, B.R., et al. 2009. Revisiting the Effect of Quality of Graphics on Distance Judgments in Virtual Environments: A Comparison of Verbal Reports and Blind Walking. *Attention, Perception, & Psychophysics* 71 (6): 1284–1293.
LeDoux, J.E. 2014. Coming to Terms with Fear. *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 111: 2871–2878.
Leontiev, A.A. 2008. *Psikhologiia obshcheniia* [Psychology of Communication]. Moscow: Smysl.
Li, S., and Y.-M. Li. 2007. How Far Is Far Enough? A Measure of Information Privacy in Terms of Interpersonal Distance. *Environment and Behavior* 39 (3): 317–331.
Little, K.B. 1965. Personal Space. *Journal of Experimental Social Psychology* 1: 237–247.

Loomis, J.M., J.J. Blascovich, and A.C. Beall. 1999. Immersive Virtual Environment Technology as a Basic Research Tool in Psychology. *Behavior Research Methods, Instruments, & Computers* 31: 557–564. https://doi.org/10.3758/BF03200735

Love, K.D., and J.R. Aiello. 1980. Using Projective Techniques to Measure Interaction Distance: A Methodological Note. *Personality and Social Psychology Bulletin* 6 (1): 102–104.

Lucas, G.M., J. Gratch, A. King, and L.-P. Morency. 2014. It's Only a Computer: Virtual Humans Increase Willingness to Disclose. *Computers in Human Behavior* 37: 94–100. https://doi.org/10.1016/j.chb.2014.04.043

Madanipour, A. 2003. *Public and Private Spaces of the City*. London: Psychology Press.

Maines, D.R. 1977. Tactile Relationships in the Subway as Affected by Racial, Sexual, and Crowded Seating Situations. *Environmental Psychology & Nonverbal Behavior* 2 (2): 100–108. https://doi.org/10.1007/BF01145826

Mazur, A. 1977. Interpersonal Spacing on Public Benches in Contact vs. Noncontact Cultures. *Journal of Social Psychology* 101: 53–58.

Menshikova, G.Y., O.A. Tikhomandritskaya, O.A. Saveleva, and T.V. Popova. 2018. Gender Differences in Interactions with Avatars of Diverse Ethnic Appearances. *Psychology in Russia: State of the Art* 11 (4): 211–222.

Nechamkin, Y., I. Salganik, I. Moday, and A.M. Ponizovsky. 2003. Interpersonal Distance in Schizophrenic Patients: Relationship to Negative Syndrome. *International Journal of Social Psychiatry* 49 (3): 166–174.

Newman, J.P., and C. Mccauley. 1977. Eye Contact with Strangers in City, Suburb, and Small Town. *Environment and Behavior* 9 (4): 547–558.

Niit, T., M. Heidmets, and J. Kruusvall. 1994. Environmental Psychology in Estonia. *Journal of Russian and East European Psychology* 32 (3): 5–40.

Nowak, K.L., and C. Rauh. 2008. Choose Your "Buddy Icon" Carefully: The Influence of Avatar Androgyny, Anthropomorphism and Credibility in Online Interactions. *Computers in Human Behavior* 24 (4): 1473–1493. https://doi.org/10.1016/j.chb.2007.05.005

Ojala, H. 1980. *Inimese isikuruum ja seda mõjutavad tegurid. Diplomitöö* [Human Personal Space and Factors Influencing It]. Tartu: TRU loogika ja psuhholoogia kateeder.

Ozdemir, A. 2008. Shopping Malls: Measuring Interpersonal Distance under Changing Conditions and across Cultures. *Field Methods* 20 (3): 226–248. https://doi.org/10.1177/1525822X08316605

Patterson, O.I., S. Mullens, and J. Romano. 1971. Compensatory Reactions to Spatial Intrusion. *Sociometry* 7: 114–126.

Pazhoohi, F., et al. 2019. The Effect of Height and Shoulder-To-Hip Ratio on Interpersonal Space in Virtual Environment. *Psychological Research* 83: 1184–1193. https://doi.org/10.1007/s00426-017-0968-1

Peker, M., R.W. Booth, and A. Eke. 2018. Relationships Among Self-Construal, Gender, Social Dominance Orientation, and Interpersonal Distance. *Journal of Applied Social Psychology* 48 (9): 494–505. https://doi.org/10.1111/jasp.12529

Pliusnin, Y.M. 1990. *Prostranstvennoe povedenie cheloveka (metody proksemicheskikh issledovanii)* [Human Spatial Behavior (Proxemic Research Methods)]. Novosibirsk: IFPR SO RAN.

Plyusnin, Y.M., O.A. Bogatyreva, and O.E. Bichenkova. 1993. Prostranstvennoe povedenie i sotsial'nyi status rebenka v gruppe [Spatial Behavior and Social Status of the Child in the Group]. *Questions of Psychology* 2: 106–116.

Price, G.H., and J.M. Dabbs. 1974. Sex, Setting, and Personal Space: Changes as Children Grow Older. *Personality and Social Psychology Bulletin* 1 (1): 362–363.

Prokhorov, Y.E., and I.A. Sternin. 2007. *Russkie: kommunikativnoe povedenie* [Russians: Communicative Behavior]. Moscow: Flinta; Nauka.

Pulver, A., and S. Tammiste. 1983. Investigation of Personal Space with Behavioral and Simulated Measures. In *Problems of Perception and Social Interaction*, edited by T. Ülikool, 95–105. Tartu: Tartu State University.

Reeves, B., and C. Nass. 1996. *The Media Equation: How People Treat Computers, Television, and New Media Like Real People and Places*. New York: Cambridge University Press.

Remland, M.S., T.S. Jones, and H. Brinkman. 1991. Proxemic and Haptic Behavior in Three European Countries. *Journal of Nonverbal Behavior* 15: 215–232.

Roger, D.B., and E.E. Schalekamp. 1976. Body-Buffer Zone and Violence: A Cross-Cultural Study. *The Journal of Social Psychology* 98 (2): 153–158.

Ruotolo, F., et al. 2013. Immersive Virtual Reality and Environmental Noise Assessment: An Innovative Audio-Visual Approach. *Environmental Impact Assessment Review* 41: 10–20.
Ruse, M. 1976. About the Effect of Age, Sex and Acquaintance on the Interaction Distance of Patients. In *Perception and Tartu State University*, 59–65. Tartu: Tartu State University.
Sawada, Y. 2003. Blood Pressure and Heart Rate Responses to an Intrusion on Personal Space. *Japanese Psychological Research* 45: 115–121.
Scherer, S.E. 1974. Proxemic Behavior of Primary School Children as a Function of Their Socioeconomic Class and Subculture. *Journal of Personality and Social Psychology* 29: 800–805.
Schienle, A., A. Wabnegger, F. Schöngassner, and V. Leutgeb. 2015. Effects of Personal Space Intrusion in Affective Contexts: An Fmri Investigation with Women Suffering from Borderline Personality Disorder. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 10 (10): 1424–1428. http://doi.org/10.1093/scan/nsv034
Slane, S., R. Petruska, and S. Cheyfitz. 1981. Personal Space Measurement: A Validational Comparison. *The Psychological Record* 31: 145–151. https://doi.org/10.1007/BF03394730
Slater, M. 2009. Place Illusion and Plausibility Can Lead to Realistic Behaviour in Immersive Virtual Environments. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 364: 3549–3557.
Slater, M., A. Sadagic, M. Usoh, and R. Schroeder. 2000. Small-Group Behavior in a Virtual and Real Environment. *Presence: Teleoperators and Virtual Environments* 9: 37–51.
Sommer, R. 1969. *Personal Space: The Behavioral Basis of Desing*. New Jersey: Prentice-Hall.
Sorokowska, A., et al. 2017. Preferred Interpersonal Distances: A Global Comparison. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 48 (4): 577–592. https://doi.org/10.1177/0022022117698039
Strayer, L., and W. Roberts. 1997. Children's Personal Distance and Their Empathy: Indices of Interpersonal Closeness. *International Journal of Behavior Development* 20 (3): 385–403.
Sundstrom, E., and I. Altman. 1976. Interpersonal Relationships and Personal Space: Research Review and Theoretical Mode. *Human Ecology* 4 (1): 47–67.
Sztejnberg, A., and T. Jasiński. 2007. *Proksemika w komunikacji społecznej* [Proxemics in the Human Communication]. Plock: Publishing House.
Sztejnberg, A., and T. Jasiński. 2011. Quantity of the Physical Distance Declared by Students in Different Situations. *Pedagogy of Physical Culture and Sports* 12: 143–150.
Teneggi, C., E. Canzoneri, G. di Pellegrino, and A. Serino. 2013. Social Modulation of Peripersonal Space Boundaries. *Current Biology* 23: 406–411.
Uzzell, D., and N. Horne. 2006. The Influence of Biological Sex, Sexuality and Gender Role on Interpersonal Distance. *British Journal of Social Psychology* 45 (3): 579–597.
Welsch, R., C. von Castell, and H., Hecht. 2019. The Anisotropy of Personal Space. *PLoS One* 14 (6): e0217587. https://doi.org/10.1371/journal. pone.0217587
Welsch, R., C. von Castell, and H. Hecht. 2019. Interpersonal Distance Regulation and Approach-Avoidance Reactions Are Altered in Psychopathy. *Clinical Psychological Science* 8 (2): 1–15. https://doi.org/10.1177/216770261986933
Willis, F.N., R. Carlson, and D. Reeves. 1979. The Development of Personal Space in Primary School Children. *Journal of Nonverbal Behavior* 3 (4): 195–204.
Worchel, S., and C. Teddlie. 1976. The Experience of Crowding: A Two-Factor Theory. *Journal of Personality and Social Psychology* 34: 30–40.

КРИТИКА, РЕЦЕНЗИИ

© *О.Д. Фаис-Леутская*. О судьбах человечества и пандемии COVID-19 (обзор рубрики Джорджо Агамбена *La Voce* на сайте издательства *Quodlibet*)

Нет необходимости представлять Джорджо Агамбена: этот итальянский философ, наряду с Мартином Хайдеггером, Жаком Деррида, Мишелем Фуко, Ханной Арендт, Жилем Делёзом, принадлежит к плеяде выдающихся современных мыслителей "первого звена". От раннего этапа творчества, связанного с исследованиями в области языка, эстетики и метафизики, Дж. Агамбен постепенно пришел к радикализации своих взглядов и повороту к "политическому", что нашло свое отражение в его трудах[1].

"Программные" работы Агамбена построены на серии ключевых для его подхода понятий, основные из которых – *человек сакральный* (лат. *Homo sacer*); *голая жизнь* (ит. *vita nuda*); *чрезвычайное положение*. Первое – правовой концепт: в Древнем Риме *Homo sacer* был человеком, осужденным народом за преступление; его можно было убить, но не принести в жертву в ходе ритуала. Согласно Агамбену, *Homo sacer* – основная форма политического существования современного человека: государство, основываясь на авторитарности и насилии, прибегая к *чрезвычайному положению* (произвольному решению, подменяющему силу законов, превращенному из временной категории в постоянную), забирает человеческую жизнь из области сакрального. Это понятие раскрывает основное отношение между биологическим фактом человеческой жизни – *голой жизнью* – и суверенной властью как основной формой организации политического.

Наряду с Мишелем Фуко, Агамбен – один из современных создателей концепции *биополитики*. Однако в отличие от Фуко, считавшего, что эра *биополитики* наступает лишь тогда, когда *zoe* (биологическая жизнь) схватывается политикой (в двойном значении – захвата и когнитивного освоения), и связывавшего ее оформление с развитием *дисциплинарных стратегий и техник надзора* в Новое время, Агамбен настаивает на ее древности: "Помещая биологическую жизнь в центр своих расчетов, современное государство всего лишь проливает свет на тайные узы, соединяющие *голую жизнь* и власть..." (*Агамбен* 2011а: 230–231).

Именно тема биополитики в случае пандемии коронавируса, поставившей человечество перед новой угрозой, начиная с февраля 2020 г. и по сей день является объектом пристального внимания итальянского философа в его постоянной рубрике *La Voce* (ит. *Глас*) – рупоре современной философско-публицистической мысли – которую он ведет на сайте итальянского издательства *Quodlibet* (*Agamben* 2017–2021), являющегося одновременно местом встречи интеллектуалов итальянского и мирового масштаба, ареной для постановки и обсуждения сложных проблем философского, социологического, литературного, культурологического плана, площадкой проведения захватывающих дебатов.

Оксана Давидовна Фаис-Леутская | http://orcid.org/0000-0002-2757-2434 | oxana-fais@yandex.ru | к. и. н., старший научный сотрудник центра европейских исследований | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Публикуется в соответствии с планом НИР ИАЭ РАН

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 191–196. https://doi.org/10.31857/S086954150017941-5
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

От начала мировой пандемии и по сегодняшний день философ – "едва ли не единственный интеллектуал нашего времени, восставший против гегемонии над человечеством идеи коронавируса в ее подаче государством" (*Porro* s.d.) – более 30 раз обращается к теме "новой чумы" в попытке раскрыть онтологические проблемы, касающиеся жизни, смерти, веры, свободы, основ бытия, страха, мира, войны, – тем самым доказывая, что бытие человека даже в тяжелые минуты испытаний отнюдь не исчерпывается *голой жизнью*.

Неравнозначные по объему, эти эссе содержат порой всего несколько фраз, максим, афоризмов. "Ковидная" тема задает иную тональность разговора: Агамбен оперирует почти по-библейски простым слогом, манера изложения становится неспешной, в повествовании, отличающемся внятностью и лаконизмом, появляется притчевость, словно пишущий, отказываясь от миссии "философа-проповедника", сознательно разрушает башню из слоновой кости и отвергает сложность философских конструктов в пользу емких и простых истин.

Мы не станем детально пересказывать содержание всех "ковидных" выступлений Агамбена ввиду ограниченных рамок обзора, однако вкратце охарактеризуем ключевые и наиболее актуальные в оценке философа концепты и темы, по его мнению, наиболее полно отражающие происходящее в Италии и в мире.

Цикл эссе о ключевых концептах открывает "Изобретение эпидемии" (26.02.2020): угроза пока неясна, опасность еще вдали, медики дают оптимистические прогнозы, в силу чего "хаотическая встревоженность властей" Италии кажется излишней, нарочитой и позволяет философу вновь вернуться к судьбе *Homo sacer*, "в очередной раз" подчиненного, раздавленного "нагнетаемым страхом" и "беспочвенной, искусственно порождаемой паникой" власть имущих (*Agamben* 2020a).

Сильнейший скепсис в отношении обоснованности и объективности анонсируемой властями опасности сохраняется и в следующем выступлении "Заражение": "Одним из наиболее бесчеловечных последствий паники, которую всеми силами стараются насадить в Италии по случаю так называемой эпидемии коронавируса, является сама идея *заражения*, ставящая под удар понятие *контакта*": прозревая будущие глобальные изменения, ставшие сегодня реальностью, но тогда еще неочевидные для большинства, Агамбен провидчески обвиняет власти в том, что они насаждают "режим замены машинами человеческих контактов и выхолащивания понятия культуры": закрываются школы и университеты, обучение переходит в режим онлайн, физические объединения людей и возможности напрямую, лично обсуждать политические, культурные, человеческие проблемы запрещаются, за чем последует дезинтеграция всего человечества (*Agamben* 2020b). Акцентируя свои опасения, вызванные социальным дистанцированием, разрушением человеческих контактов, дезинтеграцией социума, уже сильной сегодня, но грозящей стать еще более глубокой в будущем (*Agamben* 2020c), Агамбен предостерегает, что "если будет отменен любой контакт, ... мы утратим не только опыт других (тел), но в первую очередь непосредственный опыт нас самих" (*Agamben* 2021a).

На примере Италии, "потерявшей лицо" и "заменившей его безликой маской", как символе всего мира, Агамбен рассматривает приметы "ковидного" времени: превращение понятия *biosecurity* (*биобезопасности*) в новую догму, бессилие церкви, подмену традиционной религии "иллюзорной верой в науку и медицину современных людей" (*Agamben* 2020e; *Vallejo* 2021). Он предпринимает попытку отделить правду от фальши, "зерна от плевел" в том потоке информации, которая обрушивается на население, и обрести объективную истину, именуемую им "живым словом", и, на его взгляд, представляющую сегодня едва ли не наибольшую человеческую ценность (*Agamben* 2020d).

Особое, обертональное звучание получает тема отменяемых ценностей человека[2]. Апеллируя к идеям Мартина Хайдеггера, Агамбен анализирует природу *страха*,

подчеркивая, что люди готовы “жертвовать всем перед страхом заболеть”: *голая жизнь* – и ужас перед ее потерей, паника, психоз – способствуют не объединению людей, но их ослеплению, “оскоплению их веры во все, кроме как в сам факт *голой жизни*” (*Agamben* 2020f).

Разумеется, невозможно пропустить и тему настроений людей, депрессии в эпоху ковида. Задаваясь вопросом “какого же цвета ночь”, опустившаяся на человечество, Агамбен отвечает на него цитатами из произведений Симоны Вайль: “Тяжелая, тусклая, давящая атмосфера установилась в стране, люди подавлены и несчастливы, однако они готовы без протеста и удивления принять что угодно”; “распространяемый страх перед большими коллективными катастрофами... все больше обуславливает чувства каждого в отношении своего будущего” (цит. по: *Weil* 2021).

В режиме “раскачивания” человека сегодня между здоровьем и болезнью, в обстановке нестабильности и неуверенности, в контексте “новых принципов веры” вакцинация для Агамбена символизирует извращенное “крещение”, лишенное, в отличие от прежнего, единственности и имеющее характер переменной, временное и повторяемое (*Agamben* 2021c). С применением прививки и появлением *green pass* общество неизбежно расслаивается, рождая на свет и дискриминируемых граждан второго класса, маргиналов, которых Агамбен сравнивает с евреями в годы фашизма (*Agamben* 2021d).

Мы затронули лишь часть сюжетов, освещенных Агамбеном в его рубрике. Однако стоит отметить, что практически через все его “ковидные” выступления красной нитью проходит тема *чрезвычайной ситуации*. Сохраняя верность себе и своим взглядам, Агамбен, презрев многие факты и реалии, в частности, объективную опасность COVID-19, о которой неустанно предупреждают медики, и уязвимость *голой жизни*, с присущим ему радикализмом видит в происходящем в Италии и во всем мире, в частности, во введении карантинных мер исключительно “заговор власти”, очередное *чрезвычайное положение*, цель которого – задушить свободу социальной жизни, терроризировать население и, причиняя вред его ментальному и физическому здоровью, пресечь “нормальность” человеческого бытия (*Agamben* 2020h).

Надо отметить, что подчеркнутое преуменьшение, нивелировка Агамбеном “медицинской подоплеки” происходящего, игнорирование им биологической опасности коронавируса для человека, основной акцент на философский, политический, социальный подтекст происходящего и определенная однобокость его прочтения попыток властей предпринять действия для обуздания пандемии (например, введения карантинных мер), недооценка или ложная трактовка усилий, предпринимаемых медиками в борьбе с эпидемией, многократно прозвучавшие на страницах рубрики, не прошли незамеченными. И в Италии, и в мире они вызвали живейший резонанс и критику, причем не только со стороны медиков, справедливо расценивших как “оскорбительную” оценку (“неоценку”) их деятельности в борьбе с “новой чумой”, но и со стороны деятелей культуры и мыслителей (например, таких философов, как Ф. Каннатта, П. Флорес Аркаис), выступивших против безоговорочности утверждения Агамбена, что “пандемия дает государству идеальный повод для установления неограниченной власти под предлогом защиты граждан” (*Agamben* 2020h). В частности, критики Агамбена, пусть и разделяя многие его взгляды, задаются вопросом, корректно ли называть коронавирус “предлогом” и тем более проводить такие параллели в ситуации, когда болезнь представляет реальную гуманитарную угрозу для людей по всему миру? (Cannatà s.d.; Nach Corona s.d.; Salzani s.d.).

Возвращаясь к затронутым Агамбеном в контексте пандемии онтологическим проблемам, отметим – созданная им картина современного “больного” мира, в полном соответствии с традиционным для него ракурсом интерпретации реалий, окрашена преимущественно в минорные тона. Однако в своих “ковидных” эссе

Агамбен, особенно по контрасту с мрачным, дышащим безнадежностью тоном, присущим его этико-политическим работам 1990-х и 2000-х годов, неожиданно обнаруживает если не оптимистическое, то достаточно позитивное видение будущего. Это “читается”, например, в профетическом признании Агамбена: хотя мы вряд ли сможем вернуться к прежнему образу жизни, и, конечно же, имеем дело с концом мира в определенном смысле, но речь идет о конце лишь одного из миров, за которым придет другой (*Agamben* 2020j). Не менее показателен его вывод в отношении “войны” и “мира”: война, объявленная вирусу, как и все войны, ускользнет из-под контроля ее ведущих; и вот тогда, если не будет слишком поздно, люди вновь обретут тот мир, от которого так опрометчиво отошли (*Agamben* 2021b). Наиболее жизнеутверждающими, особенно на фоне “сегодняшней глобальной депрессии и морального упадка, переживаемых человечеством”, выглядят выводы Агамбена в отношении современных реалий, метафорично именуемых “горящим домом”, в пламени которого бесследно исчезает все то, что еще недавно составляло смысл нашего существования. Он призывает не бояться этого “пожара” – “дом горит” давно, не только в течение всего бурного XX в., но и задолго до этого, мы просто не отдаем себе в этом отчета, так что давно пора было к этому привыкнуть. И единственное, что надо делать во время пожара – продолжать идти прежним курсом, исполняя все как раньше, внимательно и скрупулезно, пожалуй, чуть более вдумчиво, чем ранее, даже если этого никто не видит. Неважно, что произойдет – действовать необходимо как прежде, поздно меняться, на это нет времени. В этом же эссе звучит и другая, не менее важная мысль: “Чувство, что я живу, делает мою жизнь возможной, даже если бы я был заперт в клетке. И ничто так не реально, как эта возможность” (*Agamben* 2020g). Этими словами уместно завершить обзор выступлений Дж. Агамбена в рубрике *La Voce* издательства *Quodlibet*. И хотя цикл этих выступлений не закончен, как не завершилась – увы! – и пандемия, однако суждения философа и провидца, при всей их тенденциозности, вносят существенный вклад в наше понимание *биополитики*.

Примечания

[1] См. *Агамбен* 2000, 2011а, 2011б, 2012а, 2012б, 2012в, 2013, 2014а, 2014б, 2014в, 2015а, 2015б, 2018 и многие другие.

[2]

Si è abolito l’amore	Была отменена любовь
in nome della salute	во имя здоровья,
poi si abolirà la salute.	Потом и его отменят.
Si è abolita la libertà	Уже отменили свободу
in nome della medicina	во имя медицины.
poi si abolirà la medicina.	Затем и ее отменят.
Si è abolito Dio	Мы все отменили Бога
in nome della ragione	во имя рацио и разума.
poi si abolirà la ragione.	Следующим будет разум.
Si è abolito l’uomo	И человека мы отменили
in nome della vita	во имя жизни, конечно.
poi si abolirà la vita.	Позднее мы жизнь отменим.
Si è abolita la verità	От правды мы отказались
in nome dell’informazione	во имя информации.
ma non si abolirà l’informazione.	Никогда ее не отменят.
Si è abolita la costituzione	Мы отменили конституцию
in nome dell’emergenza	ввиду чрезвычайной ситуации –
ma non si abolirà l’emergenza.	она навечно останется с нами.

(перевод мой. – *О.Ф.*) (*Agamben* 2020i).

Источники и материалы

Agamben 2017–2021 – *Agamben G.* Una voce di Giorgio Agamben // Quodlibet. 2017–2021. https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben/
Agamben 2020a – *Agamben G.* L'invenzione di un'epidemia // Quodlibet. 26.02.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia
Agamben 2020b – *Agamben G.* Contagio // Quodlibet. 11.03.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio
Agamben 2020c – *Agamben G.* Chiarimenti // Quodlibet. 17.03.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti
Agamben 2020d – *Agamben G.* Sul vero e sul falso // Quodlibet. 28.04.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso
Agamben 2020e – *Agamben G.* La medicina come religione // Quodlibet. 02.05.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione
Agamben 2020f – *Agamben G.* Che cos'è la paura? // Quodlibet. 13.07.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura
Agamben 2020g – *Agamben G.* Quando la casa brucia // Quodlibet. 05.10.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-quando-la-casa-brucia
Agamben 2020h – *Agamben G.* Alcuni dati // Quodlibet. 30.10.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-alcuni-dati
Agamben 2020i – *Agamben G.* Si è abolito l'amore // Quodlibet. 06.11.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-si-bolito-l-amore
Agamben 2020j – *Agamben G.* Sul tempo che viene // Quodlibet. 23.11.2020. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-tempo-che-viene
Agamben 2021a – *Agamben G.* Filosofia del contatto // Quodlibet. 05.01.2021. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-filosofia-del-contatto
Agamben 2021b – *Agamben G.* La guerra e la pace // Quodlibet. 23.02.2021. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-guerra-e-la-pace
Agamben 2021c – *Agamben G.* La nuda vita e il vaccino // Quodlibet. 16.04.2021. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-nuda-vita-e-il-vaccino
Agamben 2021d – *Agamben G.* Cittadini di seconda classe // Quodlibet. 16.07.2021. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-cittadini-di-seconda-classe
Cannatà s.d. – *Cannatà A.* Coronavirus, anche intellettuali attenti possono perdere 'il senso della realtà // Il Fatto Quotidiano. 23.03.2020. https://www.ilfattoquotidiano.it/2020/03/23/coronavirus-anche-intellettuali-attenti-possono-perdere-il-senso-della-realta/5746004.
Nach Corona s.d. – Nach Corona: Wir sind nurmehr das nackte Leben // Bundeszentrale für politische Bildung. 18.03.2020. https://www.bpb.de/internationales/weltweit/sicherheitspolitische-presseschau/197065/newsletter-archiv?date=1584831600.
Porro s.d. – *Porro N.* Giorgio Agamben contro l'uomo solo "biologico"// Il Giornale.it. 6.12.2020. https://www.ilgiornale.it/news/giorgio-agamben-contro-luomo-solo-biologico-1907851.html
Salzani s.d. – *Salzani C.* COVID-19 and State of Exception: Medicine, Politics, and the Epidemic State // Paris Institute. 12.03.2021. https://parisinstitute.org/depictions-article-covid-19-and-state-of-exception-medicine-politics-and-the-epidemic-state/
Vallejo 2021 – *Vallejo C.* Guardati Italia dalla stessa Italia // Quodlibet. 16.03.2021. https://www.quodlibet.it/guardati-italia-dalla-stessa-italia
Weil 2021 – *Weil S.* Un'atmosfera pesante, opaca e soffocante... // Quodlibet. 02.03.2021. https://www.quodlibet.it/un-u2019atmosfera-pesante-opaca-e-soffocante-u2026/

Научная литература

Агамбен Дж. Политизация смерти (из книги "Homo sacer") // Новое литературное обозрение. 2000. № 4(44). С. 75–79.
Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011.
Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.
Агамбен Дж. Что современно? К.: Дух і літера, 2012.
Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012.

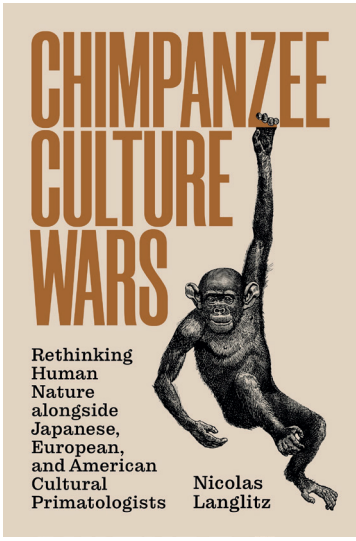
Агамбен Дж. Что такое повелевать? М.: Grundrisse, 2013.
Агамбен Дж. Профанации. М.: Гилея, 2014.
Агамбен Дж. Пилат и Иисус. М.: Grundrisse, 2014.
Агамбен Дж. Нагота. М.: Grundrisse, 2014.
Агамбен Дж. Средства без цели: заметки о политике. М.: Гилея, 2015.
Агамбен Дж. Костур и рассказ. М.: Grundrisse, 2015.
Агамбен Дж. Оставшееся время: комментарий к Посланию к Римлянам. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

Book Review

Fais-Leutskaia, O.D. On Destinies of the Humanity and the COVID-19 Pandemic [O sud'bakh chelovechestva i pandemii COVID-19]: A Review of the *La Voce* Column, by G. Agamben. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 6, pp. 191–196. https://doi.org/10.31857/S086954150017941-5 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Oxana Fais-Leutskaia | http//orcid.org/0000-0002-2757-2434 | oxana-fais@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32-a Leninsky prospect, Moscow, 119991, Russia)

© *А.Г. Козинцев*. Обезьянья натура, человеческая культура и наблюдение за наблюдателями (рец. на: **N. Langlitz.** ***Chimpanzee Culture Wars: Rethinking Human Nature alongside Japanese, European, and American Cultural Primatologists.*** Princeton: Princeton University Press, 2020. XI, 410 p.)



Перед нами третья книга Николаса Ланглица – немецкого специалиста по истории науки. Первая была посвящена вкладу Ж. Лакана в психоанализ (*Langlitz* 2005), вторая – воздействию галлюциногенов на мозг (*Langlitz* 2012). Степень доктора по истории медицины автор получил в Берлине, PhD по медицинской антропологии – в Беркли. Сейчас он сотрудник нью-йоркской Новой Школы социальных исследований (некогда цитадели немецкой гуманитарной науки в эмиграции), а до переезда в США работал помимо Германии и Швейцарии в Японии, Никарагуа и Западной Африке, изучая не столько обезьян, сколько тех, кто их изучает – приматологов.

В предисловии автор перекидывает мостик между предыдущей книгой и нынешней: “Подобно тому, как психоделики внушили психологам, психиатрам и психофармакологам чувство, что возможности даже нашего собственного человеческого сознания нам неведомы, опыты по обучению обезьян языку показали, что и в них заложен невероятный потенциал” (p. IX). До середины XX в. принято было считать главными отличиями человека от обезьян язык и культуру. Но в 1950-е годы в Японии появилась дисциплина под названием “культурная приматология”. В 1980-е годы она распространилась на Западе, где встретила сопротивление. Так началась эпоха “войн за обезьянью культуру” (выражение У. Макгру). Ожесточенность полемики усугубляется политическим размежеванием западного общества: приверженцев культурной приматологии часто причисляют к леволиберальному лагерю с его стремлением ко все более широкому плюрализму, противников – к консервативному.

Но рождение культурной приматологии в Японии явно не было связано с леволиберальными идеями. Накануне Второй мировой войны К. Иманиси написал книгу под названием “Мир живых существ”, где оспаривал инстинктивистскую доктрину поведения животных (*Imanishi* 2002 [1941]). В 1948 г. он с учениками прибыл на островок Косима, где изучил поведение японских макаков. Там было обнаружено то, что многие до сих пор считают одним из главных свидетельств культуры у животных: привычка мыть бататы, свойственная одной самке, затем распространилась на всю группу и стала передаваться из поколения в поколение.

В 1975 г. У. Макгру (тогда начинающий приматолог) посетил японскую приматологическую станцию в Махале (Танзания), где Д. Итани – преемник и последователь

Александр Григорьевич Козинцев | https://orcid.org/0000-0002-0165-8109 | 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)

Этнографическое обозрение. 2021. № 6. С. 197–220. https://doi.org/10.31857/S086954150017942-6
© Российская академия наук | © Институт этнологии и антропологии РАН
ISSN 0869-5415 | Индекс 70845 | http://journal.iea.ras.ru

Иманиси – показал ему поведенческие различия между популяциями шимпанзе. Это относится, в частности, к способам груминга – взаимной чистки шерсти. “Нам, людям, – напишет потом Макгру, – возможно, придется расширить смысл понятия мультикультурализм”[1].

Предполагает ли культура владение речью? Японский приматолог Т. Нисида ответил на это японской пословицей: “Не так дети поступают, как взрослые велят, а так, как взрослые поступают”. Но подражание бывает разное. Обезьян интересует конечный результат действий другой особи, а путь к цели усваивается плохо. Такое подражание М. Томаселло назвал эмуляцией, ее следует отличать от собственно имитации. Возможна ли подлинная имитация без речи? Томаселло обратил внимание на еще одну важную черту человеческой культуры – кумулятивность. У. Макгру возразил, что ее же можно при желании найти и в “культурах” животных, зато в охотничье-собирательских культурах она отсутствует по причине их застойности.

Что касается символов, присущих человеческой культуре, но отсутствующих в “культурах” приматов, показателен заочный обмен мнениями между антропологом М. Салинсом и приматологом К. Бёшем. “Ни один шимпанзе не отличит святую воду от дистиллированной, – заметил первый, – ведь химически они не различаются”. “Вот и я, будучи атеистом, – отпарировал второй, – отличия не вижу”. Но шуткой тут не отделаешься, ведь и атеисты, в отличие от обезьян, нуждаются в конвенциональных знаках.

Социобиологи (Э. Уилсон, Р. Докинз) встали на позиции культурной приматологии, а большинство психологов-экспериментаторов оказалось по другую сторону баррикады. Есть, впрочем, и исключения – так, видные психологи Ф. де Вааль и Э. Уайтен убеждены в реальности обезьяньих культур. В XXI в. культуры стали находить не только у приматов, но и у других млекопитающих, в частности китов и дельфинов, а также у птиц и рыб; на очереди беспозвоночные. Энтузиазм, правда, поубавился, когда К. Лангерграбер и другие показали, что “культурные” различия между популяциями шимпанзе могут быть вызваны генетическими причинами.

Рассказывая об “этнографии шимпанзе”, Ланглиц уделяет главное место К. Бёшу, наблюдения которого за передачей традиций в процессе раскалывания обезьянами орехов укрепили позиции культурной приматологии. Слова, сказанные Бёшем автору, когда тот наблюдал за его работой, показывают, что первопричина непонимания между приматологами и антропологами – чисто терминологическая: “That’s how you study culture in the wild”. Но оппозиция “культура – природа” – одна из базовых в гуманитарных науках. Заимствовать термин из чужой области и изменять его традиционный смысл – порочный принцип, против которого предостерегал еще Ч.С. Пирс, и эмпирическими наблюдениями его не исправить. Справедливости ради замечу, что так же порой поступают и представители противоположного лагеря. Самый известный пример – введенный С. Пинкером термин “языковой инстинкт”, столь же внутренне противоречивый, как и термин “культура в природе”.

Далее автор описывает Понголанд – приматологический центр Института эволюционной антропологии им. Макса Планка в Лейпциге. Особое внимание уделено несовместимости теоретических позиций обоих содиректоров института – К. Бёша и психолога, одного из самых ярких последователей Л.С. Выготского на Западе, Майкла Томаселло (см. *Томаселло* 2011)[2]. Поначалу они находили общий язык (*Boesch, Tomasello* 1998), но потом пути разошлись: Бёш стал утверждать, будто сравнительно-психологический метод, применяемый Томаселло в лабораторных условиях и приведший его к выводу о коренных различиях психики шимпанзе и детей, неудовлетворителен, ибо, во-первых, обезьян нужно изучать в природе, а не в неволе; во-вторых, детей из западных семей среднего достатка нельзя считать типичными представителями всех человеческих детей. Томаселло возражает, что психология обезьян, выросших в природе, должна быть еще дальше от нашей, чем у тех, которые

были воспитаны людьми, а фундаментальные психологические свойства маленьких детей сходны в разных культурах.

Следующий герой книги – директор Института приматологии университета Киото Т. Мацудзава, стремящийся гармонично сочетать полевую приматологию с экспериментальной. В одном из его самых знаменитых опытов показана феноменальная фотографическая память у шимпанзе – в этом они заметно превзошли людей. Пытаясь внедрить антропологический метод включенного наблюдения, Мацудзава считал особенно важным установить доверительные отношения между экспериментаторами и их объектами, в результате чего обезьяны стали проявлять несвойственное им прежде стремление сотрудничать с людьми. Западные же его коллеги считают такие контакты нежелательными и стараются их минимизировать. Ланглиц описывает полевую работу Т. Мацудзавы в Боссу (Гвинея) – одном из мест, где деятельность шимпанзе по колке орехов особенно развита. Подобно Томаселло, Мацудзава не усматривает в передаче "предтрудовых" традиций у обезьян подлинной имитации; по его мнению, можно говорить лишь об эмуляции.

Спор об обезьяньих культурах приобретает особый смысл при учете угрозы уничтожения, перед которой оказались приматы. Автор публикует фотографию, сделанную им в заповеднике Лоанго (Габон): стол, заваленный черепами убитых животных от низших обезьян до слонов. К. Бёш прокомментировал этот снимок так: "С биологической точки зрения истощение ресурсов – признак успеха. Мы великолепно размножились. Скоро нас станет 8 миллиардов, а шимпанзе осталось всего 180 тысяч. Чем не достижение?"

Автор определяет жанр книги как этнографическое эссе, герои которого – и объекты изучения приматологов, и сами приматологи как объекты изучения историков науки. Н. Луман (*Луман* 2007: 115) назвал наблюдение за наблюдателями "наблюдением второго порядка". В последние десятилетия "наблюдения первого порядка" все чаще ассоциируются с позитивизмом, который уже давно (и несправедливо) объявлен безнадежно дискредитированным, и все больше уступают место "наблюдениям второго порядка".

Итогом деконструктивистского проекта – наследника (законного или нет – другой вопрос) гуссерлевской феноменологии – в перспективе должна стать если и не замена естественных наук их историей и социологией, то, во всяком случае, кардинальная гуманитаризация естествознания. Антипозитивистская установка, заменяющая отношения между идеями отношениями между учеными, чревата риском превращения науки о науке в *table talk*. Чтобы избежать этого, последователь П. Бурдье и Б. Латура (а именно таковым, судя по сочувственным ссылкам, считает себя автор), должен был бы использовать метод включенного наблюдения, но для этого нужна профессиональная подготовка. "Наблюдатель второго порядка", желающий быть ученым, а не журналистом, должен знать не меньше, а больше, чем знает объект его наблюдения – позитивист. В условиях усиливающейся специализации это требование практически невыполнимо.

С учетом всего сказанного книгу следует отнести к разряду научно-популярных, несмотря на место издания (Принстонский университет) и обширный аппарат. К достоинствам автора как популяризатора относятся эрудированность и беспристрастность. Ланглиц критикует позитивистские взгляды приматологов-полевиков, но, к счастью, никакой вульгарно-социологической разоблачительности, столь свойственной деконструктивизму, мы у него не находим. Книга хорошо написана и может быть рекомендована широкому читателю.

Примечания

[1] Парадокс состоит в том, что как раз в Японии идея мультикультурализма совсем не популярна.

[2] Мне посчастливилось присутствовать на лекции Томаселло в Москве в 2008 г. (YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=hcQN4--75H8). Она была посвящена памяти Выготского (то, что Томаселло – прямой его продолжатель, показывает, сколь ошибочно приравнивать отрицание обезьяньих культур к политическому консерватизму). Особенно меня – и не только меня – поразило то, что коренное отличие шимпанзе от маленьких детей состоит не в уровне интеллекта (он вполне сопоставим), а в другом: обезьяны вовсе не склонны бескорыстно создавать "зону совместного внимания", к чему дети испытывают громадную тягу. Помню его указательный жест, который появляется у детей еще до появления речи – "Смотри, вон летит шарик!". Томаселло первым обратил внимание на отсутствие у обезьян жестового дейксиса. Отличие проявляется и в том, что обезьянам, даже выросшим с людьми, быстро наскучивает игра, требующая зоны совместного внимания с партнером (по словам Томаселло, они считают подобные игры глупыми). Зато двухлетний ребенок предается такой игре с полной самоотдачей. Человек, по словам Томаселло, единственный вид на свете, способный самозабвенно играть в глупые игры. Как жаль, что Выготский вынужден был полагаться в своей оценке психики обезьян в основном на В. Кёлера! Впрочем, и Кёлер вполне ощущал разрыв между нами и ими: «К сожалению, кажется невозможным сделать из шимпанзе, по природе суетливого и пустого (в оригинале "wüsten" – "беспутного"), путем воспитания приятное существо» (*Кёлер* 1930: 12).

Научная литература

Кёлер В. Исследование интеллекта человекоподобных обезьян. М.: Изд-во Коммунистич. академии, 1930.

Луман Н. "Что происходит?" и "Что за этим кроется?" Две социологии и теория общества // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 3. С. 106–117.

Томаселло М. Истоки человеческого общения. М.: Языки славянских культур, 2011.

Boesch C., Tomasello M. Chimpanzee and human cultures // Current Anthropology. 1998. Vol. 39. No. 5. P. 591–614.

Imanishi K. A Japanese View of Nature: The World of Living Things / Trans. P.J. Asquith, H. Kawakatsu, S. Jagi, and H. Takasaki. L.: Routledge Curzon, 2002 [1941].

Langlitz N. Die Zeit der Psychoanalyse: Lacan und das Problem der Sitzungsdauer. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2005.

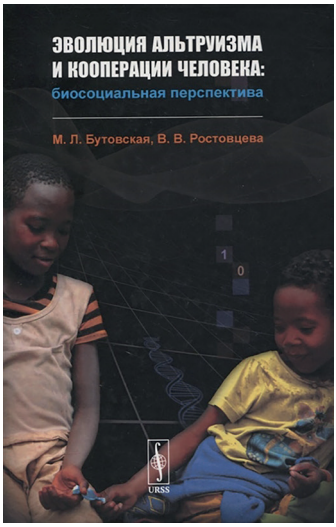
Langlitz N. Neuropsychodelia: The Revival of Hallucinogen Research since the Decade of the Brain. Berkeley: Univ. of California Press, 2012.

Book Review

Kozintsev, A.G. Primate Nature, Human Culture, and Observers Observed [Obeziania natura, chelovecheskaia kul'tura i nabliudenie za nabliudateliami]: A Review of *Chimpanzee Culture Wars: Rethinking Human Nature Alongside Japanese, European, and American Cultural Primatologists*, by N. Langlitz. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 6, pp. 197–200. https://doi.org/10.31857/S086954150017942-6 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 | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS (Universitetskaya nab. 3, Saint-Petersburg, 199034, Russia)

© *Д.М. Бондаренко*. Эволюция поведения человека и эволюция общества: некоторые размышления в связи с книгой М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой (рец. на: ***Бутовская М.Л., Ростовцева В.В.* Эволюция альтруизма и кооперации человека: биосоциальная перспектива.** М.: ЛЕНАНД, 2021. 297 с.)



Вышедшая недавно книга известного антрополога М.Л. Бутовской и ее ученицы В.В. Ростовцевой (*Бутовская, Ростовцева* 2021) наверняка привлечет к себе внимание коллег фундаментальностью рассматриваемых в ней проблем, четким изложением существующих по их поводу в мировой науке мнений и обоснованием своих подходов к их решению, обилием и разнообразием вводимых авторами в научный оборот собственных полевых материалов. Особую же ценность труду М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой, на наш взгляд, придает то, что он написан с позиций, обозначенных в подзаголовке книги как “биосоциальная перспектива”. Исследуя поведение человека как обусловленное его и биологической природой, и существованием как члена общества, авторы устанавливают чрезвычайно важную для изучения процессов эволюции методологическую смычку между индивидом и социумом. Тем самым они открывают плодотворную перспективу разрешения одной из ключевых проблем обществознания: противоречия между индивидуалистическими, личными мотивами поведения человека и сущностью социума, членом которого он неизменно является, как системы, объединяющей множество людей, несмотря на несовпадение их частных устремлений.

Феномены, рассмотрению которых книга М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой посвящена в первую очередь, – альтруизм и кооперация – заведомо социальны по своей природе, поскольку подразумевают вовлечение в акты их проявления более одного индивида: альтруизм всегда направлен на кого-то, а кооперация осуществляется с кем-то. Авторы не случайно специально подчеркивают, что альтруизм и кооперация суть “имманентные свойства человеческой социальности” (*Бутовская, Ростовцева* 2021: 17–24). Однако они проводят многостороннее исследование биологических предпосылок появления этих свойств, рассматривая для этого как сообщества нечеловеческих приматов (макак, шимпанзе, бонобо), так и особенности жизненного цикла и когнитивного развития рода *Homo* (*Бутовская, Ростовцева* 2021:

Дмитрий Михайлович Бондаренко | https://orcid.org/0000-0003-2020-3553 | dbondar@hotmail.com | д. и. н., профессор, член-корреспондент РАН | заместитель директора по научной работе, Институт Африки Российской академии наук (ул. Спиридоновка 30/1, Москва, 123001, Россия); директор, Международный центр антропологии Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (ул. Старая Басманная 21/4 стр. 3, Москва, 105066, Россия)

В работе использованы результаты проекта “Антропология социокультурных систем: историческая динамика и региональное многообразие”, выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2021 г.

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

36–58). В итоге М.Л. Бутовская и В.В. Ростовцева делают фундаментальный вывод о том, что человек сформировался и существует как «“гиперкооперативный” вид», и именно этим в значительной степени определяется ход социальной эволюции – социокультурная динамика отдельных обществ и всего человечества на протяжении истории (*Бутовская, Ростовцева* 2021: 59–78).

Как этот важнейший вывод книги, согласующийся с результатами теоретических исследований других ученых (см., например: *Boyd, Richerson* 2006; *Nowak, Highfield* 2011) и эмпирическими данными по народам с типологически наиболее архаичными из известных этнографии культурами – эскимосам, !кунг и др. (*Flannery, Marcus* 2012: 19–39), связан с современными теоретическими исследованиями социальной эволюции, какой вносит вклад в них? На размышления в этом направлении в первую очередь и натолкнуло нас прочтение книги М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой. Прежде всего, необходимо отметить, что содержащиеся в ней анализ и выводы напрямую соотносятся с теорией коллективного действия (*collective action theory*), которая ныне становится все более популярной в антропологии (включающей в себя, в частности, в США археологию) благодаря работам Р.Э. Блэнтона и Л.Ф. Фаргера (*Blanton, Fargher* 2008; 2009; 2016), а также Д.М. Карбальо, Р.Дж. Чакона, Р.Дж. Мендосы и др. (см., например: *Carballo* 2013; *Chacon, Mendoza* 2017). Примечательно, что в трудах ряда авторов теория коллективного действия сочетается с теорией игр (*Lewellen* 2003: 96–110; *Lozny* 2010), которой уделено много внимания и в книге М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой (*Бутовская, Ростовцева* 2021: 79–126).

В теории коллективного действия, как и в построениях М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой, основой социальных трансформаций предстает кооперация индивидов в обществе. В то же время основные разработчики этой теории Р.Э. Блэнтон и Л.Ф. Фаргер, в противоположность М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой, крайне скептически, если не сказать негативно, относятся к “идее, что альтруизм... должен быть краеугольным камнем человеческой способности к кооперированию” на том основании, что в ее основе лежит представление о человеке как гиперкооперативном виде. “Из этого следует, что альтруистическая человеческая природа должна являться основой для кооперации, потому что альтернатива – эгоистическая человеческая природа – принесла бы социальный хаос” (*Blanton, Fargher* 2016: 10). Р.Э. Блэнтон и Л.Ф. Фаргер не согласны с этим и посвятили целую главу критике своих оппонентов (*Blanton, Fargher* 2016: 9–28), к числу которых можно причислить М.Л. Бутовскую и В.В. Ростовцеву. Р.Э. Блэнтон, Л.Ф. Фаргер и другие антропологи и археологи-сторонники теории коллективного действия склонны объяснять кооперацию в обществе и связанное с ней коллективное принятие его членами устанавливающихся социальных норм в духе разработанной в социальной философии теории коллективного принятия институтов (*collective acceptance theory of institutions*). Эта теория утверждает, что люди принимают общественные институты потому, что их образование или изменение всегда есть результат коллективных действий. Люди создают и трансформируют институты коллективно, при этом они принимают налагаемые определяющими функционирование институтов нормами ограничения на поведение индивидов, потому что относятся к ним как к выработанным конвенционально ими самими, а не навязанным какими-либо внешними силами (*Searle* 1995; 2010; *Tuomela* 2002; 2007; 2013; *Sintonen et al.* 2003: 169–278; *Ziv, Schmid* 2014).

В расхождениях во взглядах М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой, с одной стороны, и, например, Р.Э. Блэнтона и Л.Ф. Фаргера – с другой, нетрудно заметить отражение практически вечной дискуссии о соотношении в человеке биологического и социального и значении этого соотношения для общества и его социокультурной истории. Подход М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой основан на убежденности в двухчастной, биосоциальной, природе человека и, соответственно, обусловленности его поведения. В теориях же коллективного действия и коллективного принятия

институтов биосоциальная основа поведения человека в обществе фактически редуцируется до ее социальной составляющей. Движущей силой кооперации индивидов в социуме для сторонников этих теорий является не биологически заложенный в природе человека и проявляющийся в его общественном поведении альтруизм, а, наоборот, социальный эгоизм – осознанное стремление к достижению в обществе личных целей. Когда личные цели значительной части членов общества совпадают, они кооперируются во имя их достижения и в результате изменяют общество, трансформируя систему социальных институтов, каковой любое общество, по сути дела, и является. В то же время один из важнейших тезисов М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой, отстаиваемый ими на всем протяжении книги, – о неразрывности связи между кооперацией и альтруизмом: "альтруизм является необходимой предпосылкой установления взаимной кооперации..." (*Бутовская, Ростовцева* 2021: 10).

Но является ли это расхождение во взглядах сторонников альтруизма и эгоизма как основы кооперации непреодолимым? Пожалуй, да, если понимать альтруизм исключительно буквально – как "...безвозмездное пожертвование собственными интересами... в пользу другого организма или группы" (*Бутовская, Ростовцева* 2021: 10). Вероятно, такое поведение возможно для отдельных индивидов в определенных ситуациях. Но оно не является доминирующим типом альтруистического поведения человека и не способно определять столь широко распространенный феномен, как общественная кооперация. Даже простой жизненный опыт подсказывает нам, что гораздо чаще альтруизм оказывается желанием сделать добро ближнему, но при этом получить благо и для себя; благо, которое может быть совершенно иного рода и отложенным во времени. Например, рассматривая известные этнографам (в частности, у !кунг) случаи гостеприимства охотников и собирателей по отношению к попавшим в беду не-родственникам, К. Флэннери и Дж. Маркус задаются вопросом: не лучше ли при их объяснении не вести речь об альтруизме, а предположить, что таким путем хозяева аккумулируют социальные обязательства других людей как ценность в обществе, где запрещено накопление материальных богатств (*Flannery, Marcus* 2012: 33–34)? Конечно, в этой же связи сразу вспоминается и такое хрестоматийное для антропологии явление, как потлач у индейцев побережья Тихого океана на северо-западе Северной Америки: как известно, отдавая другим людям свои материальные богатства, организатор потлача получал от них в ответ социальные обязательства, предполагавшие возможность повышения его социального статуса. В то же время любое общество устанавливает санкции для тех, чье поведение оказывается эгоистичным настолько, что его признают антиобщественным.

Иначе говоря, в реальности кооперация в обществе основана не на крайних формах полного альтруизма или абсолютного эгоизма, а на поведении человека, мотивированном одновременно альтруизмом – стремлением сделать добро ближнему – и эгоизмом – желанием все же получить за это отдачу. «Суть реципрокности, – пишут М.Л. Бутовская и В.В. Ростовцева, – заключается в ожидании взаимности от партнера в будущем, то есть "я поступлю альтруистично по отношению к тебе сейчас, потому что полагаю, что в будущем ты отплатишь мне взаимностью"» (*Бутовская, Ростовцева* 2021: 18–19). Еще в древнем Риме нашли точную языковую формулу для выражения этого основополагающего принципа человеческого общежития: *do ut des* – "даю, чтобы ты дал". Именно взаимность, обоюдная направленность этих отношений и обуславливает кооперацию как способ установления и поддержания социальных связей, превращающих группу индивидов в социум. Если метафорически рассуждать в категориях К. Леви-Стросса, то эта взаимность – реципрокность – предстает медиатором в бинарной оппозиции "альтруизм – эгоизм", снимающим противоречие между ее сторонами, подобно тому, как в леви-строссовском анализе мифов, например, медиатор вода устраняет противоположность сторон в бинарной оппозиции "земля – небо". То, что

эволюционные биологи называют реципрокным альтруизмом (*Trivers* 1971), если посмотреть на явление с другой стороны бинарной оппозиции, вполне могло бы называться реципрокным эгоизмом.

Поскольку социальные связи существуют не только между индивидами, но и между их объединениями различного масштаба и уровня сложности, имеющими коллективные цели и волю, реципрокность выступает медиатором в альтруистически-эгоистических отношениях и между ними. Например, в архаических обществах реципрокные отношения устанавливались между линиджами (*Friedman, Rowlands* 1977). Специалисты в области типологии празднеств в архаических культурах выделяют в особый широко распространенный вид "реципрокные празднества" (*reciprocal feasts*), главный смысл которых заключался именно в установлении и поддержании связей между социальными группами (*Perodie* 2001: 201–205).

Врожденная склонность людей к "эгоистическому альтруизму" и кооперации не означает заведомого восприятия ими полного межличностного и общественного равенства как нормы и неизменного стремления человеческих сообществ к нему. Если не считать обществ XX в. с коммунистической идеологией, утопических коммун, возникавших в основном в XIX–XX вв., и некоторых современных субкультурных сообществ, это характерно только для части социумов охотников и собирателей, причем и им достичь действительной эгалитарности на практике удается редко, а ее поддержание в таких случаях требует от всего общества колоссальных усилий (*Flannery, Marcus* 2012: 37–39; *Artemova* 2020; *Butovskaya* 2020; *Finlayson* 2020). Реципрокность же не обязательно подразумевает эквивалентность с точки зрения вида и объема оказываемых контрагентами друг другу услуг. Более того, "асимметричная реципрокность" (*Orenstein* 1981) становится все более широко распространенным явлением по мере нарастания в обществе социального неравенства. В частности, асимметричная реципрокность ярко проявляется в вождествах (*Johnson, Earle* 2000: 276, 288, 291–292). В процессе же образования государства реципрокность как постулат о якобы взаимовыгодности обмена услугами между управляющими и управляемыми превращается в первооснову его идеологии (*Claessen, Skalník* 1978; *Claessen, Oosten* 1996). Особенно важно подчеркнуть, что "реципрокные обязательства играют важную роль в развитии модели отношений" в том или ином обществе (*Claessen* 2000: 132), т.е. в определении форм социальных институтов и особенностей их взаимодействия в нем на всем протяжении социокультурной истории человечества начиная с ее самых ранних фаз (*Johnson, Earle* 2000: 47–50, 131–133; *Бутовская, Ростовцева* 2021: 140–143). В свою очередь, эти институты образуют систему, в качественных трансформациях которой и заключается процесс социальной эволюции (*Bondarenko et al.* 2020).

Конечно, круг поднимаемых М.Л. Бутовской и В.В. Ростовцевой научных проблем шире освещенного нами. Мы же вынужденно кратко изложили порожденные прочтением их книги мысли по поводу тех затронутых в ней тем, которые представляются важнейшими с точки зрения дальнейшего развития теории социальной эволюции.

Научная литература

Artemova O.Yu. Equality as a Human Categorical Imperative // Первобытная археология. Журнал междисциплинарных исследований. 2020. № 1. С. 64–91.

Blanton R.E., Fargher L.F. Collective Action in the Formation of Pre-Modern States. N.Y.: Springer, 2008.

Blanton R.E., Fargher L.F. Collective Action in the Evolution of Pre-Modern States // Social Evolution and History. 2009. Vol. 8, Iss. 2. P. 133–166.

Blanton R.E., Fargher L.F. How Humans Cooperate: Confronting the Challenges of Collective Action. Boulder: University Press of Colorado, 2016.
Bondarenko D.M., Kowalewski S.A., Small D.B. (eds.). The Evolution of Social Institutions: Interdisciplinary Perspectives. Cham: Springer, 2020.
Boyd R., Richerson P.J. Culture and the Evolution of Human Social Instincts // Roots of Human Sociality: Culture, Cognition, and Interaction / Eds. N.J. Enfield, S. Levinson. Oxford: Berg, 2006. P. 453–477.
Butovskaya M.L. Primates as Living Links to Our Past: Variations in Hierarchy Steepness but Not Real Egalitarianism // Первобытная археология. Журнал междисциплинарных исследований. 2020. № 1. С. 13–26.
Carballo D.M. (ed.). Cooperation and Collective Action: Archaeological Perspectives. Boulder: University Press of Colorado, 2013.
Chacon R.J., Mendoza R.G. (eds.). Feast, Famine or Fighting? Multiple Pathways to Social Complexity. N.Y.: Springer, 2017.
Claessen H.J.M. Structural Change. Evolution and Evolutionism in Cultural Anthropology. Leiden: Leiden University Press, 2000.
Claessen H.J.M., Oosten J. (eds.). Ideology and the Formation of Early States. Leiden: Brill, 1996.
Claessen H.J.M., Skalník P. (eds.). The Early State. The Hague: Mouton, 1978.
Finlayson B. Egalitarian Societies and the Earliest Neolithic of Southwest Asia // Первобытная археология. Журнал междисциплинарных исследований. 2020. № 1. С. 27–43.
Flannery K., Marcus J. The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire. Cambridge; London: Harvard University Press, 2012.
Friedman J., Rowlands M. Notes towards an Epigenetic Model of the Evolution of "Civilization" // The Evolution of Social Systems / Eds. J. Friedman, M. Rowlands. L.: Duckworth, 1977. P. 201–276.
Johnson A.W., Earle T.K. The Evolution of Human Societies: from Foraging Group to Agrarian State. 2nd ed. Stanford: Stanford University Press, 2000.
Lewellen T.C. Political Anthropology. An Introduction. 3rd ed. Westport; London: Praeger, 2003.
Lozny L.L. Cooperation or Competition? Is Collective Action a Viable Way to Build Sustainable Political Regimes? // Social Evolution and History. 2010. Vol. 9, Iss. 2. P. 173–205.
Nowak M.A., Highfield R. Supercooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed. N.Y.: Free Press, 2011.
Orenstein H. Asymmetrical Reciprocity: A Contribution to the Theory of Political Legitimation // Current Anthropology. 1981. Vol. 21, Iss. 1. P. 69–91.
Perodie J.R. Feasting for Prosperity: A Study of Southern Northwest Coast Feasting // Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power / Eds. M. Dietler, B. Hayden. Washington; London: Smithsonian Institution Press, 2001. P. 185–214.
Searle J. The Construction of Social Reality. L.: Penguin, 1995.
Searle J. Making the Social World: The Structure of Human Civilization. Oxford: Oxford University Press, 2010.
Sintonen M., Ylikoski P., Miller K. (eds.). Realism in Action: Essays in the Philosophy of the Social Sciences. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
Trivers R.L. The Evolution of Reciprocal Altruism // Quarterly Review of Biology. 1971. Vol. 1, Iss. 1. P. 35–57.
Tuomela R. The Philosophy of Social Practices: A Collective Acceptance View. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Tuomela R. The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View. Oxford: Oxford University Press, 2007.
Tuomela R. Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents. N.Y.: Oxford University Press, 2013.
Ziv A.K., Schmid H.B. (eds.). Institutions, Emotions, and Group Agents: Contributions to Social Ontology. Dordrecht: Springer, 2014.

Book Review

Bondarenko, D.M. Evolution of Human Behavior and Society: Some Reflections on the Book by M.L. Butovskaya and V.V. Rostovtseva [Evoliutsiia povedeniia cheloveka i evoliutsiia obshchestva:

nekotorye razmyshleniia v sviazi s knigoi M.L. Butovskoi i V.V. Rostovtsevoi]: A Review of *Evolution of Altruism and Cooperation: A Biosocial Perspective* [Evoliutsiia al'truizma i kooperatsii cheloveka: biosotsial'naia perspektiva], by M.L. Butovskaya and V.V. Rostovtseva. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2021, no. 6, pp. 201–206. https://doi.org/10.31857/S086954150017943-7 ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Dmitri M. Bondarenko | https://orcid.org/0000-0003-2020-3553 | dbondar@hotmail.com | Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences (Spiridonovka St. 30/1, Moscow, 123001, Russia); the National Research University Higher School of Economics (Staraya Basmannaya St. 21/4 str. 3, Moscow, 105066, Russia)

IN MEMORIAM



ЧИНИНОВ ИГОРЬ ВИКТОРОВИЧ
(05.11.1974 – 19.06.2021)

Всегда горько осознавать, как мало мы ценим человека при его жизни и как горько сожалеем об этом после его ухода. Всем, кто близко общался с Игорем Викторовичем Чининовым, знакомы ощущение простоты и легкости достижения взаимопонимания с ним, его глубокое чувство эмпатии, какая-то предельная честность во всем и совершенно альтруистическая готовность помогать людям. И кажется, что так и должно быть, что это нормально. Но когда такой человек уходит, возникают трудно объяснимая пустота и понимание его незаменимости – особенно, если этот уход так внезапен, так непредсказуем. Игорю Викторовичу Чининову было всего 46 лет...

Наверное, Игоря Чининова можно было бы назвать несовременным человеком – настолько он не вписывался в прагматические правила сегодняшней жизни. Но можно сказать и по-другому: он оказался между прошлым и будущим, стремясь постичь в одно и то же время древние традиции жителей Океании и техносигнатуры Млечного Пути. Как это вообще возможно, обычному человеку, наверное, трудно понять. Но Игорь был настоящим Мечтателем цифровой эпохи, когда обыденные смыслы обретают совсем иные значения, а привычные границы раздвигаются Бесконечностью разума.

Так или примерно так И.В. Чининов понимал идею, которую заложил в основу секции “Междисциплинарная эвристика в практике антропологических исследований:

между полем и кабинетом” в рамках XIV Конгресса антропологов и этнологов России в г. Томске в июле 2021 г. – планировалось, что Игорь Викторович выступит руководителем секции. Если бы все задуманное им осуществилось, наверное, мы получили бы очень интересное и крайне перспективное направление, открывающее новые исследовательские горизонты и возможности нашей дисциплины. Но еще важнее то, что это направление было бы инициировано бесконечно честным и преданным науке человеком, который так верил в ее будущее.

Путь в науку Игоря Викторовича Чининова не был прямым. После окончания в 1997 г. Московского педагогического университета он получил профессию учителя истории, общественно-политических дисциплин и политологии. Затем была работа в Федеральной таможенной службе, где при его собранности и целеустремленности он наверняка мог построить успешную карьеру. Но Игорь выбирает научную деятельность и в 2005 г. уже в зрелом возрасте приходит в Институт этнологии и антропологии РАН в центр азиатских и тихоокеанских исследований. Более всего его интересует этнография Океании – научная область, которая, к сожалению, никогда не была в центре внимания российской этнологии.

Работа в ИЭА РАН началась с того, что Игорь Викторович вместе с другими учеными из института и из Кунсткамеры принял участие в подготовке наиболее полного собрания сочинений Н.Н. Миклухо-Маклая. Ответственным редактором выступил известный специалист по Океании и истории науки Д.Д. Тумаркин, а И.В. Чининов стал научным консультантом. (Шесть томов этого академического издания вышли в свет в 2020 г.) Будучи специалистом по Микронезии, уже в 2007 г. Игорь Викторович начал читать курс лекций по этнографии и истории Океании в Российском государственном гуманитарном университете. Он являлся постоянным экспертом Фонда сохранения этнокультурного наследия имени Н.Н. Миклухо-Маклая, как приглашенный эксперт выступал в научно-популярных и образовательных программах на телевидении. В 2017 и 2019 гг. Игорь Чининов в составе экспедиции, организованной Фондом имени Н.Н. Миклухо-Маклая, Институтом этнологии и антропологии РАН и Музеем антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН посетил Новую Гвинею.

В 2013 г. Игорь Викторович защитил кандидатскую диссертацию (рук. д.и.н. Д.Д. Тумаркин), посвященную изучению своего любимого региона: “Социальная структура населения Каролинских островов в XIX–XX вв.”. Несомненно, тема была новаторской, а сама работа была высоко оценена научным сообществом и получила лестные отзывы таких авторитетных ученых, как д. и. н., профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова Д.В. Деопик и к. и. н., заведующий отделом Южнотихоокеанских исследований Института востоковедения РАН В.П. Николаев. Значительная часть диссертации посвящена тщательному изучению истории этнологического изучения Микронезии, начатого немецкими учеными и продолженного их американскими коллегами уже после того, как большая часть региона оказалась под протекторатом США. К сожалению (это также было отмечено в диссертации), отечественные ученые на протяжении многих десятилетий не уделяли этому региону должного внимания.

Скрупулезный анализ источников позволил Игорю Викторовичу подробно описать систему кровнородственных связей (клановых и общинных) в обществе Япа, структуру традиционной япской деревни, систему власти и управления. В рамках диссертационного исследования были детально рассмотрены иерархический принцип организации поселений, функции мужских домов и домов собраний, профессиональная специализация жителей островов Яп. Организационная структура народов Каролинских островов вплоть до колониальных захватов базировалась на системе обменно-даннических отношений (*савеи*) – обширном комплексе экономических, социальных, политических и идеологических взаимоотношений между Япом и другими

соседними островами и атоллами. Основной вывод, к которому пришел И.В. Чининов: *савеи* стала фундаментом "Япской империи" – протогосударственного образования с жесткой кастовой системой, просуществовавшего на островах Яп вплоть до начала регулярных контактов их населения с внешним миром.

Умело используя сравнительно-исторический метод, Игорь Викторович представил обстоятельный обзор и других архипелагов Океании, где сложились схожие системы обменно-даннических отношений и где, несмотря на разные исторические условия, появлялись государственные образования, постепенно поглощавшие различные иноязычные и инокультурные общества, находившиеся на более низкой ступени развития. И.В. Чининов особо подчеркивал, что система *савеи* на Маршалловых островах была направлена на централизацию власти, минимизацию междоусобных войн и установление каналов взаимодействия между различными островами, что способствовало перераспределению экономических и людских ресурсов.

Отмечая общие исторические тенденции социально-экономической эволюции населения островов Океании, Игорь Викторович пришел к заключению, что дальнейшее развитие обществ на отдельных островах Яп могло пойти как по линии феодализации, так и по линии становления собственно рабовладельческого строя, поскольку элементы последнего существовали здесь наряду с системой *савеи*. Более того, уникальные условия Океании позволяли формироваться различным формам государственности в Полинезии и Микронезии (Тонга и Яп) достаточно автономно. Но европейский колониализм, как показано в исследовании Игоря Викторовича, привел к искажению эволюционного процесса на территории Каролинских островов. Как следствие, на некоторых других островах Океании (Тонга, Фиджи, Самоа, Таити и Гавайи) появилась не свойственная этому региону форма государственности – "королевство".

Реконструкция облика древнейших государств Океании и процесса их становления, чему посвятил свою диссертацию Игорь Викторович, – достаточно редкое явление в этнологической науке. Но благодаря такого рода исследованиям мы узнаем то, о чем не говорят различные источники, – как известно, письменных свидетельств существования ранних государственных образований крайне мало, а археологических данных недостаточно для того, чтобы сложилось полноценное представление об этом. Систематизация материалов, накопленных различными научными дисциплинами, позволила Игорю Викторовичу создать полихромную историческую картину, в том числе показать, как именно формировался внутренний механизм зарождения в Океании государственных образований и охарактеризовать их взаимовлияние.

Диссертационное исследование И.В. Чининова доказало противоречивость эволюции на островах Океании: неустойчивость социальных отношений – но тесная связь жречества и светской власти; отсутствие письменности – но чрезвычайно развитая система морских коммуникаций, объединявшая островные общества (наподобие древнегреческих полисов); существование сложных календарных обрядов – но отсутствие какой-либо связной религиозной системы; автономность развития – но интенсивное взаимопроникновение отдельных элементов как материальной культуры (ткачества, керамики и т.д.), так и религиозно-обрядовой (напр., традиции погребальных обрядов); сосуществование патрилинейных и матрилинейных кланов.

Это исследование, опирающееся на этнографические данные, предоставило уникальную возможность выстроить историю формирования государства без тех погрешностей, которые неизбежно вносят летописная традиция и письменные свидетельства соседних синхронных, более развитых обществ. Обработка огромного количества фактов, не искаженных многовековой передачей, в работе Игоря Викторовича сочетается с присущим отечественной науке интересом к социально-экономическим аспектам жизни людей – это позволило автору проследить путь

развития раннегосударственного общества более досконально, чем это делалось в трудах его предшественников.

Своими многочисленными публикациями И.В. Чининов внес неоценимый вклад в возрождение интереса к уникальной во многих отношениях Океании и продолжил традиции, заложенные российскими исследователями XX в. Но не меньший интерес у него вызывала организационная деятельность, например, по созданию Ассоциации исследователей Южно-Тихоокеанского региона, в работе которой он принимал самое активное участие.

Еще одной очень важной частью деятельности Игоря Викторовича был совместный проект Института этнологии и антропологии РАН и Московского детско-юношеского центра "Экология, краеведение и туризм": он организовал курсы лекций по этнографии для средних общеобразовательных школ и центров дополнительного образования г. Москвы.

Игорем Викторовичем Чининовым написано более 100 статей, в том числе и для Большой российской энциклопедии (в разных энциклопедиях И.В. Чининов опубликовал более 50 статей), главы в нескольких коллективных монографиях, рецензии в научных и научно-популярных изданиях. Тематический спектр его работ достаточно широк, но большинство публикаций посвящено Океании. В 2021 г. он работал как никогда плодотворно...

Игорь Викторович ушел из жизни очень рано, на взлете – он планировал поездки в свою любимую Океанию, активно продвигал новые проекты и поддерживал уже начатые, готовил к изданию свою книгу. Для ученого 46 лет – самый плодотворный возраст, когда есть еще много сил, а необходимый опыт уже набран...

Его уход – невосполнимая утрата для всех нас.

М.М. Керимова, Н.В. Шалыгина

FROM MAGIC TO RESOURCE

© V.B. Kolosova, K.A. Jernigan, O.S. Belichenko

ETHNOBOTANICAL KNOWLEDGE OF AN ESKIMO FAMILY: NAUKAN YUPIK PEOPLE

Keywords: Post-Soviet ethnobotany, ethnomedicine, traditional ecological knowledge, wild edibles, medicinal plants, Chukotka, Naukan Yupik, family knowledge

This article analyzes the Naukan Yupik ethnobotanical knowledge, i.e. the use of plants as food, medicine, household or ritual objects, on the example of one family. Their resettlement from Cape Dezhnev to other settlements led to significant changes in their culture and language proficiency. Fieldwork was carried out in summer 2014 in the village of Uelen, Chukotka, using the methods of structured interviews and participant observation. Informants named 26 species belonging to 18 families; these species gave a total of 170 plant uses. Within one family, there is a sharp decline in the knowledge of the Naukan phytonyms, as well as the repertoire of plants used from older generations to younger ones. The disappearing knowledge includes the collection of plant roots harvested by tundra voles. However, aerial parts of plants, berries, and algae remain popular. The variety of methods for preparing plants is increasing, including due to contact with the Russian-speaking population and access to new technologies.

This article is a translation of: В.Б. Колосова, К.А. Джерниган, О.С. Беличенко. Этноботаническое знание одной эскимосской семьи: науканские юпики // Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. No 5. P. 17–32. DOI: 10.31857/S086954150017412-3

The fact that plants play an important role in maintaining life on our planet does not require any proof: they supply the atmosphere with oxygen and they are the basis of many food chains. Thus, for people, they are not only food, but also material for the construction of a house and its heating, as well as raw materials for clothing. Plants are used in transport, medical and magical spheres, in perfumery and cosmetics and in dye manufacture. Also, they can perform a decorative function and many other ones.

Valeria Kolosova | http://orcid.org/0000-0003-3129-1894 | chakra@eu.spb.ru | Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (9 Tuchkov pereulok, St. Petersburg, 199053, Russia)

Kevin Jernigan | http://orcid.org/0000-0002-8711-1082 | kjernigan@alaska.edu | University of Alaska Fairbanks (505 N Chandalar Dr, Fairbanks, AK 99775, USA)

Olga Belichenko | https://orcid.org/0000-0001-8988-2051 | obelichenko@eu.spb.ru | Ca' Foscari University of Venice (Via Torino 155, 30172, Mestre, Venezia, Italy)

Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. № 6. P. 211–223. https://doi.org/10.31857/S086954150017605-5
© Russian Academy of Science | © Institute of Ethnology and Anthropology, RAS
ISSN 0869-5415 | http://journal.iea.ras.ru

Although information about the use of plants can be found already in the works of Aristotle, as well as in non-European traditional treatises, the word "ethnobotany" as a term was used only in 1895 (*Ford* 1994: 33).

For more than two centuries, ethnobotany has developed into a separate scholarly discipline with its authors (Richard Evans Schultes, Leopold Gluck), scientific societies (*International Society of Ethnobiology, Society for Economic Botany*) and specialized journals devoted not only to general issues (*Ethnobotany, Ethnobiology Letters, Journal of Ethnobotany Research and Applications*), but also to particular ones, for example, the role of plants in traditional medicine (*Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine, Journal of Ethnopharmacology, Latin American and Caribbean Bulletin of Medicinal and Aromatic Plants*) or in cooking (*Foods, Appetite*). At the same time, the subject of the study also evolved from "plants used by primitive and native peoples" (Ibid.) to the role of plants in any function and in any society.

The interaction of a particular ethnic group with the plant world depends not only on the set of plants available in a given climatic zone, but also on local ideas about the permissibility (or expediency) of their use, both rational and mythological. So, the use of wild plants for food can be caused not only by a shortage of food, but also by following tradition, fashion for eco- and bio-products, etc. In addition, flora is considered as an important food source in emergency situations (*Sõukand* 2016).

Although the number of publications on agrarian ethnobotany is steadily increasing, only a few of them pay attention to such an important part of the research methodology as the demographic characteristics of informants. These works prove that the ecological knowledge of each community is characterized by its own set of universal and variable features. Even in a book published in 1967, by V.A. Merkulova, it was noted that plants currently used for food only by children may be remnants of a more archaic tradition of habitual consumption (*Merkulova* 1967). The article on medicinal plants of the Brazilian Fulni-ô tribe describes both more or less predictable observations (older people are much more aware of plants used for medical purposes; women and men recognize and use different sets of such plants) and non-obvious ones peculiar to this culture (men name more plants than women; ecological knowledge of people over 75 is at the same level as that of young people) (*Albuquerque et al.* 2011). The authors of the study of *traditional ecological knowledge* (TEK) in Nigeria came to the conclusion that gender and age are important factors affecting the volume and specifics of the TEK. And the results obtained by scholars show that in the studied community, the TEK of children does not include plants used in games, but it contains a wide list of forage plants, since it is their harvesting and sale that children are engaged in (*Dan Guimbo et al.* 2011). Therefore, N.P. Lunelli and co-authors discuss the importance of specialized knowledge, noting that men in the Brazilian Atlantic forest ecoregion are better versed in local tree species used in construction, for heating and in the manufacture of any objects (*Lunelli et al.* 2016). A.A. Ayantunde and colleagues found that in the southwest of Niger, gender differences in knowledge about herbs are more numerous than in knowledge about trees (*Ayantunde et al.* 2008). A study conducted in a peasant community in the Bolivian Andes revealed that the amount of knowledge about plants increased with age, while gender played a secondary role (*Brandt et al.* 2013). The question of the distribution and variability of ethnobotanical knowledge is little studied in Arctic and Subarctic societies. However, S. Yamin-Pasternak described how some demographic variables affect knowledge about mushrooms and their picking in Chukotka and on the Seward Peninsula (*Yamin-Pasternak* 2007). In continuation of the topic, the authors of this article propose a discussion of the knowledge of plants and the practices of their application by the Naukan Yupik.

Despite the scarcity, the local flora plays an important role in the nutrition and traditional medicine of the indigenous peoples of Chukotka (*Ainana, Zagrebin* 2014;

Godovykh et al. 2005). This is important not only during the short summer, but also throughout the year, due to the storage technologies used (drying, fermentation and soaking in fat extracted from marine mammals (*Jernigan et al.* 2016, *Yamin-Pasternak et al.* 2014). The earliest data on the ethnobotany of this region can be found in the works of F.R. Kjellman on coastal Chukchi (*Kjellman* 1882). Bogoraz, in the descriptions of the material culture and social organization of the Chukchi, also gives some information about the use of plants (*Bogoraz* 1904, 1907). In Soviet times, highly specialized publications on the use of local flora appeared. Such outstanding studies as "Data on useful plants of the Eskimos of the southeastern coast of Chukotka" by B.A. Tikhomirov (*Tikhomirov* 1958) and "Wild plants in the diet of the indigenous inhabitants of Chukotka" by G.A. Menovshchikov (*Menovshchikov* 1974) include descriptions of the use of plants by the Chaplino Yupik. The academic works by T.G. Sokolova (*Sokolova* 1961) and I.G. Mimyk-Avtonova (*Mimykg Avtonova* 1992) provide information about Chukchi ethnobotanical practices. A recent study by S. Yamin-Pasternak compares the attitude to edible mushrooms of the Iñupiat from the Seward Peninsula in Alaska and Siberian, the (Chaplino and Naukan) Yupik and Chukchi in Chukotka (*Yamin-Pasternak* 2008). However, there are serious gaps in scholarly knowledge about this region of Russia, and the study of the role of plants in the life of local communities in the post-Soviet period is especially relevant.

Despite the disappearance of the Naukan settlement as such, researchers and local residents made every effort to preserve the memory of it. The history of Naukan and the Naukan people is described most fully in the works of I.I. Krupnik and M.A. Chlenov (*Krupnik, Chlenov* 2013; *Chlenov, Krupnik* 2016). The most valuable memories of former Naukans, including data on the traditional use of plants, are published in a book by V.G. Leonova, published in 2014. (*Leonova* 2014). The current state of the settlement and archaeological finds on its territory are described in articles by K.A. Dneprovsky and N.V. Lopatin (*Dneprovsky* 2016; *Dneprovsky, Lopatin* 2016). The fundamental typological similarity of the Naukan yaranga with the residential buildings of the ancient Bering Sea region and Birnirk cultures is reported in the publication of K.A. Dneprovsky and E.G. Devlet (*Dneprovsky, Devlet* 2017). A special place in the study of the traditional ecological knowledge and language of the inhabitants of the Bering Sea region is occupied by the study of the ice landscape by I.I. Krupnik (*Krupnik* 2018). The currently preserved layer of vocabulary describing the landscape is recorded in the article by I.I. Krupnik and co-authors (*Krupnik et al.* 2013).

The study of the Naukan language deserves special mention. Its grammar and most of the materials on it are published in the works of G.A. Menovshchikov (*Menovshchikov* 1975, 1987). The hypothesis of a greater typological proximity of the Naukan language to the geographically more remote Central Alaskan Yup'ik than to the Chaplin language, which was taken as the basis for teaching the Eskimo language in Russia, was stated by G.A. Menovshchikov (*Menovshchikov* 1975) and M. Krauss (*Krauss* 1980). In 2004, the currently most complete Naukan-Russian dictionary was published under the editorship of E.V. Golovko (*Golovko et al.* 2004). Recently, a collection of texts in the languages of the Eskimos of Chukotka was published from the materials of E.S. Rubtsova, including two texts in the Naukan language (*Vakhtin* 2019).

The least ethnobotanical research was conducted among native speakers of the Naukan language (*Holton* 2012). A number of plant names were included in the Naukan-Russian dictionary (*Golovko et al.* 2004). Also, I.G. Mimyk-Avtonova (*Mimykg Avtonova* 1992) and G.A. Menovshchikov (Menovshchikov 1974) documented some ways of using edible species within the framework of more general works. The beliefs and healing practices of the Chaplino Yupik and Naukan were described within the framework of a broad ethnomedical perspective by researchers V.G. Bogoraz and T.S. Tein and colleagues (*Bogoraz* 1913; *Tein et al.* 1994). The first

special academic work on the ethnobotany of the Naukans, focusing on changes in plant food and phytomedicine, was published in 2017 (*Jernigan et al.* 2017); it was followed by an article on a narrower topic – on the use of mouse stocks in food – from comparative material of the Naukans and Chukchi (*Jernigan et al.* 2019).

Naukan history

The village of Naukan (Naukan – *Nuvuqaq*) was located on Cape Dezhnev, in the east of the Chukotsky peninsula. Subsistence practices here have always been focused on the marine sea-hunting, including hunting of gray whale (*Eschrichtius robustus*), walrus (*Odobenus rosmarus*), spotted seal (*Phoca largha*) and bearded seal (*Erignathus barbatus*). This was supplemented by hunting land mammals and collecting plants and seafood. During the Russian Empire and in the early Soviet period, the Bering Strait served as an important center of commercial and cultural exchange between the Yupik and Chukchi on the one side of the Strait and the Iñupiat on the other. Mixed marriages of Naukan and residents of Big Diomede (Naukan – *Imaqliq*) and Little Diomede (Naukan – *Ingaliq*) were normal and often.

In 1958, Naukan was disbanded as part of a campaign to consolidate rural settlements, and people were forced to move to the neighboring Chukchi villages of Nunyamo, Pinakul and Uelen. Pinakul and Nunyamo, in turn, were closed in 1960 and 1977 (currently, there are hunting bases on their territory), and the locals moved from there to the villages of Lavrentia and Lorino, where most of Naukan people live today.

After the resettlement, the culture of the Naukan underwent a significant transformation, there were changes in the spiritual outlook and everyday practices, in the social structure and language proficiency. Numerous newcomers (military and civilian) from other regions of the Soviet Union, who came into contact with local residents and entered into marriages with them, contributed to these changes. Although the Naukans did not experience the strong acculturation influence of missionary activity, widespread in Alaska, under Soviet rule their shamans were persecuted, and spiritual practices were seriously challenged (*Kerttula* 1997).

After the collapse of the USSR, especially in the second half of the 1990s, the region found itself in a very difficult situation, since the support of the central government during this period was minimal. Since the local population was faced with a shortage of food – the shelves in the village shops were empty – teams of hunters for sea animals are reviving in Chukotka (*Krupnik, Vakhtin* 1997). The economic situation on the peninsula has improved somewhat only in the last decade.

Currently, the Naukan language, which belongs to the Yuit languages of the Eskimo-Aleut language family, is under threat of extinction (UNESCO 2017). This means that only a few representatives of the oldest generation speak it. Despite the fact that the number of Asian Eskimos according to census data remains stable (1,738 people in 2010, 1,719 people in 1989), and the number of native speakers is allegedly growing (65% in 2010 vs 37.5% in 1970), the actual number of speakers is close to 200, as the "census data on language is unreliable: it is known that respondents often referred to as their "native" language, the one whose name coincides with the name of their national identity, not the one which they speak from childhood" (*Vakhtin* 2019: 13).

Methods

This study is part of a larger project aimed to compare the ethnobotanical traditions of indigenous peoples living on the Russian and American sides of the Bering Strait. The project also aims to record and analyze cases of use of edible, medicinal, household and ritual plants among the Naukan and Chukchi of Chukotka and the Yup'ik of Central Alaska. The authors conducted field work during the period from 2013 to 2016. As part of the study,

28 interviews were conducted with Naukans mainly in the villages of Lavrentia, Lorino and Uelen of the Chukotsky district (the Chukotka Autonomous Region), as well as in the capital of the district – the city of Anadyr and in the cities of Nome and Kotzebue in Alaska. All the surveyed areas are located in the Arctic tundra zone (see Figure 1). Non-carbonate rocky mountain tundra complexes with adjacent areas of low shrubs and swampy tundra predominate in the Naukan settlement and immediately around it (CAVM Team 2003). The study was approved by the University of Alaska (Fairbanks Institutional Review Board, IRB, #465620-1) and was conducted in accordance with the ethical principles of the American Anthropological Association (AAA 2012). All the participants gave prior oral informed consent, parental consent was obtained for interviewing minors.

At the preparatory stage, the authors of this study wrote out all the Naukan phytonyms from the dictionary edited by E.V. Golovko (*Golovko et al.* 2004), herbarium samples were collected from these data and photographs of plants were taken for the future presentation to informants (Binomial names of plants are given in the World Flora Online database; see: WF n.d.). In each village, the authors began work with a meeting with members of the local community in order to answer questions, discuss study goals and identify potential participants. Since the Naukan language is under threat of extinction, instead of forming a representative sample, the authors tried to interview as many native speakers as possible. Though L. Dorais in 2010 estimated the number of people for whom Naukan is native at 60 people (*Dorais* 2010), after detailed conversations of the authors with the elderly and a request to list all acquaintances who speak the language, the authors came to a more moderate number – 29 people. The authors managed to interview 21 native speakers who are fully knowledgeable and fluent in Naukan, and seven who partially speak the language.

In the interview, questions were asked about local plants currently used, or used in the past for food or medicine. For each name, the interviewees were asked to list: how and in what areas wild plants are used (in cooking, in the treatment of diseases, in rituals), the time and methods of collection, processing, preparation and storage. Each "use" (plant use) was specified: whether it was practiced in the participant's younger years and whether it is currently being practiced.

As a working hypothesis, it was assumed that knowledge about plants (as part of the TEK) is preserved to the maximum extent possible by the oldest residents, the next generation knows a little less, and children know very little (they master only individual fragments of traditional knowledge). Therefore, at first, the authors mainly tried to interview the oldest generations. But in reality, the picture was not so straightforward. Firstly, knowledge about the use of medicinal herbs was more extensive among younger generations, which indicates a shift away from prevention (including and with the help of proper nutrition) and shamanic treatment for phytotherapy – presumably under the influence of the Russian population (for more information, see: *Jernigan et al.* 2017). Secondly, children of preschool and primary/secondary school age often accompany grandmothers to the tundra during harvesting of plants that are then eaten or used to treat various diseases, while parents are busy hunting or working at local enterprises and cannot pay proper attention to such training.

This article discusses the "herbal knowledge" of one Naukan Yupik family – six of its members belonging to three generations. They are an elderly woman (F66), her daughter (F29), grandson (M13) and granddaughter (F11), as well as her nephew (M64) and niece (F45). Five interviews were conducted in the village of Uelen and one in Kotzebue. F66 was born in Naukan, and her children and grandchildren – in Uelen. She was one of the few who agreed to take the authors to the tundra and demonstrate the harvesting of plants *in situ*, so the authors had the opportunity to take part in the harvest of broad-leaved fireweed picking together with grandchildren and two friends of F66.



Figure 1. The eastern part of the Chukotka Autonomous Okrug (Map base – CC-BY Wikimedia Commons)

Results and discussion

After transcribing the interviews and entering the information into an Excel spreadsheet, the authors compared the data on the names and uses of plants received from all six informants (analyzed all the details they were able to report). In total, the family members mentioned 26 species (including lichens and algae) belonging to 18 families; these species gave a total of 170 uses. To understand the overall picture, it should be noted that 42 local species from 25 botanical families were named by all Naukan informants in general. In addition, one plant was identified as *Polygonum tripterocarpum* A. Gray ex Rothr. (the Naukan name we recorded is *қыӽйъуқ*, while the dictionary gives *qeghhyughhaq*). One type of mushroom was designated as *birch bolete*, one as *honey fungus*, one as semeiki (Rus. 'families'), one – as just a *mushroom*, another – *tuutaghuaq* ("mushroom" in Naukan). It was not possible to determine their scientific names. During the interview, several species of algae were mentioned: *Fucus vesiculosus* L.; *Saccharina latissima* (L.) C.E. Lane, C. Mayes, Druehl, et G.W. Saunders; *elquaq* (Naukan) – apparently, this is *Alaria marginata* Postels & Ruprech. (although one of the informants mistakenly called *Saccharina* in this way); "*cabbage"* (but not *Saccharina*); *nuvakataq* (Naukan) – "slippery algae". Finally, at least two (possibly three) plant species were used from the seized mouse caches (so-called mouse roots), however, it was not possible to identify them by fragments of roots. Based on the comments of our informants, we can hypothesize that it may be *Eriophorum angustifolium* Honck. and *Hedysarum hedysaroides* subsp. *arcticum* (B. Fedtsch.) P.W. Ball.

Food use. The most popular plant was cloudberry *Rubus chamaemorus* L., Naukan – *aqpik* (17 uses), these berries were used for food, and sepals – for tea used in the case of cough. It is followed by *Empetrum nigrum* L. (13 uses) with almost exclusively food use. F66 mentioned that its fruits are a source of vitamins. Ten uses were scored for cranberries

Vaccinium vitis-idaea L., western roseroot *Rhodiola integrifolia* Raf. and broad-leaved fireweed *Epilobium latifolium* L., nine – *Oxyria digyna* (L.) Hill.

It should be noted that, although useful plants are distributed unevenly by categories of use, the "edible" group is the leading one for all informants – the largest number of uses was mentioned by F66, the smallest is M64 (see Figure 2). At the same time, the latter participant notes: "Earlier, when I went to harvest herbs with my grandmother, she made so many dishes from plants! What we are cooking now is so [little]..." He also explained that men, as a rule, know little about plants, they rather know a lot about animals. The children said about a number of dishes that their mothers do not cook it, only their grandmother (F66). In addition, they tried some of these plants, but they did not like them, which is an alarming sign of *taste acculturation* in accordance with the Western diet. As for some edible plants, M13 "didn't eat them, just saw grandmother cooking them". Various parts of plants (fruits, leaves and aboveground parts in general, roots, flowers, algae blades) and mushrooms are used for food. While some types go out of use, the methods of cooking others, on the contrary, multiply. So, borscht, fruit-drinks, boiled fruit and jam were added to such traditional options as boiling with meat of marine animals or mixing with fat. It should be noted that some "vegetable" dishes were characterized by informants as "a cure for everything, like vitamins as well" (F66). M64 remembered that "grandma always mixed cloudberries with fat so that the bellies did not hurt". Thus, part of the plants consumed by the Naukan in food can be attributed to the so-called *functional food*, i.e. products that are useful for health not only in terms of their nutritional value (Pieroni, Quave 2006). M64 said that his grandmother used to collect roots stored by root voles with a special device – a wooden handle ("like a hatchet") and an iron rod attached to it at right angles. The roots were eaten by themselves or mixed with fat. F66 knows about collecting mouse caches from her mother's stories, she herself did not participate in getting them, although as a child she was fed them at home, and later treated in Alaska. Apparently, the roots of *Claytonia tuberosa* Pall. ex Schult are also falling out of use. F66 and F45 remembered that their grandmothers cooked them "like potatoes", for example, boiled in fat (F45).

Berries (crowberry, cloudberry), herbs (saxifrage, sorrel), flowers (dryas) and roots (roseroot, spring beauty) were traditionally eaten mixed with fat – in recent years, these dishes have also gradually disappeared from the diet of Naukans. The boiling of wild plants (willow, fireweed) with meat is still practiced (F66). Today, the leaves of fireweed are dried or frozen to be used in winter, and before they were boiled and kept in barrels under pressure. At the same time, F29 (like M13 and F11) only helps to collect fireweed, but does not participate in preparing it for storage.

In the same way, the aboveground parts of young roseroot plants are harvested, as F66 reported; M64, F45 and F29 know about this, and the children only know that their grandmother collects this plant and "probably puts it into fat". As for roseroot, they responded as follows: "We don't eat such a thing" (M13) and "I tasted it, I didn't like it" (F11). Regarding willow leaves, F29 said: "We do not harvest them, but the Chukchi do it for cooking meat. We gather *wiawiagte* (broad-leaved fireweed – *authors' note*), and they gather this...you know stuff from willow-branches". At the same time, her mother (F66) named not only the food, but also the medicinal use of willow, and both grandchildren remembered that "they harvested the leaves and cooked them, then put them into the meat when cooking" (while the boy said that it was delicious, and the girl – that it was not).

A separate group consists of wild plants, which are eaten mainly by children (in the spring, while the plants are just appearing). These include, for example, the flowers of *Persicaria bistorta* (L.) Samp. – the local inhabitants call them "candy" or "drunken candy" – and the flowers of *Pedicularis verticillata* L. – "cockerels". M13 described the

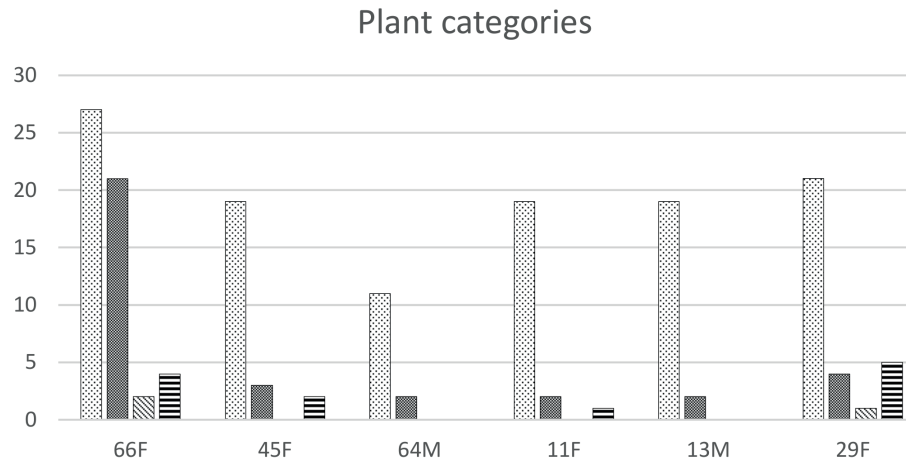


Figure 2. Categories of plants and the number of their uses by different informants

flowers of *Persicaria bistorta* as "delicious and sweet", F11 also tried them, but she did not like them. The flowers of *Pedicularis verticillata* are liked by both of them.

The "children's food" can also include *Oxyria digyna* (L.) Hill and all the berries, although they have other food uses (after heating).

Therapeutic use. A group of medicinal plants is noticeably represented only in the oldest woman in the family, the others have cited from two to four uses (see Figure 2). Among the diseases that are treated with the help of local plants were named: diarrhea (*Salix pulchra* Cham., *Epilobium latifolium* L., *Saccharina latissima* (L.) C.E. Lane, C. Mayes, Druehl, et G. W. Saunders and unidentified algae species), high blood pressure (lingonberry), rheumatism (broad-leaved fireweed), cough (cloudberry, *Petasites frigidus* (L.) Fr., wild rosemary *Ledum palustre* subsp. *decumbens* (Aiton) Hultén) and the common cold (*Angelica lucida* L., *Petasites frigidus*). At the same time, only F66 confidently stated that a cough is treated with wild rosemary. F45 believes that wild rosemary was not harvested in Naukan. F29 noted that it is put in tea, which smells delicious, and added that it seems to be a medicine: "Also, probably, for a cough, also helps for something". The girl and the boy drank tea from this plant, the grandmother brewed the fresh herb, they liked it; at the same time they said that it was not medicine, but "just to drink tea."

About half of the therapeutic uses were reduced to the characterizations: "good for health", "vitamins" or "medicine for everything". Despite the extreme conciseness of the list, we emphasize once again that the largest number of medicinal plants is named by the oldest member of the family. This, perhaps, indicates the borrowing of medical knowledge from visitors at a time when pharmacy drugs were not available and medical workers advised plants of local flora for the treatment of diseases. Thus, cranberries are widely known among the people as a diuretic; cloudberry sepals – as a cough remedy; *Petasites frigidus* – in the local Russian dialect as "*mat'-i-machekha*", "coltsfoot" – may be endowed with the property of treating cough by analogy with a plant called "*mat'-i-machekha*" in mainland Russia (i.e. *Tussilago farfara* L.). On the other hand, the recent work of T.V. Godovykh, L.I. Dokhnova and T.I. Tyneny (Godovykh et al. 2005) testifies to the developed "herbal" tradition among the Chukchi, despite V.G. Bogoraz's remark about their lack of medicinal plants. At the moment, the authors

can state that the Naukan with whom they had a chance to talk have an emphasis on the awareness of the close connection between proper nutrition and human health.

Ritual use of plants was mentioned by only two informants (F66 and F29). Curiously, both pointed to the root of seacoast angelica, which was used to fumigate people, objects and homes ("When someone died, the root of this plant was used to fumigated the house to clean it" [F66]), and also eaten for good luck after the first whale of the year was hunted.

Category "other". It included the use of plants as a repellent (*Artemisia tilesii* Ledeb.), forage for tundra animals (yagel *Cladonia* sp.), as well as for decorative purposes and for play (*Valeriana capitata* Pall. ex Link, chamomile *Matricaria matricarioides* (Less.) Porter and aconite *Aconitum delphinifolium* DC)., the latter two groups were named only by women. In this category, the number of uses ranged from one to five. Finally, it should be noted that M13 recognized (in photographs and among herbarium specimens) four plants that he "saw on the tundra", but could not name their use; F11 pointed to seven such plants, and both children recognized and named only chamomile *Matricaria matricarioides* (Less.) Porter and bearberry *Arctous alpina* (L.) Nied.

It should be noted that, sticking to the data collected throughout the entire Naukan population, the number of edible plant species harvested today has generally decreased by 13% compared to the times of the informants' youth. On the other hand, the number of native species considered medicinal increased by 225% (*Jernigan et al.* 2017). Thus, it can be concluded that the studied family follows the general trend in the use of edible wild plants; there is not enough data to analyze the situation on medicinal plants.

Linguistic notes

According to a number of researchers, the loss of traditional ecological knowledge occurs in parallel with the loss of language, and hence phytonyms (*Gorenflo et al.* 2012; Maffi 2005). So, F66 can be considered as a fluent native speaker. M64 says about himself that he understands Naukan, but cannot speak it, because "starting from the first grade, he has changed different schools throughout Chukotka". F45 has been living in Alaska for a long time and has the opportunity to communicate in Central Alaskan Yup'ik; probably, being in a closely related language environment to some extent supports her knowledge of Naukan. F29, M13 and F11 do not speak the Naukan language and were able to name only individual words.

F29 reported that her mother (F66) spoke to her in Russian, and only her grandmother spoke in Naukan.

Five interviews were conducted in Russian, one (F45) – in English. In all cases, the authors asked about the Naukan name of each plant. F66 gave almost the same number of Naukan and Russian names – 13 and 14, respectively – and after leading questions, confirmed six more in Naukan. M64 recalled nine Russian names (one of them with a hint), two Naukan (plus one with a hint and one erroneous) and one Chukchi name (*juŋew*, *Rhodiola integrifolia* Raf.). F45 recalled 13 Naukan names and only two Russian ones (this can be explained, most likely, by the fact that the interview was conducted in English). It should be noted that she named crowberry, blueberries and lingonberries in Naukan with the same word – *sughhaq*. F29 remembered 17 Russian phytonyms and four Naukan ones (one of them with a hint), as well as two Chukchi ones – *çipʾet* and *rəḷqəŋet* – for *Saxifraga nelsoniana* D. Don, although there is a phytonym *siiqnaq* for this plant in Naukan. The Russian name "*cockerel / cockerels*" is for aconite *Aconitum delphinifolium* DC and *Pedicularis verticillata* L. M13 named 13 Russian phytonyms (two of them with a hint and one mistakenly), and also remembered one in Naukan – *wiawiagte* (broad-leaved fireweed) (perhaps this is the result of the above-mentioned

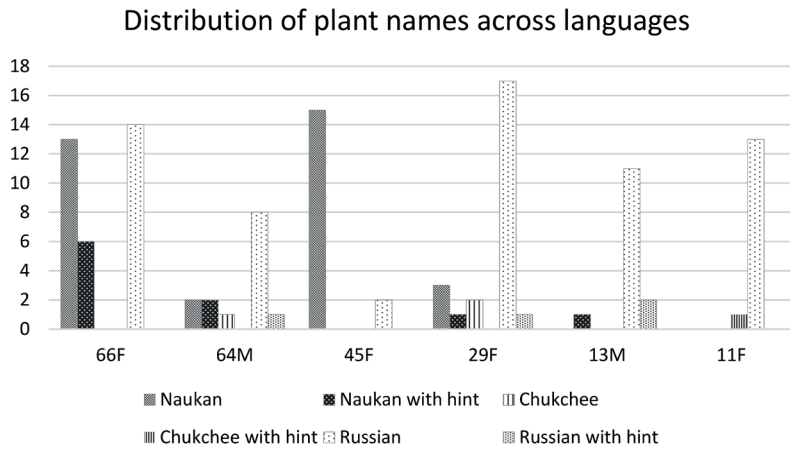


Figure 3. Distribution of phytonyms by languages

trip to the tundra for its leaves). F11 also gave 13 names in Russian (one is wrong) and one in Chukchi – *juŋew* (see Figure 3).

It is obvious that from older generations to younger ones, the number of phytonyms known to informants decreases, and in younger ones they are gradually replaced by Russian and – partially – Chukchi language. The names of significant food plants are best preserved: *wiawiagte* (broad-leaved fireweed), *neqenllaq* (bistort), *llamquq* (*Petasites frigidus*).

* * *

Materials on ethnobotany of different generations of the same Naukan family clearly indicate the loss of both Naukan phytonyms and practices related to the use of wild plants – first of all, in the cases of the plants roots harvested by field mice. It is curious that the Naukan names are being replaced not only by Russian, but also by the Chukchi language, which was also noted in interviews outside of this sample. In part, this may be due to the wider representation of the Chukchi language in the region: a larger number of native speakers; studying it at school; use in the framework of festive events and in the press. For example: since fermented roseroot is an important element not only of the Naukan cuisine, but also of the Chukchi, in recent years the Naukan *saqlak* has been replaced by the Chukchi *juŋew*. Since harvesting plants has traditionally been a female occupation, knowledge in this field is preserved mainly among women, although the practices of collecting and identifying plants can also be passed on to children / grandchildren (regardless of gender) in the process of trips together for wild plants. Despite this, since the availability of fresh fruits and vegetables in Chukotka is limited (the assortment is small, and prices are several times higher than in other regions), the use of local wild berries, herbs and algae remains. Due to contact with the Russian-speaking population, the wide availability of sugar and salt, the availability of various types of containers for canning and household freezers for freezing and storage, the number of ways to prepare and consume local wild plants is increasing.

Availability of data and materials. Interview recordings, field notes and obtained data are stored at the University of Alaska in Fairbanks, the collected herbarium specimens are in the herbarium of the V.L. Komarov Botanical Institute of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg. Some of the results are available on the website

"Plants at the End of the World: Beringian Ethnobotany" (BE n.d.) – here it is possible to find photos of botanical species used by the indigenous peoples of Chukotka and Alaska, their names in Chukchi, Naukan Yupik, Central Alaskan Yupik, English and Russian, nomenclature designations in Latin, brief information about the role of wild plants in the culture of Chukchi and Eskimos, as well as other information related to the project.

Acknowledgements

The authors express their gratitude to the informants who took part in this study and generously shared their knowledge. The authors also thank G.M. Zelensky for logistical support of field work in Chukotka and V.Y. Razzhivin for assistance in determining herbarium specimens. The authors are grateful to the administration of the Beringia National Park for permission to visit Naukan.

Sources and materials

AAA 2012 – Principles of Professional Responsibility. American Anthropological Association. Ethics Blog: Full Text of the 2012 Ethics Statement. http://ethics.americananthro.org/category/statement

BE n.d. – Plants at the End of the World: Beringian Ethnobotany. http://www.beringiaplants.com CAVM Team 2003 – CAVM Team. Circumpolar Arctic Vegetation Map. Scale 1: 7,500,000. Conser-

Golovko et al. 2004 – *Golovko E.V., Dobrieva E.A., Jacobson S., Krauss M.* 2004. *Slovar' yazyka naukanskikh eskimosov* [Dictionary of the language of the Naukan Eskimos]. Fairbanks: University of Alaska at Fairbanks; Alaska Native Language Center.

Holton 2012 – *Holton G.* Overview of Comparative Inuit-Yupik-Unangan. Alaska Native Language Archive. 2012. https://www.uaf.edu/anla/collections/cea/about

Kjellman 1882 – *Kjellman F.R.* Asiatiska Beringsunds-kustens fanerogam-flora. Vega-expeditionens vetenskapliga iakttagelser, bearbetade af deltagare i resan och andra forskare. In A.E. Nordenskiöld (ed.). Stockholm: F. & G. Beijers, 1882, pp. 373–572.

Leonova 2014 – *Leonova V.* (comp.). 2014. *Naukan i naukantsy. Nuvuқaқ, ynkam nuvuқakhmit* [Naukan and the Naukans. Nuvuqaq enkam nuvuqaggmit]. Vladivostok: Dalpress.

UNESCO 2017 – UNESCO. Language Vitality and Endangerment. 2003. http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Language_vitality_and_ endangerment_EN.pdf

Vakhtin 2019 – *Vakhtin N.B.* (Prepared for publication and ed.). 2019. *Teksty na yazykakh eskimosov Chukotki v zapisi E.S. Rubtsovoi* [Texts in the languages of the Eskimos of Chukotka recorded by E.S. Rubtsova]. Saint Petersburg: Art-Express.

vation of Arctic Flora and Fauna (CAFF) Map No. 1. Anchorage: US Fish and Wildlife Service, 2003. https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc12044/

WF n.d. – World Flora Online. http://www.worldfloraonline.org

References

Ainana, L., and N. Zagrebin. 2014. *S'edobnye rasteniia eskimosov* [Edible Plants of the Eskimos]. Anchorage: Programma Sluzhby natsional'nykh parkov SShA "Obshchee nasledie Beringii".

Albuquerque, U.P., et al. 2011. The Use of Plants in the Medical System of the Fulni-ô People (NE Brazil): A Perspective on Age and Gender. *Journal of Ethnopharmacology* 133 (2): 866–873. htpps://doi.org/10.1016/j.jep.2010.11.021

Ayantunde, A.A., et al. 2008. Botanical Knowledge and Its Differentiation by Age, Gender and Eth-nicity in Southwestern Niger. *Human Ecology* 36 (6): 881–889. https://doi.org/10.1007/s10745-008-9200-7

Bogoraz, W.G. 1904. *The Chukchee: Material Culture*. Leiden: EJ Brill.

Bogoraz, W.G. 1907. The Chukchee: Social Organization. *Memoirs of the American Museum of Natu-ral History* 11 (3): 277–733.

Bogoraz, W.G. 1913. The Eskimo of Siberia: The Jesup North Pacific Expedition. *Memoirs of the American Museum of Natural History* 8 (4): 419–453.

Brandt, R., et al. 2013. Knowledge and Valuation of Andean Agroforestry Species: The Role of Sex, Age, and Migration among Members of a Rural Community in Bolivia. *Journal of Ethnobiologyand Ethnomedicine* 9 (83). https://doi.org/10.1186/1746-4269-9-83

Chlenov, M.A., and I.I. Krupnik. 2016. Naukan: glavy k istorii [Naukan: Chapters to History]. In *Spas- ti i sokhranit'. Kul'turnoe nasledie Chukotki: problemy i perspektivy sokhraneniia* [Save and Preserve. Cultural Heritage of Chukotka: Problems and Perspectives of Conservation. Materials of Scientific- Practical Conference in Anadyr'. 12–14 April 2016], edited by M.M. Bronshtein, 1: 38–74. Mos- cow; Anadyr': Gosudarstvennyi muzei Vostoka.

Dneprovskii, K.A. 2016. Naukan: sovremennoe sostoianie unikal'nogo pamiatnika istorii i kul'tury Chukotki [Modern State of the Unique Monument of History and Culture of Chukotka]. In *Spas- ti i sokhranit': kul'turnoe nasledie Chukotki: problemy i perspektivy sokhraneniia* [Save and Preserve: Cultural Heritage of Chukotka: Problems and Perspectives of Conservation: Materials of Scien- tific-Practical Conference in Anadyr'. 12–14 April 2016], edited by M.M. Bronshtein, 1: 22–38. Moscow; Anadyr': Gosudarstvennyi muzei Vostoka.

Dneprovskii, K.A., and E.G. Devlet. 2017. K voprosu o konstruktivnykh osobennostiakh zhilishch drevnikh eskimosov po materialam arkheologii, etnografii i izobrazitel'nym istochnikam [On the Question of the Design Features of the Ancient Eskimos' Dwellings Based on Materials of Ar- cheology, Ethnography and Visual Sources]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 3 (57): 210–251.

Dneprovskii, K.A., and N.V. Lopatin. 2016. Arkheologicheskie nakhodki na territorii Naukana [Archaeo-logical Finds on the Territory of Naukan]. In *Spasti i sokhranit': kul'turnoe nasledie Chukotki: problemyi perspektivy sokhraneniia* [Save and Preserve: Cultural Heritage of Chukotka: Problems and Perspec- tives of Conservation: Materials of Scientific-Practical Conference in Anadyr'. 12–14 April 2016], ed- ited by M.M. Bronshtein, 1: 82–96. Moscow; Anadyr': Gosudarstvennyi muzei Vostoka.

Dorais, L. 2010. *Language of the Inuit: Syntax, Semantics, and Society in the Arctic*. Montreal: McGill-Queen's Press.

Ford, R.I. 1994. Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis. In *The Nature and Status of Ethno-botany*, edited by R.I. Ford, 33–49. Ann Arbor: Museum of Athropology; University of Michigan. Godovykh, T.V., L.I. Dokhnova, and T.I. Tyneny. 2005. *Rasteniia v Etnomeditsine Chukotki* [Plants in Ethnomedicine of Chukotka]. Magadan: Chukotskii filial Severo-Vostochnogo kompleksnogonauchno-issledovatel'skogo instituta DVO RAN.

Gorenflo, L.J., S. Romaine, R.A. Mittermeier, and K. Walker-Painemilla. 2012. Co-Occurrence of Linguistic and Biological Diversity in Biodiversity Hotspots and High Biodiversity Wilderness Areas. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109 (21): 8032–8037. https://doi. org/10.1073/pnas.1117511109

Guimbo, I.D., J.G. Mueller, and M. Larwanou. 2011. Ethnobotanical Knowledge of Men, Women and Children in Rural Niger: A Mixed-Methods Approach. *Ethnobotany Research and Applications* 9: 235–242. https://doi.org/10.17348/era.9.0.235-242

Jernigan, K., et al. 2016. A Comparison of Indigenous Health-Related Plant Use of the Russian and Alaskan Sides of the Bering Strait. *Paper presented at the 15th Congress of the International Society of Ethnobiology*. Kampala: Makerere University.

Jernigan, K., O. Belichenko, V. Kolosova, and D. Orr. 2017. Naukan ethnobotany in post-Soviet times: lost edibles and new medicinals. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 13 (61): 1–11. https://doi.org/10.1186/s13002-017-0188-1

Jernigan, K., et al. 2019. Gathering "Mouse Roots" Among the Naukan and Chukchi of the Russian Far East. *Ethnobiology Letters* 10 (1): 129–138. https://doi.org/10.14237/ebl.10.1.2019.1605

Kerttula, A.M. 1997. Antler on the Sea: Creating and Maintaining Cultural Group Boundaries amongthe Chukchi, Yupik, and Newcomers of Sireniki. *Arctic Anthropology* 34 (1): 212–226.

Krauss, M.E. 1980. *Alaska Native Languages: Past, Present, and Future*. Washington, DC: ERIC Clear-inghouse.

Krupnik I., and N. Vakhtin. 1997. Indigenous Knowledge in Modern Culture: Siberian Yupik Eco- logical Legacy in Transition. *Arctic Anthropology* 34 (1): 236–252.

Krupnik, I., and M. Chlenov. 2013. *Yupik Transitions: Change and Survival at Bering Strait, 1900–1960*. Fairbanks: University of Alaska Press.

Krupnik, I., L. Bogoslovskaya, B. Alpyrgin, and E. Dobrieva. 2013. Naukanskii "Ledovyi slovar":k rekonstruktsii kul'turnogo landshafta ["Ice Dictionary" of Naukan: Towards the

Reconstruc- tion of the Cultural Landscape]. *Acta Linguistica Petropolitana. Trudy instituta lingvisticheskikhissledovanii* 9 (3): 166–95.
Krupnik, I.I. 2018. Ledovye prostranstva arkticheskikh morei kak aborigennyi kul'turnyi landshaft [IceSpaces of the Arctic Seas as Aboriginal Cultural Landscape]. *Nasledie i Sovremennost'* 1 (4): 73–91. Lunelli, N.P., M.A. Ramos, and C.J.F. de Oliveira Júnior. 2016. Do Gender and Age Influence Agro-forestry Farmers' Knowledge of Tree Species Uses in an Area of the Atlantic Forest, Brazil? *ActaBotanica Brasilica* 30 (4): 667–682. https://doi.org/10.1590/0102-33062016abb0226
Maffi, L. 2005. Linguistic, Cultural, and Biological Diversity. *Annual Review of Anthropology* 34 (1): 599–617. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120437
Menovshchikov, G.A. 1974. Dikie rasteniia v ratsione korennykh zhitelei Chukotki [Wild Plants in theDiet of the Indigenous People of Chukotka]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 93–99.
Menovshchikov, G.A. 1975. *Yazyk naukanskikh eskimosov* [The Language of the Naukan Eskimos]. Leningrad: Nauka.
Menovshchikov, G.A. 1987. *Materialy i issledovaniia po yazyku i fol'kloru naukanskikh eskimosov* [Materials and Research on the Language and Folklore of the Naukan Eskimos]. Leningrad: Nauka.
Merkulova, V.A. 1967. *Ocherki po russkoi narodnoi nomenklature rastenii: travy, griby, yagody* [Essays on the Russian Folk Nomenclature of Plants: Herbs, Mushrooms, Berries]. Moscow: Nauka.
Mimykg Avtonova, I.V. 1992. Edible Wild Plants in Our Foods (Chukchi, Eskimo). *Anthropology and Archeology of Eurasia* 31 (1): 88–97. https://doi.org/10.2753/AAE1061-1959310188
Pieroni, A., and C.L. Quave. 2006. Functional Foods or Food Medicines? On the Consumption of Wild Plant among Albanians and Southern Italians in Lucania. In *Eating and Healing: Tradition-al Food as Medicine*, edited by A. Pieroni and L.L. Price, 101–129. New York: Haworth Press.
Sokolova, T.G. 1961. K voprosu ob ispol'zovanii chukotskim naseleniem dikoi flory v raione mysa Dezhneva [On the Question of the Use of Wild Flora by the Chukchi Population in the Area of Cape Dezhnev]. In *Zapiski Chukotskogo kraevedcheskogo muzeia* [Notes of the Chukotka Museum of Local Lore], 2: 96–97. Magadan: Knizhnoe izdatel'stvo.
Sõukand, R. 2016. Perceived Reasons for Changes in the Use of wild food Plants in Saaremaa, Esto-nia. *Appetite* 107. https://doi.org/10.1016/j.appet.2016.08.011
Tein, T.S., D.B. Shimkin, and S. Kan. 1994. Shamans of the Siberian Eskimos. *Arctic Anthropology* 31(1): 117–125.
Tikhomirov, B.A. 1958. Dannye o poleznykh rasteniiakh eskimosov yugo-vostochnogo poberezh'iaChukotki [Data on Useful Plants of the Eskimos of the Southeastern Coast of Chukotka]. *Bo- tanicheskii zhurnal* 40 (2): 242–246.
Yamin-Pasternak, S. 2007. How the Devils Went Deaf: Ethnomycology, Cuisine, and Perception of Landscape in the Russian North. PhD abstract, University of Alaska.
Yamin-Pasternak, S. 2008. From Disgust to Desire: Changing Attitudes toward Beringian Mushrooms. *Economic Botany* 62 (3): 214–222. https://doi.org/10.1007/s12231-008-9020-0
Yamin-Pasternak, S., et al. 2014. The Rotten Renaissance in the Bering Strait. *Current Anthropology* 55 (5): 619–646. https://doi.org/10.1086/67830White, H.V. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Wolf, E.R. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
Yanagisako, S., and C. Delaney, eds. 1995. *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. London: Routledge.
Zaloom, C. 2006. *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*. Chicago: University of Chicago Press.
Zerubavel, E. 1981. *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago: University Chicago Press.

Funding information

The original research was part of a larger study comparing the plant traditions of cultures on the Alaskan and Russian sides of the Bering Strait, funded by the National Science Foundation's Arctic Social Science program, grant number 1304612.

© A.A. Novik, M.V. Domosiletskaya

THE FIG TREE IN ALIMENTARY CULTURE, FOLK MEDICINE AND TRADITIONS AMONG THE PEOPLES OF THE WESTERN BALKANS

Keywords: Western Balkans, fig tree, beliefs, magic, food, folk medicine, tradition, bio resources

The article analyzes the role of the fig tree in various spheres of culture of the Albanians, Croats, Greeks, and other peoples of the Balkan Peninsula, as well as the use of its fruit as food and raw material for the production of alcoholic beverages and medicine. Until the 19th century, the pollination of the plant remained a mystery (not even Carl Linnaeus, the "father of botany" and the creator of the modern classification of wildlife species, was able to solve the complex puzzle of nature), which led to the emergence and proliferation of numerous mythologemes, still recorded to date, that are consistently associated with the fig tree. Currently, notions about the magical properties of the plant and its fruit are being transformed under the influence of the global passion for environmentally friendly bio products. The discussion specifically focuses on the mechanism through which such "new meanings" enter the public discourse.

This article is a translation of: А.А. Новик, М.В. Домосилецкая. Инжир в алиментарной культуре, народной медицине и традициях у народов Западных Балкан // Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. No 5. P. 33–52. DOI: 10.31857/S086954150017413-4

From the mysterious to the magical and the sacred

Fig tree cultivation[1] spread rather early in the Mediterranean, including the Ionian and Adriatic coasts. The birthplace of the plant is the Arabian Peninsula, from there it penetrated the Middle East, Asia Minor, the Balkan Peninsula, etc. (*Sulaj* 2013: 94; Common fig s.a.). The fig tree was appropriated by the Hellenes in the 9th century BC, and with the expansion of Greek colonization to the West and East, the plant first took root in the city-states, and then spread out to neighboring regions.

The fig tree is mentioned in biblical texts (Genesis. Ch. 3, 7). It has also become deeply ingrained in the folklore of various nations (*Nopcsa* 1913a: 66; *Frazer* 1990; *Tirta* 2004: 283). Slavic tribes that settled in the Balkan Peninsula in 5–7 centuries AD, found that the locals are well aware of this plant. Subsequently, the cultivationof the fig tree in the Western Balkan region has never been interrupted. The range of the tree/semi-shrub varieties bred over many centuries of human economic activity allows the plant to survive in the most difficult conditions: figs grow in mountainous areas, on barren lands, tolerates frosts well up to 15–20°C below zero. The fruits of the fig tree

Alexander Novik | http://orcid.org/0000-0002-1123-1109 | njual@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Marina Domosiletskaya | https://orcid.org/0000-0002-5599-7878 | marinaling@mail.ru | Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences (9 Tuchkov pereulok, St. Petersburg, 199053, Russia)

Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. № 6. P. 224–241. https://doi.org/10.31857/S086954150017606-6
© Russian Academy of Science | © Institute of Ethnology and Anthropology, RAS
ISSN 0869-5415 | http://journal.iea.ras.ru

have traditionally been used fresh or processed; they have always been an important component of the Balkan cuisine peculiar of the peoples living in the Peninsula. However, until the 19th century, the plant remained a mystery to people who devoted their lives to cultivating it.

In the reproduction system (pollination and fruiting) of figs, a large role has always been played by the wild fig tree (*caprifica*)[2]. The fig tree develops three types of flowers: male (staminate), female short-styled (gall) and female long-styled. It is the latter that bear fruit. The inflorescences which form male and gall flowers are called syconia, they are small and hard, and pollen ripens in them. The gall flowers serve as incubators for the development of the blastophagous wasp (*Blastophaga psenes*), which then pollinates the fertile inflorescences. Aristotle was the first to suggest that there is some kind of connection between blastophages and ripening figs. However, for a long time the mystery of fig fertilization remained unsolved; even K. Linnaeus (1707–1778) failed to solve it[3]. Biologists discovered the intricacies of the relationship between blastophages and figs only in the 19th century (*Neer van der* 2007: 56). In a wild fig tree, called caprifica (Latin caper "goat" and fīcus "fig tree, fig fruit")[4], both syconia and fertile inflorescences are on the same tree, while in most cultivated species the former are formed on the trees of one kind, and the latter on others called *figs*. Nowadays, one male is usually planted for every 20 female trees (GRE s.a.). Mankind gradually came to the understanding that such a ratio is particularly necessary. The ancient Greeks already knew that many cultivars of fig trees do not produce fruit by themselves. Columella (1st century AD), an ancient Roman writer who covered the topic of agriculture in his writings, talked about the custom of hanging the branches of a wild fig tree on cultivated fig trees. It was believed that this practice would prevent unripe fruits from falling and contribute to their fast ripening (*tempus est fīculneis arboribus caprifīcum suspendere* – "time to hang a wild fig tree to fig trees"; Col. R. R. 11. 2. 56). The verb *caprifīco* "to accelerate the ripening of figs" was noted in Pliny's texts (1st century AD) (*André* 1956: 70).

Currently mainly fig trees, giving parthenocarpic fruits are cultivated. Greek *παρθένος* – "virgin; unblemished" and *καρπός* – "fruit", literally translated as "virgin fruit"; a particular instance of parthenogenesis, virgin fertilization without pollination in plants usually with the formation of seedless fruits (LOP 1980: 271). However, the old way of fig trees caprification is still remembered in the Balkans (*Lafe* 2008: 676) (see in this connection the Albanian figurative expression that still exists today: *I martoi fiqtë*, lit. "married fig trees" (*Gjevori* 1979: 69), referring to how the gardener acts when he hangs wild branches to a cultivated fig tree).

The fig tree plays a significant role in the intellectual culture of the Western Balkan nations. The plant reproductive system, which remained a mystery for several millennia, led to the emergence of strongly held views about the spirits of nature, secrets and magical properties of figs (*Tolstoy* 1995–2012; *Tirta* 2004: 57–61; *Tolstaya* 2019). The miraculous powers of the fig tree are manifested primarily in the system of the Balkan protective rituals. For example, the Serbs believed that in bad weather, especially during a thunderstorm, one should light up a fig tree branch consecrated on White Saturday (the first Saturday after Trinity Sunday) and make the sign of the cross over an approaching cloud with it (*Chaykanovich* 1985: 220).

The image of the fig tree in Greek folklore is somewhat contradictory: it is venerated as a plant with a reproducing power, and at the same time is considered a "cursed tree" (it is believed that the devil lives in the fig tree, so you cannot sleep under its shade). The former idea echoes the biblical story about the fall of Adam and Eve, who covered their nakedness with the fig tree leaves (that is, the fig tree is "the tree of disobedience"). The latter is a reminiscence of the Gospel parable (Matthew. Ch. 21. Verses 18-22), which has a deeper symbolic meaning: on one occasion Christ was hungry and asked

for fruit from the fig tree, but it refused, so he cursed it. And one of the legends recorded among the Greeks tells of a cursed fig tree, from under the roots of which a lamb emerges. If a person finds himself in the shadow of this tree, then a needle seems to be thrust into his leg, the lamb turns into a nereid and kidnaps the unfortunate traveler. Sometimes a person can return, but already being insane or sick. At the same time, there exist a lot of modern Greek folk legends and stories telling that icons were found on a fig tree or that it was planted by a revered saint (*Sidneva* 2008: 58–59, 86).

Albanians, Greeks, Montenegrins, Serbs, Croats and other peoples still have ideas about sacred trees and sacred groves. Here is just one example to illustrate this. In the late 2000s, an American-Turkish company, which won a tender within the framework of the European Union project for the development of transport networks, was building a highway connecting Albania with Kosovo (Alb. *Rruga e Kombit* – "Road of the Nation"). Campaigns by local residents protesting against cutting down of sacred groves in certain areas led to the fact that the original project was altered: the modern highway ended up with several sharp turns, guaranteeing the preservation of sacred places (AMAE 2009). According to the materials we collected during our expeditionary work in the Balkans in 1990–2021, people still believe that a separate tree or a group of trees/shrubs can be protected by the spirit of the place/area/land, or the spirit can dwell in the plant itself, protecting it from any encroachments by humans or animals. The basis of such views can be found in very old pantheistic ideas concerning the structure of the world (*Nopcsa* 1913b; *Tirta* 2004: 57–61). These beliefs underwent various stages in the course of the mythological and religious development of the Balkan peoples and were able to withstand the battle with the polytheistic and monotheistic beliefs spreading in the region: the pantheon of Greek and Roman gods and heroes, Christian Orthodoxy and Catholicism, Islam in its various forms (in the west of the Balkan Peninsula the most widespread were and still remain the teachings of the Sunnis and Bektashi) (*Novik*, *Rezvan* 2019). Remnants of such beliefs persisted even in the era of militant atheism (1944–1991), they are still present today under the conditions of the spread of digital technologies and the total domination of mass culture, which almost completely subjugated the global information space.

A single growing tree and a group of fig trees / dwarf shrubs in some places are also perceived as sacred if certain beliefs or legends are associated with them. A striking example of this is the Maligrad Island on Great Prespa Lake (borderlands of Albania and North Macedonia). The island, which is officially part of the Albanian territory, is famous not only for its perfectly preserved church with frescoes of the 14th century, depicting (besides the saints) the churchwarden Caesar Novak in clothes characteristic of that era (for more details see: *Gjergji* 1988: 17–20), but also for the thickets of fig trees covering almost all of the vacant space (see Pic. 1). Among the local population, Macedonians and Albanians, regardless of the religion professed, there is a strong conviction that this is a holy place and the fig trees should not be gathered here "so as not to disturb the peace", otherwise "Zana[5] will punish you" (FMA 2008).

It is clear that such a practice and belief can be explained in a much more pragmatic way: figs from wild trees are much less tasty and edible than from their "cultivated relatives". However, local residents are willing to tell various stories about how those who dared to disturb the peace of the places where once was the capital of the Bulgarian king Samuil[6] were punished, and now everything is overgrown with fig trees (our informants know about the king himself, of course, from the media or from school textbooks, however, they are ready to assert that the memories about a harsh ruler are steadily passed from generation to generation in their native places) (AMAE 2008). The use of the fig tree in the calendar holiday rituals of the Balkan peoples is very significant – although due to its poor quality its wood is practically not in demand. Endowing the tree with ritual power (in no small measure because of the mystery of fruiting, which has been preserved

for almost three millennia of its cultivation in the macroregion) contributes to the steady entry of figs into ritual practices. Thus, in the west of the Balkans, various ritual activities associated with the trees are still recorded during the change of the calendar year (in the system of modern chronology) (*Plotnikova* 2004: 95–102). Among the Albanians (in Albania, Kosovo, in the western regions of North Macedonia and in the south of Montenegro), these actions are associated with *buzmi* (Alb. *búz/ëm, -mi*) – this is the name of a ceremonial tree (or several trees or logs), which is brought home and put in the open hearth fire on the night when the sun turns towards summer. Therefore, historically, the custom has to do with festive rituals and is closely related to the sun cult (*Tirta* 2007). The tradition connects ritual practices using *buzmi* with Christmas night (*Nata e Kërshëndellave*) (December 24), carols (*kolendra*), New Year's night (*nata e Vitit të Ri*) (December 31) (*Novik* 2014: 72–73). The time of burning the *buzmi* depends on the province (Alb. *krahín/ë, -a*– historical and ethnographic area) or the region. In these actions, one can see the desire to increase the yield of arable land, orchards, vineyards, offspring of livestock and poultry, as well as replenishment in the family through magical practices (*Tirta* 2006: 443–449).

In 1996, during an expedition to Dukagjin, one of the authors of this study recorded the beliefs of local residents (the main materials were recorded in lagja[7] Abat) that *buzmi* is a sacrifice that is made to appease the forces of nature (FMA 1996; *Novik* 2002: 145–165). The Albanian ethnographer M. Tirta, a native of Orosh in Mirdita, neighboring with the Dukagjin province, writes that "... we are dealing with a deity of the plant world; this demon or deity dies on a certain day only to be reborn again" (*Tirta* 2004: 282). In a number of regions of Southern and Central Albania, where the cultivation of the fig tree is traditionally an important agricultural activity, a log or branch of this tree is brought in during the preparation for the holiday. They are set on fire in the hearth with the hope of a future good harvest of fruit crops and grapes. This tradition differs from the practices of the South Slavs, who mainly used and continue to use oak wood in such rituals (*Plotnikova* 2004: 95–102). Calendar signs are also associated with reproducing magic "for the harvest". Serbs cannot eat figs until the Transfiguration holiday (August 6/19) – on this day they "receive communion" (*Chaykanovich* 1985: 220).

The magical is often correlated with the religious. For the Muslims of the region, fig fruits are strongly associated with the festive table. For example, dried figs are an indispensable component of the feasts held in Ramadan and Kurban Bayram, it is believed to be the "right" and desirable food during iftar – breaking the religious fast in the holy month of Ramadan (*Sobolev, Novik* 2013). In folk Islam, the fig tree and its fruits are perceived as a gift sent to people by Allah – this is evidenced by our materials recorded from the Turks of Ohrid, Skopje (North Macedonia), the Bosniacs of Mostar (Bosnia and Herzegovina), the Turks and Albanians of Prizren (Kosovo) (FMA 2011, 2018, 2019; AMAE 2019).So, today we can state the generally sustainable preservation of ideas about a fig tree as an important, useful, as well as a sacred plant in the culture, beliefs and ritual practices of the Balkan peoples, regardless of their confessional affiliation and dialects they speak.

Fig tree in the economy, alimentary sphere, in the ethnic and religious self-identification of the Balkan nations

The fig tree would not have acquired such importance in spiritual life if its fruits were not so much in demand in the alimentary sphere of the inhabitants of the region.

As a food product, fig fruits are used everywhere in the western Balkans (as well as in Southeast Europe in general). The degree of their dietary intake depends on the geographic zone: if in some area the plant grows in sufficient quantity, then there will be a lot of fig products on the table of local residents, but if it is cultivated in a limited



Pic. 1. Maligrad Island, Great Prespa Lake, Albania. September 2008. Photo by A.A. Novik

way (due to natural conditions), then its fruits are less used in local cuisine. However, even when the fig tree does not grow at all in certain areas (primarily in mountainous areas, with a lack of humidity, etc.), its fruits are still eaten in the diet of residents due to the well-established tradition of nutrition (involving the use of dried fruits in winter) and trade links from the antiquity times that ensure the delivery of food to the most distant places (*Gjergji* 2002: 46–47; *Golant* 2020). Fresh and dried figs are present on the table of the Western Balkans inhabitants almost all year round. The greatest varietal diversity is recorded in the coastal and lowland areas of Albania, where figs are harvested from the beginning of June to the end of October (AMAE 2019). Fruits of different shades of green, yellow, brown, burgundy, purple differ in size, sugar content and taste.



Pic. 2. The fig tree near the walls of the monastery of St. Cosmas and Damian. Mount Chokovac, Pašman Island, Croatia. September 2016. Photo by A.A. Novik

> In the beginning figs like this ripen here – eggplant-colored fruit. Some very large, some medium-sized. We sell them already in June: we take them to the market or to the side of the road, where cars drive by. It is one of the first fruits to ripen. People are willing to buy, because they have already missed it over the winter. We will start making the jam later, in August-September, when other varieties are ripe. In the meantime, we need to earn money (FMA 2018: inf. Albanian, 54, Elbasan, Albania; interview recorded in Albanian in June 2018).

The further north you are from the Ionian and Adriatic coasts of Albania and the further into the inland depths of the Balkan Peninsula, the less diverse the types of fig trees and ways of using them become. Thus, the Croats of the islands of Pašman and Ugljan in Dalmatia cultivate mainly one kind of fig tree, the fruits of which, small but extremely sweet and tasty, ripen in September. Locals consider this variety to be endemic and are extremely proud of it:

> Our figs ripen late in the year, only in autumn. But they are delicious. Over there in the south, they are harvested early. But they are not that tasty. We have the best figs in Croatia and in the whole region! You will find a fig tree near every house, and we plant it out in the streets. If someone is on the street and picks the fruit, it is not of great importance, the main thing is that they should not take the whole crop away. Although this never happens here. The road to the monastery is also planted with fig trees[8]. There the pilgrims pick the fruits (AMAE 2016a: inf. Croat-Dalmatian from Pašman Island, 67 years old; interview recorded in Croatian on Pašman Island in September 2016).

The Arbnesh people in Zadar (Dalmatia, Croatia) perceive the fig tree as a symbolic fruit tree for the community. Descendants of the Albanian Catholic settlers who moved to this region in 1726–1733 from the territory of the present borderland of Montenegro and Albania in the area of Skadar Lake (see: *Krstić* 1988; *Stipqeviç* 2012: 1–3), cultivate the fig



Pic. 3. An Arbnesh woman, informant of the expedition, with the fruits of a fig tree. Arbanassi quarter, Zadar, Croatia. September 2016. Photo by A.A. Novik

tree right in the city limits to this day, thus carrying on a very long tradition. The Arbanassi residential quarter, allocated to the settlers by the ecclesiastical and secular authorities of the Venetian Republic in the immediate vicinity of the Old City, was supposed to supply the townspeople with fresh vegetables and fruits throughout the year (*Stipqeviç* 2012: 3-5; *Novik* 2017: 133–136). On the allotted land, the Arbnesh set up vegetable gardens, planted olive groves, and planted fig orchards and vineyards next to residential buildings. During the time that has passed since the first third of the 18th century, a lot has changed in the economic structure of the residents of the quarter (in the second half of the 20th century, there happened a refocusing to the tourism sector). However, fig trees in the yard of their own home are a manifested and obvious marker of Arbnesh identity (see Pic. 3).

> An Arbnesh will always have a fig tree growing in the yard. This is how our ancestors started it all. We, the Arbnesh, are the only ones to have the secret of the proper drying of figs. Croats do not know this. We collect the fruits, then we put them in the pickle-juice. We prepare this pickle-juice: we boil water and pour salt into it. When it boils over, we cool the resulting brine and put the fruits in it. And only then do we begin to dry them. After processing the fruits in the brine, not a single fly will dare to sit on them. Others here in Dalmatia do not know this. They dry figs directly from a branch, flies sit on them by swarms, lay larvae, then worms

> appear. They can't it, at all! Probably, this secret was also brought by our ancestors from Albania (AMAE 2016a: inf. Arbnesh woman from Arbanassi quarter, Zadar, 66 years old; interview recorded in Arbneshi in September 2016).

The adherence to tradition is also confirmed by the fact that fig trees grow even in the yards of the few apartment buildings erected in the quarter in the post-war years, and in September, rough-and-tumble tables with fruits drying after processing in the brine appear. By the way, dried figs is one of the favorite delicacies for adults and children throughout the region, regardless of their ethnicity and religion.

In the west of the Balkans, sweets obtained as a result of boiling fig fruits are also popular. Depending on the technology, three main types of product are prepared from the same ingredients: 1) jam (the fruits are completely boiled soft in sweet syrup to a homogeneous texture); 2) preserves (fruits retain their original shape). Note that fig preserves are popular among the southern Slavs and their neighbors, and among the Albanians for many years it remains the most widespread of this kind of "sweet stuffs"; 3) marmalade (more homogeneous, thicker mass) (Reçel fiku 2020).

In the Albanian language, various nominations for these types of product are recorded: *reçél, -i* – "jam" (< Turkish *reçel* – "jam"), *likó, -ja = glikó, -ja* – "jam" (< Modern Greek *γλυκό* – "jam; sweet dish")[9], *marmelát / ë, -a* – "marmalade", "thick jam" (< Italian *marmellata* – "jam" < Portuguese *marmelada* < *marmelo* – "quince fruit") (*Kostallari* 1980: 1059, 1638; *Newmark* 2000: 464; *Ymeri* 2005: 195; *Topalli* 2017: 941). And this terminology is very stable in dialects, and contamination, when jam is called preserve, and preserve is called jam, are practically not recorded. Among the southern Slavs (Croats, Serbs, Montenegrins, Bosniacs, Macedonians, Bulgarians, etc.), different types of jam

are often denoted by the generalizing lexeme *slatko/sladko* (see, for example: *Tolstoy* 1957: 881; *Chukalov* 1960: 1015; *Usikova*, *Verizhnikova* 2003: 638). This, for example, is the case in the language of the Muslim Slavs of Golobordo/Golo Bordo (Eastern/Northeastern Albania) (*Sobolev, Novik* 2013).

The Vlach-ţărani of the Timok Valley (Eastern Serbia) (see about the Vlachs of the region: *Sikimić, Ašić* 2008) eat only fresh figs. The limited practice of making jam (Vlach. *slatko de smochine*) among this ethnic group is evidenced by at least the fact that in the village of Shipikovo, according to our informants, only one local resident knows how to cook it. "The cooking process is considered difficult and time-consuming, few people want to do it" (*Golant* 2020). It is not customary either to dry or sun-cure figs here, although everyone knows that it is prepared in this way in Montenegro. We are not talking about the ritual use of the wood of the fig tree. At the same time, according to the founder and director of the Shipikovo Ethnographic Museum Ventsislav Duinovich, Vlachs in this village and surrounding villages (Mali Jasenovac, Veliki Jasenovac, Halovo) belonging to the Zajechar community, as well as in the village Rabrovo on the territory of Bulgaria (Vidin region, Bojnica community) pay more attention to the cultivation of fig trees than Serbs living in the neighborhood (the villages of Brachevac and Rayac, Negotin community, Eastern Serbia), in whose farms they do not grow figs at all, and, accordingly, do not process the fruit (AMAE 2017; *Golant* 2020). The informants explain this situation by the fact that

> [the fig tree] growing here in bush form, is generally not adapted to the local climate (*Golant* 2020: inf. Mirjana Duinovich, Vlach, born 1958, village Shipikovo, Zajechar district, Serbia; interview recorded in Vlach in 2020).

> In Eastern Serbia, the fig tree grows, but not everyone plants it, and some often have only one or two trees. The climate in the Timok Valley is not very favorable for it, and here it is considered a very intricate tree. They try to plant it in places protected from the wind, and in winter they cold-proof it with sheaves of corn stalks or with nylon. There are varieties that



Pic. 4. Michalis Lyalutsis, informant of the expedition, making rakia. Paljasa village, Himara, Albania. September 2019. Photo by A.A. Novik

produce two crops per year (*Golant* 2020: inf. Ventsislav Duinovich, Vlach, born 1972, village Shipikovo, Zajechar district, Serbia; interview recorded in Vlach in 2020).

Under the influence of oriental culture during the Ottoman rule in the Balkans, *pekmez/pekmes* (Alb. *pekméz, -i, pekmés, -i*; Bulgarian *petmez*; Serbo-Croatian *pekmez* < Tur. *pekmez* < Pers. *bekmaz*), a highly boiled syrup from all kinds of berries and fruits entered the cuisine of local nations (*Kostallari* 1980: 1395; *Dizdari* 2005: 759; *Meyer* 2007: 374). The most common are grape pekmez and fig pekmez. Note that today in Albania, the former is cooked less often than the latter. In this case, the following technology of traditional production of pekmez is most often used: squeezed grape juice or mashed figs passed through a large sieve is placed in a cauldron, put on fire and, with constant stirring, cooked for about five hours until the mass thickens significantly. The resulting viscous syrup is considered a delicacy product with exceptional taste, it cures liver and gallbladder diseases, and is an excellent remedy for scurvy, etc.

I try to collect the entire fig crop as soon as possible and make pekmez from it. We have a lot of figs, so it is impossible to eat them as it is in the family. And I won't be able to sell the whole crop – in our district there are many trees growing in every yard. My husband, if I don't have time to harvest the crop quicker, will immediately put the figs for the brandy. And then he will drink all year through. I guess grapes are enough for him! Therefore, I quickly collect (fig fruits – *A.N.*) and set the pekmez to cook. We eat it at home in winter, add it to sweets, baklava, and so on. And I also sell it, here, right on the highway, next to the house. The price is good and the revenue is big.

There is a lot of fuss with this pekmez. It takes a long time to cook it. And if you cook, you have to stir it continuously, otherwise it will burn. And cool it in the proper way, then pour it out. It takes a whole day for one batch. But all the work pays off. Do you know how useful it is? After all, people are not in vain willing to pay big money for it. It's not just fig jam there.

This pekmez is the first remedy for black liver disease[10] (AMAE 2013b: inf. Albanian Muslim woman from Labinot-Fushë, 43; interview recorded in Albanian in September 2013).

Among the peoples of the Balkan Peninsula, the distribution of pekmez correlates with confessional affiliation. Most often it is prepared in the houses of Muslims, whose oriental cuisine is preserved quite steadily: among Bosniacs, Muslim Albanians (Sunnis and Bektashi), Muslim Macedonians, Pomaks, Turks, etc. In general, this fact reflects the level of adaptation oriental culture and cuisine as part of it in the vast region of South-Eastern Europe (on the adaptation mechanisms of foreign cultural realities, including the food system, see theoretical works: *Arutyunov* 1981: 3–11; *Bart* 2018).

We can also point out the marginal uses of figs in the cuisine of the Western Balkan peoples. Thus, they make a drink like surrogate coffee or chicory from dried figs of poor quality (*Mitrushi* 1955: 454). To do this, the fruits are ground in a mill, poured with boiling water and allowed to brew or boiled in a Turk (Turk. *cezve*). In the past, in poor families, such a drink replaced coffee (it was also served to guests), and now it is drunk by those who cannot drink coffee for health reasons. Fig fruits are useful for a number of diseases: respiratory tract, digestive tract, heart, circulatory system, etc. (*Sulaj* 2013: 94; AMAE 2019).

In winemaking, figs are used in the production of rakia (Alb. *rakí, -ja*; Serbo-Croatian *rakija, rakijca*; Bulg. *ракúя*; Rom. *rachie, rachier*; Modern Greek *ραχί* < Tur. *rakı* < Arab. *arakíjjá*) – an alcoholic drink obtained during the distillation of fermentation products of fruits of various plants (*Chukalov* 1960: 961; *Kostallari* 1980: 1632; *Dizdari* 2005: 831–832). Traditionally, rakia is made from berries (including grapes) and fruits containing a fairly high percentage of sugar required for a stable fermentation process (often the resulting drink is additionally infused on various fruits and herbs; for example, the Turks, Greeks and Bulgarians widely use anise to give it a pronounced aroma). The most widespread raw materials for rakia in the Western Balkans are grapes and plums; quinces, pears, mulberries, persimmons, apricots, dogwoods, etc. are used to a lesser extent. In principle, rakia can be made from any sweet fruit, but the Balkans have quite strong stereotypes concerning what this drink can be made of. Thus, figs, despite their wide and long-term distribution in the region and an exceptionally high level of fructose, have won a niche in the second or even the third "division" of plants that provide raw materials for rakia (see Pic. 4). According to the key informants we interviewed in all countries of the studied region during the expeditions of 1990–2019, fig rakia "turns out to be too intoxicating", "causes a severe hangover", "a very strong potion", "you can get drunk", etc. (FMA 1990; AMAE 2015, 2019).

In fact, figs are the best raw material for rakia. Fig fruits produce the strongest drink. And it grows everywhere here, it does not require special care. It always yields a good crop. It produces harvest every year, not like some other trees – every other year. Just make rakia as much as you wish! And it's nice to drink it, it comes out mild. And a subtle aroma from it <...> But here it is not particularly appreciated. We are a rich region, we have always had high requirements. We traded with Corfu, with Italy, even with Palestine[11] <...> And we always had grape rakia in the first place. The grape one needs to be served to guests. And from figs, only for yourself, or with one of your closest friends you can drink (AMAE 2019: inf. Greek, 85 years old, Paljasa village, Himara, Albania; interview recorded in Greek in Palasa village in September 2019).

The peoples living in the west of the Balkan Peninsula differ not only in the level of adherence to traditional attitudes in the food system, but also in the degree of openness to innovation. Thus, the southern Slavs (Serbs, Croats, Montenegrins, Bosniacs, etc.) are more inclined to adhere to long-established rules and stereotypes, they have widespread rakia from grapes – *lozova*, plums – *šljivovica*, quince – *dunjevača* and from pear variety Williams – *viljamovka*; all other types of drink are perceived as complementary and optional. Albanians, on the other hand, are inclined to experiment and produce rakia from literally any plant

material containing fructose and sugar. The factors that determined this difference are: firstly, the centuries-old regional fragmentation into provinces, in which local types of farming dominated, depending on climatic characteristics, and, consequently, local food attitudes, and secondly, the closed nature of Albania during the years of socialism, forcing the peasants to produce the necessary food and drinks in an old-fashioned way from everything that was available (see: *Gjergji* 2002). Thus, unlike their neighbors, the Slavs, Albanians make rakia not only from grapes (most often) and plums (relatively rarely), but also from all possible fruits and berries that grow in places of residence: from figs, mulberries, persimmons, etc. Skrapar is considered to be the most famous land in Albania producing rakia; the *raki Skrapari* made here (almost always from grapes) is a strong regional brand. However, no less popular is mulberry rakia from the village Boboshtica (Korçë district, Southeastern Albania) — to make it, trees are specially planted here that produce green fruits (FMA 2019).

Interethnic borders in the Balkans determine, among other things, the areas of production and consumption of fig rakia: the Albanians and, to a lesser extent, the Greeks preserve the tradition of its manufacture, while among the Slavs it is extremely rarely recorded. Confessional affiliation plays a role in the spread of this practice (as well as in the consumption of alcoholic beverages in general). Thus, 40% of the population of Kosovo, according to statistics, have never tasted alcohol in their life (Agjensia e Statistikave n.d.): in most Albanian households, rakia is not made at all, but its production is widespread among local Serbs (most often it is rakia made from grapes and plums, as among Serbs in Serbia). However, the Bosniacs of Bosnia and Herzegovina, as well as, for example, Muslim Albanians and Muslim Slavs of the Mrkojevići tribe in Montenegro and their neighbors professing Christianity (both Orthodoxy and Catholicism), do make rakia (AMAE 2009, 2013a, 2016b). Accordingly, based only on the confessional principle, we cannot argue that there is a distinction in the practice of consuming fruit and berry rakia, since the Slavs in the west of the Balkans (as well as throughout the peninsula) profess different religions, as well as their Albanian neighbors. The presence of the identified isodoxa and isopragm of the existence of rakia, its production and consumption between the two ethnic areas is explained precisely by the attitude towards the preservation of the drinking tradition, the maintenance of an established nutrition system, as well as the susceptibility to innovations in this area. What unites all the peoples of the Western Balkans is a common rejection of the breakdown of the food paradigm, dictated from the outside (*Sobolev, Novik* 2013: 221). Thus, almost all of the interviewed informants spoke about the superiority of rakia (not so important, traditional or not previously typical for their area) over other strong alcoholic beverages: vodka, gin, whiskey, rum, etc. made not from fruits and berries, but from wheat, corn, sugar, etc. and not corresponding to the established taste preferences, primarily due to the other composition of raw materials, the nature of fermentation and production technology. As an example, here is a part of an interview recorded with the Muslim Slavs of Goloborda/Golo Bordo (Eastern/North-Eastern Albania) during the Balkan expedition of the Russian Academy of Sciences and St. Petersburg State University in 2009:

> We are used to our rakia. Every man in our country starts the morning with a glass of homemade rakia. First rakia, and then coffee, and after coffee you can have breakfast — that's how we go about it. Then, during the day, we also drink a few glasses. How much exactly? Well, six-seven. This does not prevent us from working. After all, each family has an allotment of land, livestock, a lot of work. But not even one day can go by without rakia. It is delicious here. And your vodka is probably good, but not for us. It has a different taste, a different nature. Our rakia is based on grapes or dogwood or something, whatever. And what about vodka? Sugar? Bread?! Bullshit! That is why it somehow does not suit us. We drink what our grandfathers drank (AMAE 2009: inf. Muslim Slav from Goloborda,

Trebisht village, Albania, born in 1953; interview recorded in Macedonian dialect in September 2009).

As for low-alcohol drinks made from figs, they are practically not recorded in the Balkans. In recent years, in the west of the Balkans, along with traditional grape wine, the production of fruit and berry wines from blackberries, pomegranates, etc. has become popular. They began to be made both in households and in factories, trying to meet the growing demand and paying tribute to the European fashion for environmentally friendly products and at the same time to the exotic in the food sector (Produktet tona n.d.). Figs were not included in the list of such innovations, primarily because the specificity of fermentation of its fruits does not guarantee the transparency of the drink and its proper preservation. It remained only a raw material for a strong alcoholic drink – rakia. But here, too, the sphere of distribution of figs is limited by a small triangle between the coasts of the Ionian and Adriatic seas and the North Albanian Alps.

In cheese making, the fig tree also is applied. It is known that fig tree milky juice has coagulating properties and has long been used as a clotting enzyme in the manufacture of cheeses. Columella wrote about receiving it in the 1st century AD: *...fīculno lacte, quod emittit arbor* ("...having cut the bark of a fig tree, they got "fig milk"") (Col. R. R. 7. 8. 1; cited from: *Grosheva* 2011: 119). Nowadays, this technology is practically not registered in the Western Balkans. But in recent decades, dried figs have been actively added to ready-made rennet cheeses. This fact should be recognized as a tribute to fashion that dictates the demand for food exotic and forms the supply: cheeses with walnuts and hazelnuts, hot peppers, olives, etc. Much of this strategy is inspired by trends in global trade: innovative food production methods force manufacturers to use imagination and ingenuity. Local varieties of cheese with pieces of dried figs can be found in Albania, Montenegro, Croatia, and other countries of the region, where the fig tree is widely cultivated and holds a firm place in the culinary code of the population. At the same time, it must be recognized that most of the cheese with figs is produced, as a rule, in small factories, and the share produced by household peasants or farms is quite insignificant.

As an ornamental material, fig tree is practically not used. "The wood of figs is not very strong – it is porous, so it is not used in joinery" (*Golant* 2020). The dried branches and trunk of the fig tree are used as firewood for cooking and rakia production. "This wood is not durable. We take the branches as brushwood and put them into the fire! Previously, collecting them was the responsibility of children. And now, the one who found it carries it into the yard" (AMAE 2019). In Croatia and Montenegro, fig tree wood is sometimes used to make souvenirs for numerous tourists, but in this area, demand determines supply, so figs have serious competitors on the market: olive and juniper are considered more valuable, and products from them are sold at a higher price.

Figs in Traditional Medicine: From Prejudice to Bio resource

In traditional medicine of the Balkan Peninsula countries, the fig tree has been used for a long time. In particular, in Albania and Bosnia, the milky juice of unripe fruits is used as a laxative and anthelmintic (*Glück* 1892: 163; *Mitrushi* 1955: 454; *Lafe* 2008: 676; *Sulaj* 2013: 94), while Croats, on the contrary, previously used it to fix bowel problems, for which ripe fruits were ground with honey (*Šulek* 1879: 364).

The fig tree is known to be helpful in relieving liver and spleen problems. We have already talked about the use of fig pekmez for the treatment of liver diseases in Albania above. And in the old Croatian medicine book, it was suggested to grind the root of the fig tree, boil barley flour with it and apply *na rast*, i.e. into the area of the swollen spleen (*Šulek* 1879: 364). Among the Serbs, those figs that remained after Christmas Eve (*Badnidan*, January 6) were considered especially healing. These fruits were considered extremely

effective for the treatment of coughs and colds, sore throat, as well as for wounds and scabs. It was believed that the juice of fresh figs helps with scorpion bites (*Chaykanovich* 1985: 220). In Albania, as we have already noted, the milky juice of unripe fruits and dried figs were used to treat the respiratory tract, for cough, etc. (*Sulaj* 2013: 94).

In Bosnia, a healing ointment was prepared from dried figs with the addition of mallow leaves, spruce resin, salt, soap, yolks and milk. It was applied to syphilitic ulcers. Fresh fruit juice was used to relieve inflammation and pain aftera strong blow. Fresh and dried figs were rubbed onto the face to preserve beauty. And now, for the treatment of chest catarrh (acute respiratory disease of the upper respiratory tract), it is recommended to chew ripe figs; they are also used for sore throat (rinsing with water decoction) (*Glück* 1892: 163).

The fig tree was used not only in rational healing, but also in the magical practice of destroying the disease, where metaphoric actions played an important role. For example, in Greece, it was believed that the branches of the fig tree facilitate childbirth. The midwife brought a fig tree branch with three sprouts (the sacred number three, the number of the Trinity) to the woman and began to chop them off, pronouncing incantations three times. Chopping off meant the symbolic destruction of pain (*Sidneva* 2008: 137–138). The image of a fig tree was also used in the incantation to add milk for a nursing woman: "How much milk a fig has, let the woman in labor have the same amount of milk. As the fig opened, let the veins of her breast also open". Since the white juice secreted by the fruit of the fig tree was compared with the milk of a woman, it was prohibited to heat the stove with fig tree wood or chop it while the woman was feeding the baby, otherwise the mother would not have milk (Ibid: 138).

At the beginning of the XXI century, the fig tree remains an important element of both the food culture and the healing system in almost all, without exception, countries of the Western Balkans. The extreme popularity of figs has been strengthened in recent years by the fashion for organic products and the passion of a significant part of society for healthy eating: followers of the ideologies of vegetarianism, veganism, fruit-eating, separate nutrition, etc. consider figs to be extremely useful (VegaGo.ru s.a.). Numerous varieties of fig trees, providing harvest from early June to late September, make it possible to eat "healthy fruits" almost all year round — fresh in the summer and autumn season and dried in the winter and spring (AMAE 2019).

Figs, long and firmly rooted in the diet of most Balkan peoples, in the last two decades have been perceived as an integral component of "proper" nutrition, which is the result of the development of the "global megatrend of health", popularized in the information space and successfully sold as an "achievement" of modern civilization. This situation in the Balkans is reinforced by the extremely high prestige of the Western culture and the Western way of life, which are perceived — after a long period of destabilization, conflicts and a shift in socio-political paradigms — as an immutable life guide and role model. In turn, for the Western alimentary system, the culture of consumption and, most importantly, the way of thinking, turning to *organic* food products — preferably grown in the consumer's region of residence, relying on the traditions of local food — becomes a kind of *ide fix*, very easily transmitted and borrowed due to the global nature of information links.

The concept of the superiority of organic matter and environmentally friendly products, the traditional way of life and the "return to the origins of the culture of the ancestors" are inextricably linked to the awakening of mass interest in quackery and the turning to traditional medicine. Until the twentieth century, treatment with herbs, potions, recourse to magical practices, etc. remained for the majority of the world's population the only way to survive in conditions of limited resources, primarily professional medicine and its availability. By the end of the last century, the economic and social development of the western countries of the Balkan Peninsula made turning to certified specialists and obtaining the necessary assistance quite common practices for the bulk of the region's inhabitants (while in the countries that were building socialism, the free provision of all medical services

was declaredand often observed; their quality is not currently being discussed). This weakened the position of healers and sorcerers for several decades. Traditional medicine and quackery began to rapidly return to the Balkans in the early 1990s. In this process, the unconditional attractiveness (in the era of high technologies and scientific progress!) of the magical component of medicinal practices is extremely important, which is facilitated by the same technologies and the global information space (see: *Adamou, Matras* 2021). Paradoxical as it may seem, but precisely during the widespread dissemination of technical innovations and unconditional progress in the field of medicine, many people tend to look for a panacea for all diseases and misfortunes in traditional methods of healing, herbal treatment, a return to healers' methods, mythical rituals, etc. (cf.: *Kharitonova* 2006). In any case, turning to healing and belief in the supernatural have become a kind of trend of our time, which can be described as "it's better to believe in anything than not to believe at all".

In this context, the fig tree accidentally took a very advantageous position. On the one hand, its fruits have always been included in the diet (fresh and dried figs, syrups, alcoholic beverages, etc.). On the other hand, various parts of the plant and fruits of different degrees of maturity were used in traditional medicine of different nations, sometimes for the treatment of completely opposite symptoms (see an example above). Thirdly, the wood of the fig tree was an indispensable attribute of ritual practices and rituals, often the most important ones (as among the Albanians). And the role of figs in the economy is a marker that previously allowed and still allows today the residents of different regions of the Western Balkans to draw a conditional border between *us* and *them*, (Croats of Dalmatia and the Arbnesh of Zadar, Serbs and Vlachs of Eastern Serbia, Greeks and Albanians of Himara and others), focusing on the depth of plant penetration into culture.

The endowment of the fig tree with new meanings occurs against the backdrop of a global passion for *Bio* products, a turning to folk medicine and magic, the maintenance and revitalization of traditional practices and the construction of life and consumption according to the principle of ecological purism with its slogans: "closer to nature", "only organically pure", " we consume only what our ancestors ate", etc. Plants, fruits, seeds and other components of the flora world have become in this game a trump card in reshaping resources: people tend to blindly believe the prophets from medicine and trust *Bio*, that is, produced by nature, more than anything created by man, i.e. modern food industry, transnational pharmaceutical giants, world science and the global information system. Residents of all the studied countries of the Western Balkans, as a rule, do not believe in propaganda and advertising of all kinds of goods and medical services, except – and this is paradoxical! – advertising of organic food, promotion of a healthy lifestyle and calls to "return to the traditions of ancestors" in the field of organizing life and consumption. That is why the demand for medicines from the pantries of nature and for local foodstuffs is growing from year to year; more and more money and resources are flowing into this market segment, and the usual and once not particularly appreciated fruits and plants suddenly turn out to be "an incomparable and irreplaceable source of nutrients, essential elements and vitality". Not only healers, traders and farmers, but also industrial giants, pharmaceutical corporations and the global information industry are trying to earn reputational and real capital on the exploitation of the truths as old as the hills.

Notes

[1] Due to the long tradition of mentioning the fig tree and its fruits in written sources, many almost complete synonyms have formed in the Russian language to name them. The question of the origin and stylistic load of these synonyms is outside the scope of this work. The authors use the following terminology into Russian: for a tree (*Ficus carica*) – "фиговое дерево", "смоковница", "инжир"; for its fruit – "смоква", "плод смоковницы", "фига", "инжир".

[2] Pliny the Elder describes this plant as follows: "...a fig that never reaches maturity is called wild" (Lat. *caprif ĭcus vocatur... fĭcus numquam maturescens*) (Plin. Nat. 15. 79).

[3] By the way, K. Linnaeus was the author of the names of a number of botanical taxa, and in the botanical (binary) nomenclature these names contain the abbreviation "L." – from "Linnaeus ".

[4] The question of applying the name *caprif ĭcus* "wild fig" to a male tree remains outside the scope of this article. We will only point out the general evaluative component of the naming *goat = non-fertile*, i.e. only omnivorous goats could eat those inedible for humans fruits, which were produced by the wild fig tree.

[5] Zana (Alb. *Zán/ë, -a*), as well as Ora (Alb. *Or/ë, -a*) – mythological characters in the beliefs of the Albanians, guardian spirits of a place, area, natural object, an individual representative of the flora or a whole grove, as well as a person, family, community, village, land and the whole country. In different regions, the roles of Zana and Ora can change, so there is a significant polysemy of characters and their nominations (*Tirta* 2004: 57–61, 111–121, 181–186).

[6] Samuil – the king of Bulgaria (980–1014) from the Komitopul dynasty.

[7] Lagja (Alb. *lágj/e, -ja*) – a district, quarter of a city or village (*Kostallari* 1980: 936), in Dukagjin nowadays it is often a remote small settlement, administratively related to a larger settlement.

[8] In fact, on the sacred Way of the Glagolitic (Croatian *Glagoljaški pat*; the name goes back to the Glagolitic alphabet used in liturgical books), the road of Catholic pilgrims to Mount Chokovac and the Benedictine monastery of St. Cosmas and Damian (XII-XIV centuries) near Tkon on the Pašman island (see Pic. 2), there are not many fig trees, mostly the sides of the steep walking path are overgrown with blackberry bushes.

[9] The significance of the product for the institute of hospitality can be judged at least by the fact that G. Mayer in his "Etymological Dictionary of the Albanian Language", first published in 1891, gives a rather inaccurate meaning of the word: "*glikó* "*reçel* 'jam', to treat during visits"" (*Meyer* 2007: 173).

[10] Alb. *mëlçí e zëzë*, lit. "black liver" is a colloquial variant of the literary *mëlçí, -a* "liver" (*Newmark* 2000: 526).

[11] See about v. Palasa: *Joseph et al*. 2019; *Billa* 2020.

Abbreviations

Col. R. R. – Columella. *De Re Rustica*.
Plin. Nat. – Plinius Maior. *Naturalis Historia*.

Sources and materials

Agjensia e Statistikave n.d. – Agjensia e Statistikave të Kosovës. Ask. https://ask.rks-gov.net (access date: 25.12.2020).
AMAE 2008 – *Novik A.A.* Muslim Macedonians in Albania. 2008. Archive of MAE RAS. K-1,. op. 2. No. 1863.
AMAE 2009 – *Novik A.A.* Traditional culture of the Goloborda Macedonian Muslims (Eastern Albania). 2009. Archive of MAE RAS. K-1, op. 2. No. 1938.
AMAE 2013a – *Novik A.A.* Montenegrins of the Mrkojevići tribe. 2013. Archive of MAE RAS. K-1, op. 2. No. 2175.
AMAE 2013б – *Novik A.A.* Expedition to Toskeria. 2013. Archive of MAE RAS. K-1, op. 2. No. 2177.
AMAE 2015 – *Novik A.A.* Albania. Traditional culture of Albanians in Albania, jewelry, Albanians and Slavs. 2015. Archive of MAE RAS. K-1,op. 2. Temp. w/n.
AMAE 2016a – *Novik A.A.* The Arbnesh of Zadar, Croats, Slovenes. Dalmatia, Croatia. 2016. Archive of MAE RAS. K-1,op. 2. Temp. w/n.
AMAE 2016б – *Novik A.A.* Montenegrins of the Mrkojevići tribe. Catholic Albanians and Muslim Albanians. 2016. Archive of MAE RAS. K-1,op. 2. Temp. w/n.
AMAE 2017 – *Novik A.A., Golant N.G.* Ethnolinguistic expedition to the Vlachs (Romanians) of Eastern Serbia. 2017. Archive of MAE RAS. K-1,op. 2. Temp. w/n.AMAE 2019 – *Novik A.A.* Expeditionary work in the zone of Greek-Albanian contacts (Southern Albania, Himara). 2019. Archive of MAE RAS. K-1,op. 2. Temp. w/n.
André 1956 – *André J.* Lexique des termes de botanique en latin. Paris: Klincksieck, 1956.
Billa 2020 – *Billa K.* Palasa – sa afër dhe sa larg. Vlorë: SAI, 2020.

Chaykanovich 1985 – *Chaykanovich V.* Dictionary of Serbian folk beliefs about plants. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts, 1985.
Chukalov 1960 – *Chukalov S.* Bulgarian-Russian dictionary. Sofia: State Publishing House "Science and Art", 1960.
Common fig s.a. – Common fig, or fig tree – Ficus carica. Ecosystema.ru. http://ecosystema.ru/07referats/cultrast/159.htm (access date:20.12.2020).
Dizdari 2005 – *Dizdari T.N.* Fjalor i orientalizmave në gjuhën shqipe. Tiranë: Instituti Shqiptar i Mendimit dhe i Qytetërimit Islam; Organizata Islame për Arsim, Shkencë dhe Kulturë, 2005.
FMA 1990 – Field materials by A.A. Novik. Bulgarians in Bulgaria. Albanians in Kosovo and Macedonia. Serbs in Kosovo. Macedonians in Macedonia. 1990.
FMA 1996 – Field materials by A.A. Novik. Albania. Dukagjin. 1996.
FMA 2008 – Field materials by A.A. Novik. Albania, Macedonia, Lake Prespa. 2008.
FMA 2011 – Field materials by A.A. Novik. Bosnia and Herzegovina, Mostar. 2011.
FMA 2018 – Field materials by A.A. Novik. Albania. Kosovo. Macedonia. Montenegro. 2018.
FMA 2019 – Field materials by A.A. Novik. Albania. Kosovo. North Macedonia. Romania. Montenegro. 2019.
Frazer 1990 – *Frazer J.J.* Folklore in the Old Testament. Moscow: Publ. house of political literaturte, 1990.
Gjevori 1979 – *Gjevori M.* Frazeologjizma të gjuhës shqipe. Tiranë: Shtëpia botuese "8 Nëntori", 1979.
Glück 1892 – *Glück L.* Narodni lijekovi iz bilinstva u Bosni. Etnografska studija. Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovine. 1892. S. 134–167.
Golant 2020 – Field materials by N.G. Golant. Vlachs of Eastern Serbia. 2020.
GRE s.a. – Great Russian Encyclopedia. Electronic version. https://bigenc.ru/ agriculture/text/2952691 (access date: 08.02.2021).
Kostallari 1980 – *Kostallari A.* (kryered.) Fjalor i gjuhës së sotme shqipe. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 1980.
Lafe 2008 – *Lafe E.* (red.) Fjalor enciklopedik shqiptar. Vëll. I. Tiranë: Akademia e shkencave eShqipërisë, 2008.
LOP 1980 – Life of plants: In 6 v. Main ed. A.A. Fedorov. V. 5. P. 1: Flowering plants. In A.L. Takhtadjan (ed.). Moscow: Prosveschenie, 1980.
Meyer 2007 – *Meyer G.* Fjalor etimologjik i gjuhës Shqipe – 1891. Përkth. A. Omari. Tiranë: BotimeÇabej, 2007.
Mitrushi 1955 – *Mitrushi I.* Drurët e shkurret e Shqipërisë. Tiranë: Instituti i shkencave, 1955.
Neer van der 2007 – *Neer van der J.* On the most amazing plants. Saint Petersburg: Kristall; Moscow: Onix, 2007.
Newmark 2000 – *Newmark L.* The Albanian-English Dictionary. Oxford: Oxford University Press,2000.
Nopcsa 1913a – *Nopcsa F.* Albanien. Kultura shpirtërore: Shqipëria. Materiale të përkthyera,dorëshkrime, shkruar më 1913. Arkivi i Institutit të Historisë. Tiranë.
Nopcsa 1913b – *Nopcsa F.* Albanien. Pikëpamje fetare. Vepër dorëshkrim, e përkthyer, shkruar më 1913. Arkivi i Institutit të Historisë. Tiranë.
Produktet tona n.d. – Produktet tona. Organic shop. Produkte të natyrës. https://organicshop.al/ produktet-tona (access date: 21.12.2020).
Reçel fiku 2020 – Reçel fiku. Nerti. Arti Gatimit. 20.06.2020. https://www.artigatimit.com/2013/08/recel-fiku
Sulaj 2013 – *Sulaj E.* (red.) Bimët Mjekësore – Instituti i shkencave – 1980. Tiranë: Shtëpia botuese:Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, 2013.
Šulek 1879 – *Šulek B.* Jugoslavenski imenik bilja. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1879.
Tolstaya 2019 – *Tolstaya S.M.* (ed.-in-chief). Slavic mythology. Encyclopedic Dictionary. Moscow: Mezhdunarodnye otnoshenia, 2019.
Tolstoy 1957 – *Tolstoy I.I.* (comp.) Serbian-Croatian-Russian Dictionary. Moscow: St. publ. house of foreign and national dictionaries, 1957.
Tolstoy 1995–2012 – *Tolstoy N.I.* (ed.). Slavic antiquities. Ethnolinguistic dictionary: In 5 v. Moscow: Mezhdunarodnye otnoshenia, 1995–2012.
Topalli 2017 – *Topalli K.* Fjalor etimologjik i gjuhës shqipe. Tiranë: Qendra e studimeve albanologjike;Instituti i Gjuhësisë dhe i Letërsisë, 2017.

Usikova, Verizhnikova 2003 – Macedonian-Russian Dictionary. In R.P. Usikova, E.V. Verizhnikova (eds.). Moscow: Astrel; AST, 2003.
VegaGo.ru s.a. – Vegan and vegetarian – what's the difference? VegaGo.ru. https://vegago.ru/read/vegan-i-vegetarianecz-v-chem-raznicza.html (access date: 22.12.2020).
Ymeri 2005 – *Ymeri E.* (ed.) Fjalor rusisht-shqip. Tiranë: EDFA, 2005.

References

Adamou, E., and Y. Matras, eds. 2021. *The Routledge Handbook of Language Contact.* London: Routledge Taylor & Francis Group.
Arutyunov, S.A. 1981. Vvedeniye [Introduction]. In *Etnografiia pitaniia narodov stran zarubezhnoi Azii* [Ethnography of Nutrition of the Peoples of Foreign Countries of Asia], edited by S.A Arutyunov, 3–11. Moscow: Nauka.
Bart, R. 2018. *Sistema mody. Stat'i po semiotike kul'tury* [Fashion System: Articles on the Semiotics of Culture]. Moscow: Akademicheskii proekt.
Gjergji, A. 1988. *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi* [Albanian Clothes for Centuries: Origin, Typology, Development]. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Kulturës Popullore.
Gjergji, A. 2002. *Mënyra e jetesës në shekujt XIII–XX. Përmbledje studimesh* [The Way of Life in the 18th–20th Centuries: Summary of Studies]. Tiranë: KOTTI.
Grosheva, A.V. 2011. Smokovnitsa (lat. Fīcus) [Fig Tree (lat. Fīcus)]. In *Indoevropeiskoe yazykoznanie iklassicheskaia filologiia – XV. Materialy chtenii, posviashchennykh pamiati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo. 20–22 iiunia 2011 g.* [Indo-European Linguistics and Classical Philology – XV. Materials of Readings Dedicated to the Memory of Professor Iosif Moiseevich Tronsky. June 20–22, 2011], edited by N.N. Kazanskiy, 112–127. St. Petersburg: Nauka.
Joseph, B., A. Novik, A.N. Sobolev, and A. Spiro. 2019. Greek and Albanian in Palasa and Environs: A Report from the Field. *MGDLT. Modern Greek Dialects and Linguistic Theory: Proceedings of the International Conference Series of Modern Greek Dialects and Linguistic Theory* 8 (1): 69–78. https://resmicte.library.upatras.gr/mgdlt/article/view/3007/3339
Kharitonova, V.I. 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: IEA RAS.
Krstić, K. 1988. *Doseljenje Arbanasa u Zadar* [Arbanasi Moved to Zadar]. Lib. 3. Zadar: Mjesna zajednica Arbanasi.
Novik, A. 2002. Katolički praznici, obredi i narodno hrišćanstvo u Dukađinu. Građa sa ekspedicije u severnoalbanske Alpe [Catholic Holidays, Rituals and Folk Christianity in Dukagjin: Material from the Expedition to the Northern Albanian Alps]. In *Kult svetih na Balkanu. II. Primljeno na 17. Sednici Naučnog veća Centra za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Kragujevcu. Biblioteka LICEUM. Knjiga 7* [The Cult of Saints in the Balkans. II. Received at the XVII Session of the Scientific Council of the Centre for Scientific Research SASA and University of Kragujevac], edited by N. Tasić, 145–165. Kragujevac: Centar za naučna istraživanja Srpske akademije nauka i umetnosti i Univerziteta u Kragujevcu.
Novik, A.A. 2014. Buzmi, novogodniaia yelka i nachalo goda u albantsev Balkan i diaspory [Buzmi, New Year Tree and the Beginning of the Year Among the Albanians of the Balkans and the Diaspora]. In *Nachalo. Ē archḗ. Fillimi. Începutul... Rozhdestvo i Novyy god na Balkanakh* [Beginning. Η αρχή. Fillimi. Începutul... Christmas and New Year in the Balkans], edited by I.A. Sedakova, 72–86. Moscow: Institut slavianovedeniia RAN.
Novik, A.A. 2017. Arbneshi Zadara: opyt polevoi raboty v Khorvatii v 2016 g. [Arbneshi of Zadar: The Experience of Field Work in Croatia in 2016]. In *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniia i muzeynye proekty MAE RAN v 2016 g.* [Radlov Collection: Scientific Research and Museum Projects of the MAE RAS in 2016], edited by Y.K. Chistov, 133–143. St Petersburg: MAE RAN. Novik, A.A., and Y.A. Rezvan. 2019. *Islam na Balkanakh.* Ch. I, *Obriady perekhoda i semeinaia obriadnost': rozhdenie, obrezanie* [Islam in the Balkans. Pt I, Rites of Passage and Family Rituals:
Birth, Circumcision]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta.
Plotnikova, A.A. 2004. *Etnolingvisticheskaia geografiia Yuzhnoi Slavii* [Ethnolinguistic Geography of South Slavia]. Moscow: Indrik.

Sidneva, S.A. 2008. Rastitel'nyi kod v novogrecheskom fol'klore [Plant Code in Modern Greek Folklore]. PhD diss., Moscow State University.
Sikimić, B., and T. Ašić, eds. 2008. *The Romance Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan Studies ofSASA.
Sobolev, A.N., and A.A. Novik, eds. 2013. *Golo Bordo (Gollobordë), Albaniia. Iz materialov balkanskoi ekspeditsii RAN i SPbGU 2008–2010 gg.* [From the Materials of the Balkan Expedition of RASand SPbSU in 2008–2010]. St. Petersburg: Nauka; München: Verlag Otto Sagner.
Stipqeviç, A. 2012. *Kultura tradicionale e Arbëneshëve të Zarës* [The Traditional Culture of the Arbënesh of Zadar]. Prishtinë: Instituti Albanologjik i Prishtinës.
Tirta, M. 2004. *Mitologjia ndër shqiptarë* [Mythology among Albanians]. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Kulturës Popullore.
Tirta, M. 2006. *Etnologjia e shqiptarëve* [Ethnology of Albanians]. Tiranë: GEER.
Tirta, M. 2007. *Panteoni e simbolika: doke e kode në etnokulturën shqiptare* [Pantheon and Symbols: Rituals and Codes in Albanian Ethnoculture]. Tiranë: Nënë Tereza.

Funding information

The original research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, https://doi.org/10.13039/501100006769 [grant no. 19-18-00244]

© V.N. Davydov

PLANT HUNTING: "EVENKI MEDICINES" IN NORTHERN BAIKAL

Keywords: ethnomedicine, medicinal plants, Evenkis, Northern Baikal, autonomy, mobility, hunting luck, Gentiana algida, Rhodiola rosea

The article discusses the attitudes of the Northern Baikal Evenkis toward the flora, formed by the situation of relative autonomy. The focus is on plants that people use in medical practice and are in great demand. The article examines the knowledge of the Northern Baikal Evenkis about the healing properties of two plants that they consider universal medicines – Gentiana algida and Rhodiola rosea, sometimes called as the "Evenki' medicines". It considers human interactions with these medicinal plants in the context of mobility, as well as human, animal and landscape relations, and describes the practice of their harvesting by hunters and reindeer herders. The Evenki hunting ethos and ideas about hunting luck are part of the system of relations between humans and the environment and manifest themselves in the practice of searching for and collecting medicinal plants. Local knowledge about their beneficial properties was formed under the influence of observations of animals' behaviour. The strategies for the use of medical devices and the practice of prevention and treatment of diseases by Evenkis were formed under conditions of constant resource shortages. Reindeer husbandry and hunting demanded that people in constant motion improve the skills of maintaining a relative autonomy that is a certain type of attitude towards resources as well as medicines, based on minimizing their consumption. In such conditions, medicines with a wide spectrum of action turned out to be especially in demand.

This article is a translation of: В.Н. Давыдов. Охота за растениями: "эвенкийские лекарства" на Северном Байкале // Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. No 5. P. 70–83. DOI: 10.31857/S086954150017415-6

It is common knowledge that plants have always occupied an important position in the ethnomedical practice of various groups of Evenkis – different researchers have paid attention to their good knowledge of the local flora for a long time. Back in 1873, A.L. Chekanovsky, who collected plant samples in the Lower Tunguska River Basin, recorded their Evenki names and marked their healing properties (*Vasilevich 1969: 187*). Nevertheless, despite the fact that the local flora was widely used by Evenkis in the treatment of diseases, only general, incomplete information about this can be found in the academic literature (*Namzalov et al. 2017: 52*). There are only a few publications emphasizing the special role of plants in Evenki ethnomedical practices (*Namzalov et al. 2013, 2017; Bakhanova 2009; Dmitrieva 2006; Kolosovsky 1990*).

This article includes materials collected by the author within 15 months (during the period from 2007 to 2018) of field research in the Severobaikal'skii raion of the Republic of Buryatia. The main methods included observation and semi-structured interviews.

Vladimir N. Davydov | https://orcid.org/0000-0003-2738-4609 | davydov.kunstkamera@gmail.com | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. № 6. P. 242–252. https://doi.org/10.31857/S086954150017607-7
© Russian Academy of Science | © Institute of Ethnology and Anthropology, RAS
ISSN 0869-5415 | http://journal.iea.ras.ru

The author of the article worked among Evenkis – hunters and reindeer breeders – in national villages and on the territories of the Evenki obshchinas (clan communities) "Oron" and "Uluki". This article discusses the practices of the North Baikal Evenkis associated with the collection, processing and use of universal "Evenki medicines" – two medicinal plants – Gentiana algida and Rhodiola rosea.

"Medical pluralism"

Before proceeding directly to the consideration of the herborization methods, as well as obtaining and using medicinal plants, it is important to focus on the fact how the Evenkis of Northern Baikal perceive medical practices. Also, it is necessary to figure out what means are used in case of different needs. In general, the current situation can be described as "medical pluralism" (*Anderson 2011*). Local people do not oppose official medicine and folk medicine, they use any information and do not neglect any available means.

The first permanently practicing paramedics appeared on Northern Baikal at the beginning of the XX century. Many of them worked as teachers in schools in parallel. A serious step towards the creation of a medical care system in the region was the formation in 1925 of mobile medical groups by the Russian Red Cross Society and the People's Commissariat of Health (*Shubin 2001: 104*). In the early Soviet period, the regional authorities organized several expeditions to collect data on the health of Evenkis. In 1925-1927, physicians Perevodchikov (1925), Agrovsky (1926-1927) and Ogint (*NARB 1:49*) worked in the group sent to the Baunt Evenkis. In 1927, a graduate of the Saratov Medical Institute, Agrovsky began working with the Kindigir Evenkis in a new small hospital built in the village of Dushkachan (*Shubin 2001: 104, 105; AMAE: 31, 42*) – the entire hospital staff at that time consisted of two people (*AMAE: 30ob.*).

It is known that in the early 1920s, the Shamagir Evenkis from the village of Tompa, who lived on the northeastern shore of Lake Baikal, belonged to the clinic No. 7, located 133 km south of the village (*NARB 3:26*). At that time, it was a formal registration, and few of those assigned to the hospital visited it because of the great distance. Since the local population (Evenkis and Buryats) needed constant medical care, in 1926 a small medical center with five beds was opened in the village of Tompa. However, for example, in 1927 the paramedic worked in the village only in August, and in the next eight months, he came only once and only for a week (*Ibid.*).

Nevertheless, the regional authorities did not abandon the idea of organizing medical care for the local population. As part of the implementation of this task, despite the shortage of specialists, permanent medical posts were created in large settlements. Quite often, those who worked in them did not have a medical education and did not know how to treat patients. For example, local people were afraid of the director Nikulin of the Nizhneangarskii medical center, who unknowingly regularly prescribed the wrong medicines (*NARB 2: 102-103*), and in the villages of Kumora and Goremyka (contemporary Baikal'skoe) people who did not trust the specialists of the points opened in the mid-1920s preferred to go to healers and sorcerers (*NARB 2*). Therefore, V. Neupokoev wrote that they turned to a shaman or were treated independently using medicinal plants (*Neupokoev 1928: 10*). It can be stated that in the early Soviet period, for healing from various ailments, Evenkis used knowledge distributed among representatives of the local community, not least related to medicinal plants. At the same time, if necessary, people turned to doctors. As V. Neupokoev wrote, "Tungus, especially a man, has already realized the benefits of European medicine and, whenever possible, always willingly goes for medical help" (*Ibid.: 10*). It should be noted that, despite the permanent medical centers opened in the 1920s and 1930s in the dwellers of Northern Baikal, hunters and reindeer herders, who spent a significant part of their time in the taiga, continued to use traditional medicine for the most part.

Folk medicine turned out to be in demand again after the collapse of the Soviet system, when medicines in pharmacies became much more expensive. During this period, many local residents who lost their jobs had to rely mainly on their own knowledge. Today, medical specialists in rural areas are highly respected, and since they are well versed in folk remedies, they often recommend "the Evenki medicines" to their patients for the treatment of various diseases along with official drugs (*Davydov 2011: 133*). Local paramedics use not only plants, but also animal products and minerals, and sometimes share their stocks of such funds with those in need. From what has been said above, it can be concluded that the boundary between official medicine and folk medicine in the studied community is blurred.

Universal medicines

According to the informant from the village of Kholodnoe, Pana Platonovna Lekareva, the North Baikal Evenkis learned to distinguish medicinal plants and learn how to use them from childhood. Different groups of Evenkis used herbal preparations for the treatment of fever, diseases of the cardiovascular system, skin, and some venereal diseases (*Tugolukov 1969: 97*). Each medicine had its own spectrum of action: an infusion of the leaves of wild rosemary was used for cough (*Ibid.*); larch resin – in order to improve digestion, quench thirst and cleanse the oral cavity (*Simonova et al. 2016: 148*); the root of badan – in the case of stomach pains (*Davydov 2011: 143*); wormwood – as a remedy for diarrhea (*Dyrchikova 2014: 82*); tea from lingonberry leaves, as well as chaga – as diuretics (*Ibid.*). Having analyzed the use of medicinal plants in medical practices on the example of the Barguzin Evenkis, B.-Ts.B. Namzalov and E.F. Afanas'eva come to the conclusion that people used them most often for the treatment of colds, pulmonary and renal-urolithiasis (*Namzalov, Afanas'eva 2013: 153*).

They employed herbal remedies not only for ingestion, but also externally – as rubbing, for compresses, wound treatment. It is known, for example, that sore spots were rubbed with a round birch stick (*Neupokoev 1928: 10*). While preparing medicines, Evenkis often mixed plants with fat and other animal products (bile, etc.) (*Tugolukov 1969: 96, 97*). Thus, they treated wounds with special ointments made from spruce or cedar sap mixed with bear fat and crushed needles (*Dyrchikova 2014: 82)*.

Strategies for the use of medicines and practices for the prevention and treatment of diseases among Evenkis were formed in conditions of a constant shortage of resources. Reindeer husbandry and hunting required people in constant motion to maintain life in conditions of relative autonomy, which developed a certain type of attitude to everything that nature gives people (including medical supplies), based on minimizing consumption. Therefore, plants that helped in the fight against a whole set of ailments were especially useful. The North Baikal Evenkis had the knowledge that allowed them to find such plants and be treated independently, without help from outside.

Ianda (Lat. Gentiana algida), which is one of the subspecies of mountain champ, is considered by the North Baikal Evenkis to be a universal remedy. Dwellers of the Kholodnoe village believe that it is effective in the treatment of most diseases. Thus, gentian, according to P.P. Lekareva "will cure everything, only the severed intestines cannot heal". Local people even tell a story about a hunter who, with the help of ianda, was able to reduce the appendicitis pain when he was staying in the forest – two days on foot – as he was trying to reach the village in order to get medical help. Feeling pain in the right side of his stomach, the hunter brewed tea from ianda, which he found in the winter hut.

Decoctions are prepared from ianda; with their help, colds are treated on Northern Baikal, the development of inflammatory processes is restrained, diseases of the gastrointestinal tract are treated and prevented. The infusion of ianda is also used for many ailments (*Sofronov 2008*). Gentian lowers the temperature, normalizes blood pressure in hypotension. The North Baikal Evenks also used ianda in healing lung diseases (*Shubin 2007: 169*). It is believed that this plant is especially useful for children and the elderly. The Reindeer herder Leonid

Tulbukonov recalled that when he was a child, his grandmother gave him an infusion of ianda in a spoon – almost every day. According to local people, ianda may not be suitable for some patients, however. For example, informants do not recommend using it at high pressure.

Ianda is a perennial plant, one of the medicines that have found their use in conditions of relative remoteness of some Evenki groups from large settlements. Similar tactics of maintaining the independence of existence characterize many nomadic communities of Siberia and the Arctic (*Davydov et al. 2021*). A set of life support strategies focused on a wide range of possibilities for using both available funds and those coming from outside is the most important component of local autonomy regimes (*Ibid.*).

Thus, B.-Ts.B. Namzalov, E.F. Afanas'eva and T.T. Taisaev noted that the Barguzin Evenks used various types of gentian for medicinal purposes (*Namzalov et al. 2013: 206, 2017: 52, 53*). The informants from the village of Kholodnoe also talked about medicinal plants "similar to ianda", but with blue flowers. It is likely that in different places "ianda" means different gentian subspecies. Y. Khvashevsky identifies ianda as Gentiana algida and Gentiana uniflora (*Khvashevsky 2017*)[1]. Although ianda has special flowers, according to local people, it can be confused with other (similar) plants. The pickers in this case try the plants: ianda is characterized by a special bitter taste that cannot be confused with any other herb.

An old Evenki Arkady Petrovich Lekarev, who worked as a director of a reindeer farm in Soviet times and was elected a deputy of the district (aimachnyi) council, was considered an expert on the places where gentian grows. Arkady Petrovich was one of the most respected residents of the village, he was spoken of with respect as "Amaka" (Grandfather / Bear). Therefore, Amaka considered ianda as "the main medicine of the Evenkis". In his opinion, the word "ianda" means "the best medical herb", according to P.P. Lekareva, it is translated as "mountain grass". On Northern Baikal, as well as in neighboring regions, the plant is often called as "The Tungus grass". Additionally, Khvashchevsky in his Internet article "Where shamanic herbs bloom ..." writes about the similarity of the folk name of the plant "Ianda" with the toponym "Ianda" (a mountain on the border of the Kansk and Irbey districts of the Krasnoyarskii krai) and with the Evenki word "ianda", which still exists, meaning "a fire that was kindled during shamanistic ritual" (Khvashchevsky 2017). According to G.M. Vasilevich, the Evenki words "iaian (shaman), iaia (to perform a shamanistic ritual) have a connection with the word ianda-janda (big bonfire), near which the rituals of turning to fire, inherited by shamans, were previously performed" (*Vasilevich 1971: 59*).

Ianda is a rare perennial plant growing mainly along the shores of reservoirs in high-altitude valleys. It is often picked by male hunters and reindeer herders by order of women (*Sirina, Fondal 2006: 20*). The places where ianda grows are kept in secret from outsiders (this knowledge is of great value), people only vaguely indicate that "it can be found in the mountains". Since the author of the article participated in a hike for ianda and the golden root to one of the lakes in the mountain valley, he was asked not to name the places he visited with the harvesters. The plants are harvested from the beginning of August to the beginning of September, until they have "outgrown". Later, they begin to turn red and yellow and lose their juice.

Reindeer herders and hunters know the places where ianda grows well. In summer, they make stocks of it and then bring dry grass to the village to relatives and friends. In the Soviet period, reindeer were grazed in the valleys of the Gasan-Diakit, Niurundukan, Chaia, Tyia and Andoka Rivers – in these places, reindeer herders pick gentian.

Another universal "Evenki medicine", which is in great demand in Northern Baikal, is golden root, *Rhodiola rosea*, growing along the banks of mountain rivers and streams. P.P. Lekareva said that her grandparents used the plant in order to treat flatulence. Now the local people consider the "golden root" to be a universal remedy – "you may drink from everything" Despite the fact that the stems and leaves of Rhodiola rosea have medicinal properties, the local people harvest only the roots. They are dug out with a knife or with hands.

Local dwellers interpret the name of this medicinal plant in different ways. Pana Platonova reported that in Evenki language the golden root is named as uildyn, which means, in her opinion, "appeared", "grown up". P.P. Lekareva believes that its name – uildyun – comes from the word u ("liver") and translates as "treating the liver". In the dictionary of G.M. Vasilevich, "uildyn" has the meanings like "connection", "bundle" (*Vasilevich 1958: 433*). This interpretation is quite consistent with the practice of harvesting of this medicinal plant: on Northern Baikal, Evenkis dry the golden root strung on a thread and stored in bundles.

Commodification of Plants

In the area of the Baikal-Amur Mainline, there is competition between different groups of the population for the plants harvesting. Golden root and ianda are very popular with visitors as well. The Gentiana algida is now well known to the residents of Severobaikal'sk; sometimes it can be purchased at the local market. Since ianda is a rare plant, it is usually sold in small bunches at a high price.

In a market economy, valuable medicinal products become an object of accumulation and are used as an equivalent of exchange (sometimes ianda is exchanged for other medicines or animal fat). Earlier, according to the elderly residents of the village of Kholodnoe, the plants were collected by people only for their own consumption. Now it is a reserve source of funds: stocks of herbs can be sold to villagers as needed, and some pickers even have a network of regular customers (*Sirina, Fondal 2006: 20*). Informants recall that one of the physicians who worked in the district center purchased medicinal plants for himself and for resale to his patients. In 2007-2009 the equivalent of exchange, serving as a measure of the value of the ianda, was a half-liter bottle of vodka, later many began to prefer money as the price of the plant increased.

One of the residents of the village of Kholodnoe, a former BAM builder, said that the golden root was very popular among his fellow truck drivers ("magirus"). He added that "the people of Bam harvested everything near the Dovyren Mountain, and as a result the golden root disappeared". People have repeatedly complained that there are fewer valuable medicinal plants because of the "Bamovtsy" in many places. It is important to note that the struggle for resources has always existed in this place. In the first half of the XX century Evenkis, Buryats and Russians competed in the berries picking (*Petri 1930: 68*). Now, on Northern Baikal, the interests of the Evenkis and visitors (bamovtsy), who store pine nuts and other gifts from the forests, collide.

Ianda is also perceived by the local people as a good gift. It can be presented to relatives or friends as a sign of respect. P.P. Lekareva said that hunters and reindeer herders usually provide old people with ianda free of charge. In her words, one has only to ask: "Do you have a little Ianda?" (Iandikan bishin?) – and a visitor from the taiga should always share it. If one of the local dwellers goes to the forest in the second half of the summer, he is usually asked to bring ianda and golden root. Thus, plants are also an important element in maintaining social relations.

Hunting knowledge and skills: the idea of luck

The main occupations of the North Baikal Evenkis have always been hunting, reindeer husbandry, fishing, as well as (to a lesser extent) wild plants harvesting. It is necessary to emphasize the importance of hunting, since the very ability to hunt gave (and still gives) local people some advantages in other occupations. Primarily there are those where it is necessary to be able to observe and evaluate changes associated with the activities of multiple agents. Due to the high value of gentian and rhodiola rosea, their finding is a welcome, emotionally colored event. It is not enough just to know the places where these plants grow,

you still need to find and "get" them. In this sense, harvesting has a lot in common with hunting.

V.A. Tugolukov called one of the chapters of his popular science book about Evenkis entitled "Pathfinders riding reindeer" as "Hunters for Fish" (*Tugolukov 1969: 59-65*). The author expressed an important idea: characteristic hunting traits ("hunter's appearance") may manifest themselves in a variety of spheres. Here is just one example: a hunting bow could serve as a fishing tool in former times for the Evenkis as well (*Ibid: 59*). Such use of material objects is typical for nomads – in fact, it is the implementation of the things polyfunctionality principle in practice (*Golovnev et al. 2018: 5, 342*).

A characteristic feature of the Evenki worldview is the idea of hunting luck (*Brandišauskas 2017*), it is luck that sets a special form of relations with the outside world, based on the active involvement of the subject in the events' flow, the one far from passive and accidental opportunity to get any resource (*Hamayon 2012*). In other words, in this case, the idea of luck initiates an "innovative action projected into the future" (*Hamayon 2010: 172*). Hunting is associated with certain prohibitions that people try not to violate. For example, Evenkis believe that it is not good to boast about their bag, since luck may turn away from you. Moreover, from their point of view, luck accompanies a skillful hunter who ensures success by his actions. In the case of a search for medicinal plants, the same rule applies: the location of the desired one, as a rule, is revealed to an observant person who is well versed in the peculiarities of the local landscape.

In hunting, it is important to be able to move in a special way so as not to scare off prey. Plants, according to the North Baikal Evenkis, can also be "scared off". If a person behaves inappropriately, making a lot of noise, they "won't show up" – therefore, it will be difficult to detect them. Here not only the excitement that makes such a comparison possible should be noted, but in this context, the very Evenki attitude to production is important. Thus, N. Bird-David designated the "giving nature" principle (*Bird-David 1990*), supplemented by the need to show skill in obtaining a resource (*Brandišauskas 2017*), may be also applied to products not only hunting, but also harvesting. Thus, in the views of local people, plants have subjectivity, they can hide from a person looking for them. In order to make them appear, it is important not to lose your fortune.

The idea of luck is inextricably linked with the idea of the resource's value. The value itself is not necessarily measured in some conventional units and is calculable. In the case of medicinal plants, it is determined by their usefulness and effectiveness. During the wild plants "campaign", it is also important not to scare off luck, which people perceive as a kind of reward to the participant of the process. Therefore, Evenkis try to avoid direct conversations about their plans. As it was mentioned above, it is not customary to accurately name the places of harvesting, nor is it customary to suggest that a large number of plants will be found there. The idea of luck, thus, reflects the vision of events in dynamics, which, together with knowledge and skills, leads to a positive result – obtaining a resource.

Evenkis harvested plants mainly in summer, but, if necessary, they do it in winter (*Namzalov et al. 2013: 206*). In this process, you can see the implementation of the principle of multitasking, when one action simultaneously pursues several goals at once. According to A.P. Lekarev, which are confirmed by the data of A.A. Sirina and G. Fondal, as well as the author's field materials, the campaign for ianda will coincide with the hunt for marmots-tarbagans (*Sirina, Fondal 2006: 20*). A similar practice exists among the reindeer herders of the "Uluki" obshchina in the mountain taiga – during their transitions they extract several different perennials at once, for example, ianda and golden root.

Local people try not to take too much, saving the resource for the future. The author of this article himself observed how some of the plants were left during the harvesting process. Such "voluntary restrictions" are another "hunting" element inherent for the local dwellers (*Sirina 2008: 130*). Evenkis restrict animal production even in cases where official quotas are actual (*Anderson 2000: 138*). For example, the Evenki hunters from Northern Baikal will not

kill a bear unnecessarily. Stories about greedy miners are used as an element of the mechanism of social control (*Ventsel 2005: 269-299*).

During the process of medical plants harvesting, people are guided by the ethics of minimalism (*Simonova 2016; Golovnev et al. 2018*). It reflects a special form of relationship with resources: this includes minimizing their consumption, controlling the use of energy resources, and "material minimalism" (*Golovnev et al. 2018: 217*) – the Evenkis take only the most necessary things with them on a hiking trip.

Walking in the taiga is a special way of perceiving the landscape, where skills and physical knowledge of the terrain are the most important components of space exploration (*Ingold 2000*). The participants of the process try to avoid heavy burdens – the path to the desired point passes through the mountain taiga and requires considerable effort. One of the main skills of a hunter – the ability to overcome long distances – involves the rational use of forces: an ergonomic gait allows a person to move in a certain rhythm and get tired less. Nikolay Malafeev, a resident of the village of Kholodnoe, who came to Northern Baikal from Ulan-Ude, said that a hunter should be able to walk in a special manner – without making unnecessary noise and without making needless movements. According to his words, he learned a lot from his mentors, the Evenkis, who could travel long distances, making rare stops.

A trip for medicinal herbs for local people is a special event, they prepare for it in advance. The usual "companions" of a person are *poniaga* (shoulder board with ropes for carrying loads)[2], a bag, a knife, a pot, matches, a gun and shells for it. A person usually takes a small amount of food: bread, sugar, tea, boiled meat. One of the informants-reindeer herders of the author of the article always took his "lucky" poniaga with him on a hike for medical plants – it was not only convenient for carrying loads, but also was associated with luck and created a positive mood. The man believed that the "happy" thing helps him in his search for ianda. (Sometimes poniaga serves as a kind of amulet – on one of these boards the author of this article saw a carved inscription "Save and Protect".) The concept of a hunter and reindeer herder fulfills the role of a kind of exoskeleton, which allows to save energy on foot. One of the reindeer herders of the "Uluki" obshchina Georgy Arkad'evich Lekarev said: "I have a competitive poniaga. I found it as plywood in Pereval[3] in 2002, so I travel with it!" The harvesting of medical plants can be carried out as a group or individually. The author of this article did not see any special rituals related to ianda. Nevertheless, it is known that during a halt, people necessarily treat the fire or, as they themselves say, "feed the master of the place": they put small pieces of food into the fire. Alcohol can also be used for treats, if there is one. This is done in order not to lose your way, and also not to lose your luck.

Local people rarely take a break until the required number of plants is harvested. According to the prevailing ideas on Northern Baikal, rest before the completion of any labor operation, especially if there is a lot of grass, can affect luck. One of the informants told a comic story about a hunter who stopped to make tea right after he left the reindeer breeding base and crossed a nearby tributary of the Nomama River.

Thus, the harvesting of medicinal plants has a lot in common with hunting. The local dwellers "hunt" for wild plants, tracking them down, while trying to behave in a certain way so as not to lose their luck. After the plants are harvested, a break is usually taken, and then the extracted is carefully packed into a bag, which is attached to the rod. Tying various objects to this "Evenki backpack" is a special kind of art. The speed of movement depends on how possessions and loot are placed on it – nothing should create obstacles while walking. The concept of things and a person form an ergonomic whole that allows a person to save energy in motion. While hiking for plants, pickers, if they plan to return to these places, can leave tools and various inventory in the forest – this strategy makes it possible to move faster.

After returning, the local people prepare the harvested plants for drying: they are cleaned of dirt and tied into bundles. Then they are hung (usually for a week) on the crossbars under the ceiling of winter "zimov'ia" – small hunting log huts. As P.P. Lekareva said, drying ianda

on crossbars has been practiced by Evenkis for a long time, since the days when they "lived in yurts"[4]. People believe that sunlight reduces the effectiveness of medicinal plants and therefore they try to dry them in dark rooms – collected in bundles or spread out on paper on a flat surface, and the golden root strung on a thread.

Plants and human-animal relations

As it was already noted above, the ability to observe is very important for a hunter – but not only this one. In order to be successful, he must learn to think like an animal and understand the logic of the actions of the inhabitants of the taiga. Such a deep insight into the essence of the surrounding wildlife is characteristic of northern nomads-reindeer herders – they develop a special "reindeer thinking" (*Golovnev et al. 2018: 11*). The hunter mimetically gets used to the role of an animal in order to erase the boundary between himself and the prey during the hunt (*Willerslev 2007*).

Much of the Evenki knowledge about nature is the result of observing animals and processes occurring in nature: watching other living beings not only allows to get important information about the environment, but also "prompts" how to apply it in practice. According to the Evenki informants, people learned about the beneficial properties of many plants through observation of sick animals (*cf.: Dyrchikova 2014: 81*). So do the old-timers of the village of Kholodnoe. They note that different inhabitants of the taiga have their own food preferences. So, A.P. Lekarev during a conversation with the author of the article said that reindeer and elks eat certain types of plants. More than once I heard in Kholodnoe that elk is especially fond of ianda. Local residents claim that "elks and Manchurian deer are treated with reindeer moss (*Cladonia rangiferina*) in winter" growing on tree trunks. People use it for treating abdominal pain. P.P. Lekareva noted that dogs are sometimes treated with ianda. Evenkis believe that the "medicines" used by animals can be useful for humans.

For a long time, Evenkis have been treating not only themselves, but also their reindeer (*Tugolukov 1969: 98*); at the same time, in both cases, the same remedies were often used: ointments, tinctures, infusions, fumigation with juniper smoke (*senkire*) (people believe that this smoke is useful in the treatment of the respiratory tract, moreover, it is used in various rituals [*Namzalov et al. 2013: 206*])[5].

Ianda was also used by Evenkis to treat animals. Therefore, P. Platonova said that earlier her broth was given to sick fawns (*Davydov 2013: 37*). People also gave the infusion to adult animals. V.A. Tugolukov writes that in the treatment of necrobacillosis ("hooves"), Evenkis washed the hooves of a reindeer in an infusion of a plant collected along the rocky banks of rivers and called as *marimchin* (*Tugolukov 1969: 98*). In the monograph of A.S. Shubin, published in 2007, noted that the North Baikal Evenkis roamed high in the mountains, in places rich in reindeer moss and hypericum (*erekte*), plants used for the treatment of reindeer (*Shubin 2007: 169*). Evenkis drank an infusion of hypericum themselves – as treatment from coughing (*Ibid.*).

Plants, which play the role of an important link between humans and nature, are embedded in the broad context of social interactions of people not only with each other, but also with animals and with the surrounding landscape. The practices of using local flora in various spheres of people's lives are largely based on observing the use of plants by "our smaller brothers".

* * *

The Evenki knowledge about medicinal plants is inseparable from the information about the changes taking place in the environment, and is harmoniously combined with the vital skills and abilities formed by generations of this nomadic people. The universality of medicines in conditions of relative autonomy and remoteness can be considered as a medical technology. Nomadic life, characterized by a shortage of any resources, required the search and use of

effective therapeutic drugs to maintain health. Therefore, it was very important to find and store medicinal plants of a wide spectrum of action.

The ability to promptly provide medical care allowed local people to be less dependent on the external environment, and the nomadic lifestyle contributed to the acquisition of knowledge about medicinal plants and their properties and the formation of the practice of their use.

Harvesting plants, as it was shown above, have similar features to hunting, and people engaged in it are guided by the same ethical principles as hunters. Often local people combine this activity with other ones. The plants themselves are an important element of the exchange relations that connect the local community and unite people who live permanently in the village, and hunters and reindeer herders who stay for long periods outside. Local dwellers use medicinal wild plants along with the means of official medicine, and doctors often supplement treatment with "the Evenki medicines".

A good knowledge of the territory of residence and nomadism allowed Evenkis to find healing remedies around themselves – in fact, the landscape itself can be described as "healing", capable of healing (*Anderson 2011*). Since the necessary resources should be sought and extracted in different places, it is not possible to do for one person. If necessary, local people transmit information to each other about the availability of traditional medicines and cooperate to provide assistance. Thus, "the Evenki medicines" are also important means of integrating the local community.

Notes

[1] The author of the article defines the plant, called ianda by local people, as gentian (*Gentiana algida*). It is quite common in the region when a number of plants are called the same way. Wild rosemary may be an example.

[2] Local people call the poniaga the "Evenki backpack". Previously, they made it from a single piece of wood and even straps. Modern poniagas are made from improvised means: plywood, metal pipes, boards.

[3] An abandoned geological settlement. Local dwellers use parts of old buildings and machinery as materials for repairs, for making new things, and also as fuel.

[4] Local people call conical dwellings yurts, avoiding the word "raw-hide tent", which they associate with the disease (plague) (*in Russian language these words – "raw-hide tent" and "plague" – sound similar – the translator's comment*).

[5] Nowadays juniper smoke is used not only for reindeer, but also vehicles. For example, before a trip to the taiga, the Evenkis from the "Uluki" obshchina sometimes fumigate the "Ural" truck.

Sources and materials

AMAE – Archive of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the RAS. F. 12. Op. 1. D. 51.

Kuftin B.A. Kratkii epizodicheskii dnevnik Tungusskoi ekspeditsii Antropologicheskogo instituta 1-go moskovskogo gos. universiteta i Istoricheskogo muzeia narodovedeniya [A brief episodic diary of the Tungus Expedition of the Anthropological Institute of the 1st Moscow State University and Historical Museum of Folk Studies]. Northern Baikal region, Primorsky krai, 1927.

NARB 1 – National Archive of the Republic of Buryatia. F. 247. Op. 1. D. 5.

NARB 2 – National Archive of the Republic of Buryatia. F. 247. Op. 1. D. 18.

NARB 3 – National Archive of the Republic of Buryatia. F. 247. Op. 1. D. 73.

Neupokoev 1928 – Neupokoev V. Tungusy buriatii (esse) [Tunguses of Buryatia (Essay)]. Verkhneudinsk: publishing house of the magazine "Zhizn' Buriatii" [Life of Buryatia], 1928.

Sofronov 2008 – Sofronov A. Botanical sketches. Website of the Association of Ecological Tourism. The newspaper "Zapovednoe bratstvo" [Natural Reserves' Brotherhood]. May 2008. No. 3. http://www.ecotourism-russia.ru/ru/brotherhood/brotherhood_3_2008/janda.html (date of access: 21.02.2021).

Khvashchevsky 2017 – Khvashchevsky Yu. Gde shamanskie travy tsvetut ... [Where shamanic herbs bloom ...] Website "Segodniashniaia gazeta" [Today's newspaper]. 27.02.2017. http://www.sgzt.com/?module=articles&action=view&id=3946

References

Anderson, D.G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The Number One Reindeer Brigade*. Oxford: Oxford University Press.

Anderson, D.G., ed. 2011. *The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia*. Vol. 1. Edmonton: CCI Press.

Bakhanova, L.S. 2009. Narodnaia meditsina evenkov [Evenki Folk Medicine]. *Tal'tsy* 1 (32): 28–30.

Bird-David, N. 1990. The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters. *Current Anthropology* 31 (2): 189–196.

Brandišauskas, D. 2017. *Leaving Footprints in the Taiga: Luck, Spirits and Ambivalence among the Siberian Orochen Reindeer Herders and Hunters*. Oxford: Berghahn Books.

Davydov, V.N. 2011. Public Health and Folk Medicine among North Baikal Evenkis. In *The Healing Landscapes of Central and Southeastern Siberia*, edited by D.G. Anderson, 1: 129–146. Edmonton: CCI Press.

Davydov, V.N. 2013. Bor'ba s khishnikami i povsednevnye praktiki sovremennykh olenevodov: otnosheniia cheloveka i zhivotnykh na Severnom Baikale (po reaul'tatam polevykh issledovanii 2007–2012 gg.) [Fighting Predators and Daily Practices of Contemporary Reindeer Herders: Human-Animal Relations in Northern Baikal (Field Research Results 2007–2012)]. In *Materialy polevykh issledovanii MAE RAN* [The Materials of Field Research of MAE RAS], edited by E.G. Fedorova, 12: 23–42. St. Petersburg: MAE RAN.

Davydov, V.N., V.A. Beliaeva-Sachuk, and E.A. Davydova. 2021. Rezhimy avtonomnosti v Vostochnoi Sibiri: meditsinskie praktiki v usloviiakh tundry, taiga i stepei [Autonomy Regimes in Eastern Siberia: Medical Practices in the Conditions of the Tundra, Taiga and Steppe]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 1 (70): 60–69.

Dmitrieva, K.M. 2006. *Lekarstvennye rasteniia Olenekskogo evenkiiskogo natsional'nogo raiona*. Yakutsk: Izdatel'stvo YaGU.

Dyrchikova, M.I. 2014. Rasteniia v kul'ture Barguzinskikh evenkov (na materiale uchebnykh praktik) [Plants in the Culture of the Barguzin Evenkis (Based on Educational Practices)]. *Arktika XXI vek. Gumanitarnye nauki* 1 (2): 81–83.

Golovnev, A.V., D.A. Kukanov, and E.V. Perevalova. 2018. *Arktika: atlas kochevykh tekhnologii* [Arctic: Atlas of Nomadic Technologies]. St. Petersburg: MAE RAN.

Hamayon, R. 2010. Le "don amoureux" de la proie est l'autre face de la "chance" du chasseur sibérien [The Prey's Love Gift: The Other Side of the Siberian Hunter's Luck]. *Revue du MAUSS* 36 (2): 171–181.

Hamayon, R. 2012. The Three Duties of Good Fortune "Luck" as a Relational Process among Hunting Peoples of the Siberian Forest in Pre-Soviet Times. *Social Analysis* 56 (1): 99–116.

Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Kolosovskii, A.S. 1990. Primenenie lekarstvennykh rastenii aborigenami o. Sakhalina. *Kraeved* (Yuzhno-Sakhalinsk) 4: 120–142.

Namzalov, B.-T.B., and E.F. Afanas'eva. 2013. O nekotorykh lekarstvennykh rasteniiakh narodnoi meditsiny barguzinskikh evenkov (Severnoe Pribaikal'e) [Some Medicinal Plants of the Barguzin Evenki Traditional Medicine (Northern Baikal Region)]. In *Problemy botaniki Yuzhnoy Sibiri i Mongolii: materialy Dvenadtsatoi mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Barnaul, 28–30 oktiabria 2013 g.* [The Issues Southern Siberian and Mongolian Botany: The Materials of the Twelfth International Scientific-Practical Conference, Barnaul, October 28–30, 2013], edited by A.I. Shmakov, 152–154. Barnaul: IP Kolmogorov I.A.

Namzalov, B.-T.B., E.F. Afanas'eva, and T.T. Taisaev. 2013. O perspektivakh vozrozhdeniia khoziaistva i etnobotanicheskikh traditsyiakh evenkov Severnogo Pribaikal'ia (na primere verkhneangarskikh i barguzinskikh populiatsii) [The Perspectives for the Revival of the Economy and Ethnobotanical Traditions of the Evenks of the Northern Baikal Region (The Example of the Upper Angara and Barguzin Populations)]. In *Rastitel'nost' Baikal'skogo regiona i sopredel'nykh territorii: materialy vserossiskoi shkoly-konferentsii s uchatiem inostrannykh uchenykh (Ulan-Ude, 11–13 noiabria 2013g.)* [Vegetation of the Baikal Region and Adjacent Territories: Materials of

the All-Russian School- Conference with the Participation of Foreign Scientists (Ulan-Ude, November 11–13, 2013)], editedby B.-T.B. Namzalov, et al., 204–212. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta.

Namzalov, B.-T.B., E.F. Afanas'eva, and T.T. Taisaev. 2017. O traditsionnom prirodopol'zovanii i perspektivah vozrozhdeniia khoziaistva evenkov Severnogo Pribaikal'ia [Traditional Nature Management and Perspectives for the Revival the Northern Baikal Evenki Economy]. *Priroda Vnutrennei Azii* 2 (3): 49–61.

Petri, B.E. 1930. *Okhota i olenevodstvo u Tuturskikh tungusov v sviazi s organizatsiei okhotkhoziaistva* [Hunting and Reindeer Husbandry among the Tutur Tungus in Connection with the Organizationof the Hunting Economy]. Irkutsk.

Shubin, A.S. 2001. *Evenki Pribaikal'ia* [Evenkis of Pribaikal'e]. Ulan-Ude: Belig. Shubin, A.S. 2007. *Evenki* [Evenkis]. Ulan-Ude: Respublikanskaia tipografiia.

Simonova, V.V. 2016. Etika taigi: evenki Severnogo Baikala mezhdu pozitivizmom i local'noi strategiei minimuma [Taiga Ethics: Evenks of Northern Baikal Between Positivism and Local Strategy of Minimalism]. In *Ogon', voda veter i kamen' v evenkiiskikh landshaftakh. Otnosheniia cheloveka i prirody v Baikal'skoi Sibiri* [Fire, Water, Wind and Stone in Evenki Landscapes: Relations between Human and Nature in Baikal Siberia], by V.N. Davydov, V.V. Simonova, T.Y. Sem, and D. Brandišauskas, 70–97. St. Petersburg: MAE RAN.

Simonova, N.V., V.A. Dorovskikh, and P.A. Anokhina. 2016. *Lekarstvennye rasteniia Amurskoi oblasti* [Medicinal Plants of the Amur Oblast']. Blagoveshchensk: GBOU Amurskaia GMA.

Sirina, A.A. 2008. "Chuvstvuiushchie zemliu": ekologicheskaia etika evenkov i evenov ["Feeling the Land": Environmental Ethics of Evenkis and Evens]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 121–138.

Sirina, A.A., and G.A. Fondahl. 2006. Evenki Severnogo Pribaikal'ia i proekt stroitel'stva nefteprovoda "Vostochnaia Sibir' – Tikhii Okean" [Evenkis of the Northern Baikal Region and the Project of the "Eastern Siberia – Pacific Ocean" Pipeline Construction]. *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* 186.

Tugolukov, V.A. 1969. *Sledopyty verkhom na oleniakh* [Reindeer Riding Pathfinders]. Moscow: Nauka. Vasilevich, G.M. 1958. *Evenkiisko-russkii slovar'* [Evenki-Russian Dictionary]. Moscow:

Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei.

Vasilevich, G.M. 1969. *Evenki. Istoriko-etnograficheskie ocherki (XVIII – nachalo XX v.)* [Evenkis: Historical and Ethnographic Essays (18th – Early 20th Centuries)]. Leningrad: Nauka.

Vasilevich, G.M. 1971. Doshamanskie i shamanskie verovaniia evenkov. *Sovetskaia etnografiia* 5: 53–60. Ventsel, A. 2005. *Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and Property Relations in a Siberian Village*.Berlin: Lit Verlag.

Willerslev, R. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood Among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

Funding Information

The original research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, https://doi.org/10.13039/501100006769 [grant no. 18-18-00309]

IDENTITY STUDIES

© M.B. Bashkirov

GABYSHEV: IDENTITY AT THE INTERSECTION OF TWO CULTURES

Keywords: Gabyshev, Siberia, Yakutia, shamanism, neoshamanism, shaman warrior, holy foolishness, per- sonal identity, penal psychiatry

The figure of "shaman warrior" Aleksandr Gabyshev from Yakutsk became the object of attention in social media in 2019–2020. The interest toward Gabyshev was sparked both by the goal he declared ("to drive President Vladimir Putin out of the Kremlin") and by his peculiar personality. This article is drawn on a wide range of materials gathered in the course of research work on a visual documentary about Gabyshev. The worldview of the "shaman warrior" was a paradoxical tangle of the native Yakut culture and the Russian Orthodox culture. In many ways Gabyshev adhered to the line of behavior typical of "holy fools" in the Russian Orthodox tradition. Indeed, his behavior and personality image could be seen as grounded in a sequence of contradictions that seemed meaningless and illogical in the context of the shamanic tradition. Yet aspects both of neoshamanism and of "blessed foolishness" were important assets that let him creatively develop his personal identity.

This article is a translation of: М.Б. Башкиров. "Шаман-воин" Александр Габышев: идентичность на стыке двух культур // Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. No 5. P. 130–146. DOI: 10.31857/S086954150017419-0

In the summer of 2019, the Russian media space was filled with numerous reports about Aleksandr Gabyshev, who called himself a "shaman warrior" and walked from Yakutsk to Moscow. The "shaman warrior" had a mission he used to talk about: "to exorcise the demon out of the Kremlin in 2021", who was the President of Russia Vladimir Putin. In a very short time, "Sasha the Shaman" from an extravagant eccentric who walks the roads of Siberia began to turn into a media figure and even a kind of a spiritual leader for his followers and some part of the audience who followed him on social networks.

In the media space, the story of the "shaman warrior" has come to its peak twice. Both times this was due to the state's repressive actions against Gabyshev. Thus, for the first time, he was arrested at the end of September 2019 on the border of Buryatia and the Irkutsk Region and taken to Yakutsk, where a criminal case was opened against him under Article

Mikhail Bashkirov | https://orcid.org/0000-0002-5605-6543 | bashkiroffm@gmail.com | Institute for Humanitarian Research and North Indigenous Peoples Problems of the Siberian Branch of the RAS (1 Petrovskogo St., Yakutsk, 677027, Russia)

© Russian Academy of Science | © Institute of Ethnology and Anthropology, RAS
ISSN 0869-5415 | http://journal.iea.ras.ru



Fig. 1. A. Gabyshev with followers. Trans-Baikal Territory (photo by B. Bashkirova, August 2019)

280 of the Criminal Code of the Russian Federation ("Public calls to carry out extremist activities"). At that time, the fame of the "shaman warrior" went beyond the all-Russian level and reached the world level: such media as *The New Times, BBC, Guardian*, etc. wrote about him. A number of Russian politicians and even the press secretary of the President of the Russian Federation Dmitry Peskov talked about Gabyshev (Peskov Does Not Know 2019). The second time the media wrote about the "shaman warrior" especially actively was at the end of May 2020, after Gabyshev's house was taken by storm by the police, and the "shaman warrior" was forcibly taken to the Yakut Republican Neuropsychiatric Dispensary, where he was until 22 July 2020.

Gabyshev's way (both literally and figuratively) is counter to ideas about the norms and customary behavior of representatives of (neo)shamanism in the Republic of Sakha (Yakutia) and in Russia (see, for example: *Ilyakhov* 1994). On the other hand, in terms of the polyvariety of behavior strategies of modern Russian (neo)shamans and transformations in modern Russian (neo)shamanism, the "shaman warrior" fits well into the existing diversity and rather motley religious-spiritual mosaic (see: *Kharitonova* 2020). Undoubtedly, Gabyshev falls out of the traditional shamanic roles. He neither treats nor reads fortune: he is a "shaman warrior", in other words, a shaman exorcist fighting demons. Thus, when meeting the author of the article, after mentioning the book *Shamanism* by Ksenofontov, Gabyshev immediately categorically stated that he was far from traditional shamanism: "I only know my destiny, my way. I know the history of shamanism superficially and I don't want to go deep into it" (PMA 2019–2020: Gabyshev). Gabyshev's case demonstrates not so much a violation of existing canons (within the framework of the Yakut shamanic tradition) as an attempt to invent his own rituals and even his own distinctive shamanic identity. All this created fertile ground for accusations of imposture on Gabyshev ("a fake shaman"). The combination of a political action and a magical-mystical ritual (the rite of exile) into a single whole became the basis for all kinds of political conjectures and speculations. For example, the head of Yakutia in one of the interviews hinted that the US State Department could stand behind Gabyshev (How One Yakut 2019).

The image of Gabyshev, replicated in many media and social networks, caused violent disputes. The use of mass media optics and the polarity of assessments of the audience of social networks have led to the formation of numerous stereotypes: "urban madman", "psycho", "hype man", "honest Siberian man", "new Rasputin", etc. Obviously, such clichés cannot explain Gabyshev's motivation and behavior, often devoid of the usual everyday logic. To some extent, this article is an attempt (probably not an exhaustive one) to answer the question: who is Aleksandr Gabyshev?

Methodological notes

The idea of this article arose in the process of working on a documentary film about Gabyshev (authors B. Bashkirova and M. Bashkirov, Ethnofond Film Company LLC and *Les Steppes Production*). The source base of this article includes the set of audiovisual materials collected during the work on the film from July 2019 to February 2020. Filming was carried out exclusively by the film authors; more than 150 hours of video materials have been filmed to date. The film character was observed from "the closest possible distance"; during the filming, the authors were incorporated into the life world of Gabyshev and his followers. This technique does not imply any preparation of the character for filming and is aimed at fixing what is happening "here and now".

Thus, all the "interviews" recorded during this time began only at the behest of the "shaman warrior" and are monologues uttered off the cuff, without any special preparation. The dialogues that arose between the authors and the film character during the filming process were also almost always off the cuff and used to be everyday, even routine ones. This filming technique excludes any situations artificially modeled by the authors, especially manipulations. Despite the fact that the film character got used to the constant presence of the camera in his daily life, he obviously never forgot about it. For ethical reasons, the filming was not carried out in secret, except for a few times. However, after each time Gabyshev was informed about it. In those situations when he asked not to film him, the filming was not carried out. The authors filmed not only Gabyshev but also members of his "squad", as well as people who knew him before the "campaign".

These materials can be conditionally divided into two large groups. The first group includes videos filmed in July-August 2019, when Gabyshev, along with a group of supporters who joined him, walked along the Trans-Baikal Territory and the Republic of Buryatia. The second group of video recordings was made in Yakutsk between the end of September 2019 and February 2020. At that time, Gabyshev was under investigation and was almost constantly at home surrounded by sympathizers and supporters. In addition, there is a significant set of sources represented in the media: reports and interviews by Gabyshev. Also, the "shaman warrior" found his voice through social networks. Almost on a daily basis from November 2019 to January 2020, he delivered video messages and went live on YouTube channels of his supporters (the channels "Crow and Shaman", "Lekha Cat", etc.). Some of the materials used in the article were presented at the round table "The Mission of the Shaman in Modern Society: Traditions and New Sacred Technologies" at the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Yakutsk) in November 2019.

In terms of the ethical dimension of this story and the situation in which "Sasha the Shaman" appeared, it should be noted that this article does not set the task of "whitewashing" Gabyshev. Nevertheless, it must be admitted that for a long time (during the investigation period), he was in a difficult psychological situation. In Gabyshev's case, it is also possible to discuss the threat of the revival of punitive psychiatry, a seemingly forgotten Soviet practice of combating dissent (*Akhmirova* 2020). The author of the article does not go into assessing his mental state, much less making any diagnosis. One can only testify that for the entire time of his communication with Gabyshev in the filming process, the latter did not

call for violent actions or for anything even remotely reminiscent of "extremism". On the contrary, he stubbornly, if not fanatically, emphasized the non-violent nature of his campaign and "casting out the demon". In short, his philosophy is reduced to a maxim, which he repeated with unfailing regularity: "Taking revenge is a sin, forgive!"

Milestones in Gabyshev's biography and stages of the "shaman warrior's" way

Aleksandr Prokopyevich Gabyshev was born in the Olekminsky District of the Republic of Sakha (Yakutia) on 22 November 1968. He served in the Soviet army, studied at the Yakut State University at the Faculty of History. In the 1990s, he changed several jobs (he was a welder, janitor, etc.). The turning point in his life was the death of his wife in the early 2000s due to illness (Gabyshev does not like to remember this period). After that, experiencing the loss of a loved one, for about three years he lived in the taiga, where he built a small dugout in the forest near the village of Vladimirovka (a suburb of Yakutsk), and virtually did not maintain contact with the outside world:

> When you are a shaman, both body and mind are open, and everything comes to mind. Now I am already well, but ideas are saturated, that's it. If you live in the wilderness for a couple of years, you will understand. Alone. I went grocery shopping, I wasn't entirely alone – my mother visited me, but lived separately from people. I lived for two years in the Tabaginsky cape, a year in Ulakhan-An, also in the forest. I spent the winter there for two years, I had a yurt there. The locals helped, they all knew that there was a shaman. Legend (AFD 2019–2020: Gabyshev).

When Aleksandr Gabyshev returned to civilization, he was not ever the same. According to the recollections of Vladimir Popov, who was observing Gabyshev at the end of the 2000s, a colleague from the Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Aleksandr could be met in the streets of Yakutsk in extravagant clothes embroidered with symbols of all world religions. Then he called himself "a Christian monk-warrior – a warrior of light", played a home-made musical instrument, sang traditional Yakut chants *Toyuki* on Orthodox themes, and gave the lessons of self-invented hand-to-hand combat "Thunderfist" for food (Ibid: Popov). Presumably, already in this period, the contours of identity and a new image began to form, consisting of two natures – a shaman and a warrior. It can be noted that neither Gabyshev himself nor any of the persons who knew him before the campaign mentioned that he mastered the techniques of immersion in an altered state of consciousness, faced a "shamanic disease", underwent any initiation, or had supersensitive extrasensory abilities. He further interpreted the suffering from the loss of a loved one and the subsequent changes in his mental state as a sign of his own chosenness. Moreover, the status of a "shaman" was needed as both cultural and psychological protection from society:

> ... several times they almost shoved me into a psychiatric hospital... My mother protected me, she understood: he is making a rite of initiation, do not disturb him. She said to me: go to the forest, son, no one will disturb you there, live there. I went to the forest, God did not give me any healing abilities, I can't do anything, neither heal with my fingers, nor read fortune, I know how to fight, as they say. And then I ask God: what is all this for? I am a Christian, the Christ says: love your neighbor, turn your right cheek, this is a contradiction, how is it, you teach me to do harm. "Wait for your time to come", – a voice from above answers me. This is crazy, I was crazy for three years, it's good that my mother sent me there, otherwise I would still be in a psychiatric hospital. This is how he pointed to Putin, here is your enemy, a beast, not a man, drive him out and that's it, but by that time I had left the forest. Another person is already being born there... (Shaman 2019)

In March 2019, a resident of Yakutsk, Aleksandr Gabyshev, set off with a homemade cart, onto which he loaded the things necessary for the trip (a stove, a tent, etc.). A year earlier, Gabyshev had made an unsuccessful attempt to launch a "campaign against

Moscow”. Near the city of Aldan, his dog was hit by a car, he tried to nurse the animal, but the dog died. The dog’s death eventually became the reason for its return to Yakutsk, as he perceived it as a “bad sign”. Throughout the spring, he walked alone on foot southward along the A-360 highway. In the Trans-Baikal Territory, on the P-297 highway, the first associates joined him – Angel (Aleksandr) and Raven (Evgeniy). Every day he walked 15 to 30 km. On the way, people constantly approached him: locals, truckers, random motorists. Gradually, through social networks, more and more people learned about Gabyshev’s trip. In Chita, for the first (and last) time, he spoke at a meeting of the local opposition, where he highlighted simple points of his “political” program, which will be touched upon below. Gabyshev further refused to speak publicly.

In the Transbaikal area, new supporters began to join him, and soon their number reached ten people (Gabyshev calls them his “heavenly squad”). From that moment on, the author of the article observed first-hand the campaign of the “shaman warrior” for three weeks. On the border with Buryatia, the number of Gabyshev’s supporters (or, rather, companions) reached two dozen people; it was already approaching 30 people in the area of Lake Baikal. The “squad” reached Ulan-Ude when the mayoral elections were being held; those days there was unrest in the capital of Buryatia. The main reasons for this were suspicions of fraud in the mayoral elections and injustice towards “Sasha the Shaman” (one of his companions was detained by the police for 15 days). The political situation in the city predetermined the attitude of the local authorities towards Gabyshev and the movement he headed. “Well, you know, there is an accompanying thief, <...> The Shaman does business, when credit cards are thrown in and money is simply collected from people. This action – I don’t know if it is political or commercial...”, – said the head of Buryatia on the air of the capital’s radio station (*Golubev* 2019). For his part, the author of the article can testify as follows: although the “squad” operated on donations from sympathizers, Gabyshev did not manage the money and tried to distance himself from financial issues. The same applies to the political component: the current political agenda was of little interest to him: “I don’t know who of the authorities was pecked by the fried chicken there, it is covered with mysticism. And the Buryats ... an apolitical calm people, once stirred up the rallies. This is more mysticism, we did not really participate in those events. They began to hold rallies. My position is just to go along the road” (AFD 2019–2020: Gabyshev). On September 19, the “shaman warrior” was arrested near the village of Babushkin and convoyed to Yakutsk – to the place from where his journey began. Already in Yakutsk, Gabyshev urged his supporters not to continue the journey, but, on the contrary, to go home. Soon, the members of the “squad” went home (Squad 2019).

In Yakutsk, the “shaman warrior” appeared in completely different circumstances. Having travel restrictions imposed on himself, he faced increased attention from the media and the Yakut public. Almost immediately, a group of people, or a “support group”, sympathizing with Gabyshev, was formed; they helped him financially and morally. Already on the first day after the transfer, a psychiatric examination of Gabyshev was carried out at a local psychoneurologic dispensary. His lawyers challenged the legality of this procedure. Soon, Gabyshev recorded a video message in which he urged the “squad” to go to Yakutsk, as well as conducted several public “rituals” designed to “clear” the road to Moscow. In response to appeals, about a dozen members of the “squad” came to him. The most striking event that the “squad” managed to organize was a rally in support of the “shaman warrior”: more than three hundred people gathered in a twenty-degree frost. By mid-November, most of the “squad” (with the exception of a few people) had gone home.

On 8 December 2019, Gabyshev, together with two supporters, again attempted to go to Moscow, but two days later he was again detained by police officers for a far-fetched reason. During the detention, which looked more like a special operation involving dozens of police officers, the “ritual” sword held by Gabyshev was confiscated from the “shaman warrior” (*Kozhedubov* 2019). Gabyshev spent the night at the police station. Moreover, from a legal point of view, the situation looked doubtful: Gabyshev was never charged, his travel



Fig. 2. A. Gabyshev. Trans-Baikal Territory (photo by B. Bashkirova, August 2019)

restrictions had expired in October, and he was detained in the urban district of Yakutsk. "I spent four days in the taiga and performed a mystical rite, as I am a shaman. For this purpose, I needed to go to the taiga with my people. Due to my religious convictions, I need time alone to perform the rite of exorcism. Will every shaman be watched? Will they come with riot police? What is it coming to? They even take away cult items!" (AFD 2019–2020: Gabyshev).

After it became clear that the Yakut security forces would not allow him to leave the city, Gabyshev focused on public speaking on the Internet. He even had an analog of his "show" on YouTube, which he called "Lightning Insights". Despite his arrest in December, already on January 12, he publicly announced that in March he would again continue his campaign into Moscow from the place (the area of the settlement of Babushkin), where he was arrested in September (Shaman 2020). At the end of January, Gabyshev's supporters, who had stayed with him since the fall and lived at his home, faced repression. Under various pretexts, they were detained by the police and expelled from Yakutia. In response to these actions, Gabyshev disappeared for several days. As it turned out later, he made a desperate escape attempt. However, according to his statement, he was detained again, this time somewhere in the Trans-Baikal Territory (AFD 2019–2020: Gabyshev). In the spring, Gabyshev minimized his public activity for some time, but in May 2020, he again announced that a new campaign into Moscow would begin at the end of June, during the celebration of the Yakut holiday *Ysyakh*. Apparently, these statements provoked a new detention of Gabyshev and, as a result, he ended up in the Yakutsk Republican Psychoneurological Dispensary. This situation has caused quite fair fears that the tools of penal psychiatry may be applied to him. Unexpectedly, on 22 July 2020, Gabyshev was discharged from the hospital, after which he stated that he did not intend to continue his campaign and wanted to get on with his private life: "I am not going to call a squad on a campaign. Let it be only with permission from the authorities and only as my personal trip around the world. Everything must be official and with permission from the authorities" (cited from: *Aleksandrova* 2020). Less than a year later, on 27 January 2021, the situation in May was completely repeated. Gabyshev was again forcibly taken to the same neuropsychiatric dispensary a few days after he announced a new "campaign". This time he was betting that on the journey he would move

on a white horse. In February 2021, the Investigative Committee of the Russian Federation opened a criminal case against him under Article 318 "The use of violence against a representative of the authorities". On 26 July 2021, the Yakutsk City Court found him guilty and sentenced him to compulsory treatment for an indefinite period. It seems that in this case one can put a fine point on it. Or is it an ellipsis?

Paradoxes of Gabyshev's life-world

Gabyshev constantly emphasized his dual nature (a shaman and a warrior), which turned over time into a kind of a "constant" of his personality. The identity of a "shaman warrior" created by Gabyshev did not arouse objections from his companions and a large audience of social networks. There are no similar examples in the Yakut culture, to which he periodically appeals (or, at least, they are not widely known). It can be assumed that the creation of the image of a "shaman warrior" was inspired by Castaneda's novels, which were popular in Russia in the 1990s (see, for example: *Castaneda* 1992). Gabyshev's duality often caused doubts about his shamanic status. A rather curious situation occurred on the road near Ulan-Ude, when the "shaman warrior", along with his companions, met a group of Buryat shamans from the Local Religious Organization of Shamans "Tengeri" (*Shamans* 2019). The main reproach Gabyshev heard was that he was not a real shaman, and a shamanic religion was incompatible with militant rhetoric. In other words, one cannot be simultaneously a shaman and a warrior. However, Gabyshev pointed to his own ethnicity: "Spirits choose their mediator on their own. This is not like the Buryats – they do some kind of a ritual to become a shaman. Everyone gets together, they have some kind of rules. It is not so with the northern peoples. The spirits will choose you, so they will choose at least one of you" (AFD 2019–2020: Gabyshev). Or he made vague references to the Yakut tradition: "...and when one of the guests, his fellow countryman from Yakutsk, asked: "Do they exist?" he answered: "They did", but did not explain anything else" (*Egorov* 2020).

Each of the natures of Gabyshev's personal identity had its own material-subject components. Thus, in summer and autumn, the "shaman warrior" carried a "ritual knife" and in winter Gabyshev began to appear with a "ritual sword" (*batas*), which he never parted with. Moreover, Gabyshev emphasized in every possible way the magical and mystical significance of the sword. In December, when Gabyshev was detained by the police, the sword was seized. Ironically, the loss of the sword did not upset him much, and the following is even more ironical: when the Investigative Committee of the Russian Federation returned the sword, Gabyshev lost interest in it and gave it to his supporter. The "shaman" also had attributes: a tambourine and a homemade one-stringed instrument, on which he performed traditional Yakut chants *toyuki* on Christian themes. In some cases, he sang the "Lord's Prayer" translated into Yakut, in other cases – motives of plots from the Old and New Testaments, for example, about the world creation (AFD 2019–2020: Gabyshev). The most striking episode with the participation of a tambourine, donated by someone on the road in the Republic of Buryatia, is associated with the same chants. It was a public shamanistic ritual, a recording of which was posted on YouTube on the same day (November 2019). The ritual was aimed at cleansing by the spirits the road to Moscow, where he was going to set off. In the spring of 2020, Gabyshev sent an audio recording of the prayer to the Blessed Virgin to the guitar accompaniment to his friends in WhatsApp.

Undoubtedly, Gabyshev's worldview is synthetic and combines elements of paganism and Orthodoxy. This kind of dual belief is not unique, but, on the contrary, is rather common in the (neo)shamanic environment (*Kharitonova* 2016: 110). "I am baptized... I believe in Christ and in shamans, too. Two faiths" (AFD 2019–2020: Gabyshev). In Gabyshev's case, the synthetic nature of religious views was also reflected externally – in the form of tattoos: letters are tattooed on Gabyshev's fingers (this is not a reference to the prison subculture, but his own work). On the right hand across the phalanges there is a word



Fig. 3. A. Gabyshev performs the ritual of "feeding the fire" (photo by B. Bashkirova, August 2019)

"DOMM" is tattooed, on the left one – "AMEN" (on the little finger there are two Russian letters: "*НЬ*"). From the Yakut language, the word "domm" can be roughly translated as "amen".

Another visual expression of synthetical character is the "shaman's coat of arms", with which he walked along the road and installed each time in the camp. "This is God of Light. This is my sign – God's lightning [he speaks Yakut illegibly. – *Commented by the author*]. My mother painted the coat of arms: "Dyosyokhoi Ai", the god of horse breeding. "Kyos khohun" – a northern nomad. The Savior" (Ibid.). There is a similar image of "God's lightning", also in the form of a tattoo, on Gabyshev's forehead and his left hand. The tattoos were made long before the campaign. After the arrest in Buryatia and the beginning of investigative actions, lightning signs appeared on Gabyshev's face – "Tanara signs", which, according to him, meant the anger of God (Ibid.). These signs were drawn with a felt-tip pen and refreshed from time to time.

> This is God's lightning, now it is in anger. These are flashes of lightning in anger. Previously, there was only one sign. Just God's lightning. This is my name. Now God's lightning is in anger. A warning sign to the enemies. These are shamanic signs. The shaman is now angry – that's all. It will wash off, when the good in the world triumphs, then it will wash off. The good is still in anger. Let the darkness tremble – the shaman has come (Interview 2019).

The image of the "shaman warrior" invented by Gabyshev exists within the framework of a certain plot, having a beginning and an end. The "middle" of the story is actually Gabyshev's way. Initially, he assumed that the way was a hike across the whole country. An interesting fact is cited in his documentary story "Dzhol" by V. Egorov, who accompanied Gabyshev on his journey for almost two months. In the Republic of Buryatia, near Lake Baikal, Gabyshev and his companions began to have concerns about the possibility of an early arrest. As a result, it was decided to rent a private bus and drive the rest of the way across the republic (several tens of kilometers) to the border with the Irkutsk Region. It was assumed that the Irkutsk authorities could react not so violently to the group's movement. The bus was already booked and arrived at the place, but at the last moment, Gabyshev behaved paradoxically and canceled the planned trip: "I forgot what I promised God in

Yakutsk: to go on foot. If I go by bus, God will punish me and deprive me of my strength. I will go on foot” (quoted from: *Egorov* 2020).

Subsequently, after being detained and actually kept under house arrest (travel restrictions), Gabyshev interpreted his own way as “spiritual”, and the hike did not have the same meaning as in the summer and autumn of 2019: “I’m waiting. I will be waiting for a long time, I have much time left before the mission is completed. If I reached Chita for three days, then if necessary, I will be in Moscow in a second, so guys, the heavenly game continues” (AFD 2019–2020: Gabyshev). These words were uttered by Gabyshev after his “informal” arrest in the Trans-Baikal Territory at the end of January 2020 and “transferring” to Yakutsk. The “escape” to Trans-Baikal was the result of the actions of the Yakut security officials directed against the supporters of the “shaman warrior” (all of them were forcibly expelled from Yakutia).

Gabyshev considers himself as a character of a story with its own dramatic laws and logic: “The character’s destiny rises, then the fall necessarily occurs, captivity or something like that, the difficulties are so great, then he overcomes them, and the rise is even greater. This is the scenario. <...> That is why I already feel that this is God’s scenario” (Ibid.). The worldview of the “shaman warrior” has an epic dimension. This peculiarity of his worldview is also emphasized by other persons: “The shaman’s knowledge in the epic, for example, is simply amazing: he knows the entire Scandinavian epic, all the fairy tales. He is an amazingly well-read person” (*Batalova* 2019). Besides, Gabyshev has not mentioned the Yakut epic *olonkho* at all. Existing within the framework of the plot, the character encounters obstacles and transforms: “The caterpillar crawled along the road, slowly crawled, then appeared on the crossroads and turned into a cocoon. It was waiting for what would happen next. It knows that something that flies faster and higher, that is stronger and wiser than her, will emerge from the cocoon” (AFD 2019–2020: Gabyshev). Besides, again in a paradoxical way, Gabyshev periodically and deliberately deprived himself of the right to choose, giving the initiative to what he called “dark forces”. He preserved the right to react to a certain situation:

> If they choose the dark way, I will be imprisoned or appear in a psychiatric hospital... A warrior will awaken in me. There I have many strong warriors – they will all awaken and go the dark way. And we will definitely reach the Kremlin, already by the way of the warrior. I promise that, and neither prison walls nor hospital wards will hold me back. I am not as simple as it seems, I am a heavenly person, I am a heavenly warrior... If they choose the bright path, then... I will definitely go. Already in a bright way. I will walk like a shaman, like a white shaman. I have a two-word name: shaman and warrior. I will choose a shaman (Ibid.).

According to the laws of dramatic art, the existence of a character is impossible without striving to realize one’s own goal. Gabyshev has emphasized many times that his mission to drive out the demon is of divine origin: “I have received a task – I must complete it” (Ibid.). When asked exactly how the expulsion should take place, Gabyshev often answered evasively. Only once there was a more or less precise instruction: “I know how to bind a demon” (quoted from: *Egorov* 2020). However, it has always been emphasized that these will be exclusively non-violent actions: “We just want to change this authoritarian leader, as I call him – the demon. To expel means to dismiss him, while abiding by the principles I have proclaimed. <...> Not a single hair will fall from his head” (AFD 2019–2020: Gabyshev). Moreover, the mission should be undertaken only in 2021, this was also declared by Gabyshev many times: “We will reach him in 2021. And he will be driven out – any of the campaigns, bright or dark ones, will end in expulsion, that’s all” (Ibid.). Gabyshev never claimed that his shamanic specialization was the exorcism of demons, while he pointed out that Putin was not the only demon; he met them on the road, but did not engage in battle, but continued to walk towards the intended goal: “Dark demons, half-demons did not

approach at all, they only watched. They were afraid of the light, their spirit is weaker than the spirit of light" (Ibid.).

Thus, Gabyshev's life-world largely fits into the paradigm of the plot of a dramatic work filled with many paradoxes. In this case, his own life becomes a projection of creativity and is equated with a work of art. By the way, individual creativity is not alien to professional shamanism (for more details see: *Kharitonova* 2004). Gabyshev's paradoxical, contradictory worldview and behavior at first glance can be simply explained by psychiatric diagnoses. However, upon closer examination, in Gabyshev's actions, one can see the model of behavior of an Orthodox holy fool. Being a person close to the Orthodox tradition ("a Christian monk-warrior – a warrior of light"), he could well come into contact with the hagiography of St. Basil the Blessed, Mikolka Svyat, or Procopius of Ustyug. In Gabyshev's behavior, it is easy to discern the properties inherent in Orthodox blessed foolishness: paradoxism, mysticism, the combination of the incompatible, play, destruction of the norm (*Yurkov* 2003: 52–69). Thus, he has repeatedly stressed that he considers himself a fool: "What to expect from a fool?" (AFD 2019–2020: Gabyshev). Mysticism can also be easily called the constant of his worldview. The identity of the "shaman warrior" is both an attempt to combine the incompatible and the destruction of the norm. This can also include an eccentric appearance: the missing teeth, a tattoo on the forehead, lightning drawn with a felt-tip pen – in short, "deliberate disgrace", according to Panchenko (*Panchenko* 1999).

Another feature of Gabyshev's worldview inherent in Orthodox holy foolishness is eschatological motives. "A holy fool constantly reminds of another true world, in spite of the existing world – untrue one; he is an active participant in the destruction of the latter, causing all kinds of evil, and a precursor, a prototype of the imminent Last Judgment over him" (*Yurkov* 2003: 60). The eschatological motive of the end of the "old world" and the onset of the "new world" was quite clearly manifested in Gabyshev's speech. He considered himself a harbinger of the onset of the new world, repeatedly repeating that where he passed, the new world had already begun:

> The new world is following us – a whole tsunami of the new world. Those who don't understand will be sentenced by the court. They will die naturally and quickly. From some unknown diseases, from cataclysms. All people who don't understand will be erased by God. Why do they need people who take revenge and do not forgive... Everyone will be punished... It will be too late for them. <...> That's all God's punishment. And here is the new world (AFD 2019–2020: Gabyshev).

Within the framework of the tradition of Russian holy foolishness, one can clearer understand the meaning of the challenge he throws to the "tsar" represented by the President of the Russian Federation, calling him a "demon". That is why he has never described the "ritual of exile" precisely. "The king is necessary for the holy fool as a figure personifying the entire earthly structure, he is most responsible before God" (*Yurkov* 2003: 67). The author of the article does not presume to judge how consciously Gabyshev reproduces this model with his behavior, but, in his opinion, the parallels are quite eloquent. The same parallels can be quite accurately traced both in his relations with supporters and in his "political" program.

Two wings and relationships in the group

The first companions of the "shaman warrior" on the way to Moscow were Angel (Aleksandr, his surname is unknown) and Raven (Evgeniy Rostokin). Gabyshev gave new names to his companions, as he believed that each of them embodies the light and dark sides of his soul. They both adopted these names. Angel, who was making a round-the-world trip by hitchhiking at that moment, was the first to join Gabyshev in the Trans-Baikal Territory, the second one was Raven. Both Angel and Raven repeatedly defiantly performed the

functions assigned to them by Gabyshev. This immediately caught the eye of outsiders. During the trip, Angel mainly talked about various spiritual practices, Gabyshev delegated his own powers to him from time to time, when during the stops visitors came to him looking for spiritual support or advice. In turn, Voron, a former prisoner who spent several years in correctional facilities, dealt only with problems related to the material component of the trip (providing food, equipment, firewood, etc.). "Next to Angel, a man of the new world, I feel like a child and behave like a child, make jokes, play around. Next to Raven I feel like a ruler right away" (AFD 2019–2020: Gabyshev).

After Chita, new sympathizers began to join Gabyshev, whom he began to call a "heavenly squad". He gave each of them a name: Bear Balu, Santa Claus, Cat, Wolf, Owl, Goblin, Valkyrie, Spirit, Warrior, etc. Nobody rejected the new names received from Gabyshev. At the same time, along with the new names, the old ones were also used (Sasha, Andrey, etc.). The names given by Gabyshev often had a figurative-artistic origin and, as a rule, corresponded to a certain inner essence of the newcomers or their traits of character: "if during the acquaintance or subsequent observation of the behavior and appearance of a newcomer the shaman made up an association with a character from fairy tales or fabulous stories, he gave him the name of this character and immediately informed everyone present, and from that moment on, the newcomer was treated like a character from a legend, saga or fairy tale" (*Egorov* 2020). Some group members even considered their names honorable and were proud of them: this relates to such names as, for example, Wolf or Spirit. It is curious that here Gabyshev considers himself not only as a character that exists in the plot of his own history but also as an author who creates the world around him. After being discharged from the Yakutsk Psychoneurological Dispensary, he eloquently emphasized this: "I involved people in my fantasies, my fairy tales. My past life was just my fairy tale" (quoted from: *Aleksandrova* 2020).

Closer to the border of Trans-Baikal and Buryatia, the number of people accompanying Gabyshev had already reached three dozen. They were strikingly different from each other in social and personal experience: among them were former prisoners, workers, retirees, students, adherents of "New Age", neoshamanism. There was no selection procedure for joining the "squad"; it was easy to join the group, as well as to leave. Initially, Gabyshev demanded that his companions observe simple rules: manifestations of any form of violence and the use of alcohol were prohibited. Later, the rules were supplemented by the need to comply with the orders given by Gabyshev. Orders had been non-violent and most often were associated with the performance of everyday domestic duties. In the "squad", conflicts often arose on domestic, ideological, and personal grounds. In most cases, the "shaman warrior" did not intervene in what was happening, distancing himself from such situations, but in exceptional moments he acted as a peacemaker. The "squad" existed on donations that sympathizers sent to Raven by bank transfers or gave on the road in the form of money or food.

Closer to the border with Buryatia, Gabyshev made an attempt to normalize the behavior of his companions and introduce elements of discipline: "You may be expelled for quarrels or fights. You are not expelled forever – it depends on the degree of guilt, for a week, for a month, neither corporal nor prison punishment, the only punishment is expulsion from the squad. Taking revenge is a sin. For malicious disobedience to my orders you will be expelled. We have discipline rules. As long as you are free settlers, your right to freedom is inviolable. You are free to come and go" (AFD 2019–2020: Gabyshev). The leadership of the "shaman warrior" has almost never been challenged by anyone. He was the only author of all the innovations in the squad's life: "The rules are in my head. We do not have democracy – it is still early for us. I teach them. When we solve this matter, we will have democracy, the rule of the people" (Ibid.). The audience of social networks often reproached Gabyshev for "dictatorship"; in turn, he repeatedly publicly responded to these attacks, speaking of the temporary need for a top-down order. "As soon as the goal is



Fig. 4. Angel (Aleksandr) – "the shaman's bright wing"(photo by B. Bashkirova, August 2019)



Fig. 5. Raven (Evgeniy Rostokin) – "the shaman's dark wing" (photo by B. Bashkirova, August 2019)

achieved, the squad will be disbanded. And I hope that never again for a thousand years it will not be formed by command" (Ibid.).

He also considered the "support group" that had formed around Gabyshev in Yakutsk as part of the "squad". It is noteworthy that for the most part, it consisted of women, while the squad members who were walking along the highway with Gabyshev were mostly men.

The main function of the "support group" was to provide material and moral assistance to Gabyshev.

There were several conflicts in the group that erupted because of Raven. The squad members repeatedly reproached him for moral and financial dishonesty and called on Gabyshev to expel him. After Gabyshev's first arrest, which took place on September 19, Raven was even expelled from the "squad" by the remaining members. Nevertheless, Gabyshev used to defend Raven from attacks and take his side: "All of you are irreplaceable for me. And Raven is also unique to me. Yes, he is a terrible person – deceitful, black, traitor, cowardly, greedy, impudent, but if you can forgive him, we will overcome this darkness without fail" (Ibid.). The conflict around Raven arose several times. Such stubbornness on Gabyshev's part caused condemnation and bewilderment, misunderstanding by the group members, why exactly Raven is so important for "Sasha the Shaman".

On the one hand, apparently, Raven, like Angel, was important for the "shaman warrior" as part of his personality, personal identity: "I got to know Angel as an enlightened person. I learn more from him, he is my amulet, keeper, teacher. <...> My bright wing, he is the most enlightened person in the squad, our saint. From the sinner to the saint, they are all my powers" (Ibid.). Another time Gabyshev explained in a simple way what Raven meant to him: "I tell him: you are my black wing, I accept you as you are, and I will never expel you. How can I tear off my own wing and throw it away?" (Ibid.). Undoubtedly, both Raven and Angel had a special meaning, Gabyshev singled them out as a couple, as the antithesis of the dark and light beginnings of his soul. The plot of the story here again plays an important role, since these two were the first he met on his way, and both of them made a decision to go along with Gabyshev.

On the other hand, the reluctance to expel a person who has obviously tarnished his reputation with financial dishonesty again goes back to the pattern of behavior of the Orthodox holy fool. The solution, which seems to be out in the open, is rejected: "You are going to get him down. Even I can kill him with one blow. And you compete with him, shame on you. Show your strength to tough bandits" (How to Treat Raven 2019). Instead, it is proposed to forgive the guilty one, who continues over and over again to discredit Gabyshev and his supporters. Unwillingness, inability to forgive the guilty person turns against more honest supporters of Gabyshev, causing them to be denounced. Intercession, protection of the guilty person before the "crowd" is transformed into the exposure of honest, decent "righteous men", which is accompanied by an indication of their weakness.

"Taking revenge is a sin, forgive"

On the whole, the socio-political program of the "shaman warrior" can hardly be called such. Rather, it is a certain set of views, which can very conditionally be designated as a kind of "popular socialism". On the other hand, the "shaman warrior" never set himself the task of formulating any program. To the same extent, he is far from the current political agenda. His views are also characterized by abstract maximalism: "We need to save the Earth, save the white light, save the good, so we must be together. Forgive, learn to forgive inside yourself" (AFD 2019–2020: Gabyshev).

Again, like the Russian holy fools, Gabyshev was not interested in social changes or reforms: "The holy fool does not encroach on the state order, he denounces people, not circumstances" (*Panchenko* 1999: 394). The state system (its justice or injustice) worries Gabyshev only to a small extent: "I am not going to change the state system..." (AFD 2019–2020: Gabyshev). Criticism of injustice turns into grotesque utopianism: "...to nullify all debts to the population and start over <...> As for the prison system... let it be the most humane in the world, grant amnesty to almost everyone" (Ibid.). Gabyshev is characterized by the intonation of a preacher, although he spoke publicly only once – at a local opposition rally in Chita in July 2019. In the autumn-winter of 2019–2020, he increasingly began to

appear on YouTube, where he had the opportunity to "preach" to a fairly large number of viewers (the number of views ranged from several hundred to several thousand). It should be separately emphasized that since the summer of 2019, Gabyshev advocated maximum openness. In fact, on the road and in the camp, where he and his companions stayed overnight, anyone could make and upload videos. The same "transparent policy" continued in Yakutsk when Gabyshev stayed at home under investigation.

The topics covered by Gabyshev were very different: from organizational issues to "spiritual" ones dedicated to the struggle between light and darkness in the Universe. The most frequent and constant motive in these sermons was the issue of nonviolence: "These are the most basic principles of my faith, my credo... Taking revenge is a sin, forgive. Attacking is a sin, defend. To love your neighbor means to protect your neighbor. Forgiveness to everyone" (AFD 2019–2020: Gabyshev). Nonviolence in his worldview is of absolute value. This category is transferred by him to the "dark forces", which are also perceived as an object for preaching; "dark forces" are also capable of moral cleansing:

> They fulfilled the very principle of my law: taking revenge is a sin, forgive. See what a paradox. <...> There are constant quarrels in the squad, the country somehow learns this. As I said, these are changes – and they quickly accepted it. They treat me as an aksakal, only "Aleksandr Prokopyevich", only "Uncle Sasha". You see who accepted my first teachings, they are law enforcement agencies – the police, the Federal Security Service. So they change, I am thankful to them for that (Ibid).

Here the model of behavior of the Russian holy fool is re-reproduced: he reproaches his "bright forces" for insufficient internal work, while the security forces who opposed him and brought him again to Yakutsk from the Trans-Baikal Territory are turning from dark into bright ones. Within the framework of the usual logic, Gabyshev should have censured and blamed, but he once again praises them in an illogical way and even puts them above his own supporters.

* * *

The case of Aleksandr Gabyshev can be called unique without exaggeration. His worldview and behavior model reflected the synthetic interweaving of two traditions, two cultures – Yakut and Russian ones. "Sasha the Shaman" consciously or unwittingly places himself in the framework of the Orthodox tradition, but, at the same time, uses the elements of (neo)shamanism, which is familiar to him in an ethnocultural way. On a superficial examination, Gabyshev seems to be a marginal person – a person who has dropped out of society or been rejected by it because of his behavior and mental state. Nevertheless, under the guise of an "urban madman," there is a kind of artist who interprets his own life as a work of art with a plot basis and empowers himself with the right to invent his own rituals and forms of self-expression. So far, the plot of the "campaign" to Moscow, conceived by the author, has undergone changes, but this does not mean that in the future Gabyshev's need for self-expression will not seek new forms. The invention of an original personal identity is to a large extent a creative act, in which he exists simultaneously both as a creator of his own personal story ("fairy tale") and as an actor, a character.

Gabyshev stands outside cultural standardization and sometimes opposes it, comes into conflict with it – as in the case of a dispute with Buryat shamans. This controversial position of Gabyshev has become the subject of criticism and attacks intended to challenge his status, the identity of a "shaman warrior" invented by him. In this case, holy foolishness becomes a powerful creative force, which is the foundation of the behavioral model and partly removes the claims made to him, since it is largely based on paradoxicality. The status of a "shaman", which is imaginary for one part of society and real – for others (supporters and sympathizers), simultaneously performs a protective function, since Gabyshev's mental

sanity was questioned by those around him. Both serve as an important resource for him, allowing him to build a personal identity. Perhaps the idea of going on foot dates back to the pattern of behavior of the Russian holy fool, and following Procopius Ustyuzhsky, Gabyshev repeats by his act: "I want... to set off and go on a journey on foot" (quoted from: *Ivanov* 1994: 142).

Sources and materials

Aleksandrova 2020 – Aleksandrova, S. 2020. Yakutskii shaman: "Sud'ba prezidenta tol'ko v ego rukakh i v rukakh Boga" [Yakut Shaman: "The Fate of the President Is Only in His Hands and in the Hands of God"]. *SakhaDay*. July 28. https://sakhaday.ru/news/yakutskiy-shaman-sudba-prezidenta-tolko-v-ego-rukah-i-v-rukah-boga?from=timeline

Akhmirova 2020 – Akhmirova, R. 2020. "Eto karatel'naia psikhiatriia": advokat Gabysheva schel ego politzaklyuchennym ["This Is Penal Psychiatry": Gabyshev's Lawyer Considered Him a Political Prisoner]. *Sobesednik*. July 7. https://sobesednik.ru/politika/20200707-eto- karatelnaya-psihiatriya-ad

Batalova 2020 – Batalova, Y. 2019. Mozhet povtorit' [Can Repeat]. *Novaya Gazeta*. October 14. https://novayagazeta.ru/articles/2019/10/14/82350-mozhet-povtorit

Golubev 2019 – Golubev, A. 2019. V gostyakh: Aleksei Tsydenkov, glava respubliki Buryatiia [Visitor: Aleksey Tsydenkov, Head of the Republic of Buryatia]. *Echo of Moscow*. Interview. September 22. https://echo.msk.ru/programs/beseda/2505993-echo

Egorov 2020 – Egorov, V. 2020. Dzhol. Letopis' pokhoda shamana-voina [Dzhol. Chronicle of the Campaign of the Shaman Warrior]. *Samizdat Magazine*. August 31. http://samlib.siwatcher.ru/e/egorow_w_a/dyol.shtml

Ilyakhov 1994 – Ilyakhov, P.N. 1994. *Iz zhizni velikogo shaman* [From the Life of a Great Shaman] (Translated from the Yakut language by S. Rufov). Yakutsk.

Interview 2019 – Interv'yu s yakutskim "shamanom" Aleksandrom Gabyshevym [Interview with the Yakut "shaman" Aleksandr Gabyshev]. *YouTube. NewsYktRu: Promptly and Reliably*. October 10, 2019. https://www.youtube.com/ watch?v=ApT2KoLRwV8

How One Yakut 2019 – Kak odin yakut vsiu Rossiyu perepoloshil [How one Yakut Alarmed the Whole of Russia]. *YouTube. Editorial Office*. November 14. https://www.youtube.com/watch?v=R_hdrfOViH8&t=5s

How to relate to Raven 2019 – Kak otnosit'sia k Voronu? Pochemu perenesli zasedanie suda? [How to Relate to Raven? Why Was the Court Hearing Postponed?]. *YouTube. Victor Egorov Santa Claus*. October 16. https://www.youtube.com/watch?v=FMYskf-NSyzY&t=483s

Castaneda 1992 – Castaneda, C. 1992. *Uchenie dona Khuana: put' znaniia indeitsev plemeni yaki* [The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge]. St. Petersburg: IMPAKS.

Kozhedubov 2019 – Kozhedubov, A. 2019. Yakutskogo shamana Gabysheva zaderzhali posle vozobnovleniia pokhoda na Kreml' [Yakut "Shaman" Gabyshev Was Detained after the Resumption of the Campaign to the Kremlin]. *Moskovsky Komsomolets*. December 10. https://www.mk.ru/social/2019/12/10/yakutskogo-shamana-gabysheva-zaderzhali-posle-vozobnovleniya-pokhoda-na- kreml.html

Squad 2019 – Otryad yakutskogo shamana ob''yavil o samorospuske posle ugroz ot silovikov [The Squad of the Yakut Shaman Announced Its Self-Dissolution after Threats from the Security Forces]. *Novaya Gazeta*. September 25, 2019. https://novayagazeta.ru/news/2019/09/25/155592-otryad-yakutskogo-shamana-ob-yavil-o-samorospuske-posle-ugroz-ot-silovikov

Peskov does not know 2019 – Peskov ne znaet, kto i kak zaderzhival yakutskogo shaman [Peskov does not know who detained the Yakut Shaman and How He Was Detained]. *TASS*. September 20, 2019. https://tass.ru/obschestvo/6909721

AFD – Author's Field Data. Expedition to the Trans-Baikal Territory, the Republic of Buryatia, the Republic of Sakha (Yakutia). July 2019 – February 2020.

Shaman 2019 – Shaman Yakut protiv Putina. O smerti zheny, svoem sumasshestvii i vole Boga [Yakut Shaman against Putin. On the Death of His Wife, His Madness and the Will of God]. *YouTube. Decembrist*. July 1, 2019. https://www.youtube.com/watch?v=ZYEfOPt26pg

Shamans 2019 – Shamany tengeri ustroili zaslon Shamanu Voinu [Tenger Shamans Set up a Barrier for the Shaman Warrior]. *YouTube. Igor Kon*. August 29, 2019. https://www.youtube.com/watch?v=Rj7UQjGmyXw

Shaman 2020 – Shaman – o pokhode. Priekhal Pavel "Loki" [Shaman about the Campaign. Pavel "Loki" Has Arrived]. *YouTube. "Lekha the Cat"*. January 12, 2020. https://www.youtube.com/watch?v=kmukdseqqJw

References

Ivanov, S.A. 1994. *Vizantiiskoe yurodstvo* [Byzantine Foolishness]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.

Kharitonova, V.I. 2004. Shamany i shamanisty: nekotorye teoreticheskie aspekty izucheniia shamanizma i inykh traditsionnykh verovanii i praktik [Shamans and Shamanists: Some Theoretical Aspects of the Studies of Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 99–117.

Kharitonova, V.I. 2016. "A u nas vse shamany – pravoslavnye...": sovremennyi (neo)shamanizm i problema kul'turnoi identichnosti ["Our Shamans Are All Orthodox Christians...": Modern (Neo) shamanism and the Issue of Cultural Identity"]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 105–133.

Kharitonova, V.I. 2020. Transformatsii shamanizma v sovremennoi Rossii, ili Kuda idem my s chudachkom? [Transformations of Shamanism in Contemporary Russia, or Where Are We Heading with the Freak?]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 251–275. https://doi.org/10.17223/2312461X/28/15

Panchenko, A.M. 1999. *Russkaia istoriia i kul'tura: raboty raznykh let* [Russian History and Culture: Works from Different Years]. St. Petersburg: Yuna.

Yurkov, S.E. 2003. *Pod znakom groteska: antipovedenie v russkoi kul'ture (XI – nachalo XX vv.)*. [Under the Sign of Grotesque: Antibehavior in Russian Culture (the 11th – Eary 20th Centuries). St. Petersburg: Letnii sad.

THE CORONAVIRUS CHALLENGE TO SOCIETY AND THE REACTION OF SOCIAL AND MEDICAL ANTHROPOLOGISTS
(guest editor – *D.V. Mikhel*)

© **D.I. Tukina**

NEWSLORE: REPRESENTATIONS OF THE COVID-19 PANDEMIC ON TIKTOK

Keywords: coronavirus pandemic, disaster lore, Internet folklore, Internet video, disaster jokes, newslore

The article dwells on the videos on the Internet platform TikTok during the onset of the COVID-19 pandemic. I argue that the structural and pragmatic features of these video clips can be described via the analytical concepts of "disaster lore" and "newslore". The coronavirus infection in its representations on TikTok is endowed with agency, the problems of implementing quarantine measures are unfolded upon through jokes and sharing of the new experience of living in self-isolation becomes the main folklore pattern. The content analysis conducted in this article demonstrates that TikTok can be considered a new specific space where newslore exists, and therefore, folklore acts as a type of cultural communication. TikTok itself is a cultural resource that symbolically builds a distinct community.

This article is a translation of: Д.И. Тукина. Ньюслор: пандемия COVID-19 в репрезентациях в TikTok // Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. No 6. P. 8–21. DOI: 10.31857/S086954150017929-1

The pandemic that started in December 2019 after SARS-CoV-2 emerged in China became a key topic in the world public discourse of winter/spring 2020. Estimates of COVID-19 expected spread, discussions of its socio-economical, political and other consequences, reaction to state measures designed to contain the contagion – all this was all over news feeds, social networks and everyday conversations. The COVID-19 pandemic went (and still goes) hand in hand with another pandemic – that of COVID-19 talks. The forms of reflection upon

Daria I. Tukina | http://orcid.org/0000-0002-3166-8308 | dariatukina@gmail.com | PhD Student | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, Russia, 191187)

Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. № 6. P. 269–279. https://doi.org/10.31857/S086954150017609-9
© Russian Academy of Science | © Institute of Ethnology and Anthropology, RAS
ISSN 0869-5415 | http://journal.iea.ras.ru

COVID-19 are particularly diverse online, since the Internet nowadays is the key media platform. It is not difficult to track various rumors and information about the coronavirus and its consequences since almost everyone becomes a participant observer here, and a researcher finding themselves in such circumstances might notice what a "boom" of folklore the pandemic has caused. The virus prompted an explosion in coronavirus-related folklore: numerous rumors, gossip, anecdotes, jokes, memes, chain letters in messengers, songs etc. have emerged, and most of them exist online. Therefore, a researcher might ask themselves: how does one describe this folklore online content? And is it folklore at all?

In this paper I would like to present the research I conducted upon *TikTok,* a media platform popular with teenagers and young adults, that allows to argue that videos created by TikTok users on the onset of the pandemic can be described via the concepts of *newslore* and *disaster lore.* Besides, the paper dwells (as exemplified by TikTok) on the problems of what folklore is in modern world and what it is not, and how one distinguishes between folklore and non-folklore.[1]

Disasters and folklore

What is *folklore of disaster/disaster lore?* This term, like many more in contemporary folklore studies, is hard to interpret unambiguously. Nevertheless, there are criteria that allow us to classify some of the studied objects as examples of disaster lore. Alan Dundes, who studied cycles of *sick jokes* about AIDS, connects those to the category of "disaster". He notes that these irreverent jokes were constituted as an instrument of collective mental defense that helped people cope with the most terrifying of disasters – both naturally-occuring and man-made (*Dundes* 1987: 73). Willie Smyth, who studied Challenger jokes, emphasized that most of those were about death, sickness, deformation and disaster in general. Both Smyth and Dundes drew parallels between the series they studied and other cycles of disaster jokes: it was noted that all of those borrow traditional forms[2] and motifs. The emergence of such cycles was ascribed to "the extraordinarily large number of tragedies that are brought to our attention by the media" in the 20th century (*Smyth* 1986: 250). Therefore, it is safe to assume that the analytical construction of disaster lore could be described as follows in the 1980s: 1) a disaster acted as a topic for a specific themed cycle; 2) the emergence of the cycles was interpreted as the society's psychological reaction to the disaster; 3) a wide circle of users participated in the creation of the cycles due to novelty characteristics of information space (growing importance of mass media, more detailed coverage of the events: details of the events, visual representation, etc.); 4) the key research objects were mostly the cycles of jokes. This last characteristic is probably debatable, since jokes are not the only genre activating at the time of the disaster and during the period of surviving it.

Alexander Edward Jania explored construction of disaster folklore diachronically as exemplified by Japanese post-earthquake legends (*Jania* 2015). He examined beliefs about nature in pre-modern Japanese literature and attempted to construct a scheme of parallel development of these beliefs and folklore texts. According to Jania, the latter reflect the desire of the Japanese people to create a more understandable and predictable environment that would allow for feeling safe, even in the case of a natural disaster (*Jania* 2015: 19).

Larisa Fialkova, a researcher in "Chernobyl folklore", notes that the field materials that she has collected include various examples of children's folklore: games, fantastic stories, bywords, "sadistic" rhymes, etc. (*Fialkova* 2001). Nevertheless, Fialkova writes, jokes are prevalent here, which is obvious even from the quantitative characteristics of the sampling. It is interesting that the researcher labels Chernobyl folklore in her paper as *gallows folklore/ gallows humor,* which, in its own turn, is a sub-genre of black humor (Ibid.: 182). The term *gallows humor,* introduced by Antonin Obrdlik in 1942, just as humor in general, has both social origin and social agency: it enables a certain group of people to exert social control over a dangerous or unstable situation through mockery, irony or sarcastic accusations

(*Obrdlik* 1942: 709, 716). Fialkova implements this concept to demonstrate that Chernobyl jokes are, in fact, intended to 1) keep the morals and resistance spirit of the people struggling for individual or national survivial high; 2) destroy those whom this humor is aimed at (*Fialkova* 2001: 190)[3]. She suggests to interpret Chernobyl folklore, in many respects, as an attempt of positioning the nuclear disaster mostly based on gallows humor, where the disaster is both the cause and the evidence of the new apocalyptic reality (Ibid.: 197).

It is noteworthy that the term *gallows humor* can be applied to any humor emerging from a dangerous or unstable circumstances[4], which allows to include some of it into disaster lore provided that these texts are produced in relation to actual disasters. For example, "sadistic" rhymes (in this case, about Chernobyl) that Fialkova labels as gallows humor, emerge in relation to other disasters as well. For example, Mikhail Lurie mentions a sadistic rhyme about the Dneprodzerzhinsk plane crash. He writes: "At the extreme, the sadistic rhyme becomes some sort of a rhymed joke itself, a rapid-deployment genre that offers an unexpected version of the "hot" event in a "dark" way of its own" (*Lurie* 2007: 295).

We can see time and again how, despite genre diversity of disaster lore being well-known and accepted, scholars mostly concentrate on the cluster of the "funny" texts. A fine example of it is an article by Bill Ellis that explores the cycles of jokes that emerged after the terror attacks of September 11, 2001, in New York City. The author allots humor one of the most important roles in the community's reaction to the tragedy: jokes emerging in various time periods after the attack reflect various stages of coping with the disaster (*Ellis* 2019: 29–30). But there are more significant notions in Ellis's work. Firstly, he argues that online communication will aid the development of disaster lore, and the Internet will become its main channel of transmission. Secondly, the author introduces a specific category of *media disaster,* that is, a disaster that is broadcasted globally via the Internet and the traditional mass media. Thirdly, media disasters produce not just any disaster lore, but disaster lore of a certain kind – because of the specifics of the Internet itself, where various new sets of symbols exist: abbreviations, graphic tropes, etc. (Ibid.: 30–31, 77). Thus, the scholar conceptualizes disaster lore via accepting the role of mass media as its producer (which has also been noted earlier by Smyth). In other words, it is not only folklore emerging in relation to a disaster itself (a themed cycle), but also *media related disaster lore.*

In 2004 Russell Frank introduced *newslore,* a term of his own, because disaster lore could not be accurately described in traditional terms of analysis anymore. Newslore is folklore that comments on what is circulating in public discourse (especially in media) and can only be deciphered provided there is some background knowledge of current events (*Frank* 2011: 7). Russian scholars suggested a broader definition of newslore as a diverse group of folkloric forms that react to changes in socio-political contexts and explicate expectations and conflicts of the media audience that are related to said changes (*Arkhipova, Radchenko* 2016: 115). Such folkloric forms are numerous: jokes, urban legends, doctored photos and any other digital derivatives of photographs, parodies, animated cartoons, etc. (*Frank* 2011: 7). Frank thus reassembles the very concept of folklore, since newslore is not bound to direct interpersonal interaction, and the span of its existence is less than one generation. In other words, tradition (oral nature and longevity) loses its significance as a criterion of folklore, therefore the latter can be defined as "the forms of artistic behaviour that express a groups' values and worldview, regardless of how they are circulated or how long they are circulated" (Ibid.: 7–8). Nevetheless, the Internet as a specific space where newslore develops and via which it produces its various forms, presents new methodological questions for a researcher: are all folkloric forms on the Internet newslore? And is all newslore always Internet lore? Frank suggests another term, *netlore,* that allows to draw a border between these worlds: not all newslore is netlore, not all netlore is newslore (Ibid.: 9–10). One could say that a meme on VKontakte commenting on parent-children relationship (a joke from childhood years) is just netlore, while short videos on TikTok, sensitive to the topic of the COVID-19 pandemic, which is addressed upon in the big media space, are both newslore and netlore related to

the disaster (or media related, "commenting" disaster lore). I would like to demonstrate this as exemplified by a small analysis of video texts, emphasizing the patterns of disaster lore and newslore described above.

Online field assessment

TikTok launched in 2018 and is owned by the Beijing company *ByteDance*. The developers position it as the world's leading[5] application for creation and watching of short videos. "Our mission is to inspire users' creativity and to bring joy"[6], the founders of TikTok proclaim. Short videos are movies of 3 seconds to 2 minutes long (15–30 seconds average). The app has numerous built-in effects, masks, filters and various utilities designed to help users to not only film themselves and their surroundings, but to make creative, artistic content. A soundtrack can either be selected from a suggested themes list or uploaded by the user themselves. Unlike other social networks with similar functions, TikTok has special instruments under its belt, such as "duets" that enable to film one's reaction to a video by another user (a split window where both videos, the original and the "reaction", are playing simultaneously); "reactions" that allow to create a virtual background space. The app's main screen is a feed of recommended videos. To play all the videos, one needs to swipe the page up. Main buttons are on the right side of the screen (the author's profile page; likes; comments; "share" button); the track that plays in the video, as well as the author's nickname and their comment/caption, are listed below. Such an uncluttered interface allows the users to concentrate fully on the content, spending months and hours watching short videos.

I sampled 79 videos that had been uploaded to TikTok from March 18 to April 21, 2020, for my analysis (I'd been adding 8–10 videos every 3 or 4 days during a month).[7] I was saving all videos that were recommended to me and tagged "COVID-19"[8], the sampling was random. TikTok allows downloading videos to one's smartphone/computer, provided the author has not disabled that option. A profile "open" for downloads means that the author gives their consent to circulate, mention and use their videos both on TikTok and beyond.[9] I was mainly interested in visual imagery, text and intertextual practices in studied material. Contextual parameters of social interaction – likes, comments, the author themselves (the "hard data"), etc. – will not be dwelled upon here beyond a short description based on my own experience with the app.

Coronavirus, pandemic and self-isolation

Prior to the analysis, the sampling was categorized according both to the research context of disaster lore and the specifics of TikTok itself, along the following criteria: 1) the content of videos being *funny* or not; 2) *distinction* between viral and memetic memes (originally suggested by Limor Shifman). A viral video is a video clip that is circulated via digital "word of mouth" without significant change. A memetic video – a derivative from the original video – suggest a different structure of participation; its creation implements two main mechanisms: imitation (highlighting elements of the original video) and re-mix (technological editing of the video) (*Shifman* 2012: 4–5). The latter is especially important for TikTok since TikTok users have constructed an easily understandable and explicable format of video imitation – the "trend" – that distinguishes TikTok from YouTube, Instagram, etc. A "trend" is basically a process of creating and posting videos on a certain topic with a certain set structure that imitate the content of the original video almost completely. Users may make minor changes, include or exclude facultative elements into their videos, yet it will be an obvious imitation of the original. "Trends" emerge and disappear both in a systemic and an unpredictable manner. Most of the users try to participate in a trend before it disappears to draw attention and be promoted on the "recs" page ("recommendations" are popular videos appearing on one's feed). Frequent comments

along the lines of "Down with this trend, it can't get any better" are a marker of conscious maintenance of this format.

Upon having differentiated videos in accordance with the first criterion we shall be able to understand what they are (or are not) joking *about*. The second criterion is auxiliary; it allows to investigate *how* humor is used in the very same videos (see the classification in Figure 1).

Figure 1

Video classification

Criterion 1	**Video number**
Humorous	14, 17, 32, 41, 51, 54, 64
Non-humorous	1–13, 15, 16, 18–31, 33–40, 42–50, 52, 53, 55–63, 65–79
Criterion 2	**Video number**
Original	6, 11, 14, 15, 20, 24, 30, 37, 40, 49, 52, 54, 55, 57-59, 61, 62, 67, 69, 75, 77, 79
Derivative	1–5, 10, 12, 13, 16–19, 21–23, 25–29, 31–36, 38, 39, 41–48, 50, 51, 56, 60, 63–66, 68, 70–74, 76, 78

We can see that of 79 videos total only 7 are neither funny nor aimed at eliciting laughter – those are either the author's reflections on coronavirus (video 54 "Is coronavirus a screenplay?") or a description of current events (video 14 "Hollywood stars urge their followers to carry out sanitary procedures"). The remaining 72 videos are all somehow fitting withing the humorous frame. When I write "humorous frame", I mean, on the one hand, the structure of a video that implies "script incompatibility" – some incongruity that is funny (*Attardo, Raskin* 1991: 293). On the other hand, the characteristics of the videos that allow us to identify them as Internet memes – "contagious" patterns of "cultural information" (concepts, images, phrases or text-and-image combinations) that are spread online from person to person (*Marcus, Singer* 2017: 343). The synthesis of the "script" and "Internet meme" concepts allows to define funny, mass, intellible units of Internet information as memes in "emic" terms (in everyday speech a "meme" is something funny and humorous).

The most characteristic example of a viral (original) video in our sampling is likely video 20. Basically, it's a video grabbed from an American TV channel and uploaded on TikTok. The plot of the video is based on a prank: a customer in a small shop, with a pack of "Corona extra" beer in hands, coughs and sings "It's corona time", and another customer flees. Video 50 is a characteristic example of video memes (derivative videos). It has neither inserts nor edited fragments from any "original" video (even if the original exists at all, it is practically impossible to track it). Nevertheless, this example is clearly mimetic: it has a recognizable structure and employs captions inserted upon short videos and photos. In the beginning of the video, we can see a Russian politician (or an official) in his office, the caption reads: "The government of Russian Federation: We announce an ahead-of-schedule vacation. Please stay home to prevent the contagion." The following sequence demonstrates a movie screening at a cinema, people swarming on a moving staircase in a shopping mall, front doors of a McDonald's. The caption now reads: "Russian schoolchildren:". The soundtrack for the whole video the phrase "It's corona time" sung by the customer from video 20.

Which elements of the video indicate its derivative nature? Firstly, it's the structure of the meme that can be described as "Subject 1: action/speech // Subject 2: action/speech" (videos 25 "Russia: // Me in Russia:", 39 "Pyatyorochka: // People queueing to buy buckwheat at 7:59:", 56 "Putin: // Your mental disorder:"). Some "normal" action, statement of facts or a direct quote from someone's speech is always ascribed to Subject 1. Subject 2 disrupts this "normality" by an illogical, absurd action, which is what elicits laughter. This structure can be interpreted as a reflection of binarity of two scripts that is based either on denial (39 – shopping is forbidden, but people still go to the shops for

buckwheat) or on oppositeness (25 – government facilities are quarantined, while shopping malls are open as usual) (*Raskin* 1985: 107–108). Another marker of derivativeness is the insertion of the track "It's corona time" authored by a TikTok user unknown to me and used in coronavirus-related videos multiple times. In other words, this track, initially "original", became recognizable due to mass replication of it, which made it a part of an available "cultural repertoire of vernacular video" (*Shifman* 2012: 7), that is, a meme. The third marker of derivativeness is the format of the video *per se:* a slideshow of random images/video clips from the Internet in conjunction with a textual formula, some kind of a specific TikTok video "genre". One could say that what we are dealing with here is what Shifman calls *meta-memes.* Memetic videos are more likely to highlight the uniqueness of the Internet as an intermediary of the culture of participation, in comparison with "original" ones; they do not just reproduce the original video (e.g, in videos 50, 35, 39, 55, 56, 61), they explicitly identify it as a meme (which follows from user comments). A meta-meme is many successful memetic videos assembled into one text (*Shifman* 2012: 4–5). This is why it is quite simple to assign many TikTok videos to a big cluster (a meta-meme). The format of these videos is quite recognizable, the users can easily reproduce it, copy it and use it to create videos on any other topic (meta-memes are actually "trends" of sorts).

All the videos explored in my study can be labeled as disaster lore and conveniently classified into two groups (see Figure 2): 1) those representing the reality during the disaster; 2) those predicting short-term and long-term consequences of the disaster. The disaster here is understood to be the pandemic that emerged due to a biohazard (the virus) and led to global social and economic changes.

Figure 2

Groups of videos (according to themes)

Criterion	Video number
Current affairs	1, 2, 8, 10, 14, 15, 17, 18, 22, 25–30, 32, 34, 37, 39–51, 56, 58, 60, 63, 64, 66, 68–70, 72, 75, 77–79
Prognostics of the future	5, 9, 16, 31, 35, 52, 54, 55, 57, 59, 62, 73, 74

We can see that Group 1 is more numerous. For the purposes of discussion, it can be split into two subgroups:

Videos dwelling on new practices emerging because of self-isolation and quarantine and reflecting everyday experiences of those now working/studying from home (e.g.: 1, 17, 18, 40, 45, 46, 70, 77): how Russian school teachers adapt to digital technology; how pets are involved in online meetings, etc. An interesting example here is video 45, in which a girl films herself making a perplexed/suspecting face; the caption reads "When you are told you now study from home, and your classmate's got... an HD webcam" (an innuendo based on the assumption that HD webcams are mostly used by cam girls[10]). Ellis noted: "Once the threat of the disaster is no longer imminent, the role of folklore turns to assigning blame, internally and externally, and to "naming" the most threatening elements of past events" (*Ellis* 2019: 31). But in this case, TikToks do not dwell on the details of the pandemic, they rather address a new experience of surviving it (global self-isolation). Because of this experience people concentrate on things that would go unnoticed if not for COVID-19.

Videos addressing shocking or taboo aspects of the disaster, combining those with innocent unrelated themes (*Kuipers* 2005: 71) (e.g., videos 2, 3, 8, 11, 21, 26, 30, 31, 36, 37, 38): the problem of possible death in case of being infected with COVID-19 is combined with grotesque humor and "unexpected" inserts. This subgroup typically refers to pop culture.[11] E.g., number 30 is a two-parts video: the first part is a clip from the popular vampire movie "Twilight", the caption reads "Edward dying of Spanish influenza in 1918", in the second part a girl films herself in bed with a caption of "My waiting for Carlisle during the coronavirus pandemic 2020". Thus, the girl humorously presents the following plot: she is

on her deathbed during the coronavirus pandemic and waits for Carlisle, a character from "Twilight", to come and turn her into a vampire. This video is also noteworthy for its allusion to another pandemic, that of Spanish influenza. In video 21 the death theme is present via a mention of a famous rapper: "When you go to sleep coughing and wake up at a Lil Peep show". The first part of this phrase hints at coronavirus infection, the second part is a hint at death (Lil Peep died). The visual, in the meantime, is exclusively that of a pug dancing in a suitcase. Videos joking about death, as well as jokes about physically deformed people, the dead, vampires, bloodthirsty parents, suffering or cruel children, blood and mutilation (*Butenko* 1994: 148) can be classified as black humor combining tragedy and comedy, the horrible and the funny. Discussions of possible death connected to a medicalized factor (the virus) on the videos and mocking it while surviving through the coronavirus pandemic might be therapeutic. This assumption is based on a number of studies in black humor among medical professionals who routinely witness death, which is also a medicalized discourse of sorts (*Maslenikova* 2011: 148; *Borisov* 1993: 146).

The group of prognostic videos, for its part, can also be divided into to two subgroups for the purposes of discussion:

1. Videos modelling people's emotions and behavior after the quarantine and self-isolation are over, emphasizing either everyday consequences of the pandemic (lack of beauty routines, walks, etc.) or the results of working/studying from home ("degradation"). For example, video 62 shows a clip from "Monsters, Inc." animated movie, with a raggle-taggle crowd of creatures marching in a row. The caption added over the video reads: "Girls on their way to get their nails, eyelashes, hair and depilation done after the quarantine". In number 52 the caption "When you sit in an exam after a month of studying from home" is added to the "original" video (a footage from Ukrainian TV that shows a public official being unaware which year WWII started in). It is noteworthy that these videos continue the pattern found in the first group, that of videos representing newly introduced everyday practices.

2. Videos concerning extreme consequences of the pandemic – a postapocalyptic world. Their authors frequenty allude to pop culture as well. For example, in video 35 a slideshow from movie posters for the movies "Divergent", "The Hunger Games", "The Maze Runner" is accompanied by the caption: "Me realizing who I could become in the end of the world 2020". All videos in this subgroup dwell on the distant dystopian future that resulted from a global disaster (death of the majority of the world population because of the virus). In video 54, a teaser trailer of "The Prophecy" movie is shown with a caption that reads: "The director has predicted the future, this is now. This movie is 9 years old, but it's only getting record views now. It's #2 in the charts, only second to "Harry Potter". The movie is "The Prophecy". 7 celebrities starring. The movie that waited to be appreciated properly. Is coronavirus a screenplay?" One could draw a parallel here to "Chernobyl folklore": these videos represent some expectations of the "new world" that might happen because of the disaster, if the authorities in some of the countries prove unable to act quickly and effectively to prevent the tragedy (*Fialkova* 2001: 195).

It should also be noted that videos both in English and in Russian that are presented here mostly employ two specific logics: the cultural and the media-related. The former implies that the folkloric form of a video is determined by cultural traits characteristic of a certain community/society. For example, videos 37 and 39 (both in Russian) feature Pyatyorochka – a retail chain well-known in Russia, a chronotopos of sorts that is only understandable for people who have a shared experience of interaction with this retail chain: "When you enter a Pyatyorochka with no mask on", "Pyatorochka: exists. People queueing to buy buckwheat at 7:59:". The surge in demand for buckwheat during the first weeks of the quarantine is a culturally specific pattern as well. Video 65 is accompanied by a caption: "Did you know that the earliest symptom of the coronavirus is... being so hungry for buckwheat that you'd shit yourself." The videos mention other recognizable behavior of

Russian-speaking teens, for example: "On my second day without cigarettes I try to explain to my Mom why I can't be quarantined" (No. 69). Media-related logic is also seen in discussions of regulatory decisions or news: V. Putin's speeches (No. 56), government resolutions (No. 50), daily news reports (No. 25).

We can single out a group of videos based on political decisions and news in English-language TikToks (mostly American) as well. For example, videos 12 (the author mocks Donald Trump for "...calling virus Chinese"), 7 (a girl says: "Corona is for president. Look at her. Make a gas cheap again. You go girl"), 38 (a joke about the news that one of the symptoms of COVID-19 is loss of taste) and others demonstrate their "media-related" nature. The culturally specific logic, on the other hand, is reflected in a specific type of American TikToks that has no parallels in other countries. In the examples No. 13, 23, 33 the authors portray the coronavirus as anthropomorphic and feminine, giving agency to the virus itself. All the three authors are girls filming themselves and saying (or adding captions):

(№ 13) Guys stop rejecting *Corona* just because *shes pandemic* [crying emojis]. Yall would be SO quiet if she was *heterodemic* [crying emoji]. Some world we live in [Soundtrack – Why I'm a strong is your].
(№ 23) Okay, this one is bothering me for a while. Yall need to stop making fun of *that girl. Corona Virus* [laughs].
(№ 33) I usually don't slut shame but coronavirus is *only 19* and *her body* count is nearly 5000, sis needs to calm down and stop being such a *whore*.

In all three cases the coronavirus infection is presented as a girl accused of something (discriminated against or oppressed). The first video suggests that people reject her just for identifying herself as *pandemic.* If she were *heterodemic,* she would have been accepted with the society. The author plays on wording associated with LGBT+ rights discourse. The video mimics content typical for other, not funny, videos on TikTok: many users come out on this social network, receiving both supportive and negative comments; sometimes outside observer sympathetic to LGBT+ people make their own videos with the words of support, which is exactly what is parodied in video 13. No. 23 is similar, and gives agency to the virus by giving it a human name and surname. The text in video 33 "quotes" users that tend to comment upon someone's lifestyle (especially sexual behavior) on videos. The coronavirus is portrayed as a 19-year-old girl who has already had more than 5000 sexual partners despite being so young.

This format is reminiscent of the "Ebola-chan" meme described by Olivia Rose Marcus and Merrill Singer (*Marcus, Singer* 2017). According to them, an anthropomorphic and sexualized image of the ebolavirus is a shining example of the biosocial experience of an infectious disease epidemic in the Internet era. This Internet meme (a "cultural artifact") did not only emerge as a response to the disaster, but also embodied some complex social and political problems triggered by the Ebola outbreak (Ibid.: 342), which is quite relevant to the image of the coronavirus in the beforementioned examples as well. The agency ascribed to the virus by the users is caused by the human need to perceive a danger, a risk or a threat as a real adversary, not "a diffuse, unknowable, uncatchable organism" (Ibid.: 352). It is noteworthy that this trope is also present in Japanese disaster lore of the 19th century, when, within hours after a violent earthquake, there already was a distribution of anonymous satirical prints portraying the disaster as gigantic catfish, often partially anthropomorphic (*namazu*) (*Jania* 2015: 49–50).

Getting back to uncovering of the logics that TikTok "texts" are based upon, one should note, last but not least, that both Russian- and English-language videos sometimes demonstrate a different logic, seemingly shared by everyone. It is often constructed via universally understandable categories and areas of everyday experience: parent-children relationships (No. 77, 8, 22, 28, etc.) – an American teenager comes up with a pretense for his Mom to be allowed to go outside during self-isolation (we have already mentioned a

similar video in Russian); videos predicting proms (No. 16, 72) – the plot revolves around choosing an appropriate outfit. Videos seemingly reflecting the universal human experience of living through self-isolation are quite frequent: No. 2: "Quarantine has really messed up my sense of humor [laughs at a picture]" and No. 75: "The quarantine, week 1:" (a video of a celebrity blogger lying down on the floor and singing: "I've gone nuts, I've gone nuts"). Video 74 employs a rather popular scheme of predicting "trendy" baby names: "[Kinder garden class 2026]. Good morning class, welcome to kinder garden class 2026. I'm gonna take your names. Coronisha, Covidninetina, Lysoleight, Sani-tizer, Maskee, Quarentine & Quarentina, Maralysol, Covid & Jovid". Unfortunately, my sampling does not have a similar example in Russian, but I have seen such videos a number of times (they were referring to a trend of giving newborn children "interesting, original, unique" names).

Between folklore and communication

To sum up this brief study, I should note that, in my opinion, the recent phenomenon of TikTok is worthy of close attention from anthropologists, folklorists, sociologists and other scholars. The fluidity and versatility of the video content produced on this app present incredible difficulties for lone researchers attempting to process this material manually (for the lack of software algorithms). Nevertheless, conducting systematic sampling from the perspective of a participant observer allowed me to uncover certain patterns in this corpus that allow to interpret the videos in question through the lens of the concept of disaster lore.

Firstly, I discovered that coronavirus- and pandemic-related TikTok videos mostly belong to humorous genres: jokes, laughter-eliciting statements, parodies, satirical sketches, etc. They are often based on "funny incongruity", reconfiguring a psychologically tackling experience of the quarantine and the fear of the invisible infectious disease into a "meme" that can be laughed at (I identify these as Internet memes according to their specific imitative structures).

I also agree with the scholars that argue that people, while making videos, copy both the visual and the textual parameters of the original – and it is the latter that provoke the imitation process. TikToks promote the "culture of participation" based on active transmission and user (re)creation of content (*Shifman* 2012: 19). Moreover, it was found that, according to analysis of textual characteristics and structure of the videos, specific logics peculiar for Russian and American societies respectively can be uncovered. One could also agree that the function of disaster jokes is not only to help cope with traumatizing events but to transmit wisdoms of life and collective experience of a community (*Kuipers* 2005: 82), which is expressed in copying of certain textual and visual elements. Transmission of wisdoms of life and collective experience is often considered as one of the rationales behind folklorism, but TikTok does not just transmit those – it symbolically constructs a specific community/society. TikTok is not just mass culture, or is not mass culture it all, it is rather one of the possible "cultural resources" (*Panchenko* 2005: 91). This is how we can interpret the overlapping structures of TikToks and their interrelation with both the environment of the app and the media environment in general.

The coronavirus infection as a disaster is not an instantaneous event but spreads over a period of time, provoking both socio-economic and informational consequences that TikTok users respond to by producing the abovementioned media-related content. The mere duration of the pandemic requires more and more new ways of talking about it, therefore more and more various pictures, symbols and images are used in making TokToks over time – to the point where one might be unable to get the joke unless they already know at least one of its references (a media/pop image). As Frank wrote: "So when I examine newslore, what strikes me again and again is how much background knowledge is necessary to make sense of it" (*Frank* 2011: 11).

Therefore, the concept of newslore theoretically establishes folklore as a type of cultural communication. Dan Ben-Amos argued to perceive folklore as not a set of items (cultural artifacts) but a communication process, a social interaction via the art media that is different from other speaking and gesturing modes ('folklore is an action') (*Ben-Amos* 1971: 10). According to Ben-Amos, the boundaries between folklore and nonfolklore are drawn according to ingroup cultural agreements. In this case, TikTok can easily be considered a specific folklore – or should I say, newslore – space, since any TikTok user will be easily able to tell a TikTok from any other type of video, while a person who has never encountered this video format before will, at least, identify it as something unknown to them. We are removing the study of folklore items from its textual dimension and introducing it into communicative dimension, so to say. Analytical constructs like newslore remind the resarchers of the fluidity of the modern world in general and of folklore in particular – on which Kirill V. Chistov used to write long ago (*Chistov* 2005: 19–20).

Footnotes

[1] This mini-research was conducted in Spring 2020. Since then I have reviewed some of my theoretical convictions concerning folklorism on the Internet, so I view my work critically and am open to dialogue. I also welcome any scholarly discussion upon the contents of this worl. I would like to express my special gratitude to my reviewers and my colleagues from the European University at Saint Petersburg, particularly to Mikhail L. Lurie who guided me all along the way while I was writing this article.

[2] By "traditional forms" I mean those that existed prior to cycles of jokes about particular disasters – despite varying themes and spaces of existence they demonstrated similar structure (a question-and-answer joke; an abbreviation expansion, etc.).

[3] The social agency of humor is rather more fittingly unfolded upon in Dundes's psychoanalytic folkloristic tradition.

[4] See, for example: *Arkhipova A.* He really forced one to zeroise him. Gallows humor-2020 // Republic. 12.03.2020. https://republic.ru/posts/96134

[5] According to statistics, TikTok is world's fourth most downloaded app and seventh app most used by users of other social networks as on early 2020. The largest TikTok markets are China, India, U.S.A., Turkey and Russia; the app boasts 500 million active users monthly (https://www.businessofapps.com/data/tik-tok-statistics).

[6] See official website: https://www.ТикТок.com/about?lang=ru

[7] For the sake of convenience all videos were downloaded, assigned numbers and uploaded to a private cloud drive (can be accessed at https://drive.google.com/drive/folders/1tmGyBRfSlP846juTSUaZa239LvGkDZLu?usp=sharing)

[8] This tag used to appear (and still does) on videos mentioning the pandemic, lockdown measures, self-isolation or any other coronavirus-related events. The tagging is done by the app's built-in AI ("smart" algorithms). During my three months of observation on TikTok, I had not encountered an "empty" tag, that is, the tag was always relevant to the content.

[9] *TikTok*. Terms of Service // TikTok. Legal. https://www.ТикТок.com/legal/terms-of-use?lang=ru

[10] Cam is a business in which a model communicates with a member of her audience in an online video chat. This communication is mostly assumed to be of erotic or pornographic nature.

[11] Video No. 24 – Harry Potter; No. 19 – "Satisfaction" (song); No. 27 – Netflox; No. 31 – Rihanna (singer); No. 36 – Shrek, "Actimel" (drink); No. 44 – KFC; No. 55 – "Inside Lapenko", etc.

References

Arkhipova, A.S., and D.A. Radchenko. 2016. Newslore v sovetskom i postsovetskom prostranstve: ot sostavitelei [Newslore in Soviet and Post-Soviet Culture: From the Editors]. *Anthropologicheskii forum* 31: 115–118.

Attardo, S., and V. Raskin. 1991. Script Theory Revis(it)ed: Joke Similarity and Joke Representation Model. *Humor - International Journal of Humor Research* 4 (3–4): 293–348. https://doi.org/10.1515/humr.1991.4.3-4.293

Ben-Amos, D. 1971. Toward a Definition of Folklore in Context. *The Journal of American Folklore* 84 (331): 3–15. https://doi.org/10.2307/539729

Borisov, S.B. 1993. Estetika "chernogo yumora" v rossiiskoi traditsii [Aesthetics of "Black Humor" in Russian Tradition]. In *Iz istorii russkoi esteticheskoi mysli* [From the History of Russian Aesthetic Thought], edited by K.G. Yusupov, 139–155. St. Petersburg.: RGPU im. A.I. Herzen.

Butenko, I.A. 1994. Iz istorii "chernogo" yumora [From the History of "Black" Humor]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 11: 148–153.

Chistov, K.V. 2005. *Fol'klor. Tekst. Traditsiia* [Folklore, Text, Tradition]. Moscow: OGI.

Dundes, A. 1987. At Ease, Disease-AIDS Jokes as Sick Humor. *American Behavioral Scientist* 30 (3): 72–81. https://doi.org/10.1177/000276487030003006

Ellis, B. 2019. Bol'shoi yablochnyi pirog: rol' yumora v global'nom otvete na katastrofu [Making a Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster]. *Fol'klor i antropologiia goroda* 2 (1–2): 27–79.

Fialkova, L. 2001. Chornobyl's folklore: Vernacular Commentary on Nuclear Disaster. *Journal of Folklore Research* 38 (3): 181–204.

Frank, R. 2011. *Newslore: Contemporary Folklore on the Internet*. Jackson: University Press of Mississippi.

Jania, A.E. 2015. Beyond Mitigation: The Emotional Functions of Natural Disaster Folklore in Japan. PhD diss. abstract, Ohio State University.

Kuipers, G. 2005. "Where Was King Kong When We Needed Him?" Public Discourse, Digital Disaster Jokes, and the Functions of Laughter after 9/11. *The Journal of American Culture* 28 (1): 70–84. https://doi.org/10.1111/j.1542-734X.2005.00155.x

Lurie, M.L. 2007. Sadistskii stishok v kontekste gorodskoi fol'klornoi traditsii: detskoe i vzrosloe, obshchee i spetsificheskoe [Sadistic Rhymes in the Context of Urban Folklore Tradition: Children's and Adults, General and Specific]. *Antropologicheskii forum* 6: 287–309.

Marcus, O.R., and M. Singer. 2017. Loving Ebola-Chan: Internet Memes in an Epidemic. *Media, Culture & Society* 39 (3): 341–356. https://doi.org/10.1177/0163443716646174

Maslenikova, N.A. 2011. (Ne)kul'turnyi format "chernogo yumora" [(Un)cultured "Black Humor" Format]. *Studia Culturae* 12: 143–151.

Obrdlik, A.J. 1942. "Gallows Humor" – A Sociological Phenomenon. *American Journal of Sociology* 47 (5): 709–716. https://doi.org/10.1086/219002

Panchenko, A.A. 2005. Fol'kloristika kak nauka [Folkloristics as a Science]. In *Pervyi Vserossiiskii kongress fol'kloristov* [The First All-Russian Congress of Folklorists], edited by A.S. Kargin, 72–95. Moscow: GRTsRF.

Raskin, V. 1985. *Semantic Mechanisms of Humor*. Dordrecht: D. Reidel.

Shifman, L. 2012. An Anatomy of a YouTube Meme. *New Media & Society* 14 (2): 187–203. https://doi.org/10.1177/1461444811412160

Smyth, W. 1986. Challenger Jokes and the Humor of Disaster. *Western Folklore* 45 (4): 243–260. https://doi.org/10.2307/1499820

© T.V. Shipunova

ASSESSMENT OF PERSONAL FREEDOM AND RESPONSIBILITY BY FEMALE STUDENTS DURING COVID-19 PANDEMIC AND SAFETY CULTURE

Keywords: security, safety culture, freedom, responsibility, pandemics, the dangers and risks, female students

Drawing on the outcome of field research conducted among female students at the St. Petersburg University, the article examines the relationship between values of personal freedom and those of responsibility under the conditions of the pandemic. I argue that this relationship is tied to the formation of a safety culture and that these values are significant for young women, but their assessment and impact on the personal situation during the pandemic is experienced ambiguously. Almost a third of the young women interviewed experienced negative feelings caused by the restriction of freedom. I specifically address the main strategies that the interviewees referred to as helping them cope with the situation of restriction of freedom: compensation for the lack of inclusion in society; rapprochement with family; training and self-development; withdrawal from or denial of problems; increasing the comfort of life; etc. Most of the female students believe that their responsibility during the pandemic was somehow connected with the moral value of the rights of other people. At the same time, about a quarter of them indicated that the imposition and use of prohibitive norms by the state suppresses the moral responsibility of citizens rather than stimulates it. The existing favorable conditions for the development of a safety culture can be strengthened by establishing a balance between administrative and legal measures and respect for the moral components of freedom and responsibility.

This article is a translation of: Т.В. Шипунова. Оценка личной свободы и ответственности студентками в период пандемии COVID-19 и культура безопасности // Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. No 6. P. 22–38. DOI: 10.31857/S086954150017930-3

Population health ranks among the first-priority issues in contemporary scientific research. A special view of this problem has developed in anthropology, ethnography and related disciplines (medical anthropology, sociology of medicine, etc.) – scientists pay attention to the relationship between the culture of an ethnos and the health of its representatives. Here we can mention the development of social history of medicine currently interested in patient's problems, reconstruction of "popular ideas of disease, health, treatment, prevention, corporeality, etc." (*Mikhel* 2009:304). One of the important subjects having different interpretation is the problem of influence of cultural and social processes on the formation of medical ideas and realisation of health-saving practices in different ethnic groups (the problem of medicalisation) (see: *Foucault* 2010; *Avrusin et al.* 2010; *Svetlichnaya, Smirnova* 2017). The subject of ethnicity and health is relatively new for Russia, but we can already state that it has aroused great interest of specialists, since it is connected with identification of most significant factors influencing treatment and prevention of diseases. These factors primarily include: genetic predisposition to diseases,

Tatiana Shipunova | https://orcid.org/0000-0002-9108-8647 | shtatspb@yandex.ru | St. Petersburg University (7/9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. № 6. P. 280–293. https://doi.org/10.31857/S086954150017610-1
© Russian Academy of Science | © Institute of Ethnology and Anthropology, RAS
ISSN 0869-5415 | http://journal.iea.ras.ru

geographical environment of ethnic groups, socio-economic conditions (availability and quality of medical aid, susceptibility to medical effect with regard for diseases, dieting, way of life, etc.) (*Kolesnikova et al.* 2013; *Antipov, Antipova* 2016).

The new challenges posed to the humanity by the COVID-19 pandemic and the uncertainty of the epidemiological situation prospects entailed increased interest in all issues relating to safety of the country's population as a specific community of ethnic groups in the field of health protection. In any catastrophic situation, different communities and individuals, proceeding from cultural preferences, respond differently to hazards, choosing different survival strategies (*Schepanskaya* 2020). However, rational organisation of measures to protect the population requires not only consideration of different factors and well-thought-out policy in the area of treatment and prevention of diseases, but also development of safety culture that can ensure people's involvement in handling the challenging tasks of maintaining the sufficient level of "resilience" to coronavirus spread. An important factor in building safety culture is people's attitudes to measures that address the issues of personal freedom and responsibility. Despite the existing experience in studying the mentioned problems (see: *Reshetnikov et al.* 2016; *Skabelkina* 2017), it should be noted that this direction of research is not particularly well developed. Meanwhile, it is important for planning preventive measures and predicting the response of different social and ethnic groups to them. Of particular interest, from the authors' point of view, is research to be undertaken among women, since they, on the one hand, are more susceptible to anxiety than men, and, on the other hand, are more oriented towards measures related to maintaining health (their own and of their loved ones'). In addition, they are traditionally involved in educational process, being translators of survival strategies for their (present or future) children in conditions of real threats, which should undoubtedly affect the (less-than-prompt) process of formation of safety culture in the society.

The role of freedom and responsibility in fostering the culture of safety: operational concept

With the introduction of coercive measures affecting habitual daily activities in the society, individuals become particularly sensitive to everything that in one way or another affects their fundamental moral values. One of such values is freedom; people's aspiration for it appears to be an inalienable natural human need. It is no coincidence that in some countries (Germany, Austria, Belgium, Mexico) escaping from prison is considered as an "instinctive human right to strive for freedom" and does not entail, caeteris paribus, any additional penalty (see: *Novikov* 2019). In general, although one can find different points of view on the phenomenon of "freedom" in philosophy (from complete denial by supporters of behaviourism to justification of the urge to escape freedom in the conditions of modern civilisation crises (*Fromm* 2006), freedom is most commonly understood as the possibility to make a choice (*Mikhel* 1994; *Frankl* 1990). This definition inherently includes the problems of freedom of choice as well as choosing the extent of moral responsibility for one's actions. This burden is inherent in every person throughout his/her life: "It depends on a person whether he will be able to set his own life path by adhering to clearly defined life guidelines or prefers not to accept and give up his freedom, shifting responsibility to other people" (*Sabitova* 2019: 110). J.-P. Sartre asserted that "man is freedom", thus emphasising not only man's instinctive aspirations, but also the fact that man "cannot help but choose" from what is offered to him by the society (*Sartre* 1990: 327). By choosing, man becomes responsible not only for his individuality; "he is responsible for all people" (Ibid: 324).

Freedom is not only a cultural phenomenon; it is also a generic characteristic of ethnicity. Indeed, individual choice, like ideas about freedom, is largely determined by dominant communicative codes reflecting cultural specificity and self-identity of an ethnos. Ideologists cultivated different attitudes to freedom in different periods of human history. Thus, the representatives of "barracks communism" "identified freedom with the savage state of

humanity the reverse side of which can only be represented by crimes and misfortunes" (*Nanaeva* 2010: 259). Since freedom as a specific aspect of social relations is realised through everyday practices, one can talk about inclusion of this concept in the fundamental notions of human existence and man's relation to the surrounding reality. In the conditions of power crisis, presence of real threats and domination of traditional (patriarchal) values (primarily mutual assistance and mutual help), the idea of freedom becomes a quintessence of ethnic spiritual culture and acquires the function of criterion of equality and justice (Ibid: 261-262).

The question of how freedom and responsibility relate to safety culture takes on particular importance during pandemic periods because of the critical state of public health and the demand for informed risk behaviour.

U. Beck (*Beck* 2000), N. Luhmann (*Luhmann* 2001), A. Giddens (*Giddens* 2011) put forward the following thesis: the modern society is a field of extended reproduction of risks that affect safety/security of individuals. The subject was further developed in the concepts of "extended security" (*Daase* 2014), "human security" (*Debiel, Werthes* 2013), "social security" (*Kuznetsov* 2007). These concepts, along with theoretical arguments on the content and scope thereof, possible risks, etc., discuss the idea that not only the state should take care of the citizens' security, but also all members of the society. The basis for individuals to become security actors should be represented by formed security culture understood as aggregate beliefs, values and practices of individuals who make decisions about *what is* regarded as a danger and by what means it should be countered, with regard for personal and social interests (*Daase et al.* 2014: 10). This definition of safety culture during the pandemic is particularly relevant, as the risk of coronavirus spread threatens individuals' health and lives (ontological threat) (*Daase* 2014: 22). If dealing with hazards is deemed to be the prerogative of administrative and legal resources solely, this does not lead to the formation of due safety culture. Subjective risk assessment, like subjective security, is no less meaningful than experts' assessment used by mainstream regulators in formulating measures and laws. The subjective view of security is included in the domain of debate in scientific, political, and everyday discourse. At the same time, the ontological threat sets the line not only for discussions, but also for everyday practices, making it possible to cope with the need to comply with certain rules, norms, measures that limit freedom, but that contribute to adoption of individual strategies of protection against contamination and further spread of disease. One of the directions in thematisation of security is the discussion about dimensions of security culture. In particular, according to the theory of "extended security", one should consider several dimensions, when analysing the collective (public) security culture: mainframe (micro- and meso-level of the society as a whole), material level (political, economic, environmental, technical and legal aspects) involving dangers and risks, and temporal level. In this case, security culture, as a flexible construct of social activity practice, needs a special concept of security management which would be justified in terms of culture (culture of the society, ethnos, social group) (*Lange, Wendekamm* 2014).

The dynamic transformation of epidemiological situation does not always provide opportunities for individuals to make painless decisions. It can be tempting to shift the burden of responsibility onto others (people infected by COVID, the state, organisations, etc.). If the individual withdraws from any responsibility, then he passes the burden of responsibility for protection of population on major security actors, particularly on the state which plays a leading role in this process. The success of preventive measures in this case will only depend on the measure of punishment, i.e. the extent of responsibility established (enforced) by the subject setting the legal framework of social interaction. Undoubtedly, this choice facilitates the individual's existence owing to removal of any responsibility; however, it increases the personal negative experience of the "security paradox". The core of the paradox lies in the fact that transfer of responsibilities and powers (rights) to the state and other social institutions, as concerns forming and implementing the security policy, leads to individual's increased sense of insecurity. This condition is always disconcerting: "People live in

greater security and yet feel more unsafe" (*Daase*. 2014: 21). Most citizens, against the backdrop of expansion of official social institutions, try to "take possession of the situation", seeking to overcome the feeling of insecurity. They use destructive protests as a tool, or develop a culture of security allowing individuals to participate in provision of security on a par with other actors. The security culture, by promoting and defending the measures that protect human dignity and civil liberties, acts as a certain counterbalance to politically/technically attractive, but unrealisable promises of security. "Otherwise, we run the risk that security measures will change society in such a way that it is no longer the society that we actually wanted to protect. It would then no longer be the society in which citizens are sovereign...". (*Quinn* 2014: 131).

Naturally, security is possible even without freedom – but only in autocratic systems that ignore the needs of the population for this "luxury good". In democratic states, freedom is certainly not a luxury, but rather the raison d'être of the modern constitutional and constitutionalised system (*Abels* 2016: 47). At the same time, freedom is impossible without security. This is why the state monopoly of force gains its legitimacy. The only question is "to what extent security is tolerant of freedom and how much freedom it tolerates". One can pursue "negative freedom" – freedom from the state, or "positive freedom" – freedom to do something, freedom to control oneself, one's actions and life situation (Ibid: 48-49). The choice in favour of positive freedom and moral responsibility means voluntary acceptance of obligations towards others, inherent in the culture of security. Responsibility in the moral sense implies that one acts freely, knowingly and voluntarily, choosing strategies of behaviour and setting boundaries for his actions (Dictionary (*no details*). The criterion for setting boundaries is the rights of others to be protected from ontological threats – as expression of justice and equal worth of each person's life. Here the interests of individuals intersect/coincide with the interests of the society, which ultimately shapes the formation of not only individual's, but also collective culture of security. Of course, this is a less-than-prompt process, but extreme conditions, such as a pandemic, can favour its intensification.

Characteristics of participants; organisation and methods of the research

Characteristics of research participants. The study entitled "The pandemic and myself in it: the problem of freedom and responsibility" was carried out in March-April 2021. It was aimed to study the attitude of female students of the Faculty of Sociology of St. Petersburg State University towards the problem of interrelation of freedom and responsibility in the extreme conditions of the pandemic and their assessment of the above phenomena in terms of impact on the girls' personal situation. The research involved 26 second- and third-year female students aged 19-20, studying at the department of social work. The given specificity of the object of study seems justified since this group of students, firstly, is distinguished by orientation towards active social life (like all students in general); secondly, they have skills of reflective, analytical work; thirdly, their specialisation promotes greater sensitivity to social problems. In this regard, one could count on adequate judgments and assessment of the situation.

Among the other characteristics of the survey participants is their predominant belonging to the Russian ethnicity (23 out of 26). Two of the remaining three girls were born in a mixed marriage; one was born in an Armenian family and considers Armenian to be her native language; at the same time all of the three speak Russian well and are, at least partially, bearers of the Russian culture. In addition, just over half of the research participants came to study in St. Petersburg from small Russian cities, which can mean greater importance of traditional values for them (as compared to the residents of megacities).

Analysis of the cultural environment. The peculiarities of cultural environment in which the girls live and study are also worth noting, as this influences their perception of reality in a most direct way. St. Petersburg "has been an indicator of most significant events in the

Russian history for three centuries" (*Uvarov* 2012: 153); it maintains the status of cultural capital of Russia and the city of Russian spiritual culture where the pursuit of freedom is of foremost value. This is evidenced not only by the three revolutions with the heart in St. Petersburg, not only by the siege that showed the strength of mind of Leningrad residents, but also by the special attitude to the theme of freedom in cultural sources – in the works of outstanding poets and writers (A.S. Pushkin, F.M. Dostoevsky, I.A. Brodsky, S.D. Dovlatov, etc.) whose biographies are connected with the city on the Neva; composers (it is in St. Petersburg that "the Mighty Five" was formed in the second half of the 19th century – a commonwealth of great composers M.A. Balakirev, M.P. Musorgsky, A.P. Borodin, N.A. Rimsky-Korsakov and C.A. Cui); painters (I.N. Kramskoi, G.G. Myasoedov, N.N. Ge, V.G. Perov and others, the best graduates of the Imperial Academy of Arts who founded the "Society of Itinerant Art Exhibitions" in 1870 and who were inspired by the idea of populism). It is fair to say that most of the progressive Russian intelligentsia was traditionally formed and settled in St. Petersburg. It created a special atmosphere attracting young people who were hungry for education and were eager to develop spiritually. It is probably for this reason that studying at the leading universities imbued with the spirit of knowledge, creativity and freedom so far remains attractive for young people living both in St. Petersburg and in other Russian cities. St. Petersburg University stands out particularly among the oldest universities of the city; D.I. Mendeleev, I.P. Pavlov, L.D. Landau, L.V. Kantorovich, I.M. Sechenov and other prominent figures taught here at different times. After the University was closed in connection with student disturbances in autumn 1861, these progressive professors gave lectures at the first "Free University" (it was the name for paid public lectures held in January – March 1862 in the premises of the City Council and in the auditorium of Petrishule).

At present, much attention is traditionally paid to students' involvement in the university life: their representatives take part in academic council meetings, discussing topical issues of teaching and residence, cultural events, etc. The respectful attitude to the students' opinion and cooperation in solving any arising problems contributes to the formation of responsibility and social identity. Drawing into classical sources of culture, along with the special spirit of university camaraderie, forms the perception, one way or another, and comprehension of fundamental human values, of one's own personality and the events taking place in the society.

Choice of research method. This choice in different disciplines depends primarily on the complexity of the research object structure.

> In virtue of the fact that ethnography faced the task of providing comprehensive characterisation of peoples and ethnic processes, it could not limit itself to a single universal method. Its arsenal included a number of methods: general scientific, used by related humanities and social sciences, and special methods solely inherent in ethnography (*Belov et al.* 2017: 17).

Among the general scientific methods, the historical method (study of archaeological materials, scriptural sources) and the sociological method (questioning and interviewing, observation, sample and exhaustive survey, analysis of statistical and archival sources) are important; the special methods of interest include direct observation, experiment, audio and video fixation (*Belov et al.* 2017: 17; *Gribanova* 2019). It was decided, with regard for the sensitivity of the research subject, as well as for the reason of no direct access to the participants (the university studies were held remotely), to use a hybrid approach – combining the elements of questioning with the study of written sources. The structured essay seemed to be the most suitable method for the goal of the research, since it enabled the authors to highlight some subtopics within the general subject matter (the exception was one formalised question required for introducing to the topic). The girls were asked to expound their ideas/reasoning without reservation. The advantage of this method is the absence of prompts in the form of answer options and, as it seemed to the authors, the absence of "control of the reasoning

process", while its difficulty lies in the fact that the genre of essay as such is not simple and requires thoughtfulness and concentration. The distance learning caused certain adjustments: the students were burdened with routine assignments, while the participation in the research required allotting time for writing the essay. In this regard, the authors relied on the principle of available opportunity.

The texts of the essays were processed by means of content analysis. To evaluate the experience of freedom/non-freedom during the period of forced restrictions, frequency distribution of answers (v) was used, in addition to the respondents' reasoning about the relationship between freedom and responsibility. Words and expressions were used as counting units.

Freedom and responsibility at the pandemic period, as perceived by the girls: research results

"Optimists" and "pessimists": perception of personal freedom in the condition of restrictions. The preliminary brief question (assuming choice among the answer options) about the experience of freedom/non-freedom in connection with the imposed restrictions during the pandemic made it possible to divide the girls into two groups: "optimists" – those who "did not feel that their freedom was affected" and "pessimists" – those who "felt that they were deprived of freedom". The girls in the first group (v=16) chose the answers: "no, because human freedom does not depend on external factors" (v=2); "restrictions in extreme situations are a forced measure and it has nothing to do with freedom" (v=9); "other" (v=5). Explaining the last option, the female students essentially wrote that those were restrictions only for a certain part of the population, so this did not affect them (v=4); they wrote that the rapid adaptation to the changed conditions did not prevent them from "living in accordance with their own desires and rules" (v=1). The second group included the girls who chose the answer "yes, definitely" (v=10).

After splitting the participants, a comparative analysis of the content of "optimists"' and "pessimists"' mini-essays was made. The representatives of both groups gave different arguments to justify their choice of the answer option. The first-group respondents referred to the fact that they understood the importance of restrictive measures and accepted them as a guide to action, relying on the sense of self-preservation or law-abidance (v=6):

- ...it was my personal decision not to go out anywhere... Even if the government hadn't imposed such strict precautions...;
- Since the restrictions were imposed for the benefit of the society, I believe that we, citizens, must abide by them. It is easier to go through restrictions, in order to reach normalisation sooner, than to rebel and shout about freedom.

Another argument of the "optimists" was that the corpus of restrictive measures served the public good and safety of all citizens (v=4). This idea was voiced, for instance, in the statements:

- It was clear that it was all about security... The goals of restricting freedom and self-isolation are completely different...;
- Restrictive measures were imposed for the common good, to protect the health of all people. This is not deprivation of people's liberty, it is mutual care of each other.

Some of the authors of these and similar statements were aware that the restrictions did exist ("in terms of financial matters", spending leisure outside home), but were ready to accept this circumstance for the sake of safety.

The third argument probably is the most specific for the "optimistic" mood of the group (v=6). The girls argued that there are a number of alternative innovative ways to compensate for the deficit of social communication and interaction, and that the situation left more time for self-actualisation:

- I did not feel the restriction of freedom painfully, since all possible channels for study and communication with the teachers, relatives, friends were fully available,
- The limitation of freedom for me did not represent its curtailment in the spheres I was used to; it meant shifting the focus to other spheres of its manifestation;
- Now I have an opportunity to spend more time with the family, to engage in self-development, to think about my future life plans;
- ...The pandemic endowed me with more freedom than I used to have. I think the main thing is to be able to adapt to the new conditions and to learn to enjoy them.

The "pessimists'" arguments can also be split into blocks depending on the dominant idea or meaning. At this stage the number of answers does not match the total number of girls (v=10), since the emotional descriptions of the research participants assigned to this group sometimes contained two main ideas. The first block accommodates the arguments based on the impossibility to pursue one's everyday life in a familiar format and rhythm, even if the restrictions are recognised as reasonable and justified (v=7):

- ...I was not able to attend ballet performances, philharmonic concerts, theatres or exhibitions... All of that was the most pleasant part of everyday life that had inspired me to move to St. Petersburg;
- ...I was deprived of the opportunities I had before the pandemic – walking outdoors, going to a café, learning and working offline, etc;
- The usual rhythm of life was disrupted...

The second block of arguments includes those explaining the perceived loss of freedom by the "social climate" formed by the media and some politicians (oppressive, with intrusive information about the pandemic situation), as well as by the prohibitive measures imposed by the state, which are treated in the essay as excessive or not always justified (v=5):

- Now we face prohibitions; if you break them you will not just see disapproval on the part of the society, but get a real punishment... One is simply deprived of the possibility to choose, he/she is forced to obey these rules;
- ...The [life] was relentlessly overshadowed by the frightening and increasingly irritating warning alarms and loudspeaker announcements prescribing not to leave home. The pressure of threats continued at home, via the Internet... Pervasive intimidation out in THE STREET, reaching your home nest!
- I realised that the taken measures were aimed at keeping people healthy, but many of them were obviously ridiculous, and their mandatory compliance caused me a lot of questions and a flurry of outrage.

There is a great deal of negative emotion and expression in the essays of this group of girls. When reading their texts, one can feel that even after the relative stabilisation of the situation with the coronavirus (it should be recalled that the study was conducted in early spring) they feel strained recalling their experience. Here are just some of the expressions that convey the tension of that time:

- ...I was in a state of captivity and apathy;
- ...I felt powerless;
- ...obsessive encroachment on radio listeners' self-preservation instinct (when broadcasting news programmes on the radio and TV);
- ...it felt like it was all about locking all of us up at home;
- ...staying locked up in a one-room apartment seemed a torture.

Perception of freedom. The definition of freedom by representatives of two different groups is interesting. The girls-"optimists" proceed from two main ideas in its interpretation. First: freedom is an opportunity to do what one wishes (v=7):

- ...I decide on my actions myself;

- ...to control my own life as I wish;
- ...I have the right to do whatever I wish;
- ...no restrictions of any kind;
- ...a possibility to act the way I wish;
- ...to follow my inner impulses and desires without hindrance;
- ...I am free to decide for myself how to act in any given situation...

The second idea carries the generally accepted understanding of freedom as a possibility of choice (v=9). Sometimes clarifications about choice as such are added: it must be conscious, therefore a person must take responsibility for it (v=2); it must not devalue the other people's worldviews and must include "respect for the law and the government's decisions, even though I may not agree with them" (v=1). One of the definitions emphasises the congruous combination of the right to choose and "the objectively existing possibility to realise one's fullest potential in the reality that has taken shape".

The opinions of the girls-"pessimists" are quite consistent with those expressed by their mates from the first group; however, the emotional colouring of the texts is more pronounced. Thus, freedom is treated as an opportunity to do what one wants (v=4), in the statements asserting that freedom means the following:

- there is no room for worrying about limitations, therefore you may live realising all your wishes;
- I do what I want to do and what I can do;
- personal constraints of an individual, which he/she has the right to set for himself/herself;
- I do what my soul desires, but, of course, within the limits of what is reasonable and legal.

Freedom as a possibility of choice (v=5) is revealed in statements like:

- ...it is a state of self-sufficiency and the right to be aware and control one's actions through choice;
- ...it is a possibility to go where you want to go and to do what you want to do, to verbally express anything you wish, to communicate with whoever you want to.

One of the girls (v=1) noted:

- ...true freedom does not exist, and one can only come close to feeling free; this is contributed to by a number of restrictions that we perceive necessary for survival in the modern world.

Despite the fact that the understanding of "freedom" in both groups is generally similar, two interesting differences can be highlighted. In particular, the "pessimists" are more likely to mention the rights of others in their discussion of this phenomenon (if we proceed from proportionate comparison), although three individuals had the same view in each of the two groups. This is probably indicative of a greater sensitivity of the second-group girls to violation of personal boundaries, both their own and those of other persons, as well as heightened sensitivity to all kinds of uncertainty that requires flexibility and quick change of everyday practices. To a certain extent, this is evidenced by the girls' reasoning on the following subtopic: "If you felt that your freedom was restricted during the pandemic, how did you cope with this feeling and what allowed to minimise it?"

It should be noted that the answer to this question was not obligatory; it was assumed that those who did not feel restricted in their freedom during the pandemic would not submit their mini-essays. However, only three persons admitted not to have been constrained; 13 girls out of the 16 who had initially stated that they had not been deprived of freedom during the pandemic ("optimists") acknowledged that they did experience this feeling, at least with regard to certain spheres of life activity. The girls noted the following limiting factors:

- impossibility to relocate freely and visit various establishments (shopping, entertainment, etc.);

- impossibility to manage their time due to the distance learning and remote work ("It was scary to be offline for more than an hour during the day, because so many things could happen during that time: sudden assignments from the teacher outside the online learning hours... or an urgent task arising at work, not scheduled previously");
- intrusive negative information in the media about deaths, spread of the disease, etc;
- monotony of life during the constraints period.

Two students from the first group wrote that they felt restriction of freedom only on the part of their parents:

- ...They were controlling and watching me more intensely than before... They were much worried that they might get infected;
- ...It is very difficult to live with your parents when you are already used to living on your own. This is where conflicts and misunderstanding arise.

Three girls (v=3) experienced intense negative emotions which they defined as follows:

- I was wearied with longing for communication to the point of hysterics;
- I felt "emotional burnout"
- I experienced certain psychic tension.

Main strategies of overcoming the situation of non-freedom. Proceeding from the essays of the "optimist" girls, it is possible to identify the main strategies of overcoming the feeling of non-freedom during the pandemic:

- *compensating for lack of social inclusion*. The inconveniences connected with the restrictions were compensated by: switching to online communication with friends and relatives (v=12); inclusion in Internet communities and active online interaction with their members, for instance, through online games, joint viewing and discussion of films, various online competitions (v=4); going out to a park with the friends, having street walks, sometimes breaking the bans (v=4);
- *developing affinity with the family* (v=7). "Physical contact with the family members, help in solving their domestic and communication problems minimised the feeling of restricted freedom"; "such pastime was in fact to my liking... and, as it seems, we became even closer";
- *learning and self-development*: immersion in the learning process (v=3), taking online courses and getting an online job (v=2);
- *creativity, hobbies* (v=4);
- *sports* (v=3);
- *increasing the comfort of life*: establishing a proper sleep and rest pattern ("I finally got rid of lack of sleep, stress and discomfort in public transport"); realisation and protection of personal boundaries ("awareness of personal boundaries I have the right to. For example, not responding to a work email at 1 a.m."); releasing weekends from all and any business; attending some study and work online meetings in silent mode (v=2); stocking foodstuffs through online hypermarkets for a month in advance (v=1);
- *estrangement from the problem*. This strategy included: treating and studying the pandemic as a subject and "choosing own position in respect of it; fencing oneself off from all conversations about it"; mastering stress-relief meditation practices (v=2);
- *passive pastime*: reading books, watching TV films/serials (v=2).

The "pessimistic" girls also used different strategies for overcoming their feelings of not being free. Most of them are similar to those used by their mates from the first group. Using the same classification, the answers were distributed as follows (from a greater number of answers to lower figures): creative work, hobbies (v=6); compensation for deficit of social inclusion (v=4); getting closer to the family (v=4); learning and self-development (v=4); sporting activities (v=1); increasing life comfort (v=1); estrangement from the problem

through meditation practices (v=1); passive pastime (v=1) (one of the students saw the solution in acquiring a pet and taking care of it).

At the same time, the girls from the second group applied to certain specific strategies triggered by strong negative feelings. Some of them describe their feelings like this:

- The powerlessness and fear were not easy to cope with – they were always creeping up with the feeling that subsequently it would be... even worse;
- Locking yourself in a room and not leaving it might seem to be a big plus...;
- ...I took that time much to heart, and nothing helped me to cope with those feelings.

One of the essay's authors conveys her feelings as follows:

...daily walks to the cemetery... This place kept its own record of new settlers. I took notice of new tombstones; the death dates showed very recent departure from life. The cemetery became similar to a formerly living and vibrant social field; it did not, thankfully, produce sighs and lamentations about the cursed virus, but it conveyed indifference, perhaps even mockery, at the world of the seemingly living...

Immersed in this negative wave, the girls: "let themselves to have tasty treats" which led to overeating (v=1), showed aggression (v=1) or chose to "ignore restrictions utmostly" (v=2). When describing their breach of rules, the girls most often tell of going out for a walk, alone or with the friends. It can be supposed that in practice their violations were not limited to this.

As can be seen, the representatives of the second group turned to creative practices significantly more often than the "optimists", in order to overcome the sense of bondage. Moreover, their heightened sensitivity and emotiveness could lead to (conscious) breach of prohibitions as a protest reaction to the restriction of freedom.

Relationship between personal freedom and responsibility – this issue was reflected in the following two subtopics. The "optimistic" girls pointed out that the above interrelation manifests itself mainly in voluntary (free) awareness of the need to comply with the restrictive measures. This idea can be traced in the vast majority of female students from the first group (v=13), and its verbalisation looked like this, for instance

- Freedom represents conscious acceptance of generally established norms and rules; it is not based on fear of sanctions, but relies on personal comprehension and agreement with the indispensability of the taken measures. This is taking responsibility for one's own choice and refraining from going out, for instance...;
- Responsibility guides freedom in a sense... You take a decision not to leave home, you make your CHOICE in line with your moral principles and conscience. Responsibility determines one's behaviour and actions, while conscience regulates them;
- Conscientious and responsible attitude towards your fellow countrymen today will return a hundredfold in the form of your freedom tomorrow.

Personal responsibility, as viewed by the supporters of this concept, reflects a person's civic position. Responsibility on the part of a large number of people generates informal control of a situation on the part of the society ("I mean that the society itself has become in control of itself; people have become responsible for their own fate and the fate of the society"). Three more respondents advocate this "optimistic" position in their essays. There are also some other arguments voicing that people's responsibility was caused not only and not so much by moral attitudes as by the introduction of administrative and criminal punitive measures for violation of the prohibitions (v=3).

We get a more diverse picture when analysing the essays of the "pessimists". The reasoning of this group's representatives is multiple-valued, as well as the actual notions of "freedom" and "responsibility". Nevertheless, in most cases one can trace the idea that interrelation of freedom and responsibility manifested itself in practice through observance of

the quarantine measures (v=7). At the same time, however, some additional meanings can be observed, for example:

- ...being a responsible personality, sometimes you have to place the needs of the society above your own ones, which constitutes a limitation of freedom (v=2);
- ...excessive concern for one's freedom at the expense of responsibility to others leads to all sorts of deviations (v=2).

One of the girls argues in her essay that "the awareness of responsibility for one's actions and the extent of self-restraint depend on the required level of compliance with the accepted rules and responsibilities"; she claims that the introduction of state measures backed up by the relevant laws created a logic chain "the pandemic – measures – non-compliance – sanctions" in people's minds. However, the bans did not lead to any serious results, while no other solution was proposed. Therefore, "people exclude their influence on the situation and are less likely to take any serious steps on their own". This opinion is shared by two other girls who wrote that the need to comply with the ill-conceived measures under threat of punishment reinforced the legal liability, but minified the people's freedom. Finally, one respondent concludes that "the context of 2020 and the subsequent phases... extended the concept of 'freedom' with the notion of 'necessity'. Freedom was thereby abolished, while responsibility, as a civic duty to meet legal precepts, became an obligation. Thus, at least four girls were pessimistic about the possibility of preserving the moral nature of the concepts "freedom" and "responsibility" in the pandemic situation, since these notions either "have been abolished" or are treated within the purely legal framework. Thus, the textual analysis shows that the "pessimists" are more inclined to critical conceptualisation of reality. Therefore, if we count the same-nature opinions of the "optimists", we get seven negative views on the impact of the official legal prohibitive norms on the relationship between freedom and responsibility in terms of their moral content.

After the theoretical reasoning, the girls were asked to describe the ways of their own manifestation of responsibility during the pandemic. Since the main positions of the research participants coincide, it makes sense to present the generalised analysis, showing the frequency distribution of the answers by groups ("optimists" will be marked with "O", "pessimists" with "P"). The girls' personal responsibility was manifested as follows:

- compliance with the self-isolation and disease prevention measures (wearing masks and gloves, social distancing, disinfecting gadgets, hands treatment with antiseptic, withdrawal from attending "hangouts", etc.). The responsibility was manifested, in the first place, in "concerned attitude to people in general and, as a consequence, in limiting own freedom" (Ov=16, Pv=10);

- care of health of elderly grandparents living separately ("did not visit them during the strict self-isolation period", "called and asked about their condition", "delivered food and necessary items") (Ov=4, Pv=1);

- care of parents (support, help, online communication) (Ov=5, Pv=2);

- prevention of panic spread, support of friends, preserving optimism ("I did not let myself participate in discussions on coronavirus, avoided numerous "speculations" and conjectures... I believe, that was the most important and responsible act during that period") (Ov=3, Pv=1);

- care of own health (doing sports, "refraining from the planned trip abroad", "well-conceived organisation of everyday life and reasonable planning of all affairs") (Ov=4, Pv=2).

Thus, there are no serious differences between the groups at the level of everyday practices, as concerns understanding and realisation of individual responsibility: all of the study participants followed certain rules dictated by common sense. It is important that the girls did all that on the basis of their views about responsibility in moral terms, where the fundamental point is respect for the rights of other people, and in this case – concern about

their health. At the same time, this means protecting own health, although only five girls (v=5) mentioned this directly. Only one person from the second group preferred not to present extensive reasoning on that issue, explaining it by the assertion that the pandemic period substituted the concept of "freedom" with the concept of "necessity", and "responsibility" – with observance of legal norms.

* * *

In conclusion, the authors would like to present a few conclusions and considerations which, possibly, would not be applicable to all population groups, but may serve as a kind of benchmark for further study of the subject under review.

The research showed that, despite the principal recognition of the need for restrictive measures during the first and second waves of the pandemic, the girls reacted differently to the limitation of their personal freedom. Just under a third of those interviewed experienced the restrictions painfully and were in a negative state of mind contributing to emotional burnout. Another 13 girls admitted that they had in fact sensed being partially restricted in particular spheres of life activities. Thus, the subject of freedom was relevant for all except three of the research participants. Half of the "pessimists" indicated that the feeling of captivity was connected not so much with the need to adapt to the new rules, but with the security actors' deeds and the "moral panic" stirred up by some politicians and the media in connection with the coronavirus spread.

Approximately one fourth of the total number of girls participating in the research, when discussing the issue of interrelation between personal freedom and responsibility, concluded that state prohibitions and restrictive measures have a negative impact on the citizens' moral responsibility for their actions, even when the need for restrictions is recognised. Given these results, it can be assumed that the use of purely restrictive strategies by the state may not only lead to reduction of the number of active security adherents among the population and inhibit the development of security culture, but may also engender numerous individuals relying solely on governmental (paternalistic) protection. One may also expect resistance (active or passive) to proposed measures on the part of some layers of the population, especially if the legal prohibitions are extended to a broader domain of life and/or the people's right to health protection and free choice of medical intervention methods is infringed.

It was also revealed that at the level of everyday practices involving the family and broader environment, all the girls acted responsibly, respecting the imposed restrictions. The conscious responsible action was treated by them as a moral act and was supported by the girls' notions of cohesion of freedom and responsibility in terms of moral content. This fact can be viewed as a signal evidencing that the young generation has due value-conscious prerequisites for the formation of the safety culture; however, in order to maintain and further develop it, more mindful and solicitous attitude of the state and other security actors to the moral aspects of freedom and responsibility is needed.

It is also noteworthy that only one fifth of the total number of respondents coupled manifestation of responsibility with taking care of own health. It seems that it is essential to extend the funding of the programmes promoting the idea of sanctity of every person's life and value of every person's health (public health improvement, promotion of healthy lifestyle, support of health camps and resorts, etc.).

It is impossible to form the culture of security solely through words and prohibitions. This process requires, on the one hand, the trust of the state in its citizens as full-fledged participants of social interaction, capable of taking reasonable decisions and acting responsibly, and, on the other hand, the trust of citizens in their state as the main security actor capable of developing well-considered decisions in the face of real threats and making efforts to unite the population on the basis of unfading moral values.

Sources and materials

Gribanova 2019 – Gribanova, N.S. 2019. Metodika polevykh etnograficheskikh issledovanii [Methodology of field ethnographic research]. Website "Etnodesant 22". 17.10.2019. https://etnodesant.altspu.ru/load/folders/metod/fieldmethods/Gribanova_Methodology%20field%20ethnographic%20research.pdf

Novikov 2019 – Novikov, I. 2019. Sbezhav iz tyur'my, ty ne poluchish' nakazanie v Germanii [Escaping from prison, you will not be punished in Germany]. Russian News Agency HotGeo – HotGeo. 04.03.2019. https://hotgeo.ru/world/50403

Slovar' b.g. – Otvetstvennost' [Dictionary (no details) – Responsibility]. Electronic Dictionary of Ethics. https://ethics.academic.ru/230/ОТВЕТСТВЕННОСТЬ (access date: 03.07.2021).

References

Abels, G. 2016. Vorsicht Sicherheit! Legitimationsprobleme der Ordnung von Freiheit [Caution Security! Problems of Legitimation of the Order of Freedom]. In *Vorsicht Sicherheit! Legitimationsprobleme der Ordnung von Freiheit: 26. wissenschaftlicher Kongress der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft* [Caution Security! Problems of Legitimation of the Order of Freedom: 26th Scientific Congress of the German Association for Political Science], edited by G. Abels, 45–59. Baden-Baden: Nomos.

Avrusin, S.L., et al. 2010. Aktual'nye problemy etnosa v medicine [Actual Problems of Ethnos in Medicine]. *Ekologiia cheloveka* 12: 43–49.

Antipov, V.V., and S.I. Antipova. 2016. Etnicheskie aspekty i mezhdistsiplinarnye problemy mediciny. Ch. 1, Etnicheskie problemy zdorov'ia [Ethnic Aspects and Interdisciplinary Problems of Medicine. Pt. 1, Ethnic Health Problems]. *Meditsinskie novosti* 7 (262): 40–48.

Beck, U. 2000. *Obshchestvo riska. Na puti k drugomu modernu* [Risk Society: On the Way to Another Modernity]. Moscow: Progress-Traditsiia.

Belov, V.A., et al. 2017. *Etnografiia i tanceval'nyi fol'klor narodov Srednego Povolzh'ia. Ch. I. Uchebnoe posobie* [Ethnography and Dance Folklore of the Peoples of the Middle Volga Region. P. I]. Kazan': Kazanskii gosudarstvennyi universitet kul'tury i iskusstv.

Daase, Ch. 2014. Unsicherheit und Politik: Eine Hinfürung [Uncertainty and Politics: An Introduction]. In: *Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur* [Politics and Uncertainty: Strategies in a Changing Safety Culture], edited by Ch. Daase, S. Engert and G. Kolliarakis, 19–29. Frankfur am Main: Campus Verlag GmbH.

Daase, Ch., S. Engert, and G. Kolliarakis. 2014. Einleitung: Politik und Unsicherheit [Introduction: Politics and Uncertainty]. In: *Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur* [Politics and Uncertainty: Strategies in a Changing Safety Culture], edited by Ch. Daase, S. Engert and G. Kolliarakis, 9–17. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.

Debiel, T., and S. Werthes. 2013. Menschliche Sicherheit: Fallstricke eines wirkungsmächtigen Konzepts [Human Security: Pitfalls of a Powerful Concept]. In *Verunsicherte Gesellschaft – überforderter Staat: Zum Wandel der Sicherheitskultur* [Insecure Society – Overwhelmed State: On the Change in the Security Culture], edited by Ch. Daase, S. Engert and J. Junk, 319–336. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.

Foucault, M. 2010. *Rozhdenie biopolitiki. Kurs lekcii, prochitannyh v Kollezh de Frans v 1978–1979 uchebnom godu* [The Birth of Biopolitics: A Course of Lectures Given at the College de France in the 1978–1979 Academic Year]. St. Petersburg: Nauka.

Frankl, V. 1990. *Chelovek v poiskakh smysla* [Man's Search for Meaning]. Moscow: Progress.

Fromm, E. 2006. *Begstvo ot svobody. Chelovek dlia sebia* [Escape from Freedom: Man for Himself]. Moscow: ACT.

Giddens, A. 2011. *Posledstviia sovremennosti* [The Consequences of Modernity]. Moscow: Praksis.

Kolesnikova, L.I., et al. 2013. Problemy etnosa v meditsinskih issledovaniiah (obzor literatury) [Ethnic Issues in Medical Research (Literature Review)]. *Acta Biomedica Scientifica* 4 (92): 153–159.

Kuznetsov, V.N. 2007. *Sotsiologiia bezopasnosti* [Sociology of Security]. Moscow: Izdatel'stvo MGU.

Lange, H.-J., and M. Wendekamm. 2014. Dimensionen der Sicherheitskultur – Eine Resümee [Dimensions of the Safety Culture – a Summary]. In *Dimensionen der Sicherheitskultur* [Dimensions of the Safety Culture], edited by H.-J. Lange, 381–387. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Luhmann, N. 2001. *Vlast'* [The Power]. Moscow: Praksis.

Mikhel, D.V. 2009. Social'naia istoriia meditsiny: stanovlenie i problematika [Social History of Medicine: Formation and Problems]. *Zhurnal issledovanii social'noi politiki* 3: 295–312.

Mikhels, R. 1994. Printsipial'noe v probleme demokratii [Fundamental in the Problem of Democracy]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 3: 89–93.

Nanaeva, B.B. 2010. Svoboda kak rodovaia harakteristika samosoznaniia etnosa i fenomen kul'tury [Freedom as a Generic Characteristic of the Self-Consciousness of an Ethnos and a Cultural Phenomenon]. *Teoriia i praktika obshhestvennogo razvitiia* 2: 257–265.

Quinn, R.A. 2014. "No soul to damn, no body to kick": Fragen nach Verantwortung im Kontext der Herstellung von Sicherheit ["No soul to damn, no body to kick": Questions about Responsibility in the Context of Creating Safety]. In *Politik und Unsicherheit: Strategien in einer sich wandelnden Sicherheitskultur* [Politics and Uncertainty: Strategies in a Changing Safety Culture], edited by Ch. Daase, S. Engert, G. Kolliarakis, 119–133. Frankfur am Main: Campus Verlag GmbH.

Reshetnikov, A.V., et al. 2016. Mediko-sociologicheskie issledovaniia problem zdorov'ia: zona social'noi otvetstvennosti [Medical and Sociological Research of Health Problems: The Area of Social Responsibility]. *Sotsiologiia meditsiny* 2: 68–72.

Sabitova, A.R. 2019. Rol' svobodnogo vybora v zhizni cheloveka [The Role of Free Choice in Human Life]. *Manuskript* 4: 107–111.

Sartre, J.-P. 1990. Ekzistentsializm – eto gumanizm [Existentialism is Humanism]. In *Sumerki bogov* [Twilight of the Gods], edited by A.A. Yakovleva, 319–344. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury.

Shchepanskaia, T.B. 2020. *Domik-v-derevne* dlia begstva i vyzhivaniia: utopiia sel'skoi avtonomii v populiarnoi futurologii katastrof [House-in-the-Village for Escape and Survival: Utopia of Rural Autonomy in the Popular Futurology of Disasters]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 70–87.

Skabelkina, T.N. 2017. Problema svobody v kontekste filosofii i meditsiny [The Problem of Freedom in the Context of Philosophy and Medicine]. *Amurskii meditsinskii zhurnal* 1 (17): 74–75.

Svetlichnaia, T.G., and E.A. Smirnova. 2017. Teoretiko-konceptual'nye podhody i rezul'taty empiricheskogo izucheniia fenomena medikalizatsii (obzor literatury) [Theoretical and Conceptual Approaches and Results of Empirical Study of the Phenomenon of Medicalization (Literature Review)]. *Logos et Praxis* 3: 145–160.

Uvarov, M.S. 2012. Peterburg kak kul'turnaia stolitsa i kak ob'ekt innovacionnoi pedagogiki [St. Petersburg as a Cultural Capital and as an Object of Innovative Pedagogy]. *Universum: Vestnik Gercenovskogo universiteta* 3: 152–158.

© T.L. Kuksa

PARTNER-ACCOMPANIED CHILDBIRTH AND INDIVIDUAL CARE PROVIDERS IN THE SETTING OF COVID-19 PANDEMIC: POWER DECISIONS, PRACTICES AND DISCOURSES

Keywords: Partner-accompanied childbirth, individual midwife, doula, patient choice, informed consent, patient rights, medicalization, COVID-19, restrictive measures, quarantine, emergency government regulation

The article analyzes field materials and regulatory documents representing childbirth with support of a partner, individual midwife and doula accompaniment since the beginning of the COVID-19 pandemic, as well as strategies for interaction of patients, their families and personal assistants with maternity hospitals in the context of anti-epidemic restrictions of the Rospotrebnadzor and recommendations of the Ministry of Health of the Russian Federation. In larger Russian cities, the possibility of extraterritorial choice of an obstetric hospital has been limited. Physicians are forced to act on the basis of the presumption of COVID-positive status in pregnant women, women in labor, infants and other caregivers. In maternity hospitals, the practice of family- / partner- and doula-provided assistance was temporarily suspended, and physical separation of the mother from the newborn was recommended, including that in children's intensive care. However, the conspiracy and eschatological discourses of the lay people and the academic establishment, fears of asceticism and of "canceling thy neighbor," a return to "bare life," the supremacy of biopower, loss of rituals of childbirth and funeral were overcome by individual specialists and practices of continuing life itself. Epidemic-control restrictions forced them to transfer interactions with women into forms uncontrollable and invisible to the state and provide support for home births, online support in maternity hospitals, (un)paid prenatal and postnatal counseling and rehabilitation.

This article is a translation of: Т.Л. Кукса. Партнерские роды и индивидуальные сопровождения в условиях COVID-19: властные решения, практики и дискурсы // Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. No 6. P. 39–61. DOI: 10.31857/S086954150017932-5

Theoretical framework, sources and methods

Conventional, media and academic interpretation of COVID-19's effect on people are dwelled upon in many a recent anthropological work (*Bakhmatova* 2020; *Kirziuk* 2021; *Manichkin* 2021; *Kharitonova* 2020). In these papers, the researchers interpret the initial response to newly introduced anti-pandemic measures either from the perspective characteristic of European establishment, operating on concepts introduced by Agamben and Foucault (*Manichkin* 2021), or from the point of view held by ordinary Petersburgers prone to "moderate" or "radical" COVID-19 dissent (*Kirziuk* 2021). Nestor Manichkin mostly dwells on the European academic media dispute concerning Giorgio Agamben's

Tatiana Kuksa | https://orcid.org/0000-0002-8696-7284 | tkuksa@hse.ru | HSE University, Russian Federation (11 Pokrovsky Bulvar, Moscow, 109028, Russia) Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. № 6. P. 294–313. https://doi.org/10.31857/S086954150017611-2
© Russian Academy of Science | © Institute of Ethnology and Anthropology, RAS
ISSN 0869-5415 | http://journal.iea.ras.ru

radically critical views of emergency regulations imposed by the states[1], the consequences of the newly introduced "biosafety" requirements and the "sanitary terror"[2] that led to a "religious cult of medicine"[3], social distancing[4], "canceling thy neighbor"[5] and "facelessness"[6], "technical barbarity" of studying from home[7], giving up culture, rights and values in favor of physical survival and "bare life"[8] (*Manichkin* 2021; *Agamben* 1998). Anna Kirziuk places dissent into a conspiracy frame and examines semi-structured interviews with the denizens of St. Petersburg concerning their disregard of the restrictive measures. Employing the concepts of "stigmatized knowledge" (*Barkun* 2015) and "agency panic" (*Melley* 2000, 2008), Kirziuk portrays both the "moderate" and the "radical" COVID-19 denier in Russia, explaining the "pessimistic" roots of anti-"system" resistance via insufficient agency and pre-pandemic fondness of "alternative", paramedical and other "stigmatized" conspiracy theories (*Kirziuk* 2021; *Barkun* 2015; *Melley* 2000, 2008).

Nevetheless, the abovementioned works leave aside the normative content, legal sufficiency and the logics of implementation of emergency epidemic-control measures and the multitude of personae who adopt the controversial governmental decrees (for example, see more on this in: *Kuksa* 2020a, 2020b), as well as the analysis of the legislative and regulatory compliance practices (aside from discursive practices) and scenarios of medical and patient decision-making during the COVID-19 pandemic. With few exceptions (see, for example: *Kuksa* 2020a, *Kharitonova* 2020), Russian scholarly literature on the matter tends to leave aside anthropological analysis of how Russian professional communities and human rights advocacy groups react to massive epidemic-control measures that involve restrictions on the rights of both medical professionals and patients, including obstetric patients and their families. On the contrary, some recent works by Western medical anthropologists explore the specifics of limiting the agency of pregnant women and new mothers as a result of state policies of health preservation and of epidemic-control measures implemented by governments and hospitals (*Barata et al.* 2020; *Castaneda, Searcy* 2020; *Declan et al.* 2020; *Quagliariello, Grotti* 2020; *Rivera* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Varley, Strong* 2020; *Yuill et al.* 2020).

This article focuses on field materials and regulations concerning partner-accompanied births, midwifery and doula-assisted support since the outbreak of the coronavirus pandemic, as well as the bureaucratic and communicative contexts and strategies of interaction between obstetric patients, their family members and trained companions with maternity clinics under the epidemic-control measures implemented by the Russian Federal Service for Surveillance on Consumer Rights Protection and Human Wellbeing (Rospotrebnadzor) and the Ministry of Health of the Russian Federation.

The specifics of the functioning of maternity wards during the pandemic, partner- and doula-accompanied births temporarily put on hold and then selectively reinstalled in larger Russian cities, bodily restraints and legal restrictions, the discursive reaction of medical, obstetric, doula and patient networks towards the medicalization cannot, in my opinion, be properly explored apart of the content of policies of health preservation, restrictive epidemic-control measures and "punishment" forms of administrative and judicial control. Therefore, an analysis of normative legal and administrative documents and guidance materials related

[1] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/iskljuchitelnoe-polozhenie-i-polozhenie-chrezvychajnoe
[2] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/biobezopasnost-i-politika
[3] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/meditsina-kak-religija
[4] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/sotsialnoe-distantsirovanie
[5] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/zaraza
[6] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/litso-i-smert
[7] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/rekviem-po-studentam
[8] https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/golaja-zhizn-i-vaktsina

to reproductive and/or patient choice precedes my further elaborations, as further filling of the gaps in the interpretation of numerous (and often contradicting) bureaucratic logics of the government authorities adopting extraordinary anti-COVID resolutions is in order (*Kuksa* 2020a, 2020b, 2021). Accordingly, five relevant federal laws have been analyzed in this article along with the four versions of the guidelines that have been issued by the Ministry of Health since the start of the pandemic, 14 resolutions, 26 mandatory guidelines and more than 100 non-regulatory documents issued by the Rospotrebnadzor, all aimed at 2019-nCoV contagion prevention.

I address the discourses and narratives representing partner-, midwife- and doula-accompanied births from the perspective of the Harvard school of medical anthropology and its approach to culturally determined *health care systems.* Such systems, not unlike other symbolic systems, e.g. kinship systems and religion systems), emerge from "meanings, values, behavioral norms" and are supported by communities, agencies and their representatives – *agents of care* (*Kleinman* 1978, 1988). Both Arthur Kleinman, the lead developer of this theoretical paradigm, and his followers view local explanatory models as systems of knowledge and values as valuable as the legitimate "biomedical model" (*popular or folk illness models vs biomedical disease model*), along with describing the distinction between popular/lay and professional *illness and disease narratives and experiences* (*Eisenberg* 1977; *Kleinman* 1978, 1988, 1992, 1994, 2019; *Mikhel* 2017). This approach allows to discard negative evaluativity and reductive unambiguity resulting from categorizing popular interpretations and actions as "stigmatized", "alternative" conspiracy theories and "anxieties", "panics" compensating for the lack of agency of the "late modern subject" (*Barkun* 2015; *Melley* 2000, 2008; *Kirziuk* 2021).

Partner-accompanied births. Upon applying Kleinman's theoretical frame to field materials, it is safe to assume that partner-accompanied births in the company of family members fall into the "popular sector" that includes, according to Kleinman, individual, family and community levels of health care: since 2011, the husband or any other family member is legally allowed to be present at births taking place in a medical facility, free of charge, provided certain requirements are fulfilled (*Kuksa* 2021).

Individual midwife-provided support. Individual midwife-provided support was legalized in 2006 and is still possible provided that the certified midwife works full-time at a private clinic and part-time – at the obstetric hospital. In this case, the personal assistant is considered a *professional agent of care,* while remaining relatively independent from the healthcare facility.

Doula-accompanied birth. Paid doula-provided support in an obstetric hospital is not legally recognized yet despite activism in doula community, lobbying the legality of the doula'' presence during birth (as the "birth assistant", with inclusion of the profession into the official register[9]). Nevertheless, it is very popular with women and is often used during births by contract basis and, although informally, under obligatory medical insurance at more permissive healthcare facilities in larger Russian cities (*Kuksa* 2021). In this latter case the specialists try to move from the "popular sector" (namely, quasi-family), where birth assistants are forced to pretend that they are members of the client's family and introduce themselves as such, into the "professional sector" of female health care. During births by contract basis, as healthcare facilities are interested in said contracts, doulas do not have to disguise themselves as quasi-partners to be allowed to participate in the birth at all. The demand for private education programs for the training of "professional" doulas and the growth in the number of "certified" (trained) specialists is forcing program managers to organize volunteer projects in friendly maternity hospitals (for graduates of doulas

[9] See the aims and purposes of the Russian Association of Professional Doulas: https://doularussia.ru/about

to undergo internship and free support of women in childbirth). In any case, doulas address their ethical code and highlight the non-medical nature of the assistance they provide, trying to steer clear of competition with qualified medical professionals at the healthcare facilities (*professional agents of care*), who are, as of today, monopolists in the sphere and have legal and fiscal responsibility for obstetric care (*Kuksa* 2021; *Kuksa, Shnyrova* 2021).

At the same time, both prenatal and postpartum doula support of women is becoming more and more popular in the "folk sector" of health care (in this case, the quasi-traditional sector). In this environment, self-employed providers of perinatal care do not have to protect their status in the minimally regulated and, therefore, competitive markets of advisory, education, psychological and massage services demanded by families in the perinatal and postnatal periods. These care providers, who usually act as freelance workers, are often mothers with multiple children themselves, and act either as doulas or as individual midwives.

The history of grassroots doula movement (following the professionalization and legitimization of the individual midwifery project in Moscow), the authentic interpretations of "non-medical psychological, informational and physical support" during childbirth and the characteristics of the informal and precarious position of doulas as independent agents of perinatal care at healthcare facilities are unveiled upon in proper detail in the following research papers published in 2021 (*Kuksa* 2021; *Kuksa, Shnyrova* 2021).

The Harvard school focuses on the language of experience of suffering and sickness. Personal beliefs and stories of the patients are explored along with the popular and medical "explanatory models" to make the health care provided by professional agents of care more efficient (*Good* 1994; *Good et al.* 1994, 2010; *Kleinman* 1978, 1988, 1992, 1994, 2019).

Therefore, the ethnographic section of my research is primarily based on participant observation of discursive practices and on the analysis of personal narratives recorded during semi-structured in-depth interviews of women and independent perinatal specialists, mostly from Moscow and Moscow suburbs, but from other cities of Russia as well. Another source is the storytelling borrowed from themed message boards and groups on social networks, as well as from recordings of midwifery and doula conferences, lectures and training courses that took place both online and offline before and during the pandemic. I have also conducted a remote polling of specialists during the lockdown in the Spring/Summer of 2020.

These patient, midwife and doula narratives allow to examine obstetric hospitals and COVID-related restrictions from the engaged perspective of many participants and observants of the process of childbirth: mothers-to-be, their families and independent (for the purposes of our discussion) specialists. In-depth analysis of the content of the policies of health preservation and the logic of carrying out restrictive decisions by the authorities, as well as the deciphering of bureaucratic contexts from both the legal and the anthropological points of view, allows for relevant understanding of interaction practices and for thick description of the authentic terminology and interpretations characteristic of the medical, patient, midwifery and doula networks.

Extraordinarily resolutions of the authorities during the lockdown in the Spring/Summer of 2020

Among the many restrictive measures implemented by various Russian authorities in the start of the pandemic I will mostly concentrate on those carried out by the Russian Federal Service for Surveillance on Consumer Rights Protection and Human Wellbeing (hereinafter referred to as Rospotrebnadzor) – the key government actor responsible for "making rules and standards", "monitoring health and hygiene", "conducting sanitary and epidemiological

control on the federal level" and the key decision maker concerning the "sanitary and epidemiological welfare of the population"[10].

The Rospotrebnadzor epidemic-prevention regulations during the spring / summer lockdown in 2020 were implemented via 14 regulatory (binding) resolutions signed by the Chief State Sanitary Officer of the Russian Federation A.Yu. Popova[11], along with 145 formally "non-binding" acts[12], relegated for implementation to both legal and natural persons along with branches and institutions of the Federal Service, state authorities and healthcare facilities[13].

The regulatory authority first and foremost increases the sanitary and epidemiological rules and regulations and tightens the pandemic-prevention restrictions related to sanitary

---

[10] The massive branched administrative infrastructure of the Rospotrebnadzor ensured "sanitary and epidemiological welfare of the population" and prevention of infectious diseases since the Soviet era. At the start of the pandemic, it counted: "84 territorial branches, 84 centers for hygiene and epidemiology in constituent territories of the RF, 29 research institutes, 12 Plague Control Stations, over 100 disinfection organizations. Overall, more than 110 thousands professionals are employed in various branches and offices of the service." (https://www.rospotrebnadzor.ru/region/about.php)

[11] The (regulatory) binding resolutions issued by the Chief State Sanitary Officer of Russian Federation: No. 2 "On measures aimed at prevention of the spread of the new 2019-nCOV-induced coronavirus infection" (January 24, 2020); No. 3 "On additional sanitary and epidemiological (preventative) measures aimed at prevention of import and spread of the new 2019-nCOV-induced coronavirus infection" (January 31, 2020); No. 5 "On additional measures of risk reduction concerning the import and spread of the new 2019-nCOV-induced coronavirus infection" (March 02, 2020); No. 6 "On additional measures of risk reduction concerning the spread of COVID-2019" (March 13, 2020; enacted all over the Russian Federation except Moscow); No. 7 "On isolation mode aimed at prevention of the spread of COVID-19" (March 18, 2020); No. 9 "On additional measures aimed at prevention of the spread of COVID-19" (March 30, 2020); No. 10 "On amendments being made to the resolution of the Chief State Sanitary Officer of Russian Federation No. 9 (March 30, 2020) 'On additional measures aimed at prevention of the spread of COVID-19'" (April 03, 2020); No. 11 "On amendments being made to the resolution of the Chief State Sanitary Officer of Russian Federation No. 9 (March 30, 2020) 'On additional measures aimed at prevention of the spread of COVID-19'" (April 13, 2020); No. 15 "On approval of sanitary and epidemiological regulations SR 3.1.3597-20 'Prevention of the new coronavirus infection (COVID-19'" (May 22, 2020); No. 8 "Sanitary and epidemiologic safety when transporting organized groups of children by train in Summer 2020 in the setting of persisting risks of contracting the COVID-19 infection" (June 05, 2020); No. 16 "On approval of sanitary and epidemiological regulations SR 3.1/2.4.3598-20 'Sanitary and epidemiological requirements concerning arrangement, scope and organization of work of educational facilities and other objects of social infrastructure intended for children and the young in the setting of the spread of the new coronavirus infection (COVID-19)'" (June 30, 2020); No. 18 "On amendments being made to the resolution of the Chief State Sanitary Officer of Russian Federation No. 7 (March 18, 2020) 'On isolation mode aimed at prevention of the spread of COVID-19'" (July 07, 2020).

[12] From January to July 2020 the central administrative office of the Rospotrebnadzor, backed by subordinate authorities, had issued up to 200 coronavirus-related documents alone. Of these, 14 regulations are binding and registered with the Ministry of Justice of the Russian Federation. Other 145 documents were drafted and issued as methodical guidelines (about 26 as of June 10, 2020), (simple) guidelines, memorandums, explanatory statements, restrictions and requirements implementation briefs. In fact, they were both non-binding and binding (at least for regulated legal persons and self-employed entrepreneurs). The documents warned against fraud and listed "recommendations" concerning disease prevention, disinfection, diagnostics, testing, face masks and PPE use, healthy eating in the setting of the spread of the coronavirus infection (2019-nCoV). These documents normally list specific addressees of non-binding requirements: parents, elderly people, buyers of food, medication, tobacco and alcohol, gadget users, consumers of other goods and services, as well as educational and healthcare facilities, specific business spheres (public transport, tourism and hospitality, the agricultural sector, catering and retail industries, cinemas, service trades, balnearies and saunas).

[13] The documented rulings and regulations were undoubtedly based on a decades-old traditional of total and unlimited implementation of Federal Law No. 52 and numerous excessive sanitary regulations (without actual emergency), as well on the established practice of interaction with regulated subjects (mostly legal persons). Nevertheless, since the start of the pandemic most of the Rospotrebnadzor documents hereby analyzed became mandatory not only for legal persons and subordinate facilities, but also for federal and local authorities, state-funded healthcare facilities and, eventually, even for natural persons.

and hygienic treatment, disinfection of premises and objects, disinfection of air in the entire territory of a facility. Mandatory use of personal protective equipment (hereinafter referred to as PPE), such as face masks and respirators, in medical facilities and public spaces is also introduced.

Yet from the point of view of independent midwives certified to perform delivery, these measures could not be implemented in full and were often observed formally. Western anthropologists of reproduction and motherhood also note the insufficient supply of PPE in Portuguese, U.S., Canadian and Irish hospitals to provide those to personal assistants and even to medical staff as required (*Barata et al.* 2020; *Castaneda, Searcy* 2020; *Declan et al.* 2020; *Rivera* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020). According to my Moscow informants, the situation in Moscow hospitals was the same:

> ***Inf. 1***: On top of that, they don't provide you with personal protection equipment – they have to buy those themselves; each does what they can. It's like you arrive there, and there are no masks. And you have to change the mask every two hours. <...>
> ***T.K.***: There were no PPE in the obstetric hospital? The medics had to buy those?
> ***Inf. 1***: Well, they bought these respirators, the kind that goes into dry-air sterilizers. And what is left of that respirator afterwards? The valves, they don't work anymore after that. So why does anyone even wear those? No idea. It's all nonsense. It's like we're doing something – just to put on the show. "You see, all the staff are wearing this all." But it's not even any sort of PPE! Totally not.
> ***Inf. 2***: It's like the usual over here: they did it in the form but not in the content.
> ***Inf. 1***: Just signed the papers to be through with it.
> ***Inf. 2***: Totally meaningless (Informants 1 and 2 are individual midwives from Moscow, mothers of multiple children; May 31, 2020).

Initially, the Rospotrebnadzor could not cope with state record-keeping, monitoring and sanitary and quarantine control of people returning from overseas at the border checkpoints.[14] Because of that, the service had to improvise with the help of its local offices, subordinate organizations and medical providers, urging the citizens, among other things, to inform the authorities about their returns from overseas and transit routes (*Kuksa* 2020a).

After the WHO officially declared the pandemic on March 11, 2020[15], Russia didn't use the designed algorithms and administrative procedures of emergency decision-making as it is necessary under the legislation concerning the sanitary and epidemiological welfare of the population and under the sanitary guidelines. On top of that, the 2019-nCov infection has yet to be included in the list of the 26 diseases requiring the federal service to introduce "quarantine" and "public health measures" according to the Federal Law "On sanitary and epidemiological welfare of the population" (hereinafter referred to as Federal Law No. 52).[16] (In fact, Moscow City Government takes the lead here because of the COVID-19 crisis in

---

[14] At the start of the pandemic Rospotrebnadzor employees "execute sanitary and quarantine control in 285 checkpoints, including 102 route checkpoints, 67 airport checkpoints, 64 sea checkpoints, 13 river checkpoints, 39 railroad border checkpoints" (https://www.rospotrebnadzor.ru/region/about.php).

[15] See "WHO Director General's opening remarks at the media briefing on COVID-19, 11 March 2020": https://www.who.int/ru/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020

[16] According to point 3 of article 31 of Federal Law No. 52, "the list of infectious diseases" and the procedure for executing "restrictive measures (quarantine)" are outlined in sanitary guidelines. With emergencies of this nature in mind, the "List of infectious (parasitic) diseases calling for implementation of public health measures on the territory of the Russian Federation" and sanitary and epidemiological regulations "Public health measures on the territory of the Russian Federation. SR 3.4.2318-08" were both adopted by the Chief State Sanitary Officer back in 2008. At the same time, before the pandemic was even declared, the Government of the Russian Federation updated another list of dangerous diseases – RF Government Decree No. 715 (December 01, 2004) [edition of January 31, 2020] "On adoption of the list of socially significant diseases and of the list of diseases constituting a danger to the public" (*Kuksa* 2020a).

the capital, enacting regulations that should have normally been suggested by the local Rospotrebnadzor office, which will be elaborated upon further.)

The specific Federal Law No. 52 and ministerial rulemaking are not consistent with the wording of the International Health Regulations adopted by the WHO in 2005[17]: the pre-COVID documents employ an extensive interpretation of both the competencies of the "responsible authorities" and the definition of "quarantine" (which means any restrictions, not differentiating according to the level of danger). From both the mandatory regulations and "non-binding" guidelines issued by the Rospotrebnadzor since the start of the pandemic, one may conclude that the federal service, in line with the traditional post-Soviet logic of total sanitary and epidemic regulation and control, *de facto* equates restrictive (quarantine) measures to sanitary epidemic-control (preventative) measures and does not distinguish between administrative modes of quarantine, observation, isolation and medical supervision. While making sanitary and epidemiological rules and regulations, the federal service overlooks both the excess financial burden that falls on legal and natural persons alike and the speed and effectiveness of distribution and spending of budget funds – especially during a pandemic. Nevertheless, the Rospotrebnadzor explicitly declares the introduced mode as "preventative", which (judging by the interviews) is interpreted as a "quarantine" at the local level, but with limited organizational and financial resources for its actual implementation.

> ***Inf. 1***: Now since COVID-19 started, they've taped up all the vents with plastic garbage bags. That's ridiculous! The plastic bags, they are a membrane. It's penetrable. Still, they taped everything up with them. And called it an Meltzer's individual box (it does not connect to the box next door). And the orderly is going to and from in the very same freaking uniform. But that's how it always is with us: here's the form, and here's the actual content made from mud and straw.
> ***Inf. 2***: We've made a whole bunch of journals and all the reports for the show. All is well, isn't it? Look, we've all got PPEs in the dry-air sterilizer even. So what? This PPE will be processing in the sterilizer for a month. And is it even effective? Ridiculous. That's why it is how it is... (Informants 1 and 2 are individual midwives from Moscow, mothers of multiple children; May 31, 2020).

The only independent witnesses to the functioning of Moscow maternity wards during the lockdowns were personal assistants, and their descriptions are vastly critical of excessively formalistic implementation of the tightened sanitary and hygienic restrictions, preferring bureaucratic records to the prejudice of safety. From the midwives' point of view, an expensive ventilation system with air-sanitation filters built-in during the construction of the maternity ward (like those in European hospitals or a private Moscow obstetric hospital) is the only effective means of fully preventing contagion.

The Rospotrebnadzor was commissioned by the Government of Russian Federation to account for and distribute expended supplies, as well as to perform testing for COVID-19, which was fulfilled by the federal service's own hygiene and epidemiology centers. Nevertheless, the resources for and effectiveness of COVID-19 testing were limited since the very start of the pandemic (*Kharitonova* 2020), hence problems with confirmation of the recently introduced diagnosis (B-34.2. according to the ICD-10) and, therefore, with choosing of appropriate tactics, be it temporary observation, (self)-isolation at home or hospitalization.

Therefore, judging from the decisions made, the Rospotrebnadzor was neither interested in nor capable of differentiating between sanitary legal modes in a real-life emergency during the pandemic – based on the level of threat with regard to certain mandatory regulations,

---

[17] "The International health Regulations of the WHO (2005)", revised five times, list six diseases as last revised.

their effectiveness, feasibility and costs, including monetized assessment of regulation effects.[18]

Nevertheless, the Rospotrebnadzor is unable to ensure compliance with sanitary and epidemic-control restrictions introduced, unless legal sanctions are selectively instituted against citizens, specifically through Moscow "social monitoring" system (tracking the infected and those who had been in contact with them through a smartphone app since April 10, 2020) (*Kuksa* 2020b).

In the early March 2020, before the federal service enforced a quarantine, the mayor of Moscow introduced new administrative regulation *ultra vires*[19]: the "high-alert mode" under the Federal Law "On protection of the population and the territories from natural and man-made emergencies" (hereinafter referred to as Federal Law No. 68) and the ultimate pinnacle of bureaucratic logic – the mandatory "self-isolation" of citizens at the expense of the citizens themselves and a ban on traveling within city borders. These Moscow regulatory novelties were extrapolated to other constituent territories of the Russian Federation by their regional authorities. The Moscow mayor's emergency powers were legalized[20] by the Federal Assembly of Russian Federation on April 01, 2020, along with new and reviewed corpora delicti[21] criminalizing the behavior that was previously considered normal as well as raising legal and natural persons' fines for incompliance with the new anti-COVID regulations (*Kuksa* 2020b).

Throughout the lockdown of the Spring/Summer 2020 that lasted almost until the voting day for the new Constitution in July, most of citizens, even those who neither exhibited any symptoms of the coronavirus infection nor were diagnosed with such, were required to minimize their traveling around their city and to self-isolate. These restrictions, supported by administrative fines, caused the first wave of negative reaction from human rights groups (*Kuksa* 2020a). Wearing of gloves and face masks, "social distancing" (of varying actual distance according to the regulatory authority: from 1 meter according to the Rospotrebnadzor to 1,5 meters as required by Moscow authorities), daily temperature measurements, regular testing for COVID-19[22] and mandatory vaccinations for certain professions (since Russian vaccines were registered and introduced to the population) are still required as of now.

It should be noted that as far as various forms of medical aid, including obstetrics, are concerned, the abovementioned epidemic-control regulations issued by the Rospotrebnadzor along with emergency measures implemented *ad hoc* by Moscow authorities have, in fact, paralyzed the implementation of some norms of the Federal Law "On the basics of health care" (hereinafter referred to as Federal Law No. 323) – namely, those that guarantee the

---

[18] Under the "regulatory guillotine" the Rospotrebnadzor regularly cancels mandatory sanitary and epidemiological regulations of business listed in obsolete documents such as SRs, SanRaNs and appendixes.

[19] Moscow City Government Decree No. 12-UM (March 05, 2020) "On introduction of high-alert mode" (as amended and supplemented).

[20] Federal Law No. 98 of April 01, 2020 "On amendments being made to some legislative acts of the Russian Federation concerning emergency prevention and recovery" (hereinafter referred to as Federal Law No. 98) expanded the scope of Federal Law No. 68 in one day and six articles. Moreover, Federal Law No. 98 establishes the Government's power to adopt mandatory rules and regulations over the behavior of citizens and organizations "under emergency and high-alert modes" (amendments to Art. 10 of Federal Law No. 68), as well as the power of constituent territories of the Russian Federation to adopt additional mandatory regulations provided their compliance with the regulations adopted by the Government (amendments to Art. 11 of Federal Law No. 68).

[21] Federal Law No. 99 of April 01, 2020 "On amendments being made to the Administrative Offences Code of the Russian Federation"; Federal Law No. 100 of April 01, 2020 "On amendments being made to the Criminal Code of the Russian Federation and to the Articles of 31 and 151 of the Russian Federation Code of Criminal Procedure".

[22] To cross the state border and to visit state-funded educational and healthcare facilities, negative tests for COVID-19 were required in certain cases. Due to their urgency, they had to be performed in private labs and were paid for.

free-of-charge provision of basic (pre-COVID) medical aid to healthy/asymptomatic and sick people under the basic program of obligatory medical insurance. Introduction of new regulations and modes has, in fact, cancelled the norms ensuring patient's choice, informed consent and (family) assistance. In some cases, informed refusals of medical intervention and visits to the patients in hospital wards and intensive care were effectively put on hold, and partner-accompanied births were unavailable for a long time.

At the same time, thanks to the regulatory policies of the Government of Russia, the Ministry of Health and the stimulating budgetary provisions (payoffs to medical professionals and compensating the costs of treating COVID-19 patients to healthcare facilities[23]), medical facilities were rapidly transforming to comply with new priorities: actual testing for COVID-19 ramped up, patient capacity of the "red zone" increased, a new system of routing and hospitalization of COVID-19 patients was developed as well as new and reviewed methodological guidelines and manuals for medics and medical superintendents.

Non-public and "avoidance" nature of resolutions made by local Rospotrebnadzor offices (as exemplified by "preventative mode" and "ban on hospital ward visitations" in Moscow)

On March 12, 2020, E.E. Andreeva, the Chief State Sanitary Officer of Moscow, issued an administrative ruling No. 1 "On additional sanitary and epidemiological (preventative) measures aimed at prevention of the spread of the new 2019-nCOV-induced coronavirus infection in the city of Moscow", addressed to medical superintendents regardless of the type of the facility, the head of Moscow Healthcare Department (hereinafter referred to as MHD), as well as other organizations and self-employed entrepreneurs.

On the one hand, the local office reiterated the regulations issued by the central administrative office of the Rospotrebnadzor, and made regulated subjects implement epidemic-control (preventative) measures on their premises and respective territories. At the same time, the ruling did not require Moscow authorities to enforce, either citywide or at individual medical facilities, any "restrictive measures" otherwise known as "quarantine". On the other hand, on March 05, 2020, Moscow City Government outran the Rospotrebnadzor's decision and did enforce similarly restrictive "high-alert mode" and "self-isolation". This too provoked negative reaction both from human rights activists and from lay people, not only in Moscow but in other regions as well (*Kirziuk* 2021; *Kuksa* 2020a; *Manichkin* 2021). And, last but not least, the only thing lacking was the legal and statistical fact that normally served as the basis for state sanitary officers to enforce a quarantine: the burden of disease exceeding a threshold of 15-20% of a territory's (premises) overall population, as prescribed by sanitary regulations for enforcement local quarantines, e.g., in schools or hospitals, in the case of certain diseases.

Among other things, the ruling No. 1 required to "revoke permission for patient visitation in hospital wards" from March 12, 2020, and until further notice.[24]

The Chief State Sanitary Officer of Moscow did not explicitly mention a "quarantine". Nevertheless, an order of Moscow Healthcare Department, issued on March 13, 2020[25], was

---

[23] The cost of treatment per one COVID-19 patient under the OMI is established according to a regional tariff. E.g., in Moscow it estimates 200-205 thousand roubles. (Federal Mandatory Health Insurance Fund, May 06, 2020: http://www.ffoms.gov.ru/news/monitoring-smi/skolko-stoit-lechenie-bolnogo-koronavirusom-v-rossii)

[24] Similar requirements concerning the ban on hospital ward visitations could be found in later letters (of March 26, 2020) from the central administrative office of the Rospotrebnadzor to federal bodies of executive power and their subordinate authorities. In those letters, the Chief State Sanitary Officer of the Russian Federation elaborated on how complex disinfection should have been performed.

[25] Moscow Healthcare Department Decree No. 201 of March 13, 2020 "On additional sanitary and epidemiological (preventative) measures aimed at prevention of import and spread of the new coronavirus infection caused by COVID-19" (p. 2.1.).

forwarded to "medical superintendents of state hospital wards of Moscow" with an instruction to "implement restrictions and cease visitations of patients in hospital wards". All medical facilities in the city regulated by this order were forced to comply with the "quarantine" instructions issued by the other service (not Rospotrebnadzor in accordance with Federal Law No. 52). Thus, in compliance with multiple normative legal documents[26], Moscow medical superintendents ensured implementation of both "restrictive" and "preventative" measures, including bans on hospital ward visitations.

Moscow maternity wards interpreted the bans by E.E. Andreeva and A.I. Khripun extensively, using those as a normative basis for putting partner-accompanied births and other family-oriented technologies (such as open maternity wards and children's intensive therapy wards) on hold. In 2019, A.S. Olenev, MHD's chief external expert in obstetrics and gynecology, medical superintendent for the perinatal center of MHD State Budgetary Healthcare Institution "City Clinical Hospital No. 24", Cand. Sci. in Medicine, was giving talks on various media platforms on how a loved one's presence during childbirth had positive effects[27]. But on March 21, 2020, Olenev confirmed that partner-accompanied births and hospital ward visitations in Moscow were now prohibited.[28]

It should be noted that while the ruling No. 1 was forwarded to medical facilities, it never appeared on the official website of the local Rospotrebnadzor branch. Moreover, there were no scans of these documents on the websites of most of the "addressees", therefore, an ordinary patient / seeker of medical aid could not understand what restrictive and/or preventative measures were being undertaken exactly.

Thus, these regulations did not have the publicity, unambiguity and legal sufficiency required by the law. Therefore, a wide range of concerned citizens (first and foremost, the patients, their relatives, legal representatives and visitors) had no access to the documents imposing limitations on their rights guaranteed by Federal Law No. 323 for quite some time. Pregnant women and personal assistants were first informing each other of the restrictions by word of mouth, and after a scan of the document was found on the website of a private obstetric hospital (this hospital offered both women in labor and their partners express PCR-testing for a price of 11 thousand roubles instead of a ban on visitations), they started sharing it online.

Scope change of specialized medical aid during childbirth and limitations on patient choice of women in labor during the COVID-19 pandemic

The earliest federal-level guidelines on specialized medical aid provided to pregnant women and women in labor appeared only in late April 2020. Despite that, a new system of routing and hospitalization for this category of patients was already underway in Moscow since March[29], a scheme of checking patients' contacts was being tried out, and outpatient observation was going online. (Use of telemedicine and online consultations in prenatal care was also noted in Portugal, Ireland, Italy and the U.S. [*Barata et al.* 2020; *Declan et al.* 2020; *Quagliariello, Grotti* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020].)

The number of Moscow obstetric hospitals admitting non-infected pregnant women plummeted. Namely, obstetric hospital No. 8 (State Budgetary Healthcare Institution

[26] The documents adopted by the central administrative office of the Rospotrebnadzor since January 2020; the ruling adopted by the Chief State Sanitary Officer of Moscow No. 1 of March 12, 2020; the Moscow Healthcare Department Decree No. 201 of March 13, 2020.

[27] "Childbirth with a loved one makes the process of giving birth to a baby a deep joint experience for both parents. According to doctors, the presence of a partner increases the likelihood of a successful delivery." (https://navigator.mosgorzdrav.ru/columns/ ginekologiya/partnerskie_rody_v_moskve_ stolichnye_vrachi_vystupayut_za_soprovozhdenie_ rozhenitsy_blizkim_chelovek/).

[28] https://mosgorzdrav.ru/professional/covid-19; https://youtu.be/nayEqHM2JeE

[29] https://mosgorzdrav.ru/professional/covid-19; https://youtu.be/nayEqHM2JeE

"MHD V.P. Demikhov's City Clinical Hospital"), the maternity ward of the State Budgetary Healthcare Institution "MHD O.M. Filatov's City Clinical Hospital No. 15", obstetric hospital No. 36 (State Budgetary Healthcare Institution "MHD F.I. Inozemtsev's City Clinical Hospital" and the private clinic "Lapino" (company group "Mother and child") were repurposed as COVID clinics, according both to my informants and the media. Most of the facilities had worked in the "red zone" until mid-Summer / late Summer 2020. Women in labor of unknown COVID status are currently treated in the maternity ward of the State Budgetary Healthcare Institution "MHD O.M. Filatov's City Clinical Hospital No. 15", which stands at a distance from other hospital buildings. This clinic has delivered more than 800 children in a year since the start of the pandemic[30]. In January 2021, the private clinic "Lapino" opened a separate pavilion known as "Lapino-4", counting 100 hospital beds including 12 beds in the intensive care ward, where high-skilled paid medical aid is provided to patients with surgical pathology aggravated by the COVID-19 infection as well as to pregnant women and women in labor.[31]

Previously a pregnant woman could choose a maternity ward of her liking under her obligatory medical insurance free of charge, regardless of her abiding place (the so called "residence registration"). The costs were covered from budgetary insurance wrap on the basis of a childbirth certificate. But since the pandemic started, exterritorial choice of obstetric facility was available no more – first and foremost for COVID-positive patients or patients exhibiting symptoms of a cold or a respiratory infection. Thanks to the pre-COVID option of choosing the medical facility, popular gift kits for the newborns, "family-oriented" births covered by the obligatory medical insurance and paid programs with water or quasi-home births, Moscow became a destination for fertility/medical tourism, when women from other regions of Russia came to give birth in Moscow obstetric hospitals and perinatal centers.

Non-quarantine yet restrictive, non-public yet mandatory regulations introduced by Moscow Rospotrebnadzor on March 12, 2020, and MHD on March 13, 2020, effectively banning patient visitations in hospital wards, led to a total prohibition of family-oriented, or partner-accompanied, births from late March to mid-August 2020 in Moscow[32], while pre-COVID such births amounted for 30% of all deliveries (according to MHD's chief external expert in obstetrics and gynecology A.S. Olenev). At the same time, in late May 2020 Russia's Chief State Sanitary Officer A.Yu. Popova was already encouraging healthcare facilities returning to regular working mode to decide themselves, whether visitors should have been allowed into hospital wards.[33]

> So during that week when the prohibitions of everything started piling up, our chat looked like everyone was waiting for "death notices". And so, it went on like: "Oh, I came there, and they had been letting people in the day before, but now they weren't", "See, girls, I came here, they're letting visitors in and they said they would be in the upcoming days, so let's bring our women there!" "And us, we've terminated the contract there and signed a new one here, because in the 29th obstetric hospital they're definitely don't allow visitors, see, and they swear they won't for another month" (The informant is a doula from Moscow, a lawyer and a mother of three; March 31, 2020).

---

[30] https://www.mos.ru/news/item/87369073/?utm_source=search&utm_term=serp

[31] On the opening of the pavilion see more on the website of the company group "Mother and child": https://mamadeti.ru/news/covid

[32] See info on the MHD website from August 14, 2020: https://mosgorzdrav.ru/ru-RU/news/default/card/4507.html

[33] Methodical guidelines "MG 3.1/2.1.0186-20 Guidelines on implementation of preventative measures aimed at prevention of the spread of the new coronavirus infection (COVID-19) in the setting of healthcare facilities' specialized work recovery" adopted by the Chief State Sanitary Officer of Russian Federation on May 25, 2020.

Women were hurrying to find new doctors and obstetric hospitals allowing hospitalization in the company of family members and/or personal assistants. The interviewees mentioned that pregnant women were not allowed to bring their partners even to paid, contractual childbirths; only individual midwives officially employed on a part-time basis in maternity wards promoting "soft births" continued working. These midwives informed the women of the environment in the "COVID-free" obstetric hospitals and their capacity.

T.K.: What about contracts? What if it's a paid birth? If it's been paid for specifically to provide a midwife, a doula, what's to do then?
Inf.: Well, the officially employed midwives, they still sign up for contracts and provide care. If it's an individual midwife. You see, doulas are illegal. There's no such profession – a doula. There are no women officially employed as doulas in obstetric hospitals. If that was possible, there might have been no problems at all (The informant is a doula from Moscow suburbs, a psychologist and a mother of five; April 5, 2020).

Along with partner-accompanied births, doula support was *a priori* banned as well (which, as I have already mentioned, was previously executed within the "everyday sector" [quasi-family] of health care), as due to the ambiguous status of doulas in healthcare system they used to introduce themselves as the woman in labor's family members.

I was crying almost every single night during those first days when partner-accompanied births were getting botched up. The fact that I still had partner-accompanied births was the only reason I was not getting drunk on wine. So I went to the maternity wards that had not shut down partner-accompanied births yet. Generally speaking, I was not allowed to despair. But it all looked very sad. There was that feeling that the exits are getting closed one by one. I mean, first they shut off the 29th maternity ward (they don't really like visitors in there regardless). Then another, then yet another, the Family Planning and Reproduction Center on Sevastopolsky Ave. The 20th, the 24th, the 70th held out for quite a long time. Zelenograd went into lockdown pretty quickly. Then the 24 was closed – Anton Sergeevich could not take it. So there were the 20th and the 70th left, then only the 70th. And it's only some maternity wards in the suburbs of Moscow as of now, a few. And you know, it all went like "Ten little Soldier Boys went out to dine; One choked his little self and then there were nine". It felt really creepy (The informant is a doula from Moscow, a lawyer and a mother of three; March 31, 2020).

As has been noted above, the cancellation of family-oriented births did not effect individual midwives, but caused a negative reaction from them nevertheless. Achieving epidemiological safety through total and mandatory isolation of women and newborns from their families was typical of Russian birth delivery systems in the pre-COVID times as well, but, according to perinatal medical experts who visit European obstetric hospitals for learning exchange and advanced training on a regular basis, this approach falls below flagship Western standards and practices.

T.K..: So, the midwives are always let in. The doulas are always banned from entering. The husbands are the question. How do you think, in all fairness, is it right or wrong to let the husband in or not?
Inf. 2: Of course it's wrong, elsewhere in the world...
Inf. 1: If the woman's just parted with him. If this husband is taking this very woman back in three days. Then what's the point? If you're telling us that face masks are all so effective, if you've turned every ward into Meltzer's individual boxes, whom is he going to even make contact with? What are we afraid of?
T.K.: So is it all for no good reason?
Inf. 1: He's going to have the woman and the baby back with him in three days, and everything's going to be alright. But three days earlier – isn't it going to be alright then? So when he used to live together with them both, it was also no problem. I mean, it's a load of nonsense. Ridiculous as always! (Informants 1 and 2 are individual midwives from Moscow, mothers of multiple children; May 31, 2020).

As a result, by the end of March 2020, each and every obstetric hospital in Moscow, except the private clinical hospital belonging to the company group "Mother and child" on Sevastopolsky Ave, had banned partner-accompanied births with husbands, family members and doulas – invoking either the quarantine or the ban on hospital visitations. Some perinatal medical experts showed understanding concerning the restrictions and the isolation of the mothers-to-be from their families:

> ***Inf.***: Accompaniment is not allowed. It's a quarantine restriction. And they are not allowed in each and every maternity ward in Moscow. <...>
> ***T.K.***: The fathers are banned from accompaniment as well, aren't they?
> ***Inf.***: Yes. Everyone's banned. Partner-accompanied births in general are banned. You see, it's a quarantine restriction. This is an emergency. I mean, we should understand that it's not happening because the doctors have decided that they don't want partners assisting in childbirth anymore. It's happening because we need to prevent the contagion. Yes, I can understand that it's problematic. Nevertheless, it's the sanitary officer, the Chief Sanitary Officer who'd issued this ruling. All obstetric hospitals are in lockdown until further notice. Actually, that's pretty normal. It's just like the seasonal flu quarantine, yeah, where every maternity ward decides for themselves. <...>
> ***T.K.***: So, you think this is justified, legitimate and reasonable?
> ***Inf.***: Look, I know about the experience of the doulas who're currently working in the other countries. The restrictions are everywhere, just everywhere. Take Israel, for example; you used to be able to take however many people you pleased to a childbirth: the husband was allowed to be present there, a doula, one's mother, one's father, aunties, uncles, sisters – whoever you please. They used to gather in crowds there... And now they've got the restriction – one person max. So now women have to choose, whether it will be the husband or the doula, for example. This is what my Israeli colleagues are telling me. Some hospitals have banned that whatsoever. That's basically about the women who are admitted when exhibiting symptoms of a respiratory infection. But I think, I believe, it's normal and it's perfectly understandable, why it's happening. And still, some restrictions were imposed right away. Our New York City colleagues are telling us... Well, you do know the story, don't you?
> ***T.K.***: I've read about it.
> ***Inf.***: That women basically fought for it. And that was why they were allowed it. Unfortunately, the woman over here is very passive. And I think it's very difficult to incite a mass initiative like that. I don't think it is impossible, but it calls for a real movement. We've also got that thing, like, if you're told no, then it's a no. And another one: "People used to give birth without assistance all the time, well, I'll manage as well somehow". So, the women are the authors of their own... (The informant is a doula from the suburbs of Moscow, a psychologist, a doctor and a mother of five; April 05, 2020).

Juristically competent doulas were very vocal in their belief that the legal norms established by Federal Law No. 323 could not be reversed under ministerial documents that have been issued by the key regulatory authorities since the start of the pandemic:

> This regulation does not have a word in it about partner-accompanied births, it only goes on about hospital ward visitations. Visitations are not guaranteed by law. And partner-accompanied births, at least when the father, a family member is present, are guaranteed by law. And thanks to that, we used to manage, dead or alive, to make it into maternity wards till the very end – the dads used the declaration I drafted for them. I was getting inside myself, the last time I was to a maternity hospital was on March 27 – in the 70th hospital, in Novogireevo. But now Moscow is done with that for good. They said: "Enough is enough, we're afraid, so we're not going to let anybody in, except for maybe the most insistent of the dads." So, partner-accompanied births are only possible in the suburbs as of now. Just recently, I very much hope that... Won't they put Moscow on total lockdown? They shouldn't, actually – they have no legal basis for that... I hope to travel with my girl there, she's got a broken back, and this is her first pregnancy, she does not need any epidural, she needs natural methods of care. We are very much hoping for a possibility to have

a "partner-accompanied birth" in the end (The informant is a doula from Moscow, a lawyer and a mother of three; March 31, 2020).

The doula community expressed almost unanimous surprise over the fact that, despite "quarantine" restrictions and bans on hospital ward visitations, the private clinical hospital on Sevastopolsky Ave continued with paid partner-accompanied VIP-births. "Doulawyers" and medical lawyers used to write to the public prosecution offices of Moscow and Moscow suburbs for a clarification concerning the legal basis for the ban on partner-accompanied births and for the limitations of patient rights guaranteed by Federal Law No. 323 (without any declaration of an emergency, which was the only mode under which, in their opinion, such restrictions would have been legally justified).

Maria and I <...> submitted filings both to the Rospotrebnadzor and to the public prosecution office. They sent us a pat answer that the response was to be expected within a month. That was on March 18 and 19, when maternity wards started banning partners en masse. And some of my women filed complaints. But some decided to roll with it... (The informant is a doula from Moscow, a lawyer and a mother of three; March 31, 2020).

Anthropologists of childbirth have noted active protests from Portuguese, Irish and English midwives and doulas concerning restrictions on individual assistance in childbirth (namely, the cancellation of partner-accompanied births and lockdowns in obstetric centers). Sometimes petitions, complaints and talks between these professional communities and regulatory authorities brought forth positive changes (*Barata et al.* 2020; *Declan et al.* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Yuill et al.* 2020).

During the first year of the pandemic some women in Russia risked home births, with assistance of a midwife and a doula (remaining within the "family sector" of health care):

Inf.: Well, we've just had the quarantine. I had, I can't remember exactly now, really, I had two or three births in March. Let us say March, yeah. And none in April. I had two home births in May. And none in July <...>
T.K.: Two home births. What does it mean? Did they have to give birth at their own home?
Inf.: They did not have to. They wanted to have a home birth. A visiting midwife and me were there. A home birth with a visiting midwife.
T.K.: So these women decided to not risk it on principle. What was their motivation? It was May, wasn't it?
Inf.: It was May. Some wanted to have a home birth from the very start. And the others were thinking over it, they had doubts. And they'd had their first childbirth at a maternity ward. And so, because the epidemiological situation did not look very good, they did not want to be isolated from the baby and so on. So, they risked a home birth (The informant is a doula from Saint Petersburg, an economist and a mother of one; August 17, 2020).

The midwife-led continuity model is officially recognized in Portugal, Ireland, England, Canada and in some of the states of the U.S.A. Therefore, pre-COVID, midwife-led continuity care was provided to "low-risk women" along with individual assistance from private maternity/"community centers" (sometimes even during home births). But these services were not very popular because the costs of them are not covered by the state. Yet with the pandemic the situation changed: some of these centers and midwives found themselves overwhelmed with the demand from new customers afraid of hospitals and of the risks of contracting COVID-19 in childbirth (*Barata et al.* 2020), while others were shut down by the regulatory authorities (*Declan et al.* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Yuill et al.* 2020). On the contrary, in New Zealand and the Netherlands, unlike the majority of Western countries, small pop-up birth centers received support from the state to limit the risks of cross colonization of medics and patients and to alleviate the burden the pandemic had put on hospital staff (*Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Yuill et al.* 2020).

38 doulas from the Russian Association of Professional Doulas (uniting Russian-speaking professionals worldwide) organized a free-of-charge online space to help the pregnant women and mothers of Russia. On top of that, while being out of institutionalized work, Russian and North American doulas took up free-of-charge online birth and motherhood support (*Castaneda, Searcy* 2020; *Rivera* 2020).

T.K..: Look, do I get it right that you haven't been practicing during the whole lockdown and while the 8th was closed as well, because it was "red-zoned", as far as I remember, right? And it only opened in August or in September or something. Right?
Inf.: I had online births; I've discovered that thing for myself. You know, there was that joke: "Well, everything's gone online – people are hooking up online, having sex online... Now we only have to start giving birth online." Well, it's not a joke for me anymore. I have accompanied births online several times during this pandemic already. I wasn't traveling there in person, yeah.
T.K.: So, you've discovered the online in the Summer, right? Or was it in the Spring already?
Inf.: It was Spring. Yes, in the Spring, right when it started, I already had some contracts that I could not attend in person. So, I accompanied them online. Of course, there are peculiarities. It is obviously not the same. But a women could use and appreciate this type of support as well.
T.K..: But what about tactility?
Inf.: Yes, sure. No tactility here, of course. But I've said before and I'll say it again, the vibe was rather more important to women. You know, some calm, supportive wave, when someone's talking to the woman, with some, we were meditating, relaxing. She had very stressful childbirth in Malta. When she was giving birth, she went into early labor. I was accompanying the girls, one of them gave birth in America. I mean, I'd never find myself in such a situation, where people are in other countries than me and all that. But it turned out it's okay, I mean, this can be a valuable experience of support as well. Maybe it has a future too, as an option, why not? (The informant is a doula from Moscow, a psychologist and a mother of three; June 21, 2021).

All in all, during the period when partner-accompanied births were put on hold in smaller Russian towns, the women shifted to prenatal and postnatal support online and offline as well – within the quasi-traditional sector of health care.

T.K.: What did the doulas of your town do for a living since the COVID pandemic started?
Inf.: Nothing. They worked their other jobs: as nutritionists, breast-feeding counsellors, swaddlers. I worked as a swaddler and a breast-feeding counsellor too, I also held prenatal meetings with women (The informant is a doula from Russia's Far East, a translator and a mother of three; July 17, 2021).

Since the pandemic started, the Ministry of Health of Russian Federation has issued four versions of Methodical guidelines on "Organization of providing medical aid to pregnant women, women in labor, puerperants and infants in case of the new COVID-19 coronavirus infection" (issued on April 24, 2020, May 28, 2020, February 25, 2021, and July 05, 2021, respectively). These guidelines are addressed to hospital staff – they are required to perform additional testing of pregnant women and to correctly route and separate the "COVID-negative" patients and those with "COVID status unknown". One of the versions of guidelines prescribes COVID-positive patients to wear face masks during labor and mandatory ("forced", as doulas put it) separation of mothers from children in case the coronavirus infection is suspected[34]. The latter is what causes the most tension with the mothers and perinatal professionals who hold up the concept of the "golden hour" and

[34] § 6 (on rooming-in of mothers and newborn children) и § 8.2. (on providing medical aid to newborn children) of Methodical guidelines of July 05, 2021 "Organization of providing medical aid to pregnant women, women in labor, puerperants and infants in the setting of the new coronavirus infection COVID-19".

imprinting (especially when medical professionals resort to adjudicative mechanisms of protection over the newborn's life and welfare when disputes arise with the parents).

> There is a vast amount of evidence that staying in contact with the mother and breast-feeding is beneficial for the child in case of a diagnosed coronavirus infection, nevertheless even mere suspicion of the coronavirus infection is enough to separate the mother from the child in Russian maternity wards. Sadly, this practice can lead to cessation of breast-feeding, interruption of parent-child bonding, health and emotional risks both for the mother and the newborn. The WHO recommends maintaining the contact with the child and breast-feeding (Maria Molodtsova – a doula and a lawyer).[35]

In real practice in Russia, the requirements for the tests undergone by women in labor, their individual assistants and partners (after they were readmitted to Moscow healthcare facilities on August 14, 2020) are very volatile – both regarding the tests for COVID themselves, their frequency and the period of their validity. The requirement imposed by Federal Law No. 323 concerning mandatory infectious disease clearance for the father of the child is met on the basis of a set of samples taken, which, in turn, can vary from town to town and from hospital to hospital.

> – Could you please elaborate on partner-accompanied births?
> – I can repeat yet again, partner-accompanied births, either under the OMI or under the VMI, it does not matter, they are allowed. Who is the partner in this birth? It's the husband or a close relative. I'm saying that again, a close relative is a mother or a sister. But of course, I find myself at a loss when I'm told: "I want my brother to be there when I'm giving birth." You know, to be frank with you, we don't really embrace that. We feel a little weird when you require it. So, it's a mother or a sister. Or your husband, your boyfriend, whoever he is to you, your partner, whomever you choose – that's up to you. Whoever is the closest to you during childbirth, you're welcome to bring that person. But he must undergo a medical assessment. What exactly does that assessment include? <...> Okay, so starting with the tests: RW/syphilis, HIV/AIDS, hepatitis, fluorography, and if you've undergone CT in the last 6 months, please bring that as well. A test for measles antibodies – if you have no negative antibodies then you haven't had measles and you're not vaccinated, so you'll need to get vaccinated against measles. And the key test we're having here nowadays is the PCR swab for COVID. It's valid for a week. So, if you've had COVID, if you've got the antibodies, it does not necessarily mean that you're not contagious, only the PCR swab can show that. That's why I don't know which information you're getting exactly. So, only the PCR swab – a negative PCR swab good for a week. And then you're very welcome, we'll be happy to see you in our maternity ward. You don't have to sign the card. You just arrive here with your partner. The partner must change into cotton clothes (An obstetrician-gynecologist, deputy chief physician; "Open House Day" in a Moscow obstetric hospital, March 11, 2021).

According to the latest version of the federal guidelines from July 05, 2021, "partner-accompanied births must be prohibited in case of possible/confirmed COVID-19 infection to ensure contagion risk reduction", and if the woman in labor is COVID-negative, partner-accompanied birth is possible in case the partner "provides a PCR test confirming COVID-negative status, taken not earlier than 48 hours before the estimated date of birth" (point 5.4.). It is also recommended to "keep the balance between social distancing measures and the necessity of social and emotional support".

As has already been mentioned above, there were limitations on or terminations whatsoever of partner-accompanied births, doula-provided support and the functioning of midwifery maternity centers in the Western countries (namely, in Portugal, in the U.S., in Canada, Ireland, Italy and England) during the first months of the pandemic. These restrictions were imposed either by governments or by local authorities and/or hospitals

[35] https://new-degree.ru/articles/separation

themselves. But as time went, the women and perinatal professionals were reclaiming their right for support during childbirth provided either by an individual midwife in a midwifery center (like in Ireland) or by their partner (provided they proved COVID-negative), as recommended by the WHO guidelines issued in September[36]. The regulatory authorities take the opinion of the WHO into account as well and make some concession to women, either allowing one person to accompany a woman during childbirth (a husband or a doula), like in Canada or in some states of the U.S. (*Castaneda, Searcy* 2020; *Rivera* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020), or allowing support during a single stage of the birthing process (during childbirth or immediately after childbirth), like in Portugal (*Barata et al.* 2020). At the same time, it has been noted that both Western hospitals and Russian maternity wards tend to implement a stricter internal policy regardless of the COVID status of the participants in a childbirth: excessive medicalization of childbirth to speed up the process; limitations on accompaniment to keep the medics safer; separation of the mother from the newborn to ensure the safety of the latter (*Barata et al.* 2020; *Castaneda, Searcy* 2020; *Declan et al.* 2020; *Quagliariello, Grotti* 2020; *Rivera* 2020; *Rocca-Ihenacho, Alonso* 2020; *Yuill et al.* 2020).

* * *

In the Spring/Summer 2020, epidemic-control rules and regulations issued by the Rospotrebnadzor and emergency regulations imposed by Moscow authorities put everyday communing and workload of the citizens on hold. Nevertheless, some of the measures introduced back then and the sanctions for non-compliance with them (fines) are still valid, ensuring the medicalization of everyday life for an indefinite period of time (*Kuksa* 2020a, 2020b, 2021).

The decisions made by the Rospotrebnadzor in the beginning of the pandemic demonstrate adherence to the post-Soviet logic of unlimited sanitary and epidemiological rulemaking and control that led to the nondistinction by the sanitary authority between sanitary legal modes during an actual emergency. The blurring of the line between the total ("quarantine") and partial ("preventative") epidemic-control modes, the legal foundations for their respective introductions, altogether with the excessiveness of both the regulatory and non-binding documents drafted by the federal service and the ambiguity of the wording used for limitations on everyday life and activities of both natural and legal persons led either to voluntary or formal compliance with these restrictions both in medical and popular practice, and thus the regulations proved not so effective and productive.

Emergency rulings by the key regulatory authorities and introduction of new requirements and modes have repealed some of the norms listed by Federal Law No. 323, those ensuring patient choice and family support, in all but name, while, at the same time, limiting the rights of non-infected/asymptomatic patients within the basic program of obligatory medical insurance in the name of the new priorities.

Moscow obstetric hospitals received controversial directives concerning implementation of both "preventative" and "quarantine" measures from the local Rospotrebnadzor and MHD, and, as a result, interpreted the ban on hospital ward visitations extensively, temporarily putting partner-accompanied births and other family-oriented practices (like open maternity wards and children's intensive care) on hold.

The rulings of the local Rospotrebnadzor offices and MHD were not sufficiently public, unambiguous and legally justified as required by the law. Therefore, a wide circle of concerned parties (first and foremost, the patients, their family members, legal representatives and visitors) were unable to familiarize themselves with the content of the

[36] See guidelines of September 02, 2020, on the WHO website: https://www.who.int/ru/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19-pregnancy-and-childbirth

documents that, since the start of the pandemic, limited their rights guaranteed by Federal Law No. 323.

Since the very first days of the pandemic, the freedom of choice of an obstetric care facility – the principle ensuring actual competition between maternity wards and doctors – was restricted in larger Russian cities due to repurposing of maternity wards into "red zones" as well as because of changes in routing and hospitalization of women who proved COVID-positive or whose COVID status was "unknown". The guidelines issued by the key regulatory authorities required healthcare facilities to act upon a presumption that pregnant women, women in labor, mothers, infants and others taking care of them had COVID-19, "until proven otherwise". Since the regulatory situation is off standard due to the multitude of potential infection sources, both sides of the legal relations – the subjects providing and receiving medical aid respectively – turn into objects of medicalization, budgeting from the Ministry of Health and sanitary and epidemiological control from the Rospotrebnadzor.

On the premises of state-owned obstetric facilities, the family support practices such as partner-accompanied births, parents' stay in children's intensive care and doula-provided support are temporarily put on hold. Instead of the rooming-in and the direct skin-on-skin contact between the mother and the newborn, as recommended by the WHO to support breast-feeding (especially during the first "golden hour"), maternity patients are forced to observe social distancing and even self-isolation from their newborn children. Pregnant women, women in labor and their loved ones, who, pre-COVID, used to hold legally guaranteed statuses of patients, partners, legal representatives or visitors respectively, became "coronavirus threat sources" while on the premises of healthcare facilities, first and foremost for the doctors and for their own babies – despite returning to their family homes after their hospital discharge.

Stripping the subjects involved in childbirth of their usual pre-COVID agency does not though remove the support they receive from the "family" and (quasi)"traditional" sectors of health care (*Kleinman* 1978) beyond state-funded facilities. Perinatal asisstants and practices of continuing life itself help overcome the conspiracy and eschatological discourses of both lay people and the academic establishment along with the fears of ascetism and of "canceling thy neighbor", of return to "bare life", of supreme domain of the biopower and loss of peuperal and funeral rituals (*Bakhmatova* 2020; *Kirziuk* 2021; *Manichkin* 2021; *Agamben* 1998). Temporary terminations of partner- and doula-accompanied birth, limitations on the rooming-in and other non-medical and family forms of care in state-funded obstetrics transfer these interactions into the spaces invisible to and unregulated by the state, that are organized by experienced mothers of many children for the purpose of accompaniment during home births, online support in maternity hospitals, (un)paid prenatal and postnatal counseling and rehabilitation.

References

Agamben, D. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Redwood City: Stanford University Press, 1998.

Bakhmatova, M.N. 2020. Khronika koronavirusa v Italii: "mazuny" dvadtsat' pervogo veka [The Chronicle of Coronavirus in Italy: The Anointers of the 21st Century]. *Meditsinskaia antropologiia i bioetika* 1 (19): 28–48. http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/02

Barata, C., D.M. Neves, and M. Santos. 2020. COVID-19 Containment Measures, Perinatal Experiences, and the Fight for Childbirth Rights in Portugal. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-containment-measures-perinatal-experiences-and-the-fight-for

Barkun, M. 2015. Conspiracy Theories as Stigmatized Knowledge. *Diogenes* 62 (3–4): 114–120. https://doi.org/10.1177/0392192116669288

Castaneda, A.N., and J.J. Searcy. 2020. COVID-19 and the Birth of the Virtual Doula. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 19.06.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/covid-19-and-the-birth-of-the-virtual-doula

Declan, D., J. Webster, J. Murphy-Lawless, and P. Hughes. 2020. COVID-19: Challenging Ireland to Move from Mastership to Midwifeship. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-challenging-ireland-to-move-from-mastership-to-midwifeship

Eisenberg, L. 1977. Disease and Illness: Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness. *Culture, Medicine, and Psychiatry* 1 (1): 9–23.

Good, B.J. 1994. *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Good, M.D., P. Brodwin, B.J. Good, and A. Kleinman. 1994. *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.

Good, B.J., M. Fischer, S. Willen, and M. Good. 2010. *A Reader in Medical Anthropology: Theoretical Trajectories, Emergent Realities*. New Jersey: Wiley-Blackwell.

Kharitonova, V.I. 2020. Pandemiia COVID-19: idei patsientoorientirovannosti vracha i motivatsii patsienta (po materialam internet-istochnikov) [The COVID-19 Pandemic: Some Thoughts on Patient-Oriented Healthcare and Patient Motivation (According to Online Sources)]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 4: 217–239.

Kirziuk, A.A. 2021. "U menia net strakha": kovid-dissidenty v poiskakh agentnosti i pravdy ["I Have No Fear": COVID Deniers in Search of Agency and Truth]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 2: 484–509. https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.2.1776

Kleinman, A. 1978. Concepts and a Model for the Comparison of Medical Systems as Cultural Systems. *Social Science and Medicine* 12 (1): 85–93.

Kleinman, A. 1988. *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. New York: Basic Books.

Kleinman, A. 1992. Everything That Really Matters: Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World. *Harvard Theological Review* 90 (3): 315–316.

Kleinman, A. 1994. Pain and Resistance: The Delegitimation and Relegitimation ol Local Worlds. In *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective*, edited by M.D. Good, P. Brodwin, B.J. Good, and A. Kleinman, 169–197. Berkeley: University of California Press.

Kleinman, A. 2019. *The Soul of Care: The Moral Education of a Husband and a Doctor*. New York: Viking.

Kuksa, T.L. 2020. Biopoliticheskie resheniia i pravozashchitnyi aktivizm v period rasprostraneniia COVID-2019 v Rossii: ogranicheniia sub'ektnosti i novye granitsy vzaimozavisimosti [Biopolitical Decisions and Human Rights Activism during the Spread of COVID-19 in Russia: Subjectivity Limitations and New Limits of Interdependency]. *Meditsinskaia antropologiia i bioetika* 1 (19): 67–99. http://doi.org/10.33876/2224-9680/2020-1-19/04

Kuksa, T.L. 2020. Chrezvychainoe gosudarstvennoe regulirovanie rasprostraneniia COVID-19 v Rossii: biurokraticheskaia logika priniatiia reshenii i medikalizatsiia povsednevnosti v nachale pandemii [Emergency State Regulation to Prevent the Spread of COVID-19 in Russia: Bureaucratic Logic of Decision-Making and Medicalization of Everyday Life at the Beginning of the Pandemic]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 23 (4): 183–203. https://doi.org/10.31119/jssa.2020.23.4.7

Kuksa, T.L. 2021. Doul'skoe soprovozhdenie rodov: genezis, diskursy i praktiki emotsional'noi i fizicheskoi nemeditsinskoi zaboty [Doula Support during Childbirth: Genesis, Discourses, and Practices of Emotional and Physical Non-Medical Care]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 3 (163): 226–249. https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.3.1902

Kuksa, T.L., and S.V. Shnyrova. 2021. Vzgliad douly na prizvanie i professiiu: prebyvat' s zhenshhinoi v tochke boli [A Doula's Perspective on Her Vocation and Profession: Being with the Woman at the Point of Pain]. *Medicinskaia antropologiia i bioetika* 1 (21). https://doi.org/10.33876/2224-9680/2021-1-21/16

Manichkin, N.A. 2021. Biopoliticheskie aspekty pandemii COVID-19: obshchestvennaia diskussiia o svobode i transformatsiiakh sotsial'noi zhizni [Biopolitical Aspects of the COVID-19 Pandemic: Public Discussion about Freedom and Transformation of Social Life]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 2: 141–161.

Melley, T. 2000. *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*. Ithaca: Cornell University Press. https://doi.org/10.7591/9781501713019

Melley, T. 2008. Brainwashed! Conspiracy Theory and Ideology in the Postwar United States. *New German Critique* 35 (1): 145–164. https://doi.org/10.1215/0094033X-2007-023

Mikhel, D.V. 2017. Bolezn', biomeditsina i stradanie v fokuse meditsinskoi antropologii: analiz idei Artura Kleinmana [Sickness, Biomedicine and Suffering in the Focus of Medical Anthropology: An Analysis of Arthur Kleinman's Ideas]. *Tsivilizatsiia – obshchestvo – chelovek* 4–5: 49–60.

Quagliariello, C., and V. Grotti. 2020. Birthing Alone: Pregnancy and Maternity Care in the Shadow of COVID-19 in Italy. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 19.07.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/birthing-alone-pregnancy-and-maternity-care-in-the-shadow-of

Rivera, M. 2020. New York's Virtual Black Birth Workers: A Birth Justice Response to COVID-19. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 11.08.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/new-yorks-virtual-black-birth-workers-a-birth-justice-response

Rocca-Ihenacho, L, and C. Alonso. 2020. Where do Women Birth during a Pandemic? Changing Perspectives on Safe Motherhood during the COVID-19 Pandemic. *Journal of Global Health Science* 2 (1). https://doi.org/10.35500/jghs.2020.2.e4

Varley, E., and A.E. Strong. 2020. COVID-19 and SRH/MNH: A Curated Online Collection for Medical Anthropology Quarterly. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 12.08.2020.https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/08/covid-19-and-srh-mnh-a-curated-online-collection-for

Yuill, C., C. McCourt, and L. Rocca-Ihenacho. 2020. "Pop-up" Birth Centers? Considering COVID-19 Responses and Place of Birth in England. *Medical Anthropology Quarterly Rapid Response Blog Series*. 19.06.2020. https://medanthroquarterly.org/rapid-response/2020/06/pop-up-birth-centers-considering-covid-19-responses-and-place

© D.V. Mikhel

INTELLECTUAL COMMUNITY DISCUSSES THE COVID-19 PANDEMIC: THE CORONAVIRUS DEBATE AS A NEW CULTURAL PHENOMENON

Keywords: COVID-19 pandemic, intellectuals, discussions, Europe, Russia, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Sergey Kurginyan

This article examines the phenomenon of the recent debate about the COVID-19 pandemic, in which leading intellectuals of our time have become involved. The special position taken by intellectuals today is reflected in the sharpness of their statements on the pandemic and their attempts to distance themselves from the official position on coronavirus infection taken by most doctors, virologists, and politicians. Using the channels of information available to them – journals, TV channels, Internet sites – intellectuals tend to view the pandemic as a global crisis capable of radically changing the lives of entire societies and humanity. The Italian philosopher Giorgio Agamben speaks of COVID-19 as an emergency invented by the authorities, depriving humans of all the attributes of existence except "naked life". The Slovenian thinker Slavoj Žižek proclaims the thesis that the answer to the coronavirus can only be a renewed communism. The Russian political scientist Sergey Kurginyan interprets COVID-19 as a global systemic disaster with political, economic, anthropological, and other aspects.

This article is a translation of: Д.В. Михель. Интеллектуалы обсуждают пандемию COVID-19: дискуссии о коронавирусе как новое культурное явление // Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. No 6. P. 62–80. DOI: 10.31857/S086954150017928-0

The current COVID-19 pandemic represents not only a real threat of infection, illness, and loss of life for the vast majority of people on the planet but also an endless related information buzz. It is becoming more and more difficult to hide from the deadly virus, but it is even more difficult to shy away from the flood of news and different rumours accompanying its spread. This makes the spread of COVID-19, among other things, a discursive event. All groups of society are involved in the conversation about the pandemic, but the most significant participants in the discussion are virologists, doctors, politicians, and intellectuals. Everyone is concerned about what the former two categories say, since they are viewed by the public as the primary experts on the above issues. Politicians' opinions attract attention only because the decisions they make and concrete administrative measures they enforce depend on what they say. The positions of intellectuals often run counter to the views of other opinion leaders. Intellectuals are bearers of critical thinking in the contemporary world – they follow the Cartesian principle: "If I doubt, I exist". It is these people who claim to be the true conscience of the nation, the advanced and independent voice of the minority.

Dmitry Mikhel | https://orcid.org/0000-0003-2250-1626 | dmitrymikhel@mail.ru | Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82 Vernadsky Prospekt, Moscow, 119571, Russia)

Etnograficheskoe Obozrenie. 2021. № 6. P. 314–330 https://doi.org/10.31857/S086954150017612-3
© Russian Academy of Science | © Institute of Ethnology and Anthropology, RAS
ISSN 0869-5415 | http://journal.iea.ras.ru

Before the advent of the Enlightenment and the spread of universal literacy, any educated person could be considered an intellectual; subsequently, this notion began to refer mostly to people connected with literature and journalism. The hallmarks of the intellectual in the twentieth century were one's scientific work and teaching at the university. According to Foucault, whereas intellectuals were deemed to be multi-hyphenates in the past, originating from the sphere of law, nowadays they can be represented by specialists in various narrow domains, including natural science. Nevertheless, they are still distinguished by their particular political position: their willingness to disassociate themselves from the ruling authorities and to speak on behalf of the rest of the society (*Foucault* 2002: 205–206).

The scientific observation of intellectuals' activity during the pandemic reveals the following: everything they do boils down to the words they speak and the texts they produce. These are people who write and talk about the pandemic – being writing machines and talking heads. It is almost impossible to find anything else beyond this in any spheres involving intellectuals. Their texts are devoid of colloquialisms and are constructed according to the norms of literary speech. Where they speak – precisely in their status of intellectuals – they reproduce their own texts, in the first place. For this reason, the *way* they speak recedes to the background, while *what* they say comes to the forefront. Owing to intellectuals, the broad variety of opinions on the pandemic provokes a lively debate. The coronavirus debate that emerged in early 2020 has already become a cultural phenomenon. The quality and urgency of this debate are determined by the prominence of involved intellectuals, the semantic richness of texts pronounced/written by them, and the critical political stance they have taken. This article focuses on the positions regarding the current pandemic, taken by the three most prominent intellectuals of the time, who succeeded to impart particular significance and poignancy to the general conversation on COVID-19.

"Our society no longer believes in anything but the stripped-down life" (*Agamben*)

Giorgio Agamben, the Italian philosopher and essayist, was one of the first in Europe to initiate a discussion on the coronavirus pandemic. This was facilitated by the fact that he had already had a track record of conceptualisation of the problems connected with power mobilisation, state of emergency, and biopolitics (*Agamben* 2011). In addition, he had contacts with the *Quodlibet* publishing house in Macerata where he launched his own column on the website in May 2017. Moreover, Italy was the first European country to face the pandemic in 2020. Agamben started this discussion as a public intellectual with a penchant for denial of violence and nonacceptance of attacks on civil liberties. The essays he published in *Quodlibet* evoked broad discussion in various countries. In Russia, they were also actively commented upon (*Bossong* 2020; *Wagner* 2020; *Zhaivoronok* 2020; *Kaspe* 2020a, 2020b; *Kozenko* 2020; *Rudnev* 2020).

On February 26, 2020, Agamben published an essay "Inventing the pandemic" (*Agamben* 2020a) in which he appeared as a sceptic rejecting the reality of the pandemic and believing that the authorities were using the coronavirus as a pretext to impose tighter controls on the society. Weighing each phrase accurately, Agamben expressed his opinion of what was happening, as follows:

> It has been estimated that only 4% of patients need hospitalisation in intensive care... If this is the real situation, then why do the media and the authorities work hard to spread the atmosphere of panic, causing the present-day state of affairs with severe restrictions on relocation and suspension of normal living and working conditions in all regions? Two factors may help to explain this disproportionate behaviour. In the first place, one can observe again a growing tendency to use the state of emergency as a normal paradigm of the government... Another factor, no less disturbing, is the fear that has apparently spread in recent years in people's minds and which translates into a real need for collective panic for which the epidemic is an ideal pretext (*Agamben* 2020a).

This critical position was formulated only five days after the first cases of coronavirus were reported in Lombardy and almost a month after the Italian government imposed a state of emergency on January 31, 2020, cutting off air communication with China where the first hotspot of infection had developed. The number of people infected in Italy during the first week of the SARS-CoV-2 virus spread was growing rapidly, but was not still threatening, which probably made Agamben conclude that the government was acting inappropriately. From his point of view, the Italian authorities, by imposing the state of emergency, did what Hitler did in Germany in 1933 and what the US authorities did in 2001, i.e. legitimised the factual lawlessness and reduced the full-fledged human life to the state of "stripped-down living", where nothing remains of a personality except the need to survive, while any legal identity of a person is discarded (*Agamben* 2011: 7–12). The emergency measures adopted by the end of January 2020 in Italy included the control of all arrivals from China – both of Chinese and Italian nationals who might have contacted with the former, – their segregation and medical surveillance (Interfax 2020; Country review 2020:2).

Agamben's statements provoked a reaction in the community of European intellectuals. As early as February 27, 2020, Jean-Luc Nancy, one of the most prominent figures in France, responded to Agamben on the *Quodlibet* website:

> Fellow Giorgio Agamben claims that the coronavirus is almost indistinguishable from the normal flu. He forgets that there is a vaccine for "normal" flu that has been proven effective... Giorgio claims that governments use all sorts of pretexts to continually impose a state of emergency. But he fails to note the fact that the state of emergency is indeed becoming a rule in the world where technical interaction of all kinds (relocation, movement of any type, impregnation with or distribution of various substances, etc.) is reaching a hitherto unprecedented intensity that is growing at the same rate as the population... We should be cautious not to miss out – the entire civilisation is in question, there is no doubt about it... Almost thirty years ago the doctors decided that I needed a heart transplant. Giorgio was one of the few who advised me not to listen to them. If I had followed his advice I probably would have died pretty soon (*Nancy* 2020).

On March 9, 2020, the Italian authorities resorted to new anti-epidemic measures: the state of emergency was extended and the stay-at-home regime was introduced in Lombardy, Veneto, Emilia-Romagna, Piedmont, and Marche; public events and travel were banned, schools and public places were closed, religious rituals including weddings and funerals were suspended, restrictions on opening hours for bars and restaurants were introduced, a ban on unwarranted departure from home was introduced; serious fines and arrests were introduced for violation of the adopted measures. In addition, foreigners' entry to Italy was restricted (Country review 2020: 4–5). Agamben responded to these events almost immediately by publishing a new essay in which he continued to insist on the fact of fabrication of the pandemic and escalation of panic:

> One of the most inhuman consequences of panic, which they are trying to spread in Italy as intensely as they can in connection with the so-called coronavirus epidemic, virtually rests on the very idea of contagion that underlies the state of emergency declared by the authorities... Another consequence of these decisions, the one even sadder than the restriction of freedoms... is the degradation of relationships between people generated by this situation. You are not allowed to approach or touch another person, whoever he/she may be, even your loved one, and there must be a distance of supposedly one metre at least between you both, which according to some recent proposals of the so-called experts should rather be 4.5 metres... So your kith and kin, your dear ones are now required to be apart from you. Possibly, given the ethical inconsistency of our authorities, these decisions are motivated by the intention to provoke the same fear. <...> Those who reign have already tried many times to achieve a situation when the universities and schools would be closed once and for all, lessons would be given only on the Internet, we would stop meeting and talking about politics or culture and would only exchange digital messages (*Agamben* 2020b).

This statement provoked a strong reaction of the Italian media, so six days later Agamben had to talk about the panic again, about the disruption of usual social ties and other consequences of the state of emergency. The appearance of his next essay coincided with the Italian government's decision of March 17, 2020 to allocate €85 million to promote online education and to support the parents during school closures (Country review 2020:14). The transition of Italian schoolchildren and students to the distance learning format was an occasion for Agamben to state the following:

> The first thing that becomes obvious due to the wave of panic that has paralysed the country is that our society no longer believes in anything but stripped life. <...> Italians are ready to sacrifice almost everything – the normal way of life, social relations, job, even friendship, affection, religious and political beliefs – in order not to fall ill. The stripped life and fear of losing it does not unite people, but blinds and divides them... The other thing... is that the state of emergency we have been made to reconcile with by the governments has indeed become a normal condition for long... The emergency measures actually oblige us to live under curfew. But the war with the invisible enemy who may lurk in any other person is the most absurd of wars... We are concerned not so much about the present, or in general not only about it, but are anxious what comes next. Just like a series of unfavourable technologies the world was left with after the wars – from barbed wire to nuclear power plants, – it is much likely that after the health experiments that proved not to be successful the authorities will make sure that the universities and schools close... that machines replace any contact – and any contamination – between humans wherever possible (*Agamben* 2020c).

In another ten days, Agamben, wondering why the Italian society had so readily accepted the imposition of the state of emergency, gave his version of it:

> The hypothesis I would like to propose is that in some way, maybe unconsciously, the plague had come to us long ago, and obviously the conditions of people's lives had been prepared for it for a long time already, so the sudden call was sufficient for them to get exposed as they were – unbearable, like during a plague... Never before have we witnessed the spectacle typical of religions at times of crises... And one more thing gives further food for reflection: the apparent collapse of universally shared beliefs and opinions. It seems, people no longer believe in anything except the stripped biological existence that must be preserved at all costs. But it is only tyranny, only a monstrous Leviathan with a drawn sword (*Agamben* 2020d), that can be based on the fear of losing life.

Raising this issue, Agamben seems to have had an opportunity to see that his own political position as an intellectual did not coincide with the choice of the vast majority of the Italian society.

On April 10, 2020, the Italian government took a decision to extend all previously introduced pandemic control measures until May 3, 2020. By that moment, the country had already become the world leader in the number of people infected and dying from COVID-19. The Italian Ministry of Emergency took a decision to set up an emergency medical response team to help the worst affected regions. The country started receiving humanitarian aid from China, Russia, and other countries (Country review 2020: 6, 9, 16-17). It was no longer possible to talk about the fabrication of the pandemic, so Agamben switched to discussing the changes in social life caused by the emergency measures – the issue that concerned a huge number of people both in Italy and abroad. The reason for the intellectual's next statement was the new term "social distancing" that emerged somewhere around that period:

> Although the term has probably been taken as a euphemism for the hitherto used unpleasant term "isolation", it is expedient to find out the specifics of the political order to be based on it... Although there are fools, as ever, who trust that the situation that has arisen can undoubtedly be considered positive and that the new digital technologies have ensured pleasing communication at a distance for a long time already, I do not believe that a society

> based on "social distancing" is humane and politically viable... It will remain as we see it today – a sparse body of people basing their existence on prohibition, but being particularly clenched and patient precisely for this reason (*Agamben* 2020e).

Continuing to reflect on the changes in the social life caused by a regular decision of the authorities to extend the state of emergency, Agamben, in his text as of 13 April, tries to analyse the causes of moral and political degradation of the Italian society, when even the priests and lawyers waive their duty to care for afflicted people:

> I would like to discuss with you a question that I have not stopped thinking about for over a month now. How could it happen that the entire country collapsed morally and politically in the face of the disease and not even realised it? The words I have used to formulate this question have all been carefully considered... The principle proclaiming that one must deny the good in order to save the good is as false and contradictory as the principle stating that one must deny freedom in order to protect freedom (*Agamben* 2020f).

On April 14, after a lengthy lockdown and in connection with the degression of the pandemic, Italian authorities began to lift the imposed restrictions. Some shops were opened, including those selling goods for children. In response to the decisions, Agamben posted two expatiative descants on the website *Quodlibet* on April 20 and 24 about how the society had changed in the passed months. He noted the following, in the first place: "As one would have expected, while we were trying to remind the same to those who preferred to close their eyes and ears, the so-called phase two, or return to the norm, would be even worse than anything we have experienced so far". He drew special attention to the fact that people over 70 were forbidden to return to normal social life. The philosopher, who belongs exactly to this category by age, called this decision "unconstitutional discrimination" creating "a class B group of citizens" who would remain deprived of freedom and would be subjected to risks harmful to health (*Agamben* 2020g). Agamben also noted that although the mortality caused by the coronavirus was lower than the statistics of deaths from other diseases, it was the COVID-19 pandemic that triggered the introduction of the state of emergency and the nascence of "the new despotism":

> In Italy... we have long been accustomed to emergency decrees by the executive power which substitutes the legislative power this way and factually abolished the principle of separation of powers on which democracy is based. Meanwhile the surveillance by video cameras, and now, as supposed, by mobile phones, is far superior to any form of control carried out under totalitarian regimes such as fascism or Nazism (*Agamben* 2020h).

The weakening of the pandemic in Italy and the gradual release of restrictive measures at the turn of April and May 2020 encouraged Agamben to review his intellectual experience. His new successive essays were no longer a response to the authorities' anti-epidemic measures, but rather an attempt to understand what had happened, why it had been possible, and what consequences it had caused. In the essay with a remarkable title "About truth and lies", the intellectual resorted to extensive use of his own concept of the state of emergency. In particular, he noted that the authorities had not only restricted citizens' constitutional rights to freedom of relocation and other forms of activism, but also the rights "that are not enshrined in any constitution: the right to truth, the need for a truthful word" (*Agamben* 2020i). According to Agamben, the measures taken to counter the pandemic should have been a subject of conceptualisation, but instead, a total ban on analysis and the free exchange of opinions was imposed:

> What we are experiencing is in fact a Titanesque operation to falsify the truth, to be followed by unprecedented manipulation of everyone's freedoms. If people agree to limit their

> personal freedom, this is because they accept the data and opinions provided by the mass media, without any verification (Ibid.).

In addition to the fact that advertising has dishabituated people to think critically, now, at the time of the pandemic and the barrage of related information, it is not even the vacancy of mind that has been absolutised, but the lie. "Humanity is entering the phase in its history where truth is reduced to a passing moment in the movement of the false. The truth lies in the fact that false statements must be true even when their falsity is proven. But in this way, language itself, as a tool of expressing truth, is confiscated from man" (Ibid.). Summarising his discourse, Agamben urged his readers to resist falsehood and engage in the search for a "true word" which is the highest value in the current historical circumstances.

Starting from May 2020, when the epidemic situation in Italy stabilised, Agamben concentrated on general philosophical issues related to the policy of limiting freedoms during the pandemic. The philosopher speaks not so much about the danger of the virus, but about the administrative and political measures to combat it, and concludes that the society must remain extremely cautious about the direction in which the power evolves in the conditions of the state of emergency, and should prevent descending into totalitarianism even in pursuit of high goals. In his subsequent essays (see e.g.: *Agamben* 2020j, 2020k and others), Agamben takes the position of implacable defender of civil liberties in his column on the *Quodlibet* website, continuing to prophesy new real and potential dangers to the society in connection with the persistent attempts of the authorities to take control of the social life in the name of defeating the virus.

"The coronavirus… will force us to reinvent communism" (Žižek)

A Slovenian philosopher Slavoj Žižek, another bigname of modern European thought, joined the discussion on coronavirus infection even slightly before Agamben. Even before SARS-CoV-2 spread to Europe, the intellectual reacted to the news of its onset in Wuhan, China. In his first discourse about the new disease, he poses three questions: How to fight with the unknown virus? Is the multimillion city of Wuhan with its deserted streets a prototype of a city of the future? Why do Europeans remain racists, willing that all Chinese are quarantined? Žižek gave a remarkable answer to the first question: "One thing is sure: Isolation, and further quarantines, will not do the job. Full unconditional solidarity and a globally coordinated response is needed, a new form of what was once called communism" (*Žižek* 2020g). Žižek's statement made in early February was not yet truly appreciated in Europe, but just a month later it acquired its full-on meaning. Like Agamben, Žižek spoke about the importance of solidarity and cooperation, using, however, not the liberal thesis about civil freedom, but the leftist one – about communism. The difference between the positions of Žižek and his Italian colleague was in the willingness of the former to admit the existence of the coronavirus from the very beginning, as well as the fact of its deadly danger.

Responding to the news about the cruise ship Diamond Princess that was quarantined at the port of Yokohama with its 3,700 passengers (TASS 2020), Žižek published an essay on February 14, 2020 where he eloquently stated: "We are all in the same boat, and its name is the Diamond Princess". Reflecting on the situation with the liner passengers, the intellectual criticised the policy of Chinese leaders hiding the information about the true scale of the epidemic from its citizens. At the same time, he assumed that China's authoritarian regime was able to cope with the coronavirus challenge, while the same would be a problem for the liberal democratic world:

> During the epidemic, the state must be strong because it is supposed to take large-scale measures and enforce military discipline (e.g. quarantine). China has been able to isolate tens of millions of people. Imagine for a moment such a mass-scale epidemic in the United States; would the state be able to apply the same measures? I would bet that thousands of armed

> libertarians would break through the road, suspecting that the quarantine is a government conspiracy (*Žižek* 2020h).

On February 20, when the threat of a coronavirus infection was already announced in Italy and other European countries, Žižek wondered in what way society would be able to accept the fact of the growing epidemic. Drawing on Elisabeth Kübler-Ross' widely known concept of five stages of reaction to the information about imminent death – denial, anger, bargaining, depression, acceptance – Žižek concluded that all the other traumatic events – environmental disaster, the threat of digital control over individuals' lives, Trump's presidency, reaction to plague in medieval cities – are perceived by society according to the same scheme:

> What we should accept, what we should reconcile ourselves with, is that there is a sub-layer of life, the undead, stupidly repetitive, pre-sexual life of viruses, which always was here and which will always be with us as a dark shadow, posing a threat to our very survival... (*Žižek* 2020i).

Nevertheless, Žižek ventured to clarify, with his peculiar urge to offer at least basic solutions to posed questions, the consequences of recognition of the pandemic as a fact: acceptance would mean either re-normalisation of the disease or mobilisation of everybody in the fight against it.

On February 27, the day after Agamben published his essay on the contrived pandemic, Žižek spoke about the significance of ideological viruses, in particular, about global social solidarity that would allow liberation from living under the present conditions of a nation-state. Drawing on the example of the Chernobyl accident which, in his opinion, had contributed to the collapse of the USSR, Žižek suggested that the COVID-19 pandemic would contribute to the collapse of capitalism. "The coronavirus will... compel us to re-invent communism based on trust in the people and in science... We cannot go on the way we were up until now... Radical change is needed" (*Žižek* 2020j). The coronavirus, as Žižek stated, is a signal that the world may not be the same as before. Living in the pandemic world would require new-quality global health care and other forms of "effective global coordination". In addition, the philosopher spoke negatively about the resurgent capitalist animism traditionally resting on the market and capital and voiced the related concern that the markets were sagging under the COVID-19:

> Does all this not clearly signal the urgent need for a reorganization of the global economy which will no longer be at the mercy of market mechanisms? We are not talking here about old-style communism, of course, just about some kind of global organization that can control and regulate the economy, as well as limit the sovereignty of nation-states when needed (Ibid.).

Previously this used to take place in the context of wars. Now that there is a "medical war" with the virus, this limitation has also become relevant (Ibid.).

In early March, when most European countries began to impose restrictive measures to deal with the pandemic, Žižek spoke emphatically and unequivocally: "As panic over coronavirus spreads, we have to make the ultimate choice – either we enact the most brutal logic of the survival of the fittest or some kind of reinvented communism with global coordination and collaboration" (*Žižek* 2020k). In doing so, the intellectual rejected the option of Chinese communism, identifying it with the European version of limiting freedoms, and supported the approach of the WHO Director-General who called for mobilisation in the face of the viral danger and appealed to follow the clear commitment:

> I am not a utopian here, I don't appeal to an idealized solidarity between people – on the contrary, the present crisis demonstrates clearly how global solidarity and cooperation is in the interest of survival of all and each of us, how it is the only rational egotist thing to do...

> The broad communist approach I am advocating is the only way for us to really leave behind such a primitive vitalist standpoint (*Žižek* 2020k).

On March 14, in the interview with *The Spectator,* Žižek stated that a "perfect storm" was looming over Europe – the COVID-19 pandemic and a surge of uncontrolled migration, coinciding in time. This "storm", as the intellectual believes, will weaken Europe and can only be countered by turning to communism:

> Of course, I don't mean the old-style communism. By communism, I mean simply what the World Health Organization is saying. We should mobilize, coordinate, and so on. ... They're saying this country lacks masks, respirators, and so on. We should treat this as a war. Some kind of European coordination...maybe even wartime mobilization (*Žižek* 2020l).

Two days after the interview, on March 16, Žižek published an extensive essay that combined his earlier concepts about the coronavirus, the panic, and the importance of the "WHO-type" communism in counteracting the spread of SARS-CoV-2. Notably, in that text, Žižek also spoke out about Agamben whose position he identified as "leftist". The Slovenian philosopher gently rebuked his Italian colleague for underestimating the reality of the pandemic and overestimating the role of government measures to limit civil liberties:

> Social interpretation doesn't make the reality of the threat disappear. Does this reality compel us to effectively curtail our freedoms? Quarantines and similar measures, of course, limit our freedom, and new Assanges are needed here to bring out their possible misuses. But the threat of viral infection also gave a tremendous boost to new forms of local and global solidarity, plus it made clear the need for control over power itself.... The challenge that Europe faces is to prove that what China did can be done in a more transparent and democratic way (*Žižek* 2020c).

According to Žižek, today's liberal Europe has a lot to learn from authoritarian China in terms of pandemic control. The main threat, according to the philosopher, may be constituted in a situation when the measures applied by the authorities in both China and Italy may for some reason be aimed not at curbing the epidemic, but at manipulating the real data about it. On March 16, another text by Žižek appeared in *Philosophie Magazine* released in Paris, in which the philosopher stated: "In terms of the higher order of things, we are a species that can be disregarded" (*Žižek* 2020d). The philosopher turned again to the concept of staged response to information about death and stressed that mankind must accept the fact of the pandemic and abandon the thesis of own exceptionalism.

On March 18, Žižek spoke at *Critical Inquiry* about the consequences of the pandemic for humanity. What will the new world be like? Will it be a primitive barbarism where the strongest survive, or a "barbarism with a human face", where the society and the powers decide whether to help elderly sick people in the conditions of deficit of resources? In the polemic with Agamben, Žižek stated that the "stripped life" and the threat to lose it is not just the factor that separates people; it is also the situation that "unites them at the same time: maintaining social distance allows one to show respect for the others, since anyone can be a virus carrier". In the same text, Žižek reiterated the need for a broadest social coordination, or "military communism":

> We are caught in a triple crisis: medical (the epidemic itself), economic (which will hit hard whatever the outcome of the epidemic), plus... the mental health – the basic coordinates of the life-world of millions and millions are disintegrating, and the change will affect everything, from flying during holidays to everyday bodily contacts. We have to learn to think outside the coordinates of stock market and profit and simply find another way to produce and allocate the necessary resources. Say, when the authorities learn that a company is keeping millions of masks, waiting for the right moment to sell them, there should be no negotiations with the company – masks should be simply requisitioned. (*Žižek* 2020e).

On March 28, Žižek addressed the issue of how to survive during the pandemic. The answer he offered was: don't panic, don't rush off towards spiritual quests, continue with your usual routine. Žižek calls for learning to be content with what we have and prompts us to remember that many people do not have and will no longer have what they held dear before. "The main task is to structure your daily life in a stable and meaningful way". To keep working, to hold conferences, to take care of children. "It's the idea of a world where you have a flat, basics like food etc., the love of others and a task that really matters, now more than ever". If one manages to keep doing what one is accustomed to do, without any hope of getting paid for the work, without any hope for a future vacation, then such a life can be considered worthwhile. "I hope that some of this stance will survive when the pandemics will hopefully pass" (*Žižek* 2020m).

On April 2, Žižek spoke in *The Philosophical Salon* about the two ways of life caused by the pandemic: the first one is characteristic of a doctor, caregiver, or grocery deliverer – this is an exhausting work of patient care, tiring but meaningful work; the second one is total inactivity during the home-stay self-isolation (voluntary or involuntary) requiring search, rationale, and socially meaningful activity. "When a medical worker gets deadly tired from working overtime, when a caretaker is exhausted, they are tired in a way that is totally different from the exhaustion of being obsessed with career moves" (*Žižek* 2020f). In late April, in one of his texts, Žižek writes about the features of sexual life during the pandemic: "The Covid-19 epidemic will certainly give a boost to digital sexual games, but hopefully it will also lead to a new appreciation of physical intimacy and we will remember that sex between two people is a medium for spirituality" (*Žižek* 2020n).

Ten days later, Žižek devoted his next reflection on life under the pandemic conditions to the celebration of May Day. Who does this holiday belong to today? Certainly not the workers of industrial enterprises. Only nurses, caregivers, and servants continue to toil in the face of plant and factory closures. "This new working class was here all the time – the pandemic just propelled it into visibility". These people, Žižek notes, are doubly exploited: they have to work for sustenance, and in doing so they run the greatest risk of becoming infected by caring for others. "They are not just exploited in what they are doing – they are exploited in their very existence" (*Žižek* 2020o).

On May 5, Žižek published a new essay in which he compared the pandemic to an ongoing war. Without mentioning Agamben's name, he criticised a number of groups (right-wing libertarians in the USA and the left in Germany) that appealed for abolition of the quarantine treated by them as a means to "disciple people". The philosopher noted bitterly that so far no scientists knew "how the epidemics works". However, the virus will certainly change our (European) attitude towards both death and life, he stated. "What makes the epidemics so unbearable is that even if the full catastrophe fails to appear, things just drag on". Therefore, Žižek stressed, this is something we shall have to learn to live with. "The secret wish of all of us, what we think about all the time, is just one thing: when will it end? But it will not end". According to the intellectual, the popular-science media were too much caught up by digital technologies and overlooked the advent of the pandemic. When the coronavirus appeared, it became quite clear that for all the awesomeness of the digital world promised by the media, people still exist in a corporeal way. We all have to learn to live a new, more frugal life – sharing resources with the most disadvantaged people, establishing cooperation between countries, ending wars. Proclaiming this statement, being most Marxist in nature of all his previous discourse on the pandemic, the Slovenian intellectual once again summed up everything he had said before (*Žižek* 2020p).

In his subsequent texts about the coronavirus, Žižek repeatedly returned to his favourite theses: the need for greater solidarity in the face of the pandemic; the disastrous situation of the "new working class"; the bogus salvation through self-isolation practices; the need to learn to live in a new way in the face of the incessant viral danger. In fact, any coming news item – technocrats' initiatives for greater digitalisation, anti-racist campaigns in the United

States, criticism of President Trump's political course by American democrats, etc. – became a pretext to repeat the philosopher's previously voiced statements.

Žižek's merit as an intellectual is his undoubted invariable ability to bring together a variety of disparate topics, placing them in the context of pandemic events. For instance, on May 14, when the first wave of the pandemics in Europe was receding, he astutely observed that people would need to learn not just to live in a new way, but to live differently from what the modern leaders of high-tech capitalism suggested to them, namely, to be protected, although silent, physically isolated, connected through the net of electronic communications. Quoting one of the slogans that emerged during the 2019 protests in Chile, Žižek seemed to be trying to express his own, truly innermost thought: "Another end of the world is possible.... Yes, our old world has come to an end, but a no-touch-future is not the only option, another end of the world is possible" (*Žižek* 2020q). Continuing to emphasise his political leftism, Žižek was insistently returning to the central thesis of his philosophy: the pandemic is deadly dangerous, therefore the government must act more radically and effectively, while it is the time for the European society to finally rise from the mire of consumption and start living in a more reasonable and responsible way (*Žižek* 2020a, 2020b).

"The scale of the systemic disaster called coronavirus is too great" (*Kurginyan*)

The discussions about the pandemic in Russia began a little later. In the spring of 2020, a number of media outlets made attempts to mobilise Russian intellectuals by addressing the leading sociologists, social anthropologists, and philosophers with questions about the coronavirus situation. This was followed by special issues about the pandemic in some academic journals; for instance, on July 10, the Public Opinion Foundation (FOM) launched a project CoronaFOM which began to publish Russian experts' opinions on various social, psychological, and other aspects of the pandemic on a regular basis. A great number of such expert judgments were soon summarised, and a book describing the project and its results was published in 2021 (*Oslon 2021*).

The debate about COVID-19 got undoubtedly escalated when a Russian political scientist Sergey Kurginyan joined it and raised the issue of the political situation in the country and in the world in connection with the pandemic. Kurginyan, one of Russia's most prominent intellectuals, criticised the current political system for years, viewing the current Russian state as a product of a project aimed to bring Russia into the Western world as a cultural colony, first launched under Boris Yeltsin and continued even after his withdrawal. However, according to Kurginyan, the ruling elite led by President Vladimir Putin, realising the country's impending disintegration, preferred to partially reconsider this course, although no full transition to an entirely sovereign state and related mobilisation of the whole society was ever achieved. Nevertheless, the search for a new model of Russian statehood was initiated, which resulted in the recent years' consensus between the authorities and the absolute majority of the country's population. However, according to the political scientist, this consensus soon came into question since the fight against the coronavirus revealed the inability of the ruling regime to establish a meaningful dialogue with the society, especially as concerns the pandemic and particularly the vaccination programme launched in the autumn of 2020. The compulsory vaccination of the population, according to Kurginyan, in the absence of utmost clarity about the nature of the coronavirus infection is fraught with the impending split of the society and, as a consequence, the disintegration of the country, which is so much desired by Russia's numerous enemies.

Kurginyan joined the COVID-19 discussion in late March 2020, immediately following the most prominent Western intellectuals. Initially, his podium was the Russian TV channel "Rossiya 1" ["*Russia 1*"]. On March 31, the political scientist got an opportunity to express his concept of the pandemic as a man-induced global crisis designed to abolish the existing model of globalisation (where China managed to surpass the United States) and to introduce

a new model with new rules beneficial for the West. This coronavirus crisis, according to the intellectual, enables Russia to interfere in the big game of the world leaders and, in the course of the global turmoil, to recreate a strong nation-state with a healthy economy and well-developed social sphere (*Kurginyan* 2020a). On April 21, during another political talk show, Kurginyan stated that the COVID-19 pandemic should be considered systemically, and it does not matter whether the coronavirus was artificially created or emerged naturally. "All the processes – economic, psychological, military any other" – get unfolded against the backdrop of this factor (*Kurginyan* 2020b).

A few days later, Kurginyan publicly announced a series of video programmes about the coronavirus crisis on his Internet channel. On April 26, he presented an extensive lecture to a broad audience in which he wondered whether the Russian authorities would be able to survive the coronavirus crisis (*Kurginyan* 2020c). On May 3, as part of his multi-year Internet project "The Meaning of the Game", Kurginyan voiced a thesis: the Russian society needs to assess the unfolding situation more soberly and get mobilised (*Kurginyan* 2020d).

On May 12, the political scientist finally launched the promised series of programmes about the pandemic, presenting the first lecture that was based on the decision of the RF Prosecutor General's Office to restrict the dissemination of information about the artificial origin of the coronavirus. In the course of its presentation, Kurginyan consistently read out a number of texts, both by Russian and foreign authors, with due questions and comments. To cite just one example: "Stated differently, two years ago the US government had information – about what? About the natural virus or the artificial pathogen?" At the end of the lecture, Kurginyan quoted the opinion of French virologist Luc Montagnier – laureate of the 2008 Nobel Prise for the discovery of HIV virus: "It the (coronavirus) is not of natural origin, then it is the work of molecular biologists... Possibly, they were willing to produce an anti-AIDS vaccine" (*Kurginyan* 2020e).

Three days later, in another discourse, Kurginyan spoke about the consequences of the pandemic. Like Agamben, he concluded that the spread of SARS-CoV-2 would lead to changes in education. Quoting the Russian experts, he pointed out that most of the young people would become consumers of low-quality online content, while good education will be a privilege of the few. According to Kurginyan, "the coronavirus does not exist by itself... outside of political agendas, military ventures, beyond economics". Kurginyan commented on a number of past years' documents, concluding on their basis (similar to Agamben) that the pandemic had been invented. However, unlike the Italian intellectual, the Russian political scientist associated that fact not with the authorities' desire to take control of their own societies, but with the desire of the global hegemon – the United States – to meet a new dawn, to redistribute the power and resources and to destroy the industrial potential of its main competitor – China. "One of the main objectives of the group that launched its activities more than a decade ago is to place all the responsibility precisely on China... – the responsibility for a major biological disaster allegedly caused by China intentionally as part of a biological war" (*Kurginyan* 2020f).

In his next address to the Internet audience, Kurginyan again raised the issue of censorship in respect of information about the artificial nature of SARS-CoV-2 and advanced some arguments towards the idea of its laboratory origin on the basis of his analysis of another selection of materials from foreign media. Kurginyan admits that possibly the research was originally carried out for the noble purpose of creating a new vaccine, but soon it could have caught the attention of bio-weapons developers. Kurginyan notes that when the situation with coronavirus got out of the specialists' control, the US censors were involved, and all information about the victims was deliberately hidden. Dwelling on the perlustration of COVID-19 information in Russia, Kurginyan admitted that the main centre controlling the public release of information about the origin of SARS-CoV-2 is located outside Russia – at the place where the experiments on "chimerical coronavirus" were

initiated. The political scientist ended his lecture, in which he combined the problems of current geopolitics and epidemiology, this way:

> Here is the picture I can present so far. Having analysed a huge number of events and having found those that are obviously connected into a coherent whole, I do not assert anything. I am just saying that if the meaning of the game exists it is on the territory I have just outlined (*Kurginyan* 2020g).

On May 29, Kurginyan undertook to analyse not only the social and political but also the anthropological consequences of COVID-19. Like Agamben and Žižek, he raised the questions concerning social isolation, quarantine, and other measures used to counter the infection. What will happen to people in a world where the pandemic has already turned many of the foundations of our existence upside down? Who will benefit from it? Who will lose? Who and how will be destined to preserve his/her/their humanity?

> My conclusion is that what is going on around the coronavirus is addressed to man as such... He, man, will either be finished off, finally turned into nothing, devoid of soul and spirit – or will bestir himself and seek the opportunity to acquire what was taken away from him, his very essence. He will not live in half-sleep. He will either be driven into this hell to the end... or he will have to... painfully break free of it... The scale of the systemic disaster called coronavirus is too great (*Kurginyan* 2020h).

A wide-ranging discussion about the coronavirus in relation to the political and financial games unfolding in the United States – the liberal opposition's revolt against Trump, enrichment of billionaires like Bill Gates, tirades against China, creation of mega-consortia like CEPI aimed to develop vaccines against the impending epidemics and make fabulous money on it – all this was presented by Kurginyan in his discourse on June 5 (*Kurginyan* 2020i). As a follow-up of this conversation, on June 18, the political scientist dwelled on the role of particular Western foundations and universities in inflating the scale of the coronavirus crisis ("Where there is power, there is colossal financing at times of crises; whereas where there is no power, there is bankruptcy and buying up of those who are not involved in power by those who are involved" [*Kurginyan* 2020j]). Further, on June 25, he analysed the role of American and other Western creators of the global pandemic crisis, as well as their plans to save humankind through universal quarantine, wearing masks, social distancing, permanent testing for the virus, and vaccination. Particular attention was paid to the "think-tank" – former US Secretary of Defence Donald Rumsfeld "engaged in universal quarantinisation that was impossible and would have seemed impossible to mankind before Rumsfeld did it... This quarantine was to be implemented in response to the use of biological weapons by the PRC against the United States" (*Kurginyan* 2020k).

In his speech on July 7, Kurginyan markedly changed the nature of his discourse on the pandemic, shifting from the global coronavirus situation to the Russian situation. This happened immediately after the nationwide vote on amendments to the Russian Constitution, which took place from June 25 to July 1. The political scientist wondered:

> Should... the analysis of the big coronavirus game played on the global level be complemented by an equally detailed analysis of our domestic political situation? ...The deployment of coronavirus ecstasy on our territory at large and especially in the city of Moscow closely followed the scenarios written at the headquarters which runs the global coronavirus game... By analysing the big coronavirus game, we already understand what is happening in our homeland (*Kurginyan* 2020l).

Gradually, the political scientist's reasoning reached a new level. For instance, in the text dated July 10, Kurginyan suggests that the COVID-19 pandemic should be treated as a global "transforming event" designed to dehumanise the whole of humanity. "Does COVID-19 reach the level of such a transformative event? Yes, it does" (*Kurginyan* 2020m).

On July 23, the intellectual dwelled again on the role of global forces interested in supporting the coronavirus panic and related dehumanisation. According to his conclusions, the central figure in the process is the "tripersonal" Rumsfeld: a neo-conservative politician who united the former German Nazis and former Trotskyites in his party; a representative of the top military echelon; a businessman with a medical background, advocating the creation of an effective vaccine against the coronavirus (*Kurginyan* 2020n). On August 10, Kurginyan talked about the Big Pharma that uses the pandemic as a chance to create a new generation of "transformative" drugs to affect human biology. "What do these transformative drugs represent?" – the political scientist asked sarcastically. "It's not about nanochips in the human brain... It's much more real and much smarter" (*Kurginyan* 2020o).

On August 11, 2020, the world's first coronavirus vaccine was created in Russia, but Kurginyan preferred not to discuss this event in detail. Instead, on August 21, he gave a new lecture on the ways of transforming human biology, on the promotion of gene modification technologies, and on the pandemics as a contributing factor to their advancement (*Kurginyan* 2020p).

In the autumn of 2020, Russia proceeded to vaccination of its population, albeit yet on a very modest scale. Considering this practice in the context of general administrative and political measures against the pandemic, Kurginyan, on October 12, analysed the actions of the Russian authorities. He based some of his reasoning on historical analogies, recalling, for instance, the cholera riots in Russia at the time of Alexander Pushkin, caused by anti-epidemic measures and their excess. Are we going to face COVID riots? According to Kurginyan, this may well happen owing to the specifics of the present Russian administrative machine which "copies the worst features of the Western system" (*Kurginyan* 2020q). On October 20, the political scientist discussed "the problem of effectiveness of vaccinating the population", emphasising that it is not a question of "indiscriminate denial of vaccination as such". Starting from that lecture, the focus of Kurginyan's attention was shifted towards the so-called vaccination ecstasy treated by the intellectual as a political technology that deprives the opponents of the right to have their opinion heard and turns them into "savages" (*Kurginyan* 2020r).

On January 5, 2021, Kurginyan noted that Russia was heading to a "stonewall", while experiencing the current coronavirus crisis. The Russian intelligence agencies, deprived of their political and ideological centre represented earlier by the CPSU, after the collapse of the USSR, now resembled Kshatriya left without the guidance of Brahmana, or a "collective Eustace" without a "collective Alex". According to the political scientist, there is still no clarity about the nature of the coronavirus. Perhaps, this is because of the ban on uninhibited research work? "The whole of the world health system is working... great microbiologists, virologists... Did you understand anything? <...> Do you understand the nature of the disease? <...> Where can you find the truth? Just explain to me, all of you – the Russian government, the Russian elite, the world community. Where does the slingshot come from?" (*Kurginyan* 2021a). On January 26, continuing the theme of the ban on free dissemination of information about the coronavirus, Kurginyan cited examples of punitive psychiatric measures against some Western virologists who spoke out about the artificial origin of SARS-CoV-2 and the possible ineffectiveness of vaccination against it. According to the intellectual, political debate is banned around the world, even in the West which has always prided itself on its freedoms. "The new secret inquisition will turn the whole world into a global Oswiecim, aka the realm of the Grand Inquisitor. And the coronavirus is only a tool in this Big Game" (*Kurginyan* 2021b).

On 3 February, Kurginyan, analysing the current situation, suggested discussing, along with the political aspect, the biological aspect of the pandemic problem: he spoke about complex biological constructs and on classical and modern concepts of immune resistance. According to Kurginyan,

> Those who brought the subject of mass vaccination against the coronavirus on the world's agenda are guided by the scientific knowledge of the last century. The allegedly modern pharmacology – cumbersome, inflexible, focused on purely economic interest – relies on this flawed basis. It needs more and more vaccines that are produced within a long-outdated conceptual framework... Today, when the coronavirus vaccination is being persistently turned into a super ideology and, as declared, the only life-saving resort from the pandemic, people should specifically understand what vaccination is and how it works. When it saves and when it is destructive. The nature of antibodies, their varieties, the way they function in the human immune system. Otherwise, people find themselves in the position of savages (*Kurginyan* 2021c).

The modern knowledge about immunity should be made public, since otherwise, according to Kurginyan, people will blindly accept any decisions in the field of vaccination as the ultimate truth.

In the months that followed, Kurginyan repeatedly spoke out about the vaccination programme, pointing out, in particular, that it can be a blow to people's immunity, since even its staunch advocates do not have a full understanding of the biological antigen-antibody mechanism, and because there is no free public debate on this subject today. These statements received a wide response in Russia – both positive and negative.

It is not difficult to find that every lecture of the prominent political scientist is followed by active debate on the part of his admirers who share their impressions in the Internet space. Very many people perceive Kurginyan as the most honest thinker and a real guru whose lectures are a true revelation. However, one can find severe criticism of his statements, mainly in the media (*Romanov* 2021). Kurginyan, as a rule, does react to such attacks. He wittily and sarcastically denounces his critics, accusing them of scientific ignorance and political bias. The intellectual's relatively recent comments on Russia's vaccination programme remain sharply critical, while he connects the inevitable failure of the vaccination campaign with the pending political crisis which is so far yet avoidable (*Kurginyan* 2021d, 2021e).

Sources and materials

Agamben 2020a – Agamben, G. 2020a. L'invenzione di un'epidemia. *Quodlibet*. February 26. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia

Agamben 2020b – Agamben, G. 2020b. Contagio. *Quodlibet*. March 11. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio

Agamben 2020c – Agamben, G. 2020c. Chiarimenti. *Quodlibet*. March 17. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti

Agamben 2020d – Agamben, G. 2020d. Riflessioni sulla peste. *Quodlibet*. March 27. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste

Agamben 2020e – Agamben, G. 2020e. Distanziamento sociale. *Quodlibet*. April 6. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale

Agamben 2020f – Agamben, G. 2020f. Una domanda. *Quodlibet*. April 13. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda

Agamben 2020g – Agamben, G. 2020g. Fase 2. *Quodlibet*. April 20. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2

Agamben 2020h – Agamben, G. 2020h. Nuove riflessioni. *Quodlibet*. April 22. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni

Agamben 2020i – Agamben, G. 2020i. Sul vero e sul falso. *Quodlibet*. April 28. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso

Agamben 2020j – Agamben, G. 2020j. La medicina come religione. *Quodlibet*. May 2. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione

Agamben 2020k – Agamben, G. 2020k. Biosicurezza e politica. *Quodlibet*. May 11. https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza

Bossong 2020 – Bossong, N. 2020. Pandemiia – ne povod molchat' [The Pandemic Is Not a Reason to Stay Silent]. *Decoder*. April 21. https://www.dekoder.org/ru/article/pandemiya-ne-povod-molchat

Country review 2020 – *Stranovoi obzor: opyt Italii v bor'be s COVID-19* [Country Review: Italy's Experience in Combating COVID-19]. Prepared by the Department of International and Regional Cooperation of Accounts Chamber of the Russian Federation. April 21. https://ach.gov.ru/upload/pdf/Covid-Italy.pdf

Interfax 2020 – V Italii iz-za koronavirusa na polgoda vveli chrezvychainoe polozhenie [Italy Imposed State of Emergency for Six Months Because of Coronavirus]. *Interfax*. January 31. https://www.interfax.ru/world/693536

Kaspe 2020a – Kaspe, I. 2020a. Opasnost' i chistota. Pandemiia skvoz' prizmu (anti)utopii [Danger and Purity. The Pandemic through the Prism of (Anti)utopia]. *IQ.HSE*. June 30. https://iq.hse.ru/news/376188536.html

Kaspe 2020b – Kaspe, I. 2020b. Mesto dlya novoi Utopii: pandemiia koronavirusa cherez prizmu filosofii [The Place for a New Utopia: The Coronavirus Pandemic through the Prism of Philosophy]. *RBC. Trends*. July 15. https://trends.rbc.ru/trends/futurology/5f0dfb0c9a7947d5be2e3727

Kozenko 2020 – Kozenko, A. 2020. Radikal'nyi opyt Robinzona Kruzo. Chto dumaiut filosofy o pandemii koronavirusa [Robinson Crusoe's Radical Experience. Philosophers' Views about the Coronavirus Pandemic]. *BBC News. Russian Service*. April 12. https://www.bbc.com/russian/features-52187015

Kurginyan 2020a – Koronavirus – mogil'shchik globalizatsii? Kurginyan rasskazal, v chem shans Rossii [Coronavirus – the Grave Digger of Globalisation? Kurginyan Tells what Russia's Chance Is]. *Russia 24*. March 31. https://www.youtube.com/watch?v=l0r2vfUlZyg

Kurginyan 2020b – Kurginyan otkrovenno o konspirologii vokrug COVID-19 [Kurginyan Talks Frankly about the Conspiracy around COVID-19.] *Russia 24*. April 21. https://www.youtube.com/watch?v=cchlB3I3FxU

Kurginyan 2020c – *Kuda vedet epidemiia COVID-19 i perezhivet li koronavirus rossiiskaia vlast'?* [Where Is the COVID-19 Epidemic Heading and Will the Russian Power Survive the Coronavirus?]. April 26. https://www.youtube.com/watch?v=li-jyLJZpDU

Kurginyan 2020d – *Kurginyan o koronaviruse: pochemu vrachi gibnut ot COVID 19, a Rossiia spit? Vstavai, strana ogromnaya!* [Kurginyan about the Coronavirus: Why the Doctors Are Dying from COVID 19, while Russia Is Sleeping? Get up, the Vast Country!]. May 3. https://www.youtube.com/watch?v=LFjGTvY-Cmo

Kurginyan 2020e – *Koronavirus – ego tsel', avtory i khoziaeva. Kurginyan o koronaviruse 1: komu pomogaet Genprokuratura RF?* [Coronavirus – Its Target, Authors and Hosts. Kurginyan about the Coronavirus 1: Who Is Helped by the RF General Procuracy?]. May 12. https://www.youtube.com/watch?v=6gNHKctvJZo

Kurginyan 2020f – *Koronavirus – ego tsel', avtory i khoziaeva. Kurginyan o koronaviruse 2: "Krasnyi rassvet" SShA i ego zhertvy* [Coronavirus – Its Target, Authors and Hosts. Kurginyan about the Coronavirus 2: United States' "Red Dawn" and Its Victims]. May 15. https://www.youtube.com/watch?v=_w3I4grvYsk

Kurginyan 2020g – *Koronavirus – ego tsel', avtory i khoziaeva. Kurginyan o koronaviruse 3: "Kto eto sdelal, lordy?"* [Coronavirus – Its Target, Authors and Hosts. Kurginyan about the Coronavirus 3: "Who Has Done It, Lords?"]. May 20. https://www.youtube.com/watch?v=ZYmcOcECYVM

Kurginyan 2020h – *Koronavirus – ego tsel', avtory i khoziaeva. Kurginyan o koronaviruse 4: Kto otvetit za sotni tysiach smertei?* [Coronavirus – Its Target, Authors and Hosts. Kurginyan about the Coronavirus 4: Who Is to Blame for Hundreds of Thousands of Deaths?]. May 29. https://www.youtube.com/watch?v=lY20xdW7b1U

Kurginyan 2020i – *Koronavirus – ego tsel', avtory i khoziaeva. Kurginyan o koronaviruse 5: Fort Detrik i Bill Geits* [Coronavirus – Its Target, Authors and Hosts. Kurginyan about the Coronavirus 5: Fort Detrick and Bill Gates]. June 5. https://www.youtube.com/watch?v=36NccB0eTpw

Kurginyan 2020j – *Koronavirus – ego tsel', avtory i khoziaeva. Kurginyan o koronaviruse 6: Anderson, Fergyuson i vsemirnaia isteriia* [Coronavirus – Its Target, Authors and Hosts. Kurginyan about the Coronavirus 6: Anderson, Ferguson and the World Hysteria]. June 18. https://www.youtube.com/watch?v=im3J4fO55TY

Kurginyan 2020k – *Koronavirus – ego tsel', avtory i khoziaeva. Kurginyan o koronaviruse 7: Karantin kak transformatsiia obshchestva* [Coronavirus – Its Target, Authors and Hosts. Kurginyan about the Coronavirus 7: Quarantine as a Transformation of the Society]. June 25. https://www.youtube.com/watch?v=O1EC7f5Muhk

Kurginyan 2020l – *Kurginyan o koronaviruse 8: Popravki v Konstitutsiiu RF i novaya kholodnaia voina – Rossiya gotova?* [Kurginyan about the Coronavirus 8: Amendments to the Russian Constitution and

the New Cold War – Is Russia Ready for It?]. July 7. https://www.youtube.com/watch?v=lnzWNDNPnqI&t=61s

Kurginyan 2020m – *Kurginyan o koronaviruse 9: Kovid i geopolitika: Putin i Tramp – chto obshchego i kto pobedit?* [Kurginyan about the Coronavirus 9: COVID and Geopolitics: Putin and Trump – What Do They Have in Common and Who Will Win?]. July 10. https://www.youtube.com/watch?v=dQZ0_8ZF28o

Kurginyan 2020n – *Kurginyan o koronaviruse 10: Trotskizm i neokonservatizm v SShA kak tvortsy nyneshnego krizisa* [Kurginyan about the Coronavirus 10: Trotskyism and Neoconservatism in the USA as Creators of the Current Crisis]. July 23. https://www.youtube.com/watch?v=5F8OOYoLC7w

Kurginyan 2020o – *Kurginyan o koronaviruse 11: Samoizoliatsiia i karantin spasaiut ili ubivaiut?* [Kurginyan about the Coronavirus 11: Does the Self-Isolation and Quarantine Save or Kill?]. August 10. https://www.youtube.com/watch?v=Ijj2qsC2yas

Kurginyan 2020p – *Kurginyan o koronaviruse 12: Kuda kovid vedet chelovechestvo i kto delaet GMO iz cheloveka* [Kurginyan about the Coronavirus 12: Where the COVID Leads the Humanity and Who Is Making GMO out of Humans]. August 21. https://www.youtube.com/watch?v=pKBlGJ0B7I8

Kurginyan 2020q – *Kurginyan o koronaviruse 15: Chto by skazal Pushkin Sobyaninu i kogda zhdat' kovidnye bunty?* [Kurginyan about the Coronavirus 15: What Would Pushkin Say to Sobyanin and When Are We to Expect COVID Riots?]. October 12. https://www.youtube.com/watch?v=lz4EwHN9Sgk

Kurginyan 2020r – *Kurginyan o koronaviruse 16: Massovaia vaktsinatsiia, ili Khotim li my v "Divnyi novyi mir" Khaksli* [Kurginyan about the Coronavirus 16: Mass Vaccination, or Do We Want Huxley's "Brave New World"?]. October 20. https://www.youtube.com/watch?v=CiUB6Eybsn4

Kurginyan 2021a – *Kurginyan o koronaviruse 18: Gde tvoi Tsentr, Yustas? Kto zakazal kovid i preobrazovanie chelovechestva?* [Kurginyan about the Coronavirus 18: Where Is Your Centre, Eustace? Who Ordered the COVID and the Transformation of Mankind?]. January 5. https://www.youtube.com/watch?v=fQTHcifla-o

Kurginyan 2021b – *Kurginyan o koronaviruse 19: Kovid Vsemogushchii, ego ideologiya i ego karatel'naia psikhiatriia* [Kurginyan about the Coronavirus 19: COVID Almighty, Its Ideology and Its Punitive Psychiatry]. January 24. https://www.youtube.com/watch?v=lakWlKKBaME

Kurginyan 2021c – *Kurginyan o koronaviruse 20: Vaktsinatsiia pobedit kovid ili naoborot? Chto ne tak s vaktsinami i uchenymi?* [Kurginyan about the Coronavirus 20: Will the Vaccination Beat COVID or vice versa? What Is Wrong with the Vaccines and Scientists?]. February 3. https://www.youtube.com/watch?v=fXtEisfUnxc

Kurginyan 2021d – *Bezumie obiazatel'noi vaktsinatsii – eto put' k katastrofe. Vlast' Rossii roet sebe mogilu?* [The Insanity of Compulsory Vaccination – a Path to Disaster. Is Russia's Power Digging Its Own Grave?]. July 31. https://www.youtube.com/watch?v=E1J_lrysSsA

Kurginyan 2021e – *Epidemiya strakha i nedoveriia v Rossii i progressiruiushchii rasseyannyi skleroz v Kremle* [The Epidemic of Fear and Mistrust in Russia and Kremlin's Progressive Multiple Sclerosis]. August 31. https://eot.su/tags/kurginyan-o-koronaviruse

Project (*no details*). – *Proekt koronaFOM* [CoronaFOM Project]. https://covid19.fom.ru

Romanov 2021 – Romanov, D. 2021. V svoem repertuare: Kurginyan nashel novuiu teoriiu zagovora. Kurginyan napugal YouTube ocherednoi portsiei konspirologii [Running True to Form: Kurginyan Discovered a New Conspiracy Theory. Kurginyan Scared YouTube with Another Conspiracy Theory]. *Gazeta.Ru*. July 1. https://www.gazeta.ru/comments/2021/07/01_a_13691090.shtml

Rudnev 2020 – Rudnev, R. 2020. Novye prava lichnosti: gosudarstvennye novatsii posle pandemii. Polemika s Agambenom [New Human Rights: State Innovations after the Pandemic. Polemic with Agamben]. *Russian Legal Information Agency*. April 20. http://rapsinews.ru/incident_publication/20200420/305731864.html

TASS 2020 – Karantin na lainere Diamond Princess. Chto proiskhodit? [Quarantine on the Liner Diamond Princess. What's Going on?]. *TASS*. February 17. https://tass.ru/obschestvo/7779463

Wagner 2020 – Wagner, A. 2020. Granitsa zhivogo i mertvogo. Aleksandra Vagner – o filosofakh pandemii [The Borderline of the Living and the Dead. Alexandra Wagner on Pandemic Philosophers]. *Radio Liberty. Blogs*. October 27. https://www.svoboda.org/a/30913789.html

Zhaivoronok 2020 – Zhaivoronok, D. 2020. Tualetnaia bumaga kak simptom: pochemu tragediia COVID-19 prevrashchaetsia v filosofskii fars [Toilet Paper as a Symptom: Why the COVID-19

Tragedy Turns into a Philosophical Farce]. *Nozh* [Knife]. May 4. https://knife.media/philosophical-farce

Žižek 2020g – Žižek, S. 2020g. Clear Racist Element to Hysteria Over New Coronavirus. *RT. Question More*. February 3. https://www.rt.com/op-ed/479970-coronavirus-china-wuhan-hysteria-racist

Žižek 2020h – Žižek, S. 2020h. Nous sommes tous sur le même bateau, et son nom est Diamond Princess. *L'Obs*. February 14. https://www.nouvelobs.com/idees/20200214.OBS24860/nous-sommes-tous-sur-le-meme-bateau-et-son-nom-est-diamond-princess-par-slavoj-Žižek.html

Žižek 2020i – Žižek, S. 2020i. What the Coronavirus & France Protests have in Common (and is it time for ORGIES yet?). *RT. Question More*. February 20. https://www.rt.com/op-ed/481213-coronavirus-protests-slavoj-Žižek

Žižek 2020j – Žižek, S. 2020j. Coronavirus is "Kill Bill"-Esque Blow to Capitalism and Could Lead to Reinvention of Communism. *RT. Question More*. February 27. https://www.rt.com/op-ed/481831-coronavirus-kill-bill-capitalism-communism

Žižek 2020k – Žižek, S. 2020k. Global Communism or the Jungle Law, Coronavirus Forces Us to Decide. *RT. Question More*. March 10. https://www.rt.com/op-ed/482780-coronavirus-communism-jungle-law-choice

Žižek 2020l – Žižek, S. 2020l. What I Like about Coronavirus. *The Spectator World*. March 14. https://spectatorworld.com/topic/like-about-coronavirus-slavoj-Žižek

Žižek 2020m – Žižek, S. 2020m. COVID-19 Lockdown Survival Guide: Guilty Pleasures, Valhalla Murders & Pretending It's Just a Game. *RT. Question More*. March 28. https://www.rt.com/op-ed/484270-covid-Žižek-survival-guide

Žižek 2020n – Žižek, S. 2020n. Can COVID-19 Remind Us that SEX is an Important Channel for Sprituality? *RT. Question More*. April 20. https://www.rt.com/op-ed/486353-sex-covid19-spirituality-porn-Žižek

Žižek 2020o – Žižek, S., 2020o. May 1 in the Viral World is a Holiday for the NEW Working Class. *RT. Question More*. May 1. https://www.rt.com/op-ed/487517-slavoj-Žižek-new-working-class

Žižek 2020p – Žižek, S. 2020p. Epidemics are Like Wars, They Can Drag on for Years. *RT. Question More*. May 5. https://www.rt.com/op-ed/487713-slavoj-Žižek-epidemics-covid

Žižek 2020q – Žižek, S. 2020q. The Schmidt-Cuomo Digital Future is a highway to the Matrix. *RT. Question More*. May 14. https://www.rt.com/op-ed/488650-slavoj-Žižek-schmidt-cuomo-matrix

References

Agamben, G. 2011. *Homo sacer: Chrezvychainoe polozhenie* [Homo Sacer. State of Exception]. Moscow: Evropa.

Foucault, M. 2002. Politicheskaia funktsiia intellektuala [The Political Function of the Intellectual]. In *Intellektualy i vlast': izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniia i interv'iu* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews], by M. Foucault, 201–209. Moscow: Praksis.

Nancy, J.-L. 2020. Virusnaia chrezvychainaia situatsiia [Viral Emergency Situation]. *European Journal of Psychoanalysis*. October 08. https://syg.ma/@journal-psychoanalysis/zhan-liuk-nansi-virusnaia-chriezvychaina-situatsia

Oslon, A.A. ed. 2021. *Sotsiologiia pandemii. Proekt koronaFOM* [Sociology of the Pandemic: Project CoronaFOM]. Moscow: Institut Fonda Obshchestvennoe Mnenie.

Žižek, S. 2020a. *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*. New York: OR Books.

Žižek, S. 2020b. *Pandemic! 2: Chronicles of a Time Lost*. New York: OR Books.

Žižek, S. 2020c. Monitor and Punish & Yes, Please! *The Philosophical Salon*. March 16. https://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please

Žižek, S. 2020d. Dans l'ordre supérieur des choses, nous sommes une espèce qui ne compte pas. *Philosophie Magazine*. March 16. https://www.philomag.com/articles/slavoj-Žižek-dans-lordre-superieur-des-choses-nous-sommes-une-espece-qui-ne-compte-pas

Žižek, S. 2020e. Is Barbarism with a Human Face Our Fate? *Critical Inquiry*. March 18. https://critinq.wordpress.com/2020/03/18/is-barbarism-with-a-human-face-our-fate

Žižek, S. 2020f. Why are We Tired All the Time? *The Philosophical Salon*. April 2. https://thephilosophicalsalon.com/why-are-we-tired-all-the-time/#_edn1

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**

press.gaugn.ru

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

НА БАЗЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

с 1994 года

Преподаватели – ведущие российские ученые

- более 30% – доктора наук
- более 45% - кандидаты наук

Стажировки в:

- ведущих научно-исследовательских организациях
- органах государственной власти
- крупнейших общественных организациях
- бизнес-структурах

Интеграция науки и образования

Бюджетные места

Насыщенная студенческая жизнь

Отсрочка от армии

БАКАЛАВРИАТ

МАГИСТРАТУРА

АСПИРАНТУРА

НАПРАВЛЕНИЯ ПОДГОТОВКИ:

- История
- Философия
- Политология
- Социология
- Международные отношения
- Зарубежное регионоведение
- Востоковедение и африканистика
- Психология
- Культурология
- Археология
- Менеджмент
- Юриспруденция
- Экономика

КОНТАКТНАЯ ИНФОРМАЦИЯ

Горячая линия: +7 (499) 238-04-12

E-mail: info@gaugn.ru

facebook.com/gaugn

instagram.com/gaugn_/

vk.com/gaugn

gaugn.ru

Лицензия 90Л01 № 0009385 регистр. № 2323 от 9 августа 2016 г.
Свидетельство о государственной аккредитации № 3207 от 24 июля 2019 г.